

Resumo

Neste artigo, volto minha atenção uma vez mais para o problema kantiano da possibilidade de conciliar natureza e liberdade. Forneço argumentos no sentido de mostrar que, ao menos à época da primeira *Crítica*, Kant admite que esses conceitos erguem pretensões mutuamente contraditórias que competem entre si, uma vez que tanto natureza quanto liberdade em sua causalidade permitem fazer enunciados contrafactuais subjuntivos, supostamente verdadeiros relativamente aos mesmos eventos no mundo sensível, a saber, as ações humanas. Contudo, na terceira *Crítica*, Kant busca lidar com esse problema empregando duas estratégias distintas que, de algum modo, identificam natureza e liberdade. De um lado, Kant racionaliza a natureza mostrando que a história humana, ainda que fazendo parte da natureza, pode ser interpretada como estando conforme aos fins impostos pela lei da liberdade. De outro lado, Kant também naturaliza a razão, pois podemos encontrar na *Introdução* à terceira *Crítica* enunciados concernentes à causalidade da razão que, em oposição à doutrina encontrada no § 12 da *Fundamentação* II, rebaixam a capacidade de agir com base em representações, conceitos e princípios ao nível de um simples poder natural. O resultado final é que essas estratégias são inconsistentes entre si e falham na compatibilização de natureza e liberdade.

Abstract

In this paper, once again I focus on the Kantian problem of the possibility to reconcile nature and freedom. I argue that, at least by the time of the first *Critique*, Kant admits that these concepts make competing and mutually contradictory claims, since both nature and freedom in their causality license subjunctive and counter-factual conditionals that are supposed to be true of the same events in the sensible world, namely, human actions. In the third *Critique*, however, Kant attempts to handle the problem by employing two distinct strategies that somehow identify nature and freedom. On the one hand, Kant rationalizes nature thereby showing that the human history, though part of nature, can be interpreted as conforming to the ends imposed by the law of freedom. On the other hand, Kant also naturalizes reason, then we can find in the *Introduction* to the third *Critique* statements concerning the causality of reason that, at variance with the doctrine found in § 12 of *Groundwork* II, degrade the capacity to act on the basis of representations, concepts or principles to the level of a mere natural power. The upshot is that both strategies are inconsistent with each other and fail to reconcile nature and freedom.

O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade

Maria de Lourdes Borges

Universidade Federal de Santa Catarina

O belo como símbolo do bom

Se o leitor da *Fundamentação* acostumou-se a pensar o valor moral como algo apartado dos sentimentos de prazer e desprazer, o leitor da *Metafísica dos Costumes* encontra, já na introdução, algo que parece contradizer o espírito da moralidade kantiana. Kant nos fala, nesta obra de 1797, de prenoções estéticas necessárias para a suscetibilidade da mente relativa ao dever¹. Tais elementos estéticos não estariam contingentemente presentes na ação moral como uma nova possibilidade tardiamente admitida como inócua, desde que não servissem como móbil da ação moral. Trata-se de elementos estéticos necessários, o que nos faz concluir que sentimentos de prazer e desprazer são parte indissociável do processo de acatamento da moralidade. O contraste da *Metafísica dos Costumes* (1797) com a *Fundamentação* (1785) fica ao menos atenuado se percebemos, já na *Crítica do*

1 "Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt", onde o sentido de estético é relativo ao prazer e desprazer. O sentido de estético na *Metafísica dos Costumes* aproxima-se do sentido de estético na *Crítica do Juízo*, ainda que não se trate de um juízo de gosto. Contudo, tanto o sentido de estético relativo à moralidade, quanto ao juízo de gosto, referem-se ao sentimento de prazer e desprazer, sendo, portanto, distintos do sentido de estético relacionado à faculdade de conhecimento. Neste último caso, trata-se da referência da representação a um objeto, recebido pela sensibilidade. Temos portanto, em Kant, uma dupla significação do estético: a relativa à faculdade de conhecimento e à relativa à faculdade de prazer e desprazer. Ver *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, 28; Ricardo Terra (org.), *Dois Introduções Crítica do Juízo*, p. 58.

