



cadernos **IHU** idéias

**Atualidade da Filosofia Moral de
Kant, desde a perspectiva de sua
crítica a um solipsismo prático**

Valério Rohden

ano 2 - nº 23 - 2004 - 1679-0316

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Cadernos IHU Idéias

Ano 2 – Nº 23 – 2004

ISSN 1679-0316

Editor

Inácio Neutzling, SJ

Conselho editorial

Berenice Corsetti

Dárnis Corbellini

Fernando Jacques Althoff

Laurício Neumann

Rosa Maria Serra Bavaresco

Stela Nazareth Meneghel

Suzana Kilp

Vera Regina Schmitz

Responsável técnica

Rosa Maria Serra Bavaresco

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Revisão – Língua Portuguesa

Mardilê Friedrich Fabre

Revisão digital

Rejane Machado da Silva de Bastos

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

humanitas@poa.unisinos.br

www.ihu.unisinos.br

ATUALIDADE DA FILOSOFIA MORAL DE KANT, DESDE A PERSPECTIVA DE SUA CRÍTICA A UM SOLIPSISMO PRÁTICO

Valerio Rohden¹

Introdução

No amável convite que me dirigiu o Instituto Humanitas, fui solicitado a falar sobre o tema da atualidade do pensamento ético de Kant para o novo século. Sem poder satisfazer essa expectativa, reapresentarei, com algumas alterações e em versão ampliada, uma palestra que proferi, há alguns dias, pelos 280 anos do nascimento de Kant: “A crítica de Kant a um solipsismo prático”² Esse tema insere-se na perspectiva da discussão ética atualmente dominante.

A bibliografia a respeito de um solipsismo prático é escassa, e mesmo aquela que procura defender a razão prática kantiana das acusações de solipsismo, não considera o ponto de vista prático que aqui apresento. No livro editado por Schönrich e Kato, *Kant in der Diskussion der Moderne* [Kant na discussão dos modernos, 1996], encontramos dois trabalhos acerca das críticas de solipsismo feitas a Kant. Trata-se dos textos de Wolfgang Kuhlmann, *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik* [Solipsismo na filosofia prática de Kant e a ética do discurso, p.360-395], e o de Otfried Höffe, *Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismusvorwurfs* [Uma razão republicana. Para a crítica da objeção de solipsismo, p.396-407].³ Ambos analisam o solipsismo prático de um ponto de vista teórico, para concluir, o primeiro, que a razão kantiana não deveria ser solipsista e o segundo, que ela não é solipsista. Com isso, esquecem a crítica prática que Kant fez ao solipsismo moral, a qual poderia também chamar-se de uma teoria do egoísmo prático, como

1 Professor titular de Filosofia da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), pesquisador do CNPq, presidente da Sociedade Kant Brasileira.

2 O texto, em versão abreviada sob o título de ‘Kants Kritik eines praktischen Solipsismus’ será publicado nos Anais da 9th International Kant Conference. Kaliningrad, 22-24 de abril de 2004.

3 SCHÖNRICH, Gerhard / KATO, Suchi. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

consta na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), em que Kant afirma: “Todos os eudemonistas são egoístas práticos.”⁴ De um ponto de vista antropológico, Kant opõe aí, como antídoto ao egoísmo, o pluralismo prático.

No seu estudo, Wolfgang Kuhlmann concebe que a revolução da filosofia prática de Kant foi tão profunda e bem-sucedida quanto as contribuições de sua filosofia teórica. Destaca a esse respeito a concepção de uma ética da razão prática, sua distinção entre prudência e moral e sua “até hoje convincente formulação do princípio moral”. Mais problematicamente acrescenta: “Deve mostrar-se que Kant em sua filosofia prática de fato argumenta solipsisticamente (...), isto é, recorrendo a uma razão ou a um sujeito racional por princípio solitário” (p.363). O problema que Kuhlmann expõe, mas que, a meu ver, é criado por ele, é se uma tal concepção solipsista da razão é compatível com a idéia central de razão prática, pois Kant, de fato, teria estabelecido uma conexão entre obrigatoriedade intersubjetiva e razão, *a priori*, pura. Seus conceitos de fim e de autonomia introduzem uma relação interna entre os conceitos de conformidade à lei e de uma comunidade ou pluralidade de entes racionais coexistentes. A tese de Kuhlmann é que Kant nem introduziu, nem poderia legitimamente introduzir, tal requerida pluralidade de entes, desfalcando, com isso, a razão de uma condição essencial. “O solipsismo na filosofia prática de Kant consiste... em que Kant na realidade só conta e só pode contar com algo como uma razão pura no singular” (p.377) e, por isso, não pode tornar plausível o conteúdo do princípio moral. Então, segundo ele, o problema se torna se a expressão “razão” ou “razão pura” se refere, em Kant, a uma única instância, algo singular, ou a uma pluralidade de sujeitos. De fato Kant, pensa Kuhlmann, ao expressar-se em termos de razão pura, de sujeito racional, de consciência em geral, não designa nenhum plural, como também no “eu penso”, isso é facticamente deixado de lado. Por que então, segundo Kuhlmann, “a razão pura enquanto instância do querer deveria transcender o seu egoísmo em prol de outros? Por que ela deveria querer limitar a sua liberdade e só querer aquilo que não colida com as legítimas pretensões de outros?” (p.285). Sua contraposição a essa suposta razão monológica é que “a razão só pode realizar-se em uma comunidade de vários participantes da comunicação, que, portanto, a razão em um sentido essencial é de início social” (p.389).

