

Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: génese e significado da antropologia moral kantiana

[From the logical paralogism of personality to the moral paradox of the person: genesis and meaning of Kant's moral anthropology]

Leonel Ribeiro dos Santos*

Universidade de Lisboa, Lisboa (Portugal)

“Nous avons tellement été accoutumés aux concepts kantien de la moralité... qu'il nous paraît évident que Kant recourt à des significations dont nous usons couramment, alors qu'il ne cesse de les créer. Notre kantisme 'culturel' a rendu somnolente notre lecture de Kant... D'inaperçue qu'elle se veut (face à la conscience commune) et de polémique qu'elle est (face à la *Schulmetaphysik*), l'invention kantienne a été écrasée par une familiarité culturelle, qui en a aplani l'audace. On récite la morale kantienne au lieu de lire ce qu'elle reformule de la moralité partagée.” (Michèle Cohen-Halimi, *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*. Paris: Vrin, 2004. p. 28)

1. Que deve Kant à longa história da noção de “pessoa”?

Um leitor de Kant, que só conheça os escritos publicados pelo filósofo em sua vida, não pode evitar o sentimento de surpresa que o acomete quando lê a Segunda Secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), naquelas páginas onde se explicita em diversas formulações o princípio supremo da moralidade ou lei prática, também chamado “imperativo categórico”. Surge aí, como uma segunda formulação ou explicitação deste, a seguinte: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer um outro, sempre ao mesmo tempo como fim e não apenas como meio”.¹

* Email para contato: leonelrs@netcabo.pt

¹ “Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.” *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, p. 429. Salvo indicação em contrário, os textos de Kant serão citados pela edição da

Esta formulação, onde concorrem três noções fundamentais, que são também postulados ou pressupostos da antropologia moral que o filósofo desenvolve nesse mesmo contexto – a saber, *Menschheit* / (*Würde der Menschheit*), *Person* e, subentendida na oposição *Zweck/Mittel*, o ser racional – a humanidade – como sendo fim em si mesmo – *Zweck an sich selbst* –, surpreende porque nada, ou quase nada, na anterior história do conceito a prometia e sobretudo porque nada nos escritos kantianos conhecidos até à data a fazia esperar.² É como se Kant rompesse nisso com toda a tradição do uso do termo e com a abordagem, de resto nada promissora, que ele próprio do mesmo fizera, na *Crítica da Razão Pura*, a propósito do “paralogismo da personalidade” e da denúncia aí exarada a respeito da ilusão em que labora a psicologia racional da metafísica especulativa.

Só por textos postumamente publicados ficamos a saber que Kant não desconhecia o contexto teatral de origem do termo pessoa (*persona*) e que estava familiarizado com a longa e complexa história jurídica e teológico-filosófica do mesmo. Pelo menos dois testemunhos textuais revelam que Kant tinha conhecimento da etimologia latina (ou etrusca) do termo *persona* (equivalente ao grego *prósopon*), como derivando do contexto teatral e designando a máscara que o actor usava para representar a personagem (ou para amplificar a voz), ou simplesmente como dizendo a máscara que esconde a realidade. No *Opus postumum*, Kant

Real Academia Prussiana das Ciências (Akademie-Textausgabe) dos *Kants gesammelten Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin.

Embora reconhecido como central na filosofia prática kantiana, o tema da Pessoa não tem merecido muita atenção por parte dos intérpretes, como se o seu sentido e alcance fossem imediatamente óbvios. Entre os ensaios expressamente dedicados ao tema, citem-se: Adolf Trendelenburg, “Zur Geschichte des Wortes Person”, *Kant-Studien* 13 (1908), pp. 1-17; Hans Vaihinger, “Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. Nachtrag zu dem Trendelenburgschen Aufsatz: ‘Zur Geschichte des Wortes Person’”, *Kant-Studien* 13 (1908), pp. 194-196; Heinz Heimsoeth, “Persönlichkeitsbewusstsein und Ding-an-sich in der Kantischen Philosophie”, in: Idem, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Kantstudien Ergänzungsheft 71, Bouvier, Bonn, 1956, pp. 227-257; G. Haardt, “Die Stellung des Personalitätsprinzips in der ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’ und in der ‘Kritik der praktischen Vernunft’”, *Kantstudien* 73 (1982), pp. 157-168; W. P. Mendonça, “Die Person als Zweck an sich”, *Kant-Studien* 84 (1993), pp. 167-184; Joachim Hruschka, “Die Person als ein Zweck an sich selbst – Zur Grundlegung von Recht und Ethik bei August Friedrich Müller (1733) und Immanuel Kant (1785)”, *Juristen Zeitung*, 45 Jahrgang (12. Januar 1990), pp. 1-15; V. Gerhardt, “Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant”, in H. F. Klemme (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009, pp. 269-291. Veja-se também o comentário à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*, WBG, Darmstadt, 1988, *passim*, mas sobretudo pp. 73-82: “5. Möglichkeit und Wirklichkeit des kategorischen Imperativs im Blick auf den unbedingten, autarken Selbstwert der Person”.

² Veja-se: Christian Hauser, *Selbstbewusstsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

cita uma passagem de Lucrécio (*De rerum natura* III, 57): “*Persona* significa também máscara. *Eripitur persona, manet res.*”³ E, pelo ambiente marcadamente jurídico e forense que envolve a noção kantiana de pessoa, somos levados a presumir que Kant teve bem presente o uso do conceito no antigo direito romano e mesmo o sentido que Cícero lhe atribuía quando dizia que enquanto advogado desempenhava três funções ou representava três pessoas: a sua própria, a do adversário e a do juiz (*tris personas unus sustineo: meam, adversarii, iudicis*).⁴ O direito romano consagrava a distinção jurídica entre *persona* e *res*, entre o direito que se refere a pessoas e o direito que se refere a coisas. Mas só o homem no uso dos seus direitos civis era aí considerado pessoa – *persona est homo statu civili praeditus* –, sendo, por conseguinte, excluídos dessa qualidade os escravos, considerados como coisas – “quase como destituídos de pessoa” (*quasi nec personam habentes*).⁵ Inúmeras afirmações de Kant evocam esta antiga acepção jurídica romana da noção de pessoa, como as que são recorrentes ainda nas páginas do *Opus postumum*: “a pessoa é um ser racional que tem direitos”; “a pessoa é um ser que tem direitos e é consciente disso”; “a personalidade é a propriedade de um ser que tem direitos”; “uma substância que é consciente da sua liberdade é pessoa, ela tem também direitos”.⁶ Em suma, a pessoa é um ser livre, que tem direitos, que é consciente da sua liberdade e dos seus direitos e que é imputável pelas suas acções perante um juiz ou um tribunal, na medida em que está subordinado a leis. Estas são as condições básicas que conferem a um ser a qualidade jurídica e moral.

Mas se é assim facilmente reconhecível uma directa relação da noção kantiana de pessoa com o uso e significado do termo no antigo direito romano, já uma directa ou mesmo indirecta relação do uso kantiano do termo com a longa história teológico-filosófica do mesmo parece, à primeira vista, menos evidente. Na verdade, a noção de pessoa veio a adquirir toda a sua pregnância especulativa e semântica sobretudo graças às controvérsias doutrinárias em torno da teologia trinitária e cristológica dos primeiros séculos do Cristianismo (séc. III e seguintes). No primeiro caso, essa noção permitia pensar, sem que nisso se visse grave contradição, a coexistência de três pessoas numa só essência, natureza ou substância divina, o que não acontecia sem alguma dificuldade de tradução

³ Immanuel Kant, *Opus postumum*, Ak XXII, 801. A mesma fórmula aparece também no texto latino da arguição de uma dissertação sobre as ficções poéticas, *Entwurf zu einer Opponenten-Rede* [1777], *Reflexionen zur Anthropologie*, Ak XV, 2, 903-935.

⁴ *De oratore* II, 102.

⁵ Veja-se: A Trendelenburg, “Zur Geschichte des Wortes Person”, *Kantstudien* 13 (1908), pp.14-15.

⁶ *Opus postumum*, Ak XXII, 49, 51, 52, 55, 56, 121, *passim*.

do termo *hypostasis*, usado pelos Padres gregos na fórmula *una essentia, tres hypostases seu substantiae*, a qual resultava equívoca para os Padres latinos, que, por isso, preferiam a fórmula *una essentia vel substantia, tres personae*.⁷ No segundo caso, ou seja, no contexto da teologia cristológica da Incarnação, o conceito permitia pensar a coexistência e união de duas naturezas diversas (a divina e a humana) numa mesma pessoa – a de Cristo. O mesmo conceito era assim solicitado para dois usos teológicos de sentido oposto: num caso, para dizer a unidade da natureza divina subsistente em três pessoas diferentes; no outro, para pensar a unidade de duas naturezas diferentes numa só e mesma pessoa. Desses debates teológicos resultaram importantes conquistas especulativas, não só para a compreensão personalizada da natureza divina e da relação do homem com a divindade personalizada, mas também para a compreensão do próprio homem enquanto concebido com tendo sido criado ele mesmo *ad imaginem et similitudinem Dei* e, por conseguinte, também ele considerado como pessoa.

Desde Aurélio Agostinho e Anício Boécio a Tomás de Aquino e João Duns Escoto, e ainda depois deste, muitos foram os pensadores que contribuíram para desenvolver a fecundidade da noção de pessoa, não só no plano da teologia trinitária e cristológica como também no plano metafísico e antropológico. O resultado de todo esse trabalho especulativo traduziu-se numa extraordinária explicitação semântica do termo. Destaca-se, em primeiro lugar, com Boécio, a limitação do uso do conceito à substância racional e individual; por conseguinte, o conceito de pessoa, enquanto designando os caracteres associados de racionalidade e de individualidade, não é atribuído nem aos seres inanimados, nem às plantas ou aos animais e nem sequer aos conceitos genéricos ou abstractos. Assim, a ideia ou conceito de homem não é pessoa. São pessoas apenas os indivíduos racionais concretos.⁸ A característica de individualidade pessoal chega a ser entendida como incomunicabilidade e absoluta singularidade⁹; ou designa mesmo a independência e autonomia, a “extrema solidão”¹⁰.

⁷ Agostinho, *De Trinitate*, VII,7: “Dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae; a Latinis autem una essentia vel substantia, tres personae, quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro id est Latino essentia quam substantia solet intelligi.”

⁸ Boécio (*Contra Eutychen et Nestorium*, 1-3; *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3, *Patrologia Latina*, 64,1345): “persona est naturae rationalis individua substantia”. Tomás de Aquino (*S.Th.* I, q. 29, a. 3 ad 2): “Omne individuum rationalis naturae dicitur persona”.

⁹ Ricardo de S. Victor: “Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia ... existens per se solum juxta singularem quendam rationalis existentiae modum”. *Apud* B. Th. Kible, artigo “Person”, no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, WBG, Darmstadt, 1989, Bd. 7, col 283 ss.

¹⁰ João Duns Escoto (*Opus Oxoniense*, III d. 1, q. 1, n° 17): “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae”.