Juízo (1790), a tematização dos sentimentos na prática e na compreensão da moralidade. A obra de 1790 apresenta, indubitavelmente, uma via de aproximação entre o domínio estético e o domínio da moralidade, como pode ser constatado no seu parágrafo 59, intitulado “Da beleza como símbolo da moralidade”:

“Ora, eu digo: o belo é símbolo do moralmente bom; e também somente sobre este aspecto (...) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cuja mente é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo.”²

Qual o sentido do belo como símbolo da moralidade? Kant esclarece que a relação entre intuições e conceitos pode ser esquemática ou simbólica: “toda hipotipose (apresentação, *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou esquemática, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada a priori; ou simbólica, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada”³.

Os esquemas são intuições relacionadas a categorias do entendimento puro; visto que não podemos ter intuições adequadas aos conceitos da razão, a realidade desses conceitos requer um símbolo, ou seja, uma apresentação indireta do conceito. Paul Guyer esclarece a diferença existente entre intuições correspondentes a um conceito empírico, a uma categoria (conceito do entendimento) e a uma idéia (conceito da razão):

“Para conceitos empíricos, *exemplos* podem ser fornecidos — para o conceito “cachorro” nós podemos apresentar um exemplo real de cachorro. Para conceitos puros do entendimento, podem ser fornecidos esquemas (...). Para um conceito da razão ou idéia, pode ser fornecido um *símbolo*, uma intuição que é uma representação indireta de um

conceito que apenas a razão pode pensar, em relação ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada.”⁴

Se podemos apresentar exemplos reais de conceitos empíricos e se, além disso, podemos apresentar esquemas das categorias do entendimento, o mesmo não se passa com as idéias da razão, que necessitam de um símbolo para tornar seu conteúdo indiretamente sensível. Francesca Menegoni, por sua vez, chama a atenção para a diferença entre símbolo, exemplo e esquemas: “Não se pode confundir o símbolo com um simples exemplo, o qual expõe a intuição necessária para provar a realidade de um conceito empírico, nem se pode confundir com um esquema, cuja referência aos conceitos do entendimento é direta.”⁵ Provar a realidade objetiva das idéias da razão é uma tarefa impossível, visto que não há nenhuma intuição que lhe corresponda; todavia, é admitida a possibilidade de exibição desses, ainda que indireta. O esquema é uma exibição direta, o símbolo é uma exibição indireta, enquanto o primeiro procede demonstrativamente, o segundo procede por meio de uma analogia. “Nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia” — explica-nos Kant⁶ — “pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão”.

O raciocínio por analogia constitui-se numa prova teórica à qual pode-se recorrer quando não há necessidade de um raciocínio rigoroso. Contudo, ainda que não seja um raciocínio rigoroso, trata-se de um nível

2 KU, § 59.

3 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (KU, 5:255) As obras de Kant serão indicadas pelo volume e página da academia. Segui em grande parte as soluções de tradução de Valério Rohden (*Crítica da Juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993) com algumas exceções tais como satisfação (*Wohlgefallen*), mente (*Gemüth*) e faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*).

4 Guyer, P., *Kant and Claims of Taste*, 2ª edição (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 333.

5 Menegoni, F., *Finalità e destinazione morale nella critica del Giudizio di Kant* (Trento: Pubblicazioni di verifiche 12, 1988), p. 94.

6 KU, 5:257.

de prova superior à mera hipótese ou opinião verossímil.⁷ No raciocínio por analogia, a faculdade do juízo, mediante uma regra universal e um princípio particular, realiza duas operações distintas: aplica, primeiramente, um conceito ao objeto de uma intuição sensível; aplica a regra da reflexão, sob essa primeira relação, a um objeto diverso, com respeito ao qual o primeiro cumpre apenas a função de símbolo. Assim, um organismo vivo é um símbolo de monarquia constitucional e um moinho faz as vezes de símbolo de uma monarquia absoluta. Qual a relação entre a idéia de monarquia absoluta e um moinho? Apenas uma relação analógica: nos dois casos, pensamos o mesmo tipo de processo, de objetos (grãos ou pessoas) sendo submetidos a forças externas a eles mesmos (o moinho ou o poder monárquico). A estrutura da reflexão quando consideramos a operação do moinho é análoga à estrutura da reflexão quando pensamos a monarquia. Não há, todavia, conforme nos alerta Guyer, relação entre o conteúdo do símbolo e seu objeto. Nem aquele determinado símbolo, no caso, o moinho, é o único possível. Assim sendo, a relação entre um símbolo e seu referente será mais frouxa do que exemplos e esquemata aos seus respectivos referentes:

“Apenas um cachorro pode servir como exemplo para o termo ‘cachorro’ e, dada a natureza da nossa intuição sensível, apenas uma sucessão temporal válida objetivamente pode servir como esquema para o conceito puro de fundamento e conseqüente. Mas qualquer coisa que permita relacionar idéias da mesma maneira que um moinho — um outro dispositivo mecânico, ou talvez uma outra forma de relação humana — pode igualmente servir como símbolo do despotismo.”⁸

Afirmar, portanto, que o belo é o símbolo do bom não significa afirmar que o belo possui algum conteúdo moral ou possa servir como esquema para a moralidade. Nem, por outro lado, a tese implica alguma sensibilização da moralidade. A analogia entre estética e moral deve-se, não a uma semelhança de conteúdo (seja um conteúdo moral do belo ou sensível da moralidade), mas apenas aos elementos comuns de ambos os juízos, uma semelhança nas regras de reflexão.

O juízo sobre o belo e os juízos morais apresentam estruturas de reflexão análogas, conforme nos indica o § 59: (1) o belo e o bom aprazem imediatamente; (2) ambos aprazem independentemente de todo interesse (no caso da moralidade, do interesse que preceda o juízo); (3) ambos expressam a concordância de determinadas faculdades (4) são igualmente universais. Tal analogia não significa nenhuma identidade, pois o belo e o bom apresentam igualmente diferenças. Quanto ao primeiro aspecto (1), o belo apraz imediatamente na intuição reflexiva, enquanto o bom apraz no conceito. Relativamente a independência de interesse no objeto (2), o bom apraz independente do interesse que preceda o juízo, mas não do que é produzido por este, tal é caso do interesse da razão relativamente aos seus objetos. A concordância das faculdades em questão num e noutro juízo (3) também diferem entre si: no belo, trata-se da harmonia entre imaginação e entendimento; no bom, trata-se da concordância da vontade consigo mesma segundo leis universais da razão. Finalmente, a universalidade (4) do juízo do belo não remete a um conceito universal, tal como o juízo moral.

A mera tese de que o belo é o símbolo do bom não nos deixaria, por si só, alguma passagem possível entre um e outro do ponto de vista de seu conteúdo, já que ‘ser símbolo de’ significa apenas regras de reflexão análogas em ambos os tipos de juízos. Contudo, ao final do § 59, Kant afirma que o gosto pode servir como um auxílio para a passagem entre o sensível e o moral: “o gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento”.⁹ Na “Doutrina do Método do Gosto”, por sua vez, Kant vai mais longe e atribui ao gosto tornar sensíveis as idéias morais:

“o gosto, é, no fundo, uma faculdade de ajuizamento para tornar idéias morais sensíveis (...) da qual uma maior receptividade para o senti-

7 Cf. KU, § 90, 5:448.

8 Guyer, op. cit., p. 335.

9 KU, 5:261.

mento destas últimas (denominadas de sentimentos morais) deriva aquele prazer que o gosto declara válido para todos e não para o sentimento privado de cada um”.¹⁰ (grifo meu)

Vemos aí que o próprio Kant é responsável por um salto um tanto quanto violento, visto que a tese da analogia entre os tipos de reflexões nos juízos estéticos e morais não implica nenhuma transição entre um e outro domínio, muito menos a possibilidade de tornar idéias sensíveis. Tal concepção parece ser de difícil assimilação para o leitor assíduo da *Fundamentação* e *Crítica da Razão Prática*, textos que repudiam o possível apelo sensível da moralidade. Não apenas a pureza do domínio da moralidade é questionada, como a independência do belo relativamente à moralidade, conforme atesta carta que Kant escreve a J. F. Reichardt a 15 de outubro de 1790:

“Eu me satisfiz em mostrar que, sem sentimento moral, não haveria nada para nós de belo nem de sublime, e que é sobre aquele que se funda tudo o que pode ter este nome (...) e que o elemento subjetivo da moralidade no nosso ser, este elemento que sob o nome de sentimento moral é impenetrável, é o que em relação ao qual se exerce o juízo, cuja faculdade é o gosto.”