De um ponto de vista oposto, Otfried Höffe atribui ao próprio Kant tal concepção social da razão. Segundo Höffe, a objeção de que Kant incorre em um solipsismo tornou-se dominante em vários autores, ao imputarem-lhe uma consciência habilitada a conhecer apenas a partir de um indivíduo solitário (cf. Höffe,

4 KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), BA 8.

p.396). Höffe responde a essa objeção mediante as teses de que, primeiro, a crítica da razão entende-se como discursiva; segundo, a razão kantiana, inclusive a teórica, é democrática; terceiro, a razão se constitui como estado de direito. Em relação ao primeiro ponto, Höffe observa que vários autores, inclusive O'Neill (1989), interpretam a crítica como sendo um empreendimento social e político, e jamais como uma atividade solitária. Todo conhecimento objetivo requer renúncia a interesses e desejos pessoais. A cientificidade tem por critério uma comunidade de objetivos. Logo, a crítica não é monológica, mas se processa mediante uma espécie de tribunal, em que o processo da razão é exercido livre e publicamente.

Em relação ao segundo ponto, Höffe lembra a concepção da Doutrina do método da *Crítica da razão pura* (B 766 ss.), em que a razão é comparada a uma pretendida unanimidade de cidadãos livres. Justamente a razão é sempre partilhada com outros. A crítica da razão deve-se ao desempenho prático de um entendimento capaz de pensar por si mesmo. A razão é, pois, além de um consenso de cidadãos livres, em princípio, uma competência de cada um. Esse consenso pode ser complementado pela idéia do sentido comum como base dos juízos estéticos: a gente tende a pensar-se sempre no lugar de um outro ou de um ponto de vista universal, afastando do juízo, pela reflexão, suas condições privadas subjetivas. Tampouco é possível limitar-se a uma mera referência a si mesmo ou aos outros. O “eu penso” transcendental não é empírico e significa uma comunidade de todos os sujeitos. “As pedras do edifício da Doutrina transcendental dos elementos nomeiam aquelas condições que tornam possível um mundo comum”, em sentido estritamente objetivo (cf. 405). Disso Höffe conclui que a base de um mundo objetivo, partilhado em comum, não é a socialidade, mas a objetividade, “cujas condições são ao mesmo tempo as condições de toda a socialidade” (p.406).⁵

5 Lembro, a propósito, a posição expressa por Kant nos *Prolegômenos*, § 18: “Quando um juízo concorda com um objeto, todos os juízos sobre o mesmo objeto devem igualmente concordar entre si, e deste modo o valor objetivo do juízo de experiência não significa senão sua validade universal” (KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nacional, 1959. p. 69). A concordância da filosofia da linguagem de Wilhelm v. Humboldt com essa concepção de objetividade de Kant é apresentada por Ernst Cassirer no estudo: *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*. Segundo Cassirer, na medida em que “a verdadeira determinação e confirmação do objeto é alcançada especialmente pelas categorias de relação”, mostra-se o vínculo de Humboldt com Kant do modo mais profundo. O mundo do objeto e do sujeito identificam-se em funções espirituais idênticas, que geram separação e conexão recíproca. Humboldt pensa esse resultado concretamente pela mediação da linguagem, em cujo nível se rearticulam subjetividade, liberdade, objetividade, universalidade e necessidade como unidade de criação e obra (cf. CASSIRER, E. *Geist und Leben*. Leipzig: Reclam, 1993. p. 236-279).

Essa conclusão de Höffe, no entanto, do mesmo modo que a de Kuhlmann, evidencia que suas considerações críticas sobre a razão kantiana de fato sobrevoam a crítica de Kant, nos aspectos específicos que pretendo mostrar a seguir.

1 Solipsismo teórico e solipsismo prático

Meu interesse pela concepção de um solipsismo prático foi despertado pela necessidade de, na *Crítica da razão prática*, trazer ao português o termo *Selbstsucht*, ao qual, em geral, encontrei aposto por Kant, entre parêntesis, o termo latino *solipsismus*. O termo alemão havia-se constituído durante a mesma época de Kant: surgiu como primeira tentativa de tradução do termo inglês *selfishness*, na versão que J. J. Spalding fez ao alemão, em 1747, do livro de Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1711).⁶ Em sua forma latina, o termo é composto dos elementos latinos *solus* (só) e *ipse* (eu mesmo), cuja reunião supõe uma atitude deformada de relacionamento consigo e com os outros. Esta deformação é notada sobretudo na versão alemã do termo. *Selbstsucht* contém os elementos *selbst* (si mesmo) e *Sucht* (mania), explicitando, pois, neste último, uma relação patológica consigo mesmo.