Já vários autores medievais tentaram reconstituir a possível origem etimológica do termo *persona*, encontrando-a uns na união dos termos *per se una* (aquilo que é uno por si)¹¹, sublinhando, nesse caso, a unidade, enquanto outros, por seu turno, derivam-no do verbo *personare* (fazer-se ouvir)¹², sublinhando a protagonização, o que, de resto, não é alheio à origem teatral do termo, que alguns pensadores medievais (por ex., Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio) bem conheciam e de onde derivam o sentido de dignidade pela função ou poder exercidos, que o uso do termo de resto também cobria.¹³

No início da Modernidade, as noções teológicas, metafísicas e antropológicas de pessoa e de personalidade, longamente cunhadas pelos pensadores da Patrística e da Escolástica, ou vão ser completamente desqualificadas filosoficamente, como acontecerá em Espinosa¹⁴, ou vão sofrer profunda transformação, em três principais direcções: 1) num sentido existencial e religioso; 2) num sentido político-jurídico, como figura de representação; 3) num sentido psicológico, como sinónimo da identidade do eu.

Acontece a primeira transformação sobretudo com Lutero, o qual interpreta o ser pessoa do homem não já num sentido metafísico-substancial, à maneira dos teólogos e filósofos escolásticos, mas num sentido existencial, como o ser mesmo (*Selbstsein*) do homem concreto e empírico, caracterizado pela sua historicidade e finitude, que ora pode estar sob o domínio do espírito ora sob o domínio da carne, e no qual releva o papel da acção salvadora de Deus e não o da própria praxis livre e autónoma.¹⁵

¹¹ “Persona est per se una” (segundo Godescalc de Orbais, séc. IX); “Unde hoc nomen persona duo importat, et significationem unitatis et consignificationem personalis distinctionis, quam designat iunctura verborum per se unum.” (segundo Simon de Tournai). Para esta e outras referências, veja-se o artigo de B. Th. Kible, referido na nota 9.

¹² “Persona dicitur eo quod per se sonat” (segundo Remígio de Auxerre e S. Boaventura). *Ibidem*.

¹³ Tomás de Aquino (*S. Th.* I, q.29 a.3 ad 2): “Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona... Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen personam.”

¹⁴ Do que é expressão esta passagem de *Cogitata Metaphysica* (II, 8): “Nec fugit nos vocabulum (personalitatis scilicet), quod theologi passim usurpant ad rem explicandam; verum, quamvis vocabulum non ignoremus, ejus tamen significationem ignoramus, nec ullum clarum et distinctum conceptum illius formare possumus.” B. Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1972, vol. I, p. 264.

¹⁵ Veja-se: Karl-Heinz zur Mühlen, *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980, pp. 152-153.

Já o filósofo inglês Thomas Hobbes, seja nos seus escritos políticos, seja nos escritos de controvérsia teológica, apropria-se do termo *persona* recuperando-o do seu uso nos escritores latinos, nomeadamente em Cícero, mas associando-o também à matriz grega *prósopon*, pois se em ambos se diz o aspecto de representação, já naquele o que sobressai é o significado jurídico e político de autoria das acções. E assim escreve Hobbes: “A palavra ‘pessoa’ é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *prósopon*, que significa *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. [...] E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da acção, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um actor, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa [...]. Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, delegado, procurador, actor, e outras semelhantes.”¹⁶

O filósofo britânico evoca expressamente como relevante o uso ciceroniano do termo, já acima evocado, citando de uma carta a Atticus, a declaração do filósofo romano – *unus sustineo tres personas, mei, adversarii, et iudicis* –, que também surge no *De oratore*, comentando-a do seguinte modo: “Cícero era aqui a substância inteligente, um homem; e, porque ele se defendia a si mesmo, designa-se como a sua própria pessoa; porque ele defendia igualmente o seu adversário, segundo declara, assumia a pessoa deste; e enfim, porque ele pronunciava a sentença, segundo diz, assumia a pessoa do juiz. Nós utilizamos a palavra no mesmo sentido na nossa língua quando dizemos que aquele que age por sua própria autoridade age ‘em pessoa’, e que, quando ele age pela autoridade de um outro, ele é a ‘pessoa’ deste último.” Por conseguinte, para Hobbes, “uma pessoa é uma substância inteligente, que pode realizar todo o acto em seu nome próprio ou em nome de um outro, pela sua própria autoridade ou pela de outro.”¹⁷

Ser pessoa é ser autor ou actor, é ser protagonista, por si próprio ou por representação. É assim que o cap. XVI de *Leviathan* trata “Das

¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, chap. XVI, pp. 217-218.

¹⁷ *An Answer to Bishop Bramhall*, in: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Molesworth, London, 1839-45 (reimpr. Scientia Verlag, Aalen, 1962) vol. 4, pp. 310-311. Veja-se: François Tricaud, “An Investigation Concerning the Usage of the Words ‘Person’ and ‘Persona’ in the Political Treatises of Hobbes”, in: J. G. Van der Bend (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Rodopi, Amsterdam, 1982; Franck Lessay, “Le vocabulaire de la personne”, in: Yves Charles Zarka (dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris, 1992, pp. 155-186.

pessoas, autores e coisas personificadas” e nele se lê: “Uma pessoa é aquele cujas palavras ou acções são consideradas quer como as suas próprias quer como representando as palavras ou acções de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja em verdade ou por ficção.” Quando elas são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e acções de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*. A noção de pessoa torna-se assim apta para funcionar como categoria política de protagonização da soberania. E, segundo Hobbes, o soberano é *pessoa*, porque transforma uma multidão numa pessoa artificial e faz assim com que a multidão das opiniões e vontades se exprima mediante uma só voz e uma só vontade, a daquele que a todos representa: “uma multidão de homens torna-se uma pessoa quando eles são representados por um homem ou por uma pessoa [...]. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão.”¹⁸

Este uso jurídico-político do termo *persona* não é novo de todo nem é exclusivo de Hobbes. Já vimos que o filósofo britânico o toma de Cícero. Mas ele não era totalmente alheio ao pensamento político da Escolástica e encontramos-lo, só para dar um exemplo, também em Francisco Suárez, aplicado, por ficção analógica, à comunidade ou ao soberano desta, designado como “*persona publica, quae totius multitudinis curam habet*”.¹⁹ O mesmo uso do termo será recorrente também noutros filósofos políticos modernos. Seja exemplo Rousseau, o qual ora considera o Estado ou a Cidade como “*personne morale dont la vie consiste dans l’union de ses membres*”²⁰, ora considera igualmente o príncipe “*comme une personne morale et collective, unie par la force des lois, et dépositaire dans l’État de la puissance exécutive*”, o qual é, ao mesmo tempo, uma “*personne naturelle*” ou um indivíduo físico²¹, ora, ainda, reconhece o *soberano* (*souverain* ou poder legislativo – o povo) e o *governo* (*gouvernement* ou poder executivo – a administração) como “*deux personnes morales très distinctes*”.²²

¹⁸ *Leviathan*, pp. 220-221. Sobre a teoria hobbesiana da representação, veja-se: Monica Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes’s Theory of State*, Brill, Leiden, 2009.

¹⁹ Francisco Suárez, *De legibus*, lib. I, cap. VIII, 9 (ed. IEP, Madrid, 1967, vol. I, 46).

²⁰ *Du Contrat Social*, ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1966, II, cap. IV, pp. 67-68.

²¹ *Ibidem*, III, cap. VI, p. 111.

²² *Ibidem*, III, cap. V, pp. 108-109.

Vários outros pensadores modernos (Locke, Leibniz, Wolff), embora conhecendo a origem e o significado forense e político da noção de pessoa, vão, porém, explicitar a fecundidade dessa noção no contexto da psicologia racional e moral, como expressão da unidade de uma consciência representativa e reflexiva e como sinónimo da ideia de identidade ou de permanência do eu; isto é, como o substrato de uma consciência una e idêntica que subsistiria através de todos os seus diferentes estados temporais, que por isso os pode chamar seus e ser responsável por eles. Assim, para Locke, *pessoa* “é um termo forense que designa a apropriação das acções e do seu mérito”.²³ Mas, num outro parágrafo do *Essay Concerning Human Understanding*, o autor define a *pessoa* ou a *identidade pessoal* já em termos inequivocamente modernos, como aquela consciência de si mesmo que acompanha o sujeito nas suas acções ou pensamentos. Nas palavras de Locke: “Uma pessoa é um ser pensante e inteligente, dotado de razão e de reflexão e que pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, como uma mesma coisa que pensa em diferentes tempos e lugares, coisa que faz unicamente por esta consciência que é inseparável do pensar e que, segundo me parece, lhe é essencial: porque é impossível a alguém perceber sem perceber que percebe.”²⁴

A pessoa é, pois, um processo dinâmico de auto-consciencialização, mediante o qual a consciência do sujeito reivindica todo um conjunto de experiências vividas pelo mesmo e as refere reflexivamente a si própria. A personalidade ou identidade pessoal é o resultado de uma operação realizada na e pela memória do sujeito: “A simples consciência, tão longe quanto ela pode estender-se, mesmo que seja a épocas históricas passadas, unifica existências e acções muito afastadas no tempo numa mesma pessoa, da mesma maneira que o faz com acções ocorridas no momento imediatamente anterior. De modo que, tudo quanto de acções passadas e presentes tem a consciência é a pessoa mesma, pessoa à qual isso pertence juntamente.”²⁵

²³ “[Person] is a forensic term appropriating actions and their merit.” *Essay concerning Human Understanding*, Book II, chap. XXVII, § 26.

²⁴ “A person is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self the same thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: it being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive.” *Ibidem*, § 9.

²⁵ “Yet it is plain consciousness, as far as ever it can be extended, should it be to the ages past, unites existences, and actions, very remote in time, into the same person, as well as it does the existence and actions, is the same person to whom they both belong.” *Essay*, § 16. *Ibidem*, § 26: “This personality extends it self beyond present existence to what is past, only by consciousness.”

É no mesmo ambiente e no mesmo sentido das de Locke que se movem, quanto ao essencial, as considerações de Leibniz²⁶ e de Christian Wolff acerca da pessoa, da personalidade e da identidade pessoal. Leibniz concorda com Locke nisto: que “a conscienciosidade ou o sentimento do eu prova uma identidade moral ou pessoal” e que é a consciência de si e a memória de estados anteriores o que distingue os homens dos animais e os torna pessoas, isto é, seres com o sentido da responsabilidade jurídica e moral pelos seus actos e assim capazes de relações jurídicas entre si e de estabelecer sociedade com Deus numa república de Deus, e capazes também de imortalidade.²⁷ Por sua vez, Wolff define a pessoa como “uma coisa que é consciente de que é sempre aquela que foi antes neste ou naquele estado; os animais não são pessoas; os homens, porém, porque estão conscientes de que são sempre aqueles que foram antes neste ou noutro estado, por isso são pessoas”.²⁸

Sublinha-se nestes autores a permanência e a identidade da consciência do sujeito. Ora, é precisamente esta ideia de unidade, de permanência e de substancialidade do eu, enquanto constitutivas da noção de personalidade, que vai ser objecto da crítica de David Hume, para quem a ideia de pessoa ou de identidade pessoal, como algo substantivo e permanente, é uma mera ficção.