A educação estética tornar-se-á propedêutica à educação moral, na medida em que ela refina a sensibilidade e exerce o sentido do desinteresse: “a experiência estética” — escreve Kant na *Crítica do Juízo*, — “é testemunha de um desinteresse, na medida em que o homem se afasta da tendência a usufruir pela posse, pelo consumo, pela destruição, para encontrar a realidade numa atitude de contemplação que, longe de excluir o outro, requer sua presença e seu reconhecimento de uma beleza indivisível que evoca a universalidade”. Por sua vez, ao final do § 60, o desenvolvimento das idéias morais é apresentado igualmente como propedêutica para o gosto: “assim, parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento das idéias morais e a cultura do senti-

mento moral, já que somente se a sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável”. De um lado, a experiência estética desenvolve o desinteresse necessário para a moralidade, por outro, a cultura do sentimento moral aproxima a sensibilidade da universalidade necessária ao gosto.

Os domínios da moralidade e da estética encontram-se interligados numa dupla propedêutica, que supera a mera analogia entre os dois tipos de juízos, abordando elementos em comum no que toca ao conteúdo de ambos. A *Crítica do Juízo*, indo além de apontar elementos analógicos entre a experiência estética e moral, inicia a tematização dos elementos estéticos constituintes da moralidade, reflexão que tornar-se-á mais clara na *Metafísica dos Costumes*.

As condições estéticas necessárias da moralidade na *Metafísica dos Costumes*

Na introdução à *Metafísica dos Costumes*, nos é apresentado o que poderia ser chamado de uma radicalização do projeto de sensibilização da moralidade. Os domínios do estético e do moral apresentam, não mais uma relação simbólica ou propedêutica possível, mas Kant nos fala de condições sensíveis necessárias para a recepção da moralidade. Enquanto na *Fundamentação*, apenas o respeito à lei é considerado um sentimento que pode funcionar como móbil da ação moral, no texto de 97, é adicionado vários aspectos sensíveis necessários para a recepção do dever. O sentimento de prazer e desprazer experimentado em relação à moralidade não é, todavia, o prazer do gosto, ainda que este, conforme vimos, possa auxiliar o desenvolvimento de uma maior receptividade para a sensibilidade moral.

Após ser explicado que o prazer e desprazer expressa o que é meramente subjetivo relativamente ao objeto, aquele é dividido entre, de um

¹⁰ KU, 5:264.

lado, um sentimento conexo a um desejo, chamado de prazer prático e, de outro, um prazer não conexo a um desejo do objeto, mas apenas à sua representação, chamado de prazer contemplativo ou gosto. (MS, 6:212) O prazer prático admite, por sua vez uma outra divisão: se o prazer antecede o desejo, trata-se do interesse da inclinação, se o sucede, temos o interesse da razão. Ou seja, o interesse da razão é o prazer que sucede a determinação da faculdade de desejar pela razão. Temos, aqui, uma separação nítida entre o prazer/desprazer moral, o qual relaciona-se a um desejo do objeto (ainda que suceda o desejo) e o prazer estético, relativo, não ao desejo do objeto, mas meramente à sua representação.

Na Introdução à *Doutrina da Virtude* (TL, 6:399) Kant explica que nós temos pré-noções estéticas para a suscetibilidade da mente relativa ao dever em geral (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*). São elas: sentimento moral, consciência, amor¹¹ e auto-estima. Trata-se aqui, não da obtenção a priori da lei moral ou de suas condições, mas da análise do sujeito da moralidade, o ser humano e suas predisposições, as quais possibilitam a efetiva recepção do imperativo da moralidade.

A importância da sensibilidade para a consciência do dever é atestada pelo sentimento moral (*das moralische Gefühl*), definido como “a suscetibilidade a sentir prazer e desprazer meramente da idéia de que nossas ações são conforme ou contrárias à lei do dever”. (TL, 6:399). É este sentimento que nos faz ter consciência da obrigação, pois nos torna cientes da coação presente no mero pensamento do dever. Não temos nenhum dever de ter tal sentimento, visto que ele está em nós enquanto seres morais. Alguém totalmente privado deste sentimento estaria moralmente morto:

“Nenhum ser humano é completamente desprovido de sentimento moral, pois se fosse completamente não receptível a este, ele estaria moralmente morto. Se (para falar em termos médicos), as forças vitais não pudessem mais excitar esse sentimento, então a humanidade se dissolveria (como pelas leis da química) na mera animalidade e seria misturada com outros seres naturais”. (TL, 6:400)