Bem antes, pois, de elaborar-se, na segunda metade do século XIX, a concepção do solipsismo teórico, antecedeu-o de um século a propriamente desconhecida concepção de um solipsismo prático. Do ponto de vista teórico, o solipsismo foi definido por Gottfried Gabriel como um idealismo radical, que faz a realidade do mundo exterior depender da consciência.⁷ A concepção teórica é a única forma de solipsismo atualmente conhecida. A concepção prática de solipsismo corresponde ao que hoje chamamos de egoísmo ou interesse próprio, expresso em alemão pelo termo *Selbstsucht*. Nesse sentido, W. T. Krug já definiu, em seu *Handwörterbuch* (1832-1838), a *Selbstsucht* como *ein unbeschränkter praktischer Egoismus* (um ilimitado egoísmo

6 Observo, contudo, que, com essa informação, não confere o dicionário Grimm, segundo o qual o termo teria surgido em 1759. Cf. ainda o verbete *Selbstsucht*, de M. Albrecht, em RITTER, J. / GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, v.9, p. 535-539. O termo pode ser também encontrado nas Anotações de Garve ao livro de Cícero, *Sobre os deveres*, lidas por Kant. Cf. GARVE, C. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cícero's Büchern von den Pflichten* (1783), onde Garve, dizendo que o homem virtuoso pensa mais nos outros que em si, justifica que por isso ele é indiferente aos bens exteriores, "cuja perseguição torna os homens *selbstsüchtig*" (cito-o na edição de 1801, v.2, p. 314). Cf. também KANT, I. *Theorie und Praxis* (título abreviado). In: *Kant Werke*. Ed. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, A 225.

7 Cf. o verbete *Solipsismus*, de Gottfried Gabriel. In: RITTER, J. / GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. v.9, p. 1018-1023.

prático). Os egoístas consideram-se os únicos entes reais. São idealistas, porque negam um mundo material externo e uma pluralidade de entes espirituais. Negam o ser (posição ontológica), mas não o conhecimento (posição epistemológica). K. L. Reinhold, contemporâneo de Kant e vinculado a este, dá a direção epistemológica ao solipsismo: o egoísta só nega a prova da existência de outras substâncias além dele.

O que quero propor, com as presentes considerações, é uma reinterpretação da *Crítica da razão prática* como crítica de uma ilusão solipsista prática e, ao mesmo tempo, uma reinterpretação da razão prática pura como uma razão não-solipsista. Farei essa demonstração com a *KpV* e a *Metafísica dos Costumes*.

2 Fontes do solipsismo prático em Kant

Em algumas poucas passagens de sua filosofia prática, Kant faz corresponder o nome de solipsismo a um princípio do amor de si (*Selbstliebe*), expresso pelo termo alemão *Selbstsucht*. Mas se ele interpretou como solipsismo o que hoje se chama de egoísmo, qual é, então, o mérito de sua própria determinação? Na apreciação dessa concepção, enfrentamos uma escassez de passagens, que, contudo, conta em seu favor com o fato de ter sido retomada em textos de diferentes fases e de vincular-se a um ponto central de sua concepção ética.

Início com a menção das passagens principais, em que a concepção kantiana se expressa com diferentes nuances:

1) Na *Crítica da razão prática* (1788), Kant deu o nome de solipsismo ao sistema das inclinações. As inclinações situam-se na sensibilidade e, como sistema, têm de ser guiadas por uma idéia ou um princípio. Este é o princípio do amor de si ou da felicidade própria.⁸ O solipsismo contém uma forma de amor de si, chamada de amor-próprio, correspondente à *philautia* e outra, chamada de presunção e correspondente ao que ele, em latim, denomina *arrogantia*. O primeiro texto que expressa essa concepção é o seguinte:

Todas as inclinações em conjunto (que também podem ser reunidas em um razoável sistema, e cuja satisfação chama-se então felicidade própria,) constituem o solipsismo <Selbstsucht / solipsismus>. Este é ou o solipsismo do amor de si, de uma benevolência acima de tudo em relação a si mesmo (philautia), ou o solipsismo da complacência em si mesmo (arrogantia). Aquele chama-se particularmente de amor-próprio <Eigenliebe>, este de presunção <Eigendünkel>.⁹

8 *KpV* § 3, A 40, trad. 2002, p. 38, ed. bil., p. 78.

9 *KpV* A 129, trad. 2002, p. 117-18, ed. bil., p. 253.

2) Num segundo texto, dos *Estudos preliminares*, “Sobre o dito comum: isto pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática” (1793, cit. como *Vorarbeiten zum Gemeinspruch*), o solipsismo reaparece agora como **uma entre diversas** espécies de egoísmo, chamando-se, então, de interesse privado (*Eigennutz*) e tendo, ao invés, como forma geral do egoísmo, o nome de *Selbstsucht*. Importa reter aí a definição de egoísmo como uma “propensão” a bastar-se a si mesmo. Cito o segundo texto:

Do egoísmo <Egoism>. O conceito de Selbstsucht (heautonomia). A propensão a bastar-se a si mesmo é o conceito geral de egoísmo. As suas espécies são: 1. A presunção; 2. o interesse privado (solipsismus); 3. o amor-próprio (philautia) em sentido lógico.¹⁰

Esse texto pode comparar-se à passagem, antes referida e certamente contemporânea a ele, da *Antropologia*.

3) Na *Metafísica dos costumes*, II. *Doutrina da virtude* (1797), Kant retoma a identificação da *KpV* entre *Selbstsucht* e *solipsismus*. Solipsista aí significa aquele que é indiferente ao bem-estar dos outros, desde que apenas ele vá bem. O solipsismo é, então, identificado com um princípio (máxima). Vejamos a esse respeito duas passagens, dos parágrafos 26 e 27, respectivamente:

Aquele ao qual é indiferente como possam arranjar-se os outros, contanto que apenas ele vá bem, é um solipsista <Selbstsüchtiger / solipsista>.¹¹

Pois toda a relação moral-prática para com os homens é uma relação dos mesmos na representação da razão pura, isto é, das ações livres segundo máximas, que se qualificam para uma legislação universal e, portanto, não podem ser solipsistas <selbstsüchtig / ex solipsismo prodeutes>.¹²