Assim escreve o filósofo escocês: “Aquilo a que chamamos mente não é mais do que um amontoado ou uma colecção de diferentes percepções, unidas conjuntamente por certas relações e falsamente supostas como estando imbuídas de uma perfeita simplicidade e identidade.”²⁹

²⁶ *Nouveaux Essais*, II, XXVII, 9, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Olms, Hildesheim / New York, 1978, Bd. 5, pp. 218 ss.

²⁷ Carta de Leibniz a Rudolph Christian Wagner (4 de Junho de 1710), *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, pp. 530-531: “...mirifice tamen prae brutis eminet homo... quia ob rationis usum societatis cum Deo atque adeo praemii et poenae in divina gubernatione est capax. Itaque non tantum vitam et animam ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status et ut verbo dicam, personam servat. ... Itaque statuo animas... ubi semel rationales factae sunt, et conscientiae ac societatis cum Deo capaces redditae, sentio nunquam eas deponere personam civis in Republica Dei.... Brutis autem divinae societatis et juris incapacibus personae conservatio et moralis immortalitas tribui non potest.”

²⁸ “Da man nun eine Person nennet ein Ding, das sich bewusst ist, es sey eben dasjenige. Was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen; so sind die Thiere auch keine Personen: hingegen weil die Menschen sich bewusst sind, dass sie eben diejenigen sind, die vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen; so sind sie Personen.” *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (1735), reimp. Olms, Hildesheim, § 924; *Psychologia rationalis*, reimp. Olms, Hildesheim, § 741.

²⁹ “That what we call a mind, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos’d tho’ falsely, to be endow’d with a perfect simplicity and identity”. *Treatise of Human Nature*, sect. 2, ed. Selby-Bigge/Nidditich, Oxford, 1978, p. 207.

Por conseguinte, e ao contrário do que pensam até os filósofos, o *eu* ou a *pessoa* não é algo que se apreenda imediatamente em si e por si mesmo, como objecto de uma qualquer impressão, mas é “aquilo relativamente ao qual é suposto as nossas múltiplas impressões e ideias terem uma referência.”³⁰ Tão pouco é uma realidade una e substancial, mas apenas “um amontoado ou colecção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma inconcebível rapidez, e estão em perpétuo fluxo e movimento.”³¹ Do que se conclui que “a identidade que se atribui à mente do homem é apenas uma identidade fictícia, do mesmo tipo daquela que atribuímos aos corpos vegetais e animais; ela não pode, pois, ter diferente origem, mas deve resultar duma semelhante operação da imaginação sobre os mesmos objectos.”³²

Tal como Leibniz, também Hume sublinha o papel da memória na construção da ficção ou ilusão da personalidade ou da consciência da identidade pessoal: “Se não tivéssemos memória, nunca teríamos nenhuma noção da causação, nem consequentemente da cadeia das causas e efeitos, que constitui o nosso eu ou pessoa.”³³ Mas daí não extrai a conclusão de uma real permanência substantiva do mesmo sujeito nos diferentes momentos do tempo e ainda menos para além do tempo.

2. Kant: do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa

É seguindo na esteira das críticas de Hume que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, denuncia e desmonta o paralogismo em que se envolve a psicologia racional da metafísica especulativa dogmática relativamente à ideia da subsistência de uma identidade pessoal. Na versão da 1ª edição da obra, o paralogismo da personalidade é identificado como um dos 4 paralogismos em que labora a psicologia racional no seu esforço por construir uma doutrina da alma a partir da consciência do *eu penso* que acompanha todas as representações do sujeito como pressuposto transcendental dos seus actos cognoscitivos (os outros paralogismos são o da substancialidade, o da simplicidade e o da idealidade).

³⁰ “But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos’d to have a reference.” *Ibidem*, Sect. 6, p. 251.

³¹ “... a bundle or collection of different perceptions, which succeed each another with an unconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement”. *Ibidem*, 252.

³² “The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects. *Ibidem*, 259.

³³ “Hade we no memory, we never shou’d have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person.” *Ibidem*, 261.

Um paralogismo é, segundo Kant, um raciocínio falso quanto à forma. O paralogismo da personalidade é um paralogismo transcendental, ou seja, é um raciocínio vicioso que se funda na natureza da própria razão humana e a faz incorrer numa ilusão, que a *Crítica* trata de elucidar, sem todavia a poder evitar e erradicar de uma vez por todas. Neste caso, o vício lógico reside no facto de se tomar o conceito ou juízo *eu penso* como se ele por si só nos permitisse a apreensão da realidade substantiva de nós mesmos ou da nossa alma, quando, na verdade, ele apenas designa a unidade originariamente sintética da apercepção que acompanha todas as representações e intuições do sujeito (segundo o mostrara o § 16 da Analítica). O paralogismo consiste precisamente em tomar a condição transcendental de toda a síntese aperceptiva por uma realidade dotada de determinados atributos (substantividade, simplicidade, personalidade, idealidade, de onde se seguiria depois a imortalidade da alma ou do eu). A psicologia racional da metafísica especulativa é o vasto território onde proliferam esses paralogismos. Como escreve Kant: “O *eu penso* é o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria. Facilmente se vê que, se esse pensamento deve referir-se a um objecto (a mim próprio), não poderá conter senão predicados transcendentais, porque o mínimo predicado empírico destruiria a pureza racional desta consciência e a sua independência relativamente a qualquer experiência.”³⁴

Foi nesse pressuposto que se fundou a metafísica moderna de base cartesiana, tal como expresso no *Discours de la Méthode* ou nas *Meditationes de Prima Philosophia*: *eu penso – eu sou – eu sou uma coisa pensante*. Kant formula do seguinte modo o raciocínio que sustenta o paralogismo da personalidade: “O que tem consciência da identidade numérica de si próprio em tempos diferentes é, a esse título, uma pessoa; Ora a alma tem consciência da identidade numérica de si própria em tempos diferentes; Portanto é uma pessoa.”

O filósofo concede que a identidade da pessoa se encontra dada, infalivelmente, na minha própria consciência. Mas essa identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é apenas uma condição formal dos meus pensamentos e do seu encadeamento numa representação, não provando absolutamente nada quanto à identidade numérica substantiva do meu sujeito, no qual, “apesar da identidade lógica do eu, poderia contudo produzir-se uma tal mudança, que não permitisse mais conservar-lhe a identidade, embora permitindo continuar sempre a atribuir-se-lhe o título homónimo de eu, significando isso o poder de

³⁴ *Kritik der reinen Vernunft* (trad. port.: *Crítica da Razão Pura*, F.C. Gulbenkian, Lisboa, p. 328).

manter, em cada novo estado, mesmo na transformação do sujeito, os pensamentos do sujeito precedente e transmiti-los ao seguinte.”³⁵

Para ilustrar o seu pensamento, Kant estabelece a analogia com uma esfera que comunicasse a outra o movimento e esta, por sua vez, o fizesse a outras, sucessivamente: haveria, por certo, uma mesma cadeia de movimento, mas realizada e produzida por esferas diferentes. Da mesma forma, uma substância poderia comunicar a outra as suas representações e a consciência que delas tem, e essa, por sua vez, comunicá-las a outras sucessivamente: do que resultaria que a consciência representativa seria a mesma, mas não seria a mesma substância que estaria presente em todos esses estados conscientes. Ainda assim, conclui Kant, o conceito de personalidade pode subsistir, mas apenas na medida em que é simplesmente transcendental; ou seja, na medida em que indica tão-só a unidade do sujeito, o qual, de resto, nos é desconhecido enquanto ele mesmo, mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção. A esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático, mas não podemos contar com ele como se ele nos garantisse uma real ampliação do nosso conhecimento de nós próprios mediante a razão pura. Esta, observa Kant, “apresenta-nos a ilusão de uma continuidade ininterrupta do sujeito, deduzida do simples conceito do eu idêntico, mas esse conceito gira sempre sobre si mesmo e não nos faz avançar um só passo relativamente àquelas questões que dizem respeito ao conhecimento sintético.”³⁶

A correspondente versão deste tópico na 2ª edição da *Crítica* é bastante mais sintética. Escreve aí Kant: “A identidade do sujeito, de que posso ter consciência em todas as suas representações, não se refere à intuição desse sujeito, na qual é dado como objecto; não pode, pois, significar a identidade da pessoa, pela qual se entende a consciência da identidade da sua própria substância como ser pensante, em todas as mudanças de estado; para demonstrar essa identidade não bastaria a simples análise da proposição: eu penso; antes se exigiriam diversos juízos sintéticos fundados na intuição dada.”³⁷

Em suma: mediante a sua análise do paralogismo da personalidade, Kant chega à conclusão de que não é legítimo extrair da representação do pressuposto de uma unidade da consciência representativa (ou de um *eu penso* como condição transcendental de todas as minhas representações) a afirmação da existência de mim mesmo como um objecto

³⁵ *Ibidem*, 343.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, pp. 337-338.

que eu captasse directamente por uma intuição especulativa (independentemente das intuições que me são dadas na percepção segundo o espaço e o tempo), nem a afirmação de uma identidade pessoal ou personalidade que objectivamente permanecesse idêntica e até perdurasse eternamente ou fosse imortal.

Não é, pois, pela via da psicologia racional mas por uma outra via que Kant não só vai pôr a salvo como vai até reinstaurar em toda a sua pregnância as noções de **pessoa** e de **personalidade**. Fá-lo-á transpondo ou deslocando essas noções do terreno da psicologia racional especulativa para o plano da moral. Para Kant, a **personalidade** que realmente importa é a moral, e não a psicológica, uma distinção que aparecerá explícita na Introdução à tardia *Metafísica dos Costumes*: a **personalidade psicológica ou transcendental** é aquela de que se trata na primeira *Crítica*, concebida como o poder que um sujeito tem de se tornar consciente de si mesmo ou da sua identidade, em diferentes estados da sua existência; a **personalidade moral**, por seu turno, é a liberdade de um ser racional sob leis morais, da qual se segue que um pessoa não pode estar submetida a nenhuma das outras leis senão àquelas que ela própria se dá, seja sozinha ou juntamente com outras pessoas.³⁸

Deslocadas assim para o contexto moral, as noções de **pessoa** e de **personalidade** aparecem não como um dado descritivo, como uma definição da natureza humana ou como uma tese metafísica acerca do homem, mas como um pressuposto, uma mera ideia e, todavia, ainda assim, como constituindo uma incondicional prescrição para a vontade – o que, reconhece Kant, constitui verdadeiramente um paradoxo. Por conseguinte, se a primeira *Crítica* nos pusera de sobreaviso quanto ao paralogismo da personalidade, eis que fomos agora atirados para o paradoxo da noção moral de pessoa, noção em torno da qual gravitam os tópicos essenciais da antropologia moral kantiana. Como se lê na *Fundamentação*: “É nisto exactamente que reside o paradoxo: que simplesmente a dignidade da humanidade como natureza racional, sem nenhum outro fim ou vantagem a obter por meio disso, por conseguinte o respeito por uma mera ideia, deva servir no entanto de prescrição imprescindível da vontade e que precisamente nesta independência da máxima relativamente a todos aqueles motivos consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades.”³⁹

³⁸ *Metaphysik der Sitten*, Zweiter Teil, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Einl., § 3.