O sentimento moral não é todavia, um senso (*Sinn*) moral, no sentido de um sentimento que, por si só, nos indica o que é correto ou não, ou seja, ele não possui nenhuma capacidade teórica de percepção direta da correção ou não de um ato, visto que isso nos deve ser dado pela razão. Ele apenas diz respeito à percepção pelo sentido interno da coação que o dever exerce, provocando um sentimento de prazer quando nossas ações estão conforme à lei e de desprazer quando são contrárias a esta. Ainda que sendo um sentimento (*Gefühl*), ele não é um afeto, visto que estes são intempestivos e dificultam a reflexão. Neste sentido, Kant esclarece que a apatia por ele apregoada não é a ausência de sentimento, pois isto seria uma indiferença moral e portanto uma fraqueza. A apatia buscada como um ideal é a ausência de afeto (*Affekt*), sendo, conseqüentemente, uma força benéfica para a prática da virtude.

A nítida separação apregoada na *Fundamentação e Crítica da Razão prática*, entre o domínio da moralidade e do estético em geral, entendido como o sentimento de prazer e desprazer, é questionada pelas passagens da *Crítica do Juízo e Metafísica dos Costumes* que nos falam da possibilidade, e mesmo da necessidade, de um sentimento moral. Uma das maiores diferenças entre essas duas abordagens é dada pela necessidade do sentimento de prazer e desprazer para a recepção do conceito de dever. O sentimento moral vai além, sem dúvida, do sentimento de respeito. Isso fica claro já na sua classificação enquanto necessária para que a mente seja afetada pelo sentimento de respeito. Sendo a mente (*animus, Gemüth*) a instância reativa da alma (*Seele*)¹², parece que a possibilidade dela ser afetada é decisiva para a efetiva realização da ação moral, enquanto o respeito parece ser um sentimento que afeta mais o espírito (*mens, Geist*) do que a mente. Para que a ação ocorra, é necessário que a mente seja afetada, o que é feito através do sentimento moral. Gisela Munzel analisa corretamente a

11 Sobre a idéia de amor em Kant ver meu texto “Uma tipologia do amor na filosofia kantiana”, *Studia Kantiana* 2(1):19-34, 2000.

12 Nas lições sobre *Antropologia* anotadas por Parrow, Kant diferenciaria três instâncias daquilo que denominava de alma no sentido genérico (*Seele*) e cuja referência é o eu: “nós observamos a

importância das capacidades estéticas para a efetiva prática da moralidade: “pode-se ver a capacidade estética como literalmente uma sócia dos esforços da razão para realizar este alargamento da sensibilidade, com o propósito de produzir nesta a imagem complementar da lei moral”.¹³

Além disso, há, no sentimento moral, uma consideração do sentimento de prazer inexistente até então. Conforme salienta Guyer¹⁴, “não é de forma alguma clara que o sentimento de respeito é realmente um sentimento de prazer”, visto que Kant o caracteriza, na *Fundamentação*, como um sentimento de desprazer proporcional à coação da lei, ou, no máximo, como um sentimento de auto-aprovação, o que difere radicalmente do sentimento de prazer da terceira crítica e da *Doutrina da Virtude*. Tal sentimento, sendo o resultado da determinação da vontade que escolhe a ação moral, parece ser um sentimento de recompensa. Que a moralidade possa nos trazer algum tipo de satisfação e, mais do que isso, que, sem essa capacidade, nos é dito na *Doutrina da Virtude*, estaríamos mortos moralmente, parece nos convidar ao questionamento do papel do prazer na moralidade kantiana.

A ligação antropológica entre o prazer estético e o prazer moral

O desenvolvimento da relação entre o prazer estético e o prazer moral, bem como da função propedêutica da estética em relação à moralidade, aparece na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, obra de 1798, que expunha os cursos ministrados sobre o tema nos semestres de 72/73 a 95/96. No segundo livro, sobre o sentimento de prazer e desprazer, nos é mostrado em que sentido pode-se relacionar o prazer do gosto ao prazer moral.