A concepção indicada acima no item dois tem o mérito de maior atualidade, pela identificação entre *Selbstsucht* e egoísmo, pois, com o tempo, o próprio termo alemão tornou-se antiquado, e aquilo que os *Vorarbeiten zum Gemeinspruch* entendiam como um solipsismo limitado ao interesse privado (*Eigennutz*), em verdade, tornou-se a tradução usual de *selfishness*. Ou seja, *Selbstsucht*, *solipsismus* e *selfishness* significam o mesmo, mas esse se torna, como solipsismo, segundo os *Vorarbeiten zum Gemeinspruch*, uma forma de egoísmo que já não coincide com o amor-próprio e a presunção. Isso, porém, cria um problema: solipsismo e egoísmo, em geral, não se identificam e apenas uma espécie deste é solipsista. Mas que sentido tem haver formas não-solipsistas de egoísmo?

10 KANT'S *Gesammelte Schriften*, Berlin: De Gruyter, 1955, v.XXIII, p. 140 (ed. Academia).

11 *Methaphysik der Sitten/Tugendlehre* (abrev. *MS/T*), Ak 450, F. Meiner, p. 95.

12 *MS/T* Ak 451, F. Meiner, p. 96.

3 Formas de solipsismo moral¹³

Partamos de uma constatação antropológica: em nosso modo de ser, de ente sensível, prevalece uma imediatidade material de objetos da inclinação, que se oferecem a nós antes de qualquer outra determinação. Portanto, pelo menos desde o ponto de vista do tempo as inclinações precedem no homem à lei moral. Com elas tende a estabelecer-se também um “primado” do prazer que as dirige: as inclinações constituem um modo habitual de tornar o prazer o determinante prático da faculdade de apetição. Contrariamente a essa, uma segunda forma de prazer prático “sucede” à determinação racional da faculdade de apetição, como uma forma de prazer compatível com a moralidade.

Mas naquele primeiro caso do primado apenas temporal do prazer, as inclinações ainda não são solipsistas. Juntamente com a sensibilidade, as inclinações não são em si nem boas nem más. Antes, fazem parte de uma disposição constitutiva (*Anlage*) da natureza humana, como uma disposição originária para o bem.¹⁴ Assim, um eu, enquanto se orienta sensivelmente, segue máximas prudenciais que se situam numa situação pré-moral. Todavia, tendo em vista que uma inclinação como hábito de guiar-se pelo prazer jamais se satisfaz com o prazer atual, mas o busca insaciavelmente, assim o eu sensível tende a transformar-se num eu total, e o sistema das inclinações, correspondente à idéia de felicidade própria, tende a converter o princípio subjetivo de amor de si em um princípio objetivo. A transformação das inclinações em solipsistas não se dá sem a sua articulação sob um princípio. O solipsismo é então uma pretensa forma de universalização da busca de satisfação própria sobre a base de um princípio. Kant definiu o solipsismo prático em termos de uma propensão do amor de si: “Pode chamar-se de *amor de si* essa propensão de tornar a si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de sua vontade, fundamento determinante objetivo da vontade em geral.”¹⁵ O amor de si perverte-se em sua pretensão de transformar seu princípio subjetivo em um princípio objetivo. A sua radicalização chama-se presunção: “O amor de si..., se se torna legislador e princípio prático incondicionado, pode chamar-se presunção”.¹⁶

Também a *Grundlegung* tratou do dever como uma suposta forma refinada de amor de si (*Selbstliebe*) e da moralidade como suposta quimera ou presunção (*Eigendünkel*) (Ak 407). Mas a identificação dessas formas corruptas de moralidade com

13 A expressão “solipsismo moral” encontra-se na *Preleção sobre Ética (Eine Vorlesung über Ethik*, ed. por P. Menzer, 1924, p. 171).

14 KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, BA 46.

15 *KpV A 131*, trad. 2002, p. 120, ed. bil., p. 257. O grifo é meu.

16 *KpV A 131*, trad. 2002, p. 120, ed. bil., p. 257; cf. tb. *MS/T § 37*, Ak 462, F. Meiner p. 109.

formas de solipsismo moral coube à *Crítica da razão prática*, todavia de um modo extremamente econômico, pela simples aposição do termo latino *solipsismus* ao termo alemão *Selbstsucht*.

A parte crítica de todo o terceiro capítulo da *KpV* sobre a motivação moral está centralizada em duas formas de solipsismo prático, uma como forma negativa de amor de si, chamada de amor-próprio ou originalmente de *philautia*¹⁷ e outra chamada de presunção ou arrogância. Kant parece, à primeira vista, não tomar suficientemente em conta estas diferenças, ao dar lugar a uma forma de amor de si racional não propriamente solipsista, na medida em que, limitando o amor-próprio, torna-o concordante com a lei moral. Ambas as formas de solipsismo envolvem, além disso, uma gradação, como se a arrogância, ao invés de constituir também uma propensão, se constituísse tão só como efetivação da propensão do amor de si: “Esta propensão a fazer de si mesmo, segundo os fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, fundamentos determinantes objetivos da vontade em geral, pode ser chamada de amor de si (*Selbstliebe*), o qual, se ele se faz legislante e princípio prático incondicionado, pode ser chamado de arrogância (*Eigendünkel*).”¹⁸ Arrogância e presunção são tomados aqui como sinônimos, e diferenciados apenas por necessidade externa de tradução, como na passagem segundo a qual solipsismo da complacência em si mesmo (*arrogantia*) chama-se presunção (*Eigendünkel*).