³⁹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, 439.

Dir-se-á que a noção de pessoa não aparece nesta passagem. Na verdade, porém, é essa a noção que nela está verdadeiramente em causa. De facto, o tema da pessoa surge na filosofia moral kantiana não enquanto conceito isolado mas como inscrito numa rede com outros conceitos e numa teia complexa de pressupostos que importa explicitar para que possamos entender todo o seu alcance. Quando irrompe, nas páginas da *Fundamentação*, ele vem já com todos os seus ingredientes, aparentemente sem antecedentes, sem uma pré-história ou sem nada que o preparasse na própria evolução do pensamento moral de Kant. Como vimos, a crítica do paralogismo da personalidade tivera como resultado inviabilizar o acesso a um conhecimento metafísico da alma, da identidade do eu, da pessoa. A ideia de personalidade salva-se, sem dúvida, mas apenas como um conceito transcendental que só receberá realmente significação no plano da filosofia prática. Todavia, apesar da sua crítica ao paralogismo da personalidade, Kant não conseguirá evitar de todo a linguagem em que se expunha a concepção psicológico-metafísica da personalidade. É assim que, num passo do *Opus postumum*, se lê esta declaração, que poderia ter sido escrita por Leibniz: “Que o homem não só pense, mas que também possa dizer para si mesmo *eu penso*, isso faz dele uma pessoa.”⁴⁰

Na verdade, se quisermos surpreender a génese da noção moral de pessoa na filosofia de Kant, na fase anterior à publicação da *Fundamentação*, teremos de procurá-la, não na *Crítica da Razão Pura*, mas nos *Cursos de Ética*, leccionados pelo filósofo entre os anos de 1775 e 1785, onde ela surge já com alguns dos seus harmónicos essenciais, mas não ainda com toda a respectiva orquestração de temas. O material destes *Cursos* revela que, ao longo da segunda parte da chamada “década silenciosa” e à medida que ia elaborando a sua filosofia teórica e procedendo à crítica da metafísica dogmática especulativa e com esta, da psicologia racional, Kant lançava também as bases da sua filosofia moral crítica. E o nosso tópico encontra-se no centro dessa versão da filosofia moral kantiana em processo de formação e maturação e pode, a partir daí, ser seguido em sucessivas modulações, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), na *Crítica da Razão Prática* (1788), na *Metafísica dos Costumes* (1797) e até no *Opus postumum*.

Pode perguntar-se onde se terá inspirado Kant para esta transformação do conceito de pessoa por deslocação do mesmo do plano da psicologia racional metafísica para o plano da moral. As tentativas no

⁴⁰ “Dass der Mensch nicht allein denkt, sondern auch zu sich selbst sagen kann: ich denke, macht ihn zu einer Person.” *Opus postumum*, Ak XXI, p. 103.

sentido de encontrar antecedentes para uma tal transformação têm sido quase completamente frustradas. Com uma única excepção: a do pouco conhecido professor de Filosofia e de Jurisprudência da universidade de Leipzig, August Friedrich Müller (1684-1761), autor nunca todavia citado por Kant, em cuja obra *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (1733) se encontram alguns tópicos e desenvolvimentos que fazem pensar nas posteriores fórmulas kantianas da *Fundamentação*, ou que com elas têm inequívoca afinidade, designadamente: a distinção entre fins e meios, o homem considerado como um fim em si mesmo, a pessoa como um “espírito completo” dotado de razão e de liberdade que age de acordo com os seus próprios fins e que, por isso, é capaz de ser membro de um “reino natural de Deus”, a distinção entre pessoas e coisas, expressa nestes termos: “as pessoas, como membros de um reino, estão submetidas ao império (Beherrschung), mas as coisas, como bens ou partes de um poder ou de uma propriedade, estão submetidas ao domínio (Eigentume)”. Todos esses tópicos são mobilizados por Müller para expor a sua ideia de igualdade natural e de liberdade natural, de igual dignidade e de comum humanidade de todos os seres humanos, e tudo isso é expressamente assumido como explícita condenação da escravidão e da tirania enquanto contrárias à dignidade do ser humano, seja ele de que condição social for. As semelhanças entre as ideias do professor de Leipzig e as do professor de Königsberg são de facto impressionantes, mas, segundo tudo indica, só muito indirectamente poderia Kant ter tido conhecimento da citada obra de August Friedrich Müller e do pensamento nela exposto.⁴¹

3. Ambientes e contextos semânticos da noção kantiana de pessoa

A primeira vez que o tema da pessoa surge em Kant num contexto moral é, como disse, nos apontamentos do *Curso de Ética* (1775), e a propósito de dois tópicos: o da doutrina da imputação moral e o da doutrina dos deveres do homem para consigo mesmo.

Começemos pelo primeiro. Kant declara que “toda a imputação é o juízo de uma acção, na medida em que ela resulta da liberdade da pes-

⁴¹ Veja-se: Joachim Hruschka “Die Person als ein Zweck an sich selbst – Zur Grundlegung von Recht und Ethik bei August Friedrich Müller (1733) und Immanuel Kant (1785)”, *Juristen Zeitung*, 45 Jahrgang, 12. Januar 1990, 1-15. Uma reimpressão da obra de August Friedrich Müller, *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (3 Bde in 6 Teilbänden. 2. Auflage, Leipzig, 1733, XLVI/3040 pp.) foi entretanto levada a cabo pela editora Georg Olms (Hildesheim, 2008), sob o cuidado editorial e com um Prefácio de Kay Zenker.

soa, em relação com certas leis práticas. Na imputação, tem de haver, por conseguinte, uma acção livre e uma lei.”⁴² Esta associação entre pessoa (ou personalidade) e capacidade de imputação será recorrente em Kant, encontrando explícito desenvolvimento nos seus últimos escritos, nomeadamente, na *Metafísica dos Costumes* e no *Opus postumum*. Assim, na Introdução à *Metafísica dos Costumes*, lê-se: “Pessoa é aquele sujeito cujas acções são capazes de uma imputação. A personalidade moral não é pois mais do que a liberdade de um ser racional sob leis morais [...], do que se segue então que uma pessoa não está submetida a nenhuma outra lei senão àquelas que a si mesma dá (seja sozinha ou pelo menos conjuntamente com outros).”⁴³ O conceito de pessoa convoca naturalmente o de liberdade, o de autonomia, o de lei moral, o de imputação.

No *Curso de Ética* e no mesmo contexto se fala também do “*forum* ou do juiz como sendo a pessoa (*física*, se é uma única, ou *moral*, quando são várias pessoas que são consideradas como uma só), que tem a competência e o poder para julgar as acções com força jurídica.”⁴⁴ Surpreende-se aqui a matriz e a ambiência jurídicas que presidem à noção kantiana de pessoa e que estarão sempre presentes, mesmo em elaborações posteriores da mesma. E essa matriz e essa ambiência aplicam-se de imediato à experiência ética como sendo regida pela própria consciência moral, a qual é interpretada como sendo um *forum internum*, um *forum conscientiae*, ou mesmo um *forum divinum*: “Com este *forum internum* associamos nós ao mesmo tempo o *forum divinum*; pois os nossos *Facta* não podem ser imputados nesta vida perante o *forum divinum* a não ser

⁴² “Alle Zurechnung ist das Urteil von einer Handlung, sofern sie aus der Freiheit der Person entstanden ist, in Beziehung auf gewisse praktische Gesetze. Es muss also bei der Zurechnung eine freie Handlung und ein Gesetz sein.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. de G. Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1990, pp. 66-67.

⁴³ “Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Personalität ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...], woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.” *Metaph. der Sitten*, Einl., Ak VI, 223. Em contrapartida, “coisa” (Sache) é uma “coisa” (Ding) que não é capaz de nenhuma imputação. Qualquer objecto do livre arbítrio que carece ele próprio de liberdade chama-se por isso coisa (*res corporalis*). *Ibidem*.

⁴⁴ “Forum <Judex, – na versão Collins> ist diejenige Person (diese ist vel physica, wenn es nur eine Person ist, vel moralis, wo verschiedene Personen sind, die aber nur als eine angesehen werden), die die Befugnis und Macht hat, rechtskräftig über die Handlungen zu urteilen. *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., 76. No *Curso de Direito Natural*, leccionado por Kant no ano 1774 (*Naturrecht Feyerabend*), encontram-se alguns tópicos comuns com os do *Curso de Ética*, nomeadamente a distinção/contraposição entre pessoas e coisas, e a ideia do homem considerado como fim em si e não como simples meio. Ver abaixo, nota 53.

pela consciência, pelo que o *forum internum* é nesta vida um *forum divinum*.⁴⁵

A consciência moral do homem é, por conseguinte, o representante do tribunal divino.⁴⁶ A explicitação personalizada deste tribunal íntimo no homem, que é a consciência moral, que se divide em si mesma numa dupla, ou antes, numa tripla personalidade ou pessoa, virá a ser expressamente feita num parágrafo da tardia *Metafísica dos Costumes* (*Doutrina da Virtude*, § 13). Escreve aí Kant: “Esta originária disposição intelectual e moral (porque é uma representação do dever), chamada consciência, tem em si a particularidade de que, embora este seu negócio seja um negócio do homem consigo próprio, este se vê obrigado, mediante a sua razão, a pô-lo ao cuidado de uma outra pessoa. Pois o assunto é aqui a condução de uma causa judicial (*causa*) perante o tribunal. Mas porque o **acusado** pela sua consciência é representado juntamente com o juiz como sendo **uma e a mesma pessoa**, isso é uma maneira imprópria de representar um tribunal; pois, desse modo, o acusador perderia sempre. – Por conseguinte, em todos os seus deveres a consciência do homem tem de pensar um outro (que não o homem simplesmente, isto é) que não ele mesmo, como juiz das suas acções, se não quer estar em contradição consigo próprio. Este outro pode ser uma pessoa real, ou simplesmente ideal, que a razão para si mesma cria. Uma tal pessoa ideal (o autorizado juiz da consciência) deve ser um escrutinador dos corações [*Herzenskündiger*]; pois o tribunal está instalado no íntimo do homem – mas ao mesmo tempo ele deve ser também omniobrigante [*allverpflichtend*], isto é, deve ser uma pessoa – ou como tal ser pensado – relativamente à qual todos os deveres em geral tenham também de ser vistos como seus mandamentos: pois a consciência é o juiz íntimo sobre todas as acções livres. – Mas, porque um tal ser moral tem de ter ao mesmo tempo todo o poder (no céu e na terra), pois de outro modo não podia produzir o efeito que é adequado às suas leis (coisa que se exige de um tribunal), então um tal ser moral que tem poder sobre tudo chama-se Deus.”⁴⁷

Este texto, que nos revela a verdadeira génese moral da noção kantiana de Deus como pessoa, embora ideal, põe ao mesmo tempo em

⁴⁵ “Das *Forum* ist zweierlei: *forum externum*, welches das *forum humanum* ist, und *forum internum*, welches das *forum conscientiae* ist. Mit diesem *foro interno* verbinden wir zugleich das *forum divinum*; denn unsere *Facta* können nicht anders in diesem Leben vor dem göttlichen *foro* imputiert werden als *per conscientiam*, demnach ist das *forum internum* in diesem Leben ein *forum divinum*.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., p. 77.