O sentimento de prazer e desprazer é dividido entre um prazer sensível e um prazer intelectual. O primeiro, por sua vez, pode ser obtido pela sensibilidade ou pela imaginação, no caso do gosto. O segundo pode ser obtido através de conceitos ou idéias. O sentimento de prazer propria-

mente moral, pode ser classificado como pertencente a esta última divisão: trata-se de um prazer intelectual, obtido a partir de uma idéia, no caso, a idéia de dever. Como um tipo de prazer obtido pela imaginação pode ser uma preparação a um prazer intelectual?

Ainda que não negando a distinção entre estética e moralidade no que toca à diversas fontes de prazer, a idéia da satisfação pela partilha de um sentimento de prazer é o que aproxima os dois domínios.

“O gosto (*der Geschmack*), enquanto um sentido formal, relaciona-se a uma comunicação (*Mitteilung*) dos sentimentos de prazer e desprazer, e inclui uma susceptibilidade, nesta comunicação de prazer, de sentir uma satisfação (*Wohlgefallen*) em comum com outros (socialmente)”. (Ant, 7:244)

Esta satisfação do gosto advém de uma concordância entre o sentimento de prazer entre sujeitos, de acordo com uma lei geral, cuja origem é a razão. A escolha desta satisfação está, pela sua concordância com uma lei geral, de acordo com a *forma* do princípio do dever. Assim, o exer-

alma (*Seele*) numa tripla perspectiva, isto é alma (*anima/Seele*), mente (*animus/Gemüth*) e espírito (*mens/Geist*) (APa 25:247). A alma passiva é denominada de alma/anima (*Seele*); quando a alma é reativa, ou seja, responde ativamente aos dados sensíveis recebidos passivamente, ela é mente/animus (*Gemüth*); quando ela é puramente ativa, ela é espírito/mens (*Geist*). Essas três instâncias da alma, (passiva, reativa e ativa) referem-se, de acordo com as anotações de Collins, não a três substâncias, mas a “três formas formas de nos sentirmos vivos”. (AntCollins, 25:16) As três divisões da alma relacionam-se com as faculdades superior e inferior da alma, a primeira sendo ativa e a segunda, passiva. (AntCollins, 25:16) A faculdade inferior, por ser passiva, corresponde à perspectiva da alma enquanto *anima*; a faculdade superior, por ser ativa, corresponde a perspectiva puramente ativa do espírito/*mens* ou reativa da mente/*animus*. A divisão das faculdades em inferior e superior aplica-se as três faculdades enunciadas na *Crítica do Juízo* e na *Antropologia*: faculdade cognitiva, a faculdade de desejar e ao sentimento de prazer e desprazer. Teremos a faculdade de desejar superior quando exercitamos nosso poder de escolha relativamente a um objeto do entendimento e a faculdade de desejar inferior quando utilizamos nosso poder de escolher um objeto da sensibilidade. Nossa faculdade de prazer é superior quando experimentamos prazeres intelectuais (relativo a um conceito) ou prazer conforme um sentido universal (prazer do gosto); é inferior quando experimentamos prazeres animais que consistem no prazer dado pelos sentidos.

13 Munzel, G. F., *Kant's Conception of Moral Character: the critical link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 129.

14 Guyer, P. *Kant and the Claims of taste* (Cambridge; Cambridge university Press, 1997), p. 345.

cício do gosto estético é uma preparação para a moralidade. Esta idéia da *Antropologia* segue o espírito do exposto na *Crítica do Juízo*, mas com acréscimos interessantes.

Uma das curiosidades da *Antropologia* é apresentar as boas maneiras como a transição entre o gosto e a moralidade. “Treinar alguém para ser bem-educado em sua posição social não significa o mesmo que educá-lo para ser moralmente bom; todavia, — Kant explica — prepara-o para ser querido ou admirado por outros em sua posição” (Ant, 7:147). As regras de etiqueta, do bem receber, preparam para a virtude. O bom anfitrião manifesta seu gosto estético quando escolhe comidas e bebidas, não apenas segundo seu gosto pessoal, mas tendo o gosto dos convidados em mente. Na composição destes vários gostos, o procedimento de construção de um gosto comum que satisfaça a todos os presentes possui uma “validade universal comparativa” (Ant, 7:242). Algo semelhante se passa na condução da conversação pelo anfitrião, tanto na escolha do tema, quanto do número de convidados, que segundo as regras de Chesterfield, não devem ser menor do que o número das graças (3) e mais do que o número das musas (10). Tal regra não é arbitrária, mas visaria constituir um grupo ideal de comunicação, que partilharia, não apenas o prazer da mesa, mas das boas idéias. Os procedimentos de sociabilidade segundo as regras das boas maneiras pertencem ao domínio do gosto, mas preparam para a moralidade, na medida em que controem uma comunidade que partilha um discurso comum:

“Independentemente de quão insignificantes as regras de refinamento possam parecer se as compararmos com a pureza da lei moral, tudo o que promove a sociabilidade (*Geselligkeit*), mesmo que sejam apenas máximas ou maneiras agradáveis, é uma roupa que veste a virtude de forma apropriada” (Ant, 7:282).