Kant retoma, na *Metafísica dos costumes/Doutrina da virtude*, a concepção prática de solipsismo a que se referira na *KpV*. A passagem principal em que ele trata do assunto é o parágrafo 26. O termo latino aí empregado, “solipsista”, segue-se entre parêntesis à palavra *Selbstsucht*.¹⁹

Não fossem as articulações que o termo propicia, teríamos, de modo geral, muito pouco a dizer a seu respeito. No entanto, em contraste com essas poucas passagens, entendo que o termo *Selbstsucht* ocupa uma posição-chave na determinação da moralidade kantiana. Partamos, pois, da definição e subsequente análise do que Kant entende aí por solipsista. Ele escreve:

*Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein **Selbstsuchtiger (solipsista)**. (Aquele ao qual é indiferente como pas-sam os outros, contanto que apenas ele mesmo vá bem, é um solipsista).*²⁰

17 Cf. a respeito desta expressão, a nota 133 na trad. 2002. da *KpV*, p. 118, ed. bil., p. 584.

18 *KpV* A 131, trad. bras. p.120.

19 Se déssemos crédito ao glossário de Vorländer, essa seria a única passagem relevante do termo *Selbstsucht* na *Doutrina da virtude*. Mas há outras, por exemplo, na seção II da Introdução. *MS/T*. Ak 382, F. Meiner, p. 15.

A atitude de indiferença em relação aos outros, fundada no exclusivo interesse por si próprio, é a **terceira** de quatro atitudes aí mencionadas relativas ao dever de amar aos outros. A **primeira** é a do filantropo (amigo dos homens), como benevolência ativa para com os outros homens; a **segunda** é a do misantropo (inimigo dos homens), que vai bem quando os outros vão mal; a **quarta** é a de alguém que quer bem aos outros, mas não sente prazer neles (misanthropo estético, antropofobia).

Essas atitudes são aí apreciadas, não de um ponto de vista estético, mas de um ponto de vista prático. E o ponto de vista prático na Ética, que é definida como filosofia prática pura da legislação interna²¹, refere-se somente às “máximas” das ações. Adotar uma máxima significa a adoção subjetiva (o ato de pôr pelo sujeito) de um princípio de vida.²² Assim, alguém é solipsista enquanto adota essa posição como um princípio, ele adota por máxima o interesse particular, ao preço da indiferença para com o bem-estar dos outros. A importância deste posicionamento concerne-nos justamente na medida em que o interesse pelo bem-estar dos outros, do ponto de vista moral, deve ter a mesma proporção do meu interesse por mim.

Nessa ética, há dois tipos de deveres: um concernente a mim mesmo, de desenvolvimento das capacidades próprias, para que eu possa alcançar fins a que me proponho, e sem os quais a minha vida não alcança nenhum desenvolvimento ou perfeição, e um segundo tipo de deveres, concernente ao meu desenvolvimento em relação ao bem-estar ou à felicidade dos outros. Normalmente, não tenho deveres para com minha própria felicidade, porque já a busco naturalmente. Mas eu não busco naturalmente a felicidade dos outros, por isso devo buscá-la racionalmente.

Poderíamos, pois, perguntar-nos por que o nosso desenvolvimento pessoal é um dever para cada um. Podemos demonstrar isso de duas maneiras: uma pelo fundamento e outra pela conseqüência. Pelo fundamento: enquanto o meu arbítrio torna-se livre pela sua capacidade de deixar-se determinar pela razão prática pura, a partir deste mesmo momento e – esta é a conseqüência – todas as máximas pelas quais eu exerço minhas ações submetem-se à condição formal de sua aptidão a uma legislação universal. Portanto, de um lado, eu torno-me livre submetendo-me a uma condição da razão prática e, de outro, insiro-me num universo humano, como conteúdo visado de uma ra-

20 KANT, I. *Metaphysik der Sitten/Tugendlehre*, § 26, Ak 450. Na edição Philosophische Bibliothek, nova ed. de Bernd Ludwig (1990), sucessora da ed. de Vorländer, p. 95, há um erro tipográfico: onde consta *ergeben*, deve ser *ergehen*.

21 *MS/T*, Conclusão, Ak 491. F. Meiner 143.

22 Cf. sobre o conceito de máxima *KpV* 2002, p. 32, ed. bil., p. 581. O artigo de R. Bittner, aí referido, sai traduzido no n. 5, 2003, da revista *Studia Kantiana*.

ção prática. Logo, o dever de me aperfeiçoar vincula-me, pela própria universalidade da razão prática envolvida nesse dever, a todos os demais. Dever desenvolver minhas capacidades significa procurar elevar-me ao universo moral da razão. Deste ponto de vista, eu busco livremente meus fins empíricos, pois, na Ética, as “ações” não são determinadas, só a máxima o é, ou seja, ela deve poder qualificar-se a uma legislação universal. Isso significa que, enquanto me realizo mediante ações empíricas, eu, contudo, não posso perder de vista as demais pessoas, na medida em que, me guiando por máximas, adquiro essa aptidão de agir com base em princípios. Enfim, o dever para comigo vincula-me, mediante a máxima, a uma razão prática pura, que, por sua vez, me vincula a todos os outros.