⁴⁶ “Es ist also das Gewissen der Repräsentant des *fori divini*.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., p. 78.

⁴⁷ *Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre*, Ak VI, pp. 438-439.

evidência como a matriz e a ambiência jurídica da moral kantiana se associa desde o início à ambiência religiosa ou teológica. Considerar uma sem a outra implica a perda do genuíno sentido da noção kantiana de pessoa e que se fique com a aridez da forma jurídica mas sem a rica pregnância do respectivo conteúdo teológico. Esta associação será, aliás, recorrente ainda nas tardias páginas do *Opus postumum*: há um Deus na alma do homem; esse Deus é pensado como pessoa (e uma só, embora se desdobre em três distintas funções da consciência moral), que legisla, que julga, que tem direitos; a moralidade humana consiste em pensar todos os deveres como mandamentos divinos de uma pessoa; Deus é considerado como o supremo *imperans*, mas ao qual só temos acesso no foro da consciência ou pelo *dictamen rationis practicae*.

O segundo tópico, que se expõe no *Curso de Ética*, não é nada menos importante para o nosso tema e ocorre no capítulo dos “Deveres do homem para consigo mesmo”. Kant começa por chamar a atenção para a importância desse capítulo, que diz ser negligenciado ou mal tratado pelos filósofos morais, que o consideram uma ninharia ou um apêndice, quando na verdade ele constitui toda a base da moralidade. A substância da tese kantiana expõe-se assim: “Os deveres para consigo mesmo são independentes de todas as vantagens e orientam-se apenas pela dignidade da humanidade. Eles assentam nisto: que nós em relação à nossa pessoa não possuímos uma liberdade ilimitada, e que a humanidade na nossa pessoa deverá ser altamente apreciada, pois sem isso o homem é um objecto de desprezo.[...] Os deveres para consigo mesmo são a suprema condição e o princípio de toda a moralidade, pois é o valor da pessoa que constitui o valor moral. [...] Só sob esta dignidade da humanidade podemos nós praticar os outros deveres, pois este é a base de todos os outros. Aquele que não possui nenhum valor íntimo, renegou a sua pessoa e não pode praticar mais nenhum dever.”⁴⁸

Na continuação do capítulo, são recorrentes o tema da pessoa (*Person*) e do seu valor íntimo (*innere Wert*) que não tem preço (*Preis*), a distinção entre pessoa (*Person*) e coisa (*Sache*) e entre meio (*Mittel*) e fim (*Zweck*). Mas sobretudo deve realçar-se a tese de que é o “va-

⁴⁸ “Die Pflichten aber gegen sich selbst sind unabhängig von allen Vorteilen und gehen nur auf die Würde der Menschheit. Sie beruhen darauf, dass wir in Ansehung unserer Person nicht eine ungebundene Freiheit haben, dass die Menschheit in unserer eigenen Person müsste hochgeschätzt werden, weil ohne dieses der Mensch ein Gegenstand der Verachtung ist. [...] Die Pflichten gegen sich selbst sind die oberste Bedingung und das Principium aller Sittlichkeit, denn der Wert der Person macht den moralischen Wert aus. [...] Unter diese Würde der Menschheit können wir nur die anderen Pflichten ausüben, dieses ist die Basis aller übrigen Pflichten. Wer keinen inneren Wert hat, der hat seine Person weggeworfen und der kann keine Pflicht mehr ausüben.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., p. 134.

lor da pessoa” ou o “valor íntimo da pessoa” que constitui o verdadeiro valor moral e que o “respeito pela dignidade da humanidade na nossa própria pessoa” é a base de todos os outros deveres; deve realçar-se, em suma, a explícita afirmação de que a humanidade e a personalidade são um absoluto do ponto de vista moral e, enquanto tais, são a condição e o limite até do uso da liberdade por parte do homem em si mesmo considerado. Este, diz Kant, “pode dispor sobre tudo o que pertence à sua pessoa, mas não sobre a sua pessoa e não pode usar a liberdade contra si própria. [...] O homem pode por certo dispor sobre o seu estado, mas não sobre a sua pessoa, pois ele mesmo é um fim e não um meio. Tudo no mundo tem apenas o valor de meio; o homem, porém, é uma pessoa e não coisa; por conseguinte, não é nenhum meio. É completamente insensato que um ser racional, que é um fim, em função do qual são todos os meios, se use como um meio.”⁴⁹

Destas considerações retira o filósofo a condenação tanto do suicídio como da escravatura. No primeiro caso, porque se ofende a humanidade na própria pessoa; no segundo, porque se ofende a humanidade na pessoa dos outros. Tanto num caso como noutro, a humanidade é usada apenas como simples coisa, como um mero meio, e não como um fim em si mesmo.

As passagens do *Curso de Ética*, que acabámos de citar, foram sem dúvida, a 10 anos de distância, a primeira formulação das ideias expostas na segunda secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na segunda formulação do imperativo categórico que aí se expõe: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” Sob esta fórmula, propõe-se o que se pode considerar a verdadeira **matéria** da moral kantiana: a ideia de humanidade e a promoção da humanidade enquanto fim moral absoluto. O próprio Kant diz que a dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*), isto é, o respeitar a humanidade na própria pessoa (*Menschheit in seiner Person*), o respeitar a natureza racional como um fim em si mesma (como pessoa) e não como simples meio ou coisa – “seria a matéria de uma qualquer vontade boa” (*diese würde die Materie eines jeden*

⁴⁹ “Er kann über alles disponieren, was zu seiner Person gehört, aber nicht über seine Person und nicht die Freiheit wider sich brauchen...Der Mensch kann zwar über seinen Zustand disponieren, aber nicht über seine Person, denn er ist selbst ein Zweck und kein Mittel...Der Mensch kann zwar über seinen Zustand disponieren, aber nicht über seine Person, denn er ist selbst ein Zweck und kein Mittel. Alles in der Welt hat nur den Wert des Mittels, der Mensch ist aber eine Person und keine Sache, also kein Mittel. Das ist ganz widersinnig, dass ein vernünftiges Wesen, welches ein Zweck ist, warum alle Mittel sind, sich als ein Mittel gebraucht.” *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. cit., 133.

guten Willens sein).⁵⁰ Os que acusam de incurável formalismo a ética kantiana teriam aqui uma explícita resposta de Kant, se a quisessem ouvir. E vários leitores recentes a têm sabido apreciar.⁵¹

Mas há outros documentos que nos mostram que Kant ensaiou as suas ideias de filosofia moral nos seus cursos universitários, não só nos de Ética, mas também no de Curso de Direito Natural do ano 1774 (*Naturrecht Feyerabend*, Ak XXVII). Também aqui encontramos a distinção meios/fins, consideradas as coisas e seres da natureza, mesmo os animais, como simples meios para um ser racional que deles faça uso, e o ser humano, enquanto ser racional e livre, como um fim em si mesmo, com um valor interno ou dignidade, e não com um mero preço relativo. Todavia nesse texto não ocorre o termo pessoa e sim “ser humano”, como neste passo: “O ser humano é, assim, um fim em si mesmo, e só pode ter, portanto, um valor interno, i.e. uma dignidade, em cujo lugar não pode ser posto nenhum equivalente. Outras coisas têm um valor externo, i.e. um preço contra o qual alguma coisa que sirva para o mesmo fim possa ser posta como equivalente. O valor interno do ser humano baseia-se em sua liberdade, no facto de que ele tem uma vontade própria. Já que ele deve ser o fim último; então sua vontade não tem de depender de mais nada. Os animais têm uma vontade, mas não a sua própria vontade, e sim a vontade da natureza. A liberdade do ser humano é a condição sob a qual o ser humano pode ser ele mesmo um fim.”⁵²

A noção kantiana de pessoa surge, como se vê, no cruzamento de importantes distinções estratégicas, que poderão ser vistas até como oposições ou contraposições, as quais, pelo menos em parte, entre si se correspondem: Pessoa (*Person*) / Coisa (*Sache*); Fim em si mesmo (*Zweck an sich selbst*) / Meio (*Mittel*); Dignidade (*Würde*) / Preço (*Preis*); *Homo noumenon* / *Homo phaenomenon*; Humanidade (*Menschheit*) / Homem (*Mensch*). E ela convoca um ambiente semântico saturado onde se distinguem pelo menos três registos fundamentais, que a seguir explicito.

Antes de mais, o registo jurídico, da imputabilidade das acções (“pessoa é – como se lê no citado passo da Introdução à *Metafísica dos Costumes* – aquele sujeito cujas acções são capazes de imputação”), da pessoa como ser livre, sujeito de deveres e de direitos. Mas também o

⁵⁰ *Grundlegung*, Ak IV, p. 437.

⁵¹ Sobre a fecundidade desta ideia kantiana de humanidade, ver o meu ensaio “Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico”, in: Cristina Beckert (org.), *Ética Ambiental: Uma ética para o futuro*, CFUL, Lisboa, 2003, pp. 167-212 (sobretudo pp. 186-193).

⁵² Ak XXVII, pp. 1319-1320. Tradução portuguesa de Fernando Costa Mattos: “Direito Natural Feyerabend (1774)”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, (USP), XV, Jan-Jun, 2010, pp. 99-113 (cit. p. 100).

registro político: a pessoa como instância legisladora num reino dos fins. Todo o contexto e as próprias categorias exprimem esta densa ambiência política: lei, imperativo, legislação, chefe/súbdito, “reino dos fins”, membro legislador num reino dos fins, vontade legisladora universal, autonomia, liberdade. E também a intencionalidade fundacional: a legislação moral e o reino dos fins são postos por uma vontade incondicionalmente, como criação da liberdade para tornar efectiva a liberdade (a única condição sob a qual ela é possível, subjectiva e objectivamente). Friedrich Schiller, que foi não só um crítico como também um qualificado intérprete da moral kantiana, entendeu bem esta determinação quando declara que “a pessoa tem de ser o seu próprio fundamento [...] ela é a ideia do ser absoluto que se funda em si mesmo, isto é, a liberdade.”⁵³

A dimensão da liberdade e da autonomia (o poder de dar a lei a si próprio, ou de só obedecer à lei que a si mesmo dá) são, por conseguinte, constitutivas da noção de pessoa e revelam toda a sua pregnância no contexto do paradigma político em que se formula a filosofia moral kantiana, a qual é concebida como a legislação que seres racionais livres dão a si mesmos. Esta autolegislação tem uma profunda dimensão relacional e orgânica e o filósofo não encontra palavra que melhor exprima isso do que a noção política (mas também carregada de conotações teológicas e até messiânicas) de “reino”, de “reino dos fins”, com a qual diz “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns.”⁵⁴ Neste reino, o homem, enquanto ser racional, está numa dupla relação, como membro e como chefe, simultaneamente como súbdito e como legislador, numa relação de igualdade e de reciprocidade com todos os outros seres racionais. O que quero para mim, quero-o para todos; o que subjectivamente devo querer para mim é o que objectivamente é objecto da vontade de todos. Na noção kantiana de pessoa está assim inscrita, desde a origem, a dimensão da comunidade e aqueles que acusam a moral kantiana de ser monológica só podem fazê-lo por praticarem uma hermenêutica que se baseia num defeito de inventário.