Kant refere-se as regras da boa conversação à mesa, provavelmente vigentes nos esclarecidos salões europeus do século XVIII: escolher tópicos que interessam a todos; não permitir um silêncio mortal, mas ape-

nas pausas pequenas, nas conversações; não mudar de um tema para outro; não discutir nenhum assunto dogmático, ou então introduzir uma brincadeira (Scherz) para tornar a discussão mais leve. Tais regras não são arbitrárias, mas tem o propósito de fazer progredir a cultura:

“A mente, ao final de uma refeição, assim como ao final de um drama (o mesmo se aplicando à totalidade da vida vivida por um ser humano racional), inevitavelmente relembra várias fases da conversação. Se ela não consegue encontrar um fio condutor, ela sente-se confusa e conclui que não progrediu em matéria de cultura, pelo contrário, regrediu.” (Ant, 7:281)

As regras de refinamento social são uma boa roupagem para a virtude, exatamente pela construção de idéias comuns. Tal resultado não possui a universalidade do belo ou da moralidade, mas, enquanto transição, possui uma universalidade comparativa. A *Antropologia* indica, através dos exemplos relativos às boas maneiras e regras de refinamento social, como se dá a relação entre o cultivo estético e o cultivo moral. Ao examinar a educação moral e a educação estética, Munzel mostra como o cultivo do gosto relaciona-se ao processo civilizatório e à formação do caráter moral; isso se deveria à característica principal do gosto de ser eminentemente comunicável. Ao indagar-se como a educação estética pode ser compreendida com relação à formação do caráter moral, ela afirma que “parte da resposta repousa na característica essencial de ser imediatamente comunicável, logo, seu desenvolvimento facilita de forma imediata a comunicação social, incluindo a comunicação do próprio caráter a outrem”¹⁵. A autora ressalta, no entanto, apoiando-se, é verdade, no próprio texto kantiano (Ant, 7:244) que esta característica do senso estético incentiva apenas a promoção *externa* da moralidade, não sendo ainda a formação do seu aspecto *interno*. Pode-se dizer, todavia, que sua análise está apenas parcial-

¹⁵ Munzel, G.F. op. cit, p. 298.

mente correta: se é verdade que as regras sociais possuem uma função de simulacro da real virtude, a simulação da virtude incentiva a produção da própria virtude:

“Socialmente, quanto mais civilizados os homens são, mais eles são atores. Eles assumem a aparência de ligação, de estima alheia, de modéstia e de desinteresse, sem enganar ninguém, pois todos sabem que não significa nada sincero. As pessoas estão familiarizadas com isso e é até mesmo algo bom que assim seja no mundo, porque, quando o homem faz esse papel, as virtudes, que até então eram fingidas, são gradualmente estabelecidas.” (Ant, 7:151)

A teatralização das virtudes leva, não à hipocrisia, mas ao desenvolvimento da própria virtude. Aqui temos algo que nos lembra a virtude aristotélica e seu desenvolvimento pelo hábito, com a diferença que, na versão kantiana, seus primeiros eventos são assumidamente, apenas um simulacro, que, todavia, levarão à efetiva prática da moralidade.

Conclusão

Pode-se constatar, pela ênfase dada à relação entre os aspectos estéticos e morais nos textos dos anos 90, que há uma diferença na consideração da necessidade de aspectos sensíveis para a efetiva realização da moralidade. A exploração do tema neste breve artigo não nos permite dar uma resposta definitiva quanto à mudança de rota kantiana, relativa aos textos dos anos 80. Contudo, vemos claramente que, se, na *Fundamentação*, havia um repúdio explícito do sentimento de prazer ligado à ação moral (tal como na condenação da simpatia), na *Metafísica dos Costumes*, os sentimentos de prazer e desprazer são considerados parte essencial da moralidade, visto que sem eles, Kant afirma, estaríamos mortos moralmente. Além disso, tais pré-condições estéticas morais vão além do sentimento de respeito da *Fundamentação*.