Eu posso realizar-me empiricamente do modo como quiser, contanto que cuide de aperfeiçoar-me. Enquanto cumpro este dever, vinculo-me mediante a máxima à razão prática, que envolve um universo humano, portanto, me vinculo à humanidade. Logo, eu não posso tomar por máxima o denominado amor de si, porque este se tornaria com isso *selbstsüchtig*²³ – solipsista. Neste caso, o meu fim empírico teria precedência sobre a razão na fundamentação do princípio. E, tomando por máxima o meu aperfeiçoamento, segundo princípios da razão, ou seja, como dever, o meu aperfeiçoamento pessoal insere-me, ao mesmo tempo, numa perspectiva de universalidade ou de humanidade. Daí eu não posso tomar por máxima buscar os meus próprios fins empíricos, sob pena de sucumbir a eles, mas devo adotar os fins dos outros como se fossem meus: interesse-me pela felicidade dos outros. Pois se eu me interesso “naturalmente” pela minha felicidade, “devo” na mesma proporção interessar-me pela felicidade dos outros. O interesse natural torna-se como que o esquema do meu interesse moral, uma vez que o interesse por mim serve de padrão de medida do meu interesse pelos outros.

Uma breve passagem, ao final da seção IX da Introdução à *Doutrina da virtude*, sobre o conceito de dever de virtude, em que Kant sintetiza uma “dedução” do princípio supremo da Doutrina da virtude, permite compreender essa compatibilização de busca de meus próprios fins com a adoção dos fins dos outros como meus. O princípio é: “Age segundo a máxima de fins, que possa ser para cada um uma lei universal.”²⁴ Este princípio permite que cada um seja fim de si mesmo e de outros. A dedução do princípio consiste apenas no seguinte:

23 *MS/T*, Introdução II, Ak 382, F. Meiner, 15.

24 *MS/T*, Ak 395, F. Meiner, p. 30.

*O que na relação dos homens consigo mesmo e com outros **pode** ser fim, isto é também fim perante a razão prática pura, pois ela é uma faculdade de fins em geral; ser **indiferente** para com ela, isto é, não tomar nenhum interesse nela é, portanto, uma **contradição**; pois neste caso ela também não determinaria as máximas de ações (as quais sempre contêm um fim), portanto, não haveria razão prática alguma. Mas a razão prática não pode determinar a **priori** nenhum fim, senão na medida em que os anuncia ao mesmo tempo como fins; dever que nesse caso chama-se dever de virtude.*²⁵

Essa dedução nos permitirá retomar e entender a crítica kantiana ao solipsismo prático. Como sabemos, o termo-chave da concepção solipsista apresentada antes, e aí de novo presente, é o da “indiferença”. Por isso, se o termo é central na dedução do princípio da *Doutrina da virtude*, isto significa que a teoria do solipsismo prático é sumamente relevante para a teoria ética de Kant.

Tomemos primeiro a afirmação de Kant, de que toda máxima contém fins. Logo, à medida que submetemos a máxima à razão prática pura, a consideramos universalizável, neste momento tomamos a nós e a todos os demais também como fins. Mas Kant antes esclarece o que pode ser fim perante a nossa razão prática: é aquilo que pode ser fim na “relação” consigo e com os outros. A razão prática, como faculdade de fins em geral, considera *a priori* estes fins na relação dos homens consigo e com os outros. A frase que serve de base à crítica do solipsismo é a seguinte: “Ser indiferente à razão prática pura [como faculdade de fins em geral], isto é, não tomar nenhum interesse por ela é, portanto, uma **contradição**.”²⁶ A contradição é a seguinte: se o interesse implica fins e, se a razão prática pura é a faculdade que permite ao homem ter fins, não tomar interesse por ela significa interessar-se por fins sem se interessar pela faculdade que os possibilita. Trata-se de uma contradição lógica prática, do arbítrio como faculdade de máximas, que sempre contém fins. Em síntese, o solipsismo é criticado aí como contraditório. Ele absolutiza o fim próprio, desinteressando-se dos demais e mostrando-se indiferente à sorte deles.

Enfim, eu não posso ter fins próprios senão segundo uma máxima de fins. Se eu tomo os fins como fundamento, não consigo explicá-los com base na “liberdade” do arbítrio, a qual se conquista com a razão prática pura, que, por sua vez, limita a máxima à condição de sua universalizabilidade.

O solipsista, que desconsidera os demais, infringe essa lei fundamental, sem a qual não há fins. Se os fins se tornam deter-

25 *MS/T*, Ak 395, F. Meiner, p. 29.

26 *MS/T*, Ak 395, F. Meiner, p. 30. O grifo é meu.

minantes, eles perdem sua própria *ratio essendi*. E o solipsismo prático é praticamente contraditório. A contradição do solipsismo reside, como vimos, em que ele opta por uma máxima do amor-próprio, indiferente aos fins dos outros. Em confronto com essa tese, o texto da dedução diz que ser indiferente a uma razão prática pura como faculdade de fins em geral, isto é, não tomar interesse por ela, é contraditório. No solipsismo, a razão prática não determina a máxima (onde se situam os fins), ao mesmo tempo que aquela é a faculdade de fins em geral. Quer dizer, adotar fins em oposição à sua condição de possibilidade é um contra-senso. Isso em relação à Introdução da *Doutrina da virtude*.

4 Uma razão prática não-solipsista

O importante, no parágrafo 27, que se segue à definição do solipsista, é a declaração de Kant de que “a razão prática não é solipsista”. E essa demonstração ocorre por uma via analítica, dizendo que uma “máxima” apta a uma “legislação” não pode incluir a “todos”, sem que “eu” esteja incluído nesse “todos”, e sem cuja inclusão não há um “todos”. Ou seja, eu me incluo na obrigação de uma máxima que, como apta a uma legislação, inclui a todos. O amor-próprio não pode justificar-se moralmente, é contraditório com uma máxima que pretende universalidade. Logo, “se adoto o amor-próprio como máxima”, eu preciso ver perante a razão prática, em comparação com a qual as máximas são julgadas, “se ela é universalizável”. E verei que ela, em sua diferença, é, por princípio, contraditória à sorte dos demais.