Tal como em Hobbes, também a noção kantiana de pessoa se aplica à filosofia política, mas muito diferentemente. Ao monismo pessoal do soberano, proposto pelo filósofo inglês, Kant contrapõe uma concepção trinitária dos poderes do Estado, considerando o poder legislativo, o poder executivo e o poder judicial como outras tantas “pessoas morais”

⁵³ Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 11^a: “Die Person also muss ihr eigener Grund sein... und so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, d.i. die Freiheit.” Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, *Sämtliche Werke*, WBG, Darmstadt, 1989, Bd. V, p. 601.

⁵⁴ *Grundlegung*, Ak IV, p. 433.

que são complementares umas das outras para a consecução integral da organização do Estado, não devendo porém usurpar as funções umas das outras. “Qualquer Estado – diz Kant – contém em si três poderes, quer dizer, a vontade universal unificada que se ramifica em três pessoas (*trias politica*): o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governante (em observância à lei) e o judicial na pessoa do juiz”.⁵⁵ E assim o *forum* ou tribunal é uma “pessoa moral que administra a justiça”⁵⁶, servindo ele próprio, como vimos, de paradigma para o entendimento kantiano do processo imanente da própria consciência moral.⁵⁷ Mas, nisso também diferentemente de Hobbes, para Kant o Estado não é “uma multidão unificada por uma pessoa”, a do soberano, mas é sim “a união de um conjunto de pessoas sob leis jurídicas”⁵⁸ comuns que elas mesmas se dão.

Um segundo registo semântico é conferido pelo que poderíamos chamar a ambiência aristocrática, que se exprime pelas invocadas noções de “honra” (*Ehre*), de “dignidade da humanidade” (*Würde der Menschheit*), do “valor íntimo do homem” (*innere Wert des Menschen*).⁵⁹ Trata-se, por certo, de uma aristocracia moral. Uma passagem das *Lições sobre Pedagogia* di-lo de forma eloquente: “O homem tem no seu íntimo uma certa dignidade, que o enobrece face a todas as criaturas, e é seu dever não renegar esta dignidade da humanidade na sua própria pessoa.”⁶⁰

Este recorrente tema da “dignidade da humanidade” (*Würde der Menschheit*) podia Kant colhê-lo tanto nas fontes do pensamento filosófico renascentista, como nas fontes do pensamento bíblico e patrístico. Os pensadores da tradição bíblica e teológica fundavam a “dignidade do

⁵⁵ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 48, Ak VI, p. 316.

⁵⁶ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 36, Ak VI, p. 297.

⁵⁷ Para além das referências do *Curso de Ética*, já acima dadas, tenha-se presente o desenvolvimento do mesmo tópico no § 13 da *Metafísica dos Costumes, Doutrina da Virtude*. Também aí estamos perante uma dualidade (ou trindade) de funções exercidas num mesmo sujeito: a do acusador, a do advogado e a do juiz (Ak VI, pp. 438-439; trad. port. de José Lamego, F.C. Gulbenkian, Lisboa, 2005, pp. 373-374).

⁵⁸ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 45, Ak VI, p. 313.

⁵⁹ Lê-se numa *Reflexion* dos anos 80 (nº 7305: Ak XIX, p. 307): “Die Würde der Menschheit in seiner eignen Person ist die Persönlichkeit selbst, d.i. die freyheit; denn er ist nur Zweck an sich selbst, so fern er ein wesen ist, dass sich selbst Zweke setzen kan. Die Vernunftlose, die das nicht können, haben nur den Werth der Mittel.” E, da mesma forma, na *Metaph. der Sitten, Tugendlehre* § 38: “Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) bloss als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich [...] über alle Sachen erhebt.” Ak VI, p. 462.

⁶⁰ “Der Mensch in seinem Innern eine gewisse Würde habe, die ihn vor allen Geschöpfen adelt, und seine Pflicht ist es, diese Würde der Menschheit in seiner eignen Person nicht zu verleugen.” *Über Pädagogik, Kants Werke*, ed. Weischedel, Bd. 10, p. 749.

homem” sobretudo no facto de ele ser “imagem e semelhança de Deus” pelas suas faculdades intelectuais e morais, na sua capacidade de comunicação com o mundo inteligível dos puros espíritos e da divindade e sobretudo na sua qualidade de ser livre.⁶¹ Veremos que Kant não está longe de pensar isso, mas por uma via imanentista, reconhecendo que a genuína ideia de Deus só é acessível ao homem no próprio espírito do homem e em particular na condição moral deste: à determinação da natureza moral do homem corresponde a determinação da concepção moral de Deus e um e outro são soberanamente designados precisamente pela qualidade de pessoas.

Há depois, em terceiro lugar, a envolvente ambiência que se exprime na linguagem do sagrado (heilig, Heiligkeit) e do sublime ou sublimidade (Erhabenheit), do absoluto perante o qual se tem um respeito (Achtung) incondicional. Este aspecto revela-se com especial ênfase numa secção da *Crítica da Razão Prática*, que pode bem ser lida como uma ode ao dever ou à lei moral, mas que logo desliza para uma ode à pessoa e à ideia de personalidade ou à dignidade da humanidade na pessoa do homem. Cite-se essa página, que bem merece figurar numa antologia de peças da eloquência filosófica: “Dever, tu sublime e grande nome, [...] qual a tua origem que seja digna de ti e onde se encontra a raiz da tua nobre proveniência [...], raiz de onde provém a indispensável condição daquele valor que somente os homens podem dar a si próprios? – Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem acima dele mesmo [...]. Não é outra coisa senão a personalidade, isto é a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira [...]; a pessoa, por conseguinte, enquanto pertencente ao mundo sensível, está submetida à sua própria personalidade enquanto esta pertence também ao mundo inteligível; pelo que não é de admirar que o homem, enquanto pertencente aos dois mundos, não possa considerar o seu ser próprio em relação à sua segunda e suprema determinação de outro modo que não seja como veneração e as leis da mesma com o maior respeito. Sobre esta origem se fundam muitas expressões que designam o valor dos objectos segundo ideias morais. A lei moral é sagrada, [...] o homem é por certo bastante profano, mas a humanidade na sua pessoa deve ser para ele sagrada. Em toda a criação, tudo o que se queira e enquanto se possa pode ser usado simplesmente como meio; só o homem e com ele toda a criatura racional é fim em si mesmo. [...] É esta ideia da personalidade

⁶¹ Veja-se o meu ensaio “O humano, o inumano e o sobre-humano no pensamento antropológico do Renascimento”, in: Leonel Ribeiro dos Santos, *O Espírito da Letra: Ensaios de Hermenêutica da Modernidade*, IN-CM, Lisboa, 2007, pp. 43-92, sobretudo pp. 59 ss.

que desperta respeito e que nos põe diante dos olhos a sublimidade da nossa natureza.”⁶²

Nesta misteriosa sacralidade – a qual, todavia, não invoca nenhuma instância de natureza religiosa ou teológica – se funda a dignidade e a nobreza moral do homem e por ela também se dá razão de que o homem só deva obedecer à lei que emana da sua própria liberdade.⁶³

4. Ingredientes e pressupostos da antropologia moral kantiana

A muito peculiar densidade da noção kantiana de pessoa decorre dos ingredientes que nela se condensam e concorrem, e que são: a consciência de si, a racionalidade, a liberdade, a imputabilidade. Como se depreende do que temos estado a ver, “pessoa” é para Kant sinónimo de “ser moral” (*moralisches Wesen*) e diz a consciência que um ser racional tem da sua liberdade e autonomia. Esta equivalência e correlação entre personalidade e moralidade, entre personalidade e liberdade é recorrente nos textos kantianos.

Numa página do *Opus postumum* encontra-se talvez uma das mais felizes sínteses: o homem enquanto pessoa tem em si um princípio activo (espírito) que faz com que ele próprio seja o fundador e autor de si mesmo e pode dizer para si mesmo “eu sou uma pessoa”, um ser moral que direitos e obrigações. Entre pos muitos passos, cite-se este: “Há no homem um princípio activo, que nenhuma representação sensível pode estimular, que habita no homem, não como alma, porque isso supõe um corpo, mas acompanhando-o como espírito, o qual, à maneira duma substância particular, exerce irresistivelmente o seu mandamento sobre ele, segundo a lei da razão ético-prática, e excusa ou condena o homem no que respeita ao que ele fez ou omitiu através das suas acções. Em virtude desta propriedade, o homem moral é uma pessoa, isto é, um ser capaz de direitos, que pode sofrer a injustiça ou praticá-la, dotado de consciência, e que se encontra sob o imperativo categórico, que é por certo livre, mas todavia sob leis, às quais ele próprio se submete (*dictamen purae rationis*), e que segundo o idealismo transcendental executa os mandamentos divinos.”⁶⁴

⁶² *KpV*, Ak V, pp. 86-88; Reflexion 7308, Ak XIX, p. 308: “Heilig ist nichts auf der Welt als die Rechte der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen.”

⁶³ Veja-se, a propósito deste tópico, a obra recente de Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M./Berlin, 2011; e a recensão da mesma obra por Christoph Möllers, “Etwas am Menschen ist heilig”, *Die Zeit*, 13. Oktober 2011, p. 51. Tal como Kant, Joas pretende fundar a “sacralidade da pessoa” independentemente de pressupostos teológicos e cristãos.

⁶⁴ *Opus postumum*, Ak XXII, p. 55.

Também entra, por certo, na noção kantiana de pessoa a racionalidade, ou antes a inteligência. Nisso, Kant está em linha com a clássica definição de pessoa dada por Boécio e reiterada por Tomás de Aquino. Trata-se, porém, de uma racionalidade prática, não de uma racionalidade teórica ou meramente cognoscente. Só a razão, enquanto considerada na sua acepção moral, é uma faculdade pela qual o ser humano se distingue de todos os seres e, como dirá Kant, até de si mesmo, já que o mero entendimento dirige-se ainda apenas para o mundo sensível para o conhecer sob as suas categorias, ao passo que a razão se orienta para o mundo inteligível ou intelectual – o “*intellektuelle Welt*” –, onde subsiste o mundo moral. Passagens há em que a personalidade é mesmo apresentada como “a ideia de humanidade considerada como totalmente intelectual” (*die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet*)⁶⁵, ou como a qualidade de pertença ao mundo inteligível de coisas em si, de noumenos.