A hipótese, todavia, de uma descoberta ou mudança relativa ao tema, é questionável se considerarmos que parte desta relação entre cultivo do gosto e cultivo moral foi publicado na *Antropologia*, a qual reflete cursos dados desde o semestre 72/73, portanto anteriores à *Fundamentação*. O mais provável é que, nos anos 90 e após a tematização da faculdade de prazer e desprazer na *Crítica do Juízo*, Kant tenha desenvolvido as ferramentas filosóficas necessárias para a unificação entre a obtenção *a priori* da lei moral e sua antropologia, concluindo numa *Metafísica dos Costumes*, que mostra como a lei moral pode ter um poder definitivamente motivador em seres racionais sensíveis.

Resumo

Neste artigo eu gostaria de explorar temas conexos com a estetização da moralidade, tanto na relação mais próxima entre o juízo do belo e os juízos morais, quanto na presença do sentimento de prazer e desprazer na moralidade. Começarei pela *Crítica do Juízo* e a tese expressa, no § 59, de que o belo pode ser considerado como símbolo do bom. Passarei ao exame do sentimento moral na *Metafísica dos Costumes* (1797) e, por fim, examinarei a relação entre o domínio do gosto e o domínio da virtude feita na *Antropologia* (1798). Tentarei mostrar, ao final, que há uma consideração de aspectos estéticos na moralidade, os quais contrastam com o formalismo apresentado na *Fundamentação e Crítica da Razão Prática*, indagando sobre uma possível mudança de rota ou apenas uma diferente forma de apresentação nas várias obras.

Abstract

In this paper, I shall analyze the relation between Aesthetics and morality in Kant's philosophy, concerning the similarity between aesthetic and moral judgments, as well as the presence of the feeling of pleasure and displeasure in morality. First, I begin by the § 59 of the *Critique of Judgment*, where the beautiful is considered as the symbol of the morally good. Second, I explain the role of the moral feeling in the *Metaphysics of Morals*. Third, I explore the relation between social refinement and virtue in the *Anthropology*. In the conclusion, I argue about a possible turning point concerning the aesthetic role in morality, from the *Groundwork* to the *Anthropology*.

O Gosto e a Fundação Estética dos Juízos na 3ª Crítica de Kant

Pedro Costa Rego

Universidade Federal do Paraná

A correspondência de Kant nos permite afirmar, com uma razoável segurança, que a terceira *Crítica*, na origem, não está tão diretamente preocupada com juízos. Que ela, curiosamente, a partir de um outro projeto, vai se tornando uma crítica da faculdade do juízo. Esse outro projeto, que ocupa Kant seguramente até março de 1788, é o de uma Crítica do Gosto¹. Por crítica do gosto, entendia Kant uma investigação acerca do fenômeno do belo. Em dois anos, o que era uma pergunta por um determinado sentimento diante do belo transforma-se numa pergunta pelo poder em geral do sujeito de ligar representações particulares segundo a regra de princípios universais. Explica-se quase tecnicamente: se é possível uma crítica do gosto, é porque o gosto admite uma dedução de sua universalidade e de sua necessidade *a priori*. Visto, entretanto, que “nada pode ser comunicado universalmente a não ser conhecimento e representação à medida que esta pertence ao conhecimento”², é preciso que o gosto, se é candidato a um lu-

1 Cf. Carta a Reinhold, 7 de março de 1788 (Ak. X, 505). A respeito do processo de elaboração das questões da *Crítica da Faculdade do Juízo* e da cronologia de suas partes, cf. TONELLI, G. “La Formazione del Testo della *Kritik der Urteilskraft*”, *Revue Internationale de Philosophie*, 8, 1954; MERTENS, H. *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München, J. Berchmans, 1975, e o trabalho de Ricardo Terra: “Reflexão e Sistema: as duas Introduções à Crítica do Juízo”. In: *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. trad. por Rubens R. Torres Filho, org. Ricardo Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995, que apresenta com clareza o confronto de posições acerca do tema.

2 KANT, I. *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Band 8, *Kritik der Urteilskraft* (doravante citada como KU), § 9, p. 295.