Um outro ingrediente essencial da noção kantiana de pessoa e que revela bem a sua matriz originariamente jurídica é o ser ela não apenas capaz de imputação, mas também sujeito de direitos e deveres. Esta ideia é particularmente insistente em várias formulações no *Opus postumum*. Eis algumas: “A pessoa é um ser racional que tem direitos”; “A pessoa é um ser que tem direitos, dos quais pode tornar-se consciente”; “A pessoa é um ser que tem direitos e que disso é consciente. Se tem direitos e não tem deveres, é Deus.”⁶⁶ Mas é sobretudo a capacidade de legislar, de dar leis a si mesma e de participar com outros também igualmente legisladores numa legislação universal instituidora de um “reino dos fins” ou “mundo moral”, o que constitui para Kant a pessoa e a personalidade. Como legisladora, estabelece fins e é por isso que se concebe como um fim em si mesma e não como mero meio ao serviço da vontade e em vista dos fins de qualquer outro.

Identificados os ingredientes, vejamos agora quais os pressupostos da noção kantiana de pessoa. Antes mesmo de enunciada a doutrina dos três postulados da razão prática, formulada na *Crítica da Razão Prática*, toda a ética kantiana se encontrava já fundada em meros “postulados”, “pressupostos”, “pontos de vista” ou “meras ideias”, nenhum dos quais pode ser conhecido ou provado na experiência (nem tão-pouco contestado do ponto de vista teórico), mas que são assumidos para sustentar todo o edifício da moral, um edifício construído num “mundo

⁶⁵ *Die Religion*, Ak VI, p. 26.

⁶⁶ Respectivamente: Ak XXII, p. 56; Ak XXII, p. 52; Ak XXII, p. 49.

inteligível” e, como a segunda *Crítica* o revela, para dar conta do irrecusável “Faktum der Vernunft” que é a consciência da lei moral.⁶⁷

Vejam: a “dignidade da humanidade” é apresentada como sendo “uma mera ideia” (eine blosse Idee), uma ideia da razão cuja realidade objectiva é em si duvidosa (Ak IV, p. 439; Ak IV, p. 42); o conceito de um “mundo inteligível” é apresentado “apenas como um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenómenos para se pensar a si mesma como prática.” (trad. port., p. 111); o fecundo conceito de um “reino dos fins” (Reich der Zwecke), como objectivação da legislação de todos os seres racionais, é igualmente e tão só um “ponto de vista” para se apreciar a si mesmo e as suas acções, mas “certamente apenas um ideal” (freilich nur ein Ideal)⁶⁸; a própria liberdade é um “pressuposto necessário”, “uma mera ideia, cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida; ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade...” (trad. port., p. 112); a tese segundo a qual “a natureza racional existe como um fim em si” é posta como sendo um “postulado” (“Diesen Satz – die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst – stelle ich hier als Postulat auf); e, todavia, diz-se que “é assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio subjectivo das acções humanas; mas como é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exactamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim, é, por conseguinte, simultaneamente um princípio objectivo, do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade.” (trad. port., pp. 67-68)

Sabe-se como esta ideia kantiana da humanidade como fim em si mesma suscitou as críticas de Schopenhauer,⁶⁹ reeditadas por Hannah Arendt e por Hans Jonas.⁷⁰ Schopenhauer começa por criticar a própria

⁶⁷ “Doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: dass es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt. KpV, Ak V, p. 31.

⁶⁸ Ak IV, 433. Veja-se: Alberto Pirni, *Il “regno dei fini” in Kant: Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova, 2000.

⁶⁹ A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral* (1840), § 8, *Sämtliche Werke*, Bd. III, Leipzig, Reclam, 1891, Bd. III, pp. 541 ss.

⁷⁰ Veja-se a análise e a discussão destas críticas no meu ensaio “Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico”, in Cristina Beckert (coord.), *Ética ambiental, uma ética para o futuro*, CFUL, Lisboa, 2003.

consistência da noção de um “fim em si”. Não há fins em si, pois todos os fins são postos por uma vontade e em função dela. Mas a crítica schopenhaueriana, tal como a de Arendt e de Jonas, incide sobretudo no preconceito antropocêntrico que se oculta por detrás da distinção kantiana entre pessoas e coisas e entre fins em si e meros meios. A tudo o que não é humano – animais, plantas, natureza, mundo – só restaria uma condição de degradado, porque reduzido à mera condição de meio para o uso e serviço do homem. Estas críticas não têm, porém, em conta a subtil distinção kantiana que subjaz àquela tese. O homem de que se trata não é o homem empírico e nem sequer o homem provido de faculdades intelectuais, mas o homem moral, que, pela sua razão prática, assumiu consciência do valor íntimo da humanidade na sua pessoa, como se lê num passo da *Metafísica dos Costumes*: “Só o homem considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão moral-prática, é sublime para além de todo o preço; pois como tal (*homo noumenon*) ele não é simples meio para os fins de outros e nem para os seus próprios, mas deve ser avaliado como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor absoluto), mediante a qual ele exige o respeito de todos os outros seres racionais do mundo.”⁷¹

Mas isso coloca-nos em presença de um dualismo antropológico, que supõe a pertença do homem a dois mundos: o supra-sensível ou mundo inteligível dos espíritos (mundo moral, regido pela liberdade) e o mundo sensível regido pelo determinismo geral da natureza. Distinção que logo se desdobra em várias formulações: *homo noumenon* / *homo phaenomenon*, *Menschheit* / *Mensch*, Inteligência / habitante do mundo sensível, homem interior (o *forum internum* da consciência moral, com valor íntimo)/ homem exterior. Em face disto, o homem empírico “é apenas o fenómeno de si mesmo” e tem de apreciar-se a partir de um “duplo ponto de vista”. Um tal dualismo de pontos de vista evoca a doutrina paulina, agostiniana e luterana do homem interior e do homem exterior e introduz na moralidade humana a tensão e o dinamismo. Da mesma forma, a ideia de “reino dos fins” evoca a ideia agostiniana duma “Cidade de Deus” ou a ideia leibniziana do “reino da graça” e todas elas reenviam, por sua vez, para a noção neotestamentária do “reino de Deus” na terra (o “reino natural de Deus” de que falava Müller), a qual, por sua vez, se amplia na ideia de um “reino de Deus ético” e de um “reino de

⁷¹ “Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloss als Mittel zu anderer ihrem, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Wert) wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt.” *Metaphysik der Sitten*, § 11, Ak VII, pp. 434-435]

Deus teológico”, que serão explicitadas por Kant na parte final da *Religião nos limites da simples razão*, noções estas que conferem pertinência àquele peculiar milenarismo ou quiliasmo que é consentido até mesmo ao filósofo crítico.⁷²

Também a distinção entre Pessoas e Coisas, reforçada e qualificada pela distinção entre dignidade (Würde) e preço (Preis), nos reenvia à distinção jurídica do direito romano, que é agora transferida para o plano moral. Encontramo-la sugerida já em Boécio (a noção de pessoa não se aplica a coisas materiais, nem a substâncias que não são racionais, nem sequer a entidades abstractas), é expressamente assumida em Müller (1733), combinada aí também com a distinção entre fim em si e meio e entre valor íntimo e absoluto (da pessoa) e o preço ou valor relativo (das coisas). Mas aquilo que em Kant é decisivo na constituição da pessoa ou da personalidade não é apenas a racionalidade e sim a capacidade de colocar fins a si mesma e sobretudo de colocar um fim absoluto para as suas acções e fazê-lo com liberdade e autonomia num plano de corresponsabilidade comunitária.

Pode-se reconhecer a pertinência das críticas de Schopenhauer, de Arendt e de Jonas. Mas, para entendermos a proposta kantiana, temos de nos situar no seu contexto histórico, por mais que o filósofo considerasse que os princípios da moralidade valem incondicionalmente para todo o tempo e para todo o ser que seja racional. O próprio Kant tira as consequências da sua concepção no plano jurídico e político. Por exemplo quando condena o “uso de homens como meras máquinas e instrumentos na mão de um outro (o Estado), o que não se compara com os direitos da humanidade na nossa própria pessoa”.⁷³ Por certo, na *Crítica da Razão Prática*, Kant diz que o respeito está sempre dirigido a pessoas e nunca a coisas (Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen.)⁷⁴ Todavia, na sua terceira *Crítica*, admite que também a natureza possa ser objecto de admiração e até de respeito (uma espécie de respeito) e que também ela pode ser apreciada como tendo uma peculiar imanente finalidade, como se fosse gerida por uma sistema de fins onde tudo se encadeia e até indaga aí qual seja o fim que a natureza designa para a espécie humana. Nesta mesma obra, por conseguinte, Kant considera o sentido em que o homem pode também ser considerado como um meio na cadeia dos fins da natureza, sem que isso ponha em causa o princípio moral da humanidade como fim em si mesma, pois, tanto quan-

⁷² *Idee*, Ak VIII, p. 27; *Religion*, Ak VI, pp. 34, 93 ss.

⁷³ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, p. 345.

⁷⁴ *KpV*, Ak V, pp. 76-77.

to sabemos, ele é o único ser que no mundo tem capacidade para se colocar a si mesmo fins, isto é, para agir moralmente e é só desse modo que ele pode ser também considerado o “fim final” (Endzweck) de toda a natureza, a qual, pela mediação humana, alcança também ela um significado moral.⁷⁵

Finalmente, há que reconhecer que, apesar de toda a insistência na “autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade”, Deus subsiste na imanência da razão prática do homem como o que fecha a abóbada e que dá coerência a todo o edifício da moralidade e à própria ideia de um “mundo moral”.⁷⁶ De facto, a figura de Deus – ou a sua sombra – paira sobre toda a filosofia moral kantiana. E, significativamente, é como pessoa que ele é pensado, como pessoa superlativa e prototípica, na sua absoluta autonomia, como supremo legislador e garante do reino dos fins. No *Opus postumum*, este tópico é dito e redito de uma forma quase obsessiva e em todos os tons e em ousadas formulações. Como esta: “A idealidade transcendental do sujeito que se pensa a si mesmo faz que ele seja para si mesmo uma pessoa. A divindade do mesmo. Eu sou no ser supremo. Vejo-me a mim mesmo (segundo Espinosa) em Deus, que em mim é legislador.”⁷⁷

Não há dúvida de que nas reflexões do ocaso da sua vida o filósofo dá à sua a teologia moral um cunho vada vez mais marcadamente personalista: o mais alto conceito ou ideia que a razão humana pode fazer de Deus é como um ser pessoal. Deus é uma pessoa que tem poder jurídico sobre todos os seres racionais e nenhuns deveres.⁷⁸ Noutra formulação ainda mais densa: “Uma potência que chama à existência tudo aquilo que quer; a potência mais alta unida ao mandamento supremo, por conseguinte, uma existência pessoal (o entendimento supremo, a potência suprema, a vontade mais santa), o *maximum* não pode ser senão único e Deus é um Deus vivo.... O conceito de Deus é o da personalidade dum ser pensado, um ser ideal que a razão cria para si mesma. O homem é uma pessoa também, mas ele faz igualmente parte do mundo como objecto dos sentidos. Deus tem direitos mas não deveres. O homem tem uns e outros... Há uma diferença entre crer num só Deus e crer em Deus;

⁷⁵ Veja-se: *KU* §§ 83-87, Ak V, pp. 429 ss.

⁷⁶ *KrV* B 836-839, Ak III, pp. 524-526.

⁷⁷ “Die transc. Idealität des sich selbst denkenden Subjekts macht sich selbst zu einer Person. Die Göttlichkeit derselben. Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, der in mir gesetzgebend ist.” *Opus postumum*, Ak XXII, pp. 54, 120 e *passim*.

⁷⁸ *Opus postumum*, Ak XXI, pp. 9, 10, 48; Ak XXII, pp. 59, 121, 124, 127 e *passim*.

da mesma forma que é diferente crer num Deus vivo (e não num ser que é simplesmente um ídolo e não uma pessoa).”⁷⁹

Assim, poderíamos concluir que, propriamente falando, a noção kantiana de pessoa só cabe plenamente a Deus, e só por analogia e limitação se aplica também ao homem. Não é, pois, sem razão que Max Scheler escreve que, “aplicada a Deus, a ideia ‘Pessoa’ não é um antropomorfismo! Deus é antes a única *perfeita* e *pura* Pessoa. E é apenas uma ‘pessoa’ imperfeita e por analogia aquilo que entre os homens assim se designa.”⁸⁰ Não imaginava o crítico do formalismo da ética kantiana que nesse ponto Kant poderia estar de acordo com ele!

Todos os tópicos até agora identificados acompanham, com maior ou menor insistência, os ulteriores desenvolvimentos da noção kantiana de pessoa, seja na *Crítica da Razão Prática*, seja na *Metafísica dos Costumes*, seja enfim no *Opus postumum*. Nestas derradeiras reflexões do filósofo o tema surge obsessivamente e referido não apenas ao homem enquanto pessoa, mas também a Deus enquanto pessoa. Este é mesmo o supremo atributo que cabe a Deus: “um ser racional ético-prático é uma pessoa, para quem todos os deveres humanos são ao mesmo tempo seus mandamentos (desta pessoa); é Deus.”⁸¹ Nessas mesmas páginas insiste-se na capacidade que o homem, enquanto ser anfíbio, tem de ligar em si – na sua pessoa – os dois mundos: o mundo inteligível (moral), que é superlativamente representado ou personificado no Deus-Pessoa, e o mundo sensível.

Há uma pergunta que se impõe: seria possível salvar a moral kantiana (ou algum dos seus conceitos) deixando de lado todos ou alguns dos pressupostos em que ela está montada? Abandonando o seu elemento teológico, mítico e ou até místico, as suas inabaláveis crenças metafísicas num mundo inteligível de seres racionais como um “reino dos fins” ou até um “reino de Deus” governado por leis que se declaram na razão do homem como um imperativo irrecusável? Poderíamos eliminar nela a noção de pessoa? Ou poderíamos salvar a noção de pessoa, independentemente do conjunto de pressupostos que a sustentam na filosofia moral kantiana?

⁷⁹ *Opus postumum*, Ak XXI, p. 30 e *passim*. Também em Ak XXII.

⁸⁰ “Nicht also die Idee ‘Person’ auf Gott angewandt, ist ein Anthropomorphismus! Gott – das ist vielmehr die einzige vollkommene und pure Person. Und das ist nur eine unvollkommene, eine gleichnisweise ‘Person’, was unter Menschen so heissen darf.” M. Scheler, “Zur Idee des Menschen”, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Francke Verlag, Bern / München, 1972, p. 190.

⁸¹ *Opus postumum*, Ak XXII, 172-174, 120.

Esta questão foi já colocada relativamente ao conjunto da filosofia moral kantiana por John Rawls. É bem sabido como o filósofo americano lhe respondeu afirmativamente e pretendeu fazer ele mesmo essa depuração, na sua *Teoria da Justiça*, retendo daquela apenas os elementos ainda prestáveis para a sua própria construção – como a ideia de autonomia, a ideia de um consenso universal construído por contratantes em situação original de igualdade e livres de preconceitos, a ideia de uma “sociedade bem ordenada” como tradução da ideia kantiana de um “reino dos fins”, a ideia de pessoa e das relações entre pessoas que cooperam entre si, o ponto de vista dos númenos traduzido pela noção de “posição original”, enfim, o imperativo categórico da justiça –, eliminando, porém, como espúrios os dualismos e os ingredientes de um idealismo de ressonâncias ainda espiritualistas e místicas, que constituem o elemento onde se move a ética kantiana e que no fundo lhe dão o seu timbre peculiar e a caracterizam.

Não contestando a legitimidade de se aproveitarem peças isoladas do sistema moral kantiano sem ter que levar com elas toda a respectiva arquitectura com os seus respectivos adereços, deve todavia advertir-se para o facto de que sem ter essa arquitectura em conta não se entende a pertinência das peças isoladas. A história da hermenêutica do kantismo prático fala eloquentemente contra as leituras parcelares que dele foram feitas sem cuidar da arquitectónica e da ambiência em que os seus tópicos nasceram e faziam sentido, pelo menos no entendimento do seu autor.

5. Conclusão

Recapitulando o percurso que até agora fizemos, podemos dizer que a noção de pessoa sofreu com Kant uma decisiva transformação semântica, passando de categoria psicológico-metafísica a ideia da consciência moral, sendo fortemente marcada por uma ambiência jurídico-política, temperada embora por uma densa linguagem sacral e quase religiosa de santidade e de sublimidade. A pessoa e a personalidade não se apreendem numa evidência psicológica, mas são instituídas como um postulado moral. A personalidade é uma ideia da razão e não algo empiricamente dado que possa ser apreensível, descrito e conhecido mediante uma análise fenomenológica. Somos pessoas, mas nenhum ser sensível humano corresponde perfeitamente à ideia de personalidade. Mais pertinentemente se deveria dizer que a natureza humana, juntamente com a disposição para a **animalidade** (Anlage für die **Thierheit**) e a disposição para a **humanidade** (Anlage für die **Menschheit**), possui também, “ori-

ginariamente mas contingentemente” (*ursprünglich..., zufällig* aber), uma “disposição para a **personalidade**” (*Anlage für die Persöhnlichkeit*), mas esta disposição, que consiste na “receptividade do respeito pela lei moral como um móbil por si suficiente do arbítrio” (*Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr*), só mediante a própria actividade moral pode ser desenvolvida e realizada.⁸² Ser pessoa não é, pois, um dado, mas uma tarefa: é tornar-se pessoa, é dar-se a si mesmo um carácter virtuoso e bom. E um homem bom no mundo dos fenómenos é aquele que extrai a lei do seu agir da ideia de personalidade no mundo inteligível e que a segue em respeito por ela.

Queira-se ou não, há tópicos que foram por Kant “inventados” ou reinventados (naquele sentido em que Jerónimo Schneewind fala também da invenção da “autonomia” por parte de Kant) para equacionar o problema da moralidade e que fazem parte do nosso vocabulário, seja quando abordamos questões éticas e jurídicas, seja até nos textos das leis constitucionais dos Estados democráticos e nas Declarações de direitos universais e fundamentais do homem, da criança, da mulher, dos povos, documentos estes que regem actualmente a convivência entre os homens e entre os povos e que, para todos os efeitos, constituem uma espécie de norma moral mínima reconhecida universalmente por consenso (se bem que muitas vezes e em muitas situações não cumprida, porque precisamente ela não é posta em acção se não for assumida e instaurada pela vontade e liberdade dos homens). Mas que tais instrumentos jurídicos existam, é já uma incomensurável conquista da consciência moral e jurídica da humanidade. Desse vocabulário que herdámos de Kant constam termos como a pessoa, a personalidade, o respeito pelo ser humano enquanto pessoa, o valor absoluto do ser humano pela sua simples humanidade, a autonomia, a liberdade, a dignidade humana, a humanidade como um fim em si mesma. Se o termo pessoa se tornou assim de uso ou invocação tão recorrente nos instrumentos e documentos jurídicos internacionais, isso deve-se sobretudo à determinação moral e jurídica que essa noção recebeu a partir da filosofia kantiana e não propriamente à história teológico-metafísica do conceito e do respectivo tratamento pelos teólogos da Patrística e pelos teólogos-filósofos da tradição Escolástica e nem ao tratamento psico-metafísico que lhe deram os filósofos modernos. A pessoa – tal como a humanidade – é uma mera ideia de um absoluto incondicional que não é garantido por nenhum estado natural de coisas, por nenhuma descrição fenomenológica ou científica da natureza huma-

⁸² *Religion*, Ak VI, 26-28.

na e nem sequer por uma instância divina de revelação. É instituída em total autonomia. Mas a instauração kantiana da pessoa como conceito fundamental da antropologia moral e jurídica surgia numa constelação de motivos que lhe davam coerência e cujo significado entretanto se perdeu e se desmoronou enquanto tal. Resistirá a noção de pessoa a esse desmoronamento? Kant poderia ter dito da sua filosofia moral o mesmo que Rawls dizia da sua *Teoria da Justiça*, que, aliás, considerava ser de genuína inspiração kantiana: “Quando plenamente articulada, qualquer concepção da justiça exprime uma concepção da pessoa, das relações entre pessoas, e da estrutura geral e fins da cooperação social. Aceitar os princípios que representa a concepção da justiça é ao mesmo tempo aceitar um ideal da pessoa, e é agindo a partir destes princípios que realizamos esse ideal.”⁸³

Resumo: Pretendo evocar, na comunicação, um dos momentos da história filosófica em que a noção de “Pessoa” sofreu a decisiva transformação semântica que a converteria numa das mais pregnantes noções da antropologia filosófica contemporânea. – Se lermos os preâmbulos e mesmo o articulado de muitos documentos que regem a atual ordem jurídico-política internacional e até mesmo a lei fundamental ou Constituição de muitos Estados, poderemos constatar a recorrência do termo “pessoa” como um conceito pregnante, não raro sob a fórmula elíptica e enfática do “valor e dignidade da pessoa humana”. Creio poder dizer-se que, Kant foi aquele que mais contribuiu para um tal uso do termo. Explicitar a gênese e a história dessa noção pode ser uma via para recuperar ou pelo menos para reconhecer a pregnância que ela ainda hoje carrega e também para reconhecer a parte de Kant nessa história.

Palavras-chave: pessoa, valor, dignidade, antropologia, filosofia moral e do direito

Abstract: I intend to evoke in this presentation one of the moments in the history of philosophy in which the notion of ‘Person’ underwent a crucial semantic transformation, which converted it in one of the most fruitful notions of contemporary philosophical anthropology. – If we recall the forewords and even the weaving of several of the documents that rule the current international political-legal order, and even the fundamental law or Constitution of many countries, we see that the term ‘person’ is a recurring and fruitful concept, often under the formula “value and dignity of the human person”. I believe we may say that of the thinkers of the Western tradition Kant was the one who most contributed to that use of the term. Rendering explicit the genesis and history of

⁸³ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Presença, 1993, p. 252.

the notion may be a way of recovering or at least acknowledging its fruitfulness, as well as acknowledging Kant's role in its history.

Keywords: person, value, dignity, anthropology, moral and legal philosophy