Vejam, então, o conteúdo desse texto do parágrafo 27, como demonstração de uma razão prática não-solipsista. Para começar, Kant distingue entre benevolência, enquanto consiste em ter “prazer” na felicidade ou bem-estar de outro, e beneficência, enquanto um agir ou um tomar por máxima tornar a benevolência um fim, quer dizer, socorrer ou promover o outro segundo as suas possibilidades próprias. – Assim, então, quando Kant no início do parágrafo 27, se refere à “máxima” da benevolência, ele já se refere a esse amor humano prático no sentido de beneficência. – A concepção de uma razão prática não-solipsista é aí demonstrada pelos seguintes passos:

- 1) A máxima da benevolência é um dever, que se expressa no mandamento “ama teu próximo como a ti mesmo”.
- 2) A relação moral-prática entre homens implica máximas que se qualificam a uma lei universal, que, portanto, não podem ser solipsistas. Segundo esse princípio, se quero a benevolência de outros para comigo, “devo” também, querer ser benevolente para com os demais.
- 3) A razão legisladora implica uma “idéia” da humanidade inteira, e assim, segundo o princípio da igualdade, ela só

“permite” a benevolência para consigo sob a condição de que se pratique a mesma para com todos os outros.

A razão prática fica, desse modo, entendida “como não-solipsista”, isso quer dizer que, segundo ela, a máxima do amor de si só é compatível com a máxima do igual amor a todos os demais.

Pois toda relação moral-prática entre os homens é uma relação das mesmas na representação da razão pura, isto é, das ações livres segundo máximas que se qualificam a uma legislação universal e que, pois, não podem ser solipsistas (ex solipsismo prodeutes) [= provirem do solipsismo].²⁷

A prova dessa afirmação ocorre por via negativa: o solipsismo, que advoga o interesse exclusivo por si mesmo, com indiferença pela sorte dos demais, é uma máxima que, tentando universalizar-se, se contradiz. Ao passo que a máxima que não se contradiz e concorda com a razão prática, inclui a todos, inclusive a mim e, portanto, nega o solipsismo como inviável.

Conclusão

Concluo essas considerações com uma rememoração das duas passagens – da *Crítica da razão prática* e da *Metafísica dos costumes* – sobre o amor-próprio como uma forma de solipsismo. O amor-próprio (*Eigenliebe*) foi entendido em sentido negativo como a propensão do amor de si (*Selbstliebe*) a converter-se em princípio prático objetivo, isto é, universalmente necessário, de determinação da vontade. Vimos a contradição dessa pretensão. O mero amor de si não carece desse vício, pois ele pode conceber-se também como amor de si racional, se adota por princípio uma máxima universalizável. Todavia, se ele converte o amor de si em máxima, ou seja, se ele tenta sobrepor o amor de si (*Selbstliebe*) ao amor aos outros, ele se torna solipsista no sentido apontado.

O texto da *Crítica da razão prática* compreendeu o solipsismo como o sistema das inclinações ou da felicidade própria, que ou é erigido em forma de benevolência para consigo mesmo sobre todas as coisas, chamando-se, neste caso, *philautia* / amor-próprio, ou é erigido em forma de complacência para consigo mesmo, chamando-se *arrogantia* / presunção. Pelo que a passagem nos permitiu deduzir, a diferença entre as duas formas de solipsismo residiria em que o amor-próprio caracterizou-se como máxima de sobreposição de si aos outros, enquanto a presunção consistiu numa propensão a ignorar os demais. Se dermos a devida atenção a essa passagem, notaremos que ela serve de base crítica a todo o capítulo sobre os motivos da razão prática.

²⁷ MS/T Ak 451, F. Meiner, p. 96.

A passagem equivalente da *Metafísica dos costumes/ Doutrina da virtude* supera em clareza a da *KpV*. Nela Kant começou admitindo uma forma do “amor de si” como virtude da moderação. Em seguida, determinou a falta de moderação como “amor-próprio” ou *philautia*, entendida aí como imodéstia em relação ao merecimento de ser amado por outros. E então acrescentou a essa forma de imodéstia uma segunda forma dela como arrogância ou *Eigendünkel*, entendida como a imodéstia na exigência de ser respeitado por outros. Cito, pela sua clareza e importância, a passagem da *Doutrina da virtude*:

Moderação em pretensões em geral, isto é, a livre limitação do amor de si <**Selbstliebe**> de um homem pelo amor de si de outros chama-se **modéstia**. A falta dessa **moderação** (imodéstia) em relação ao merecimento de ser **amado** por outros chama-se amor-próprio <**Eigenliebe** / **philautia**>. A imodéstia na exigência, porém, de ser **respeitado** por outros é a **arrogância** <**Eigendünkel**>. ²⁸

A *KpV* confere à crítica dessas duas formas um peso diferente. Em relação ao amor-próprio, diz que a razão prática apenas lhe causa dano, na medida em que o limita por uma concepção de amor de si racional, isto é, fundado na lei prática. Mas, em relação à presunção, diz que a razão prática a abate, sob o argumento de que exigências de auto-estima que precedem a concordância com a lei moral são totalmente nulas, por desconhecerem o valor da pessoa.²⁹ A prática do respeito mútuo consiste no reconhecimento do valor da pessoa, isto é, de uma dignidade que não tem preço. Kant assim o definiu na *Doutrina da virtude*:

Respeito <**Achtung**> que tenho por outros ou que um outro pode exigir de mim (**observantia aliis praestanda**) é, portanto, o reconhecimento de uma **dignidade** (**dignitas**) em outros homens, isto é, de um valor que não tem preço, [ou seja,] nenhum equivalente contra o qual o objeto de estimação (**aestimii**) pudesse ser trocado. – O ajuizamento de uma coisa como algo sem nenhum valor é o desprezo.³⁰

Essa passagem revela uma dupla origem romana: em Seneca, pela distinção entre dignidade e preço e, em Cícero, pela

28 *MS/T Ak 462*, F. Meiner, p. 109.

29 Cf. *KpV A 130*, trad. 2002, p. 120, ed. bil., p. 255.

30 *MS/T Ak 462*, F. Meiner 109. O negrito é meu. – Kant tomou de Seneca essa distinção, tão fundamental em sua filosofia moral, entre dignidade (valor) e preço: “*His pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit.*” SENECA, L.A. *Ad Lucilium epistulae morales*. v.4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, carta 71, parágrafo 33, p.40.

identificação de *honestas* e reconhecimento moral.³¹ Do mesmo modo, chamo atenção para essa presença constante de expressões latinas na filosofia de Kant, que, como no caso do solipsismo, atestam sua predileção pela literatura e filosofia clássica romana, de modo especial pela filosofia de Cícero, cuja ética humanista da *honestas* coincide com a ética kantiana do respeito.

Encerro, como não podia deixar de esperar-se, com uma referência contemporânea: Erich Fromm, no capítulo sobre o amor de si, de seu livro *A arte de amar*, critica, acertadamente, a compreensão disjuntiva do amor: ou como amor a si mesmo, ou como amor aos outros. Sua concepção do amor em geral corresponde à concepção kantiana do amor de si racional. Deste ponto de vista, o amor-próprio, isto é, o egoísmo não significa amor mas falta dele. Mas também o puro amor aos outros é um equívoco e nenhuma forma de amor, pois, se o amor é um amor à pessoa do outro, um amor humano, então, escreve Fromm:

*Se é uma virtude amar o outro como homem, então também tem de ser uma virtude amar a si mesmo, porque também eu sou um homem. Não existe uma concepção de homem em que eu não esteja incluído. Uma teoria que defenda tal exclusão prova-se como contraditória.*³²

Contrariamente a essa teoria, o amor é conjuntivo. Como tal, é uma atividade produtiva que requer esforço. Assim, por exemplo, se eu amo apenas minha família e meus amigos, e não o estranho, é um sinal da incapacidade própria de amar. O amor humano não significa uma abstração, mas uma premissa que é desenvolvida pelo amor a indivíduos determinados. Desse modo, egoísmo ou amor-próprio e amor de si não se revelam como idênticos, mas como opostos. O egoísta não se ama, ele é incapaz de amar tanto a si mesmo quanto aos outros. Mesmo uma

31 Cf. CICERO, M.T. *De officiis. Vom pflichtgemässen Handeln*. Stuttgart: Reclam, 1984, I (14), p. 16/17 (do livro há uma trad. bras. *Sobre os deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 2000). O texto latino, que prefiro fazer acompanhar-se de sua versão alemã, é o seguinte: “Quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile (Daraus wird das Ehrenhafte, das wir suchen, gebildet und verwirklicht, das, mag es auch nicht gefeiert sein, doch ehrenhaft ist und das, wie wir zutreffend feststellen, mag es auch von niemandem anerkannt werden, von Natur aus anerkennungswert ist.). Sobre a transformação por Cícero do termo político *honos* no termo moral *honestum*, sua tradução por “reconhecimento”, e não por “honra”, e a conseqüente introdução do apriorismo moral, que bem pode ter sido a fonte inspiradora da concepção apriorista prática kantiana, cf. ROHDEN, V. *Ciceros formula und Kants neue Formel des Moralprinzips*. In: GERHARDT, V. *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin/New York: De Gruyter, 2001, v.III, p. 305-14; e ROHDEN, V. ‘Magnanimitas’. Um problema da relação entre estética e ética. *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro: Sociedade Kant Brasileira, v.3, n.1, p. 29-47, nov. 2001.

32 FROMM, Erich. *A arte de amar*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 73.

mãe que ame seu filho, e não a si mesma, em verdade, é incapaz de amar até o seu próprio filho e oculta, mediante isso, um falso amor.

Fromm estende sua reflexão até o ponto em que ele também afirma que a virtude se torna uma máscara, se os filhos forem educados a amar a virtude ao invés de amar também a vida. Por isso ele pode encerrar sua reflexão com uma alusão a Meister Eckhart:

Se você ama a si mesmo, você ama todos os outros tanto quanto a si mesmo. Se você ama uma outra pessoa menos do que se ama, na verdade não conseguirá amar a si mesmo; mas, se você amar a todos, inclusive você, igualmente, então amará todos eles como se fossem uma só pessoa, e essa pessoa é ao mesmo tempo Deus e homem. É assim uma grande e virtuosa pessoa que, amando-se, ama igualmente todos os outros.³³

De modo que Fromm defende uma concepção, segundo a qual o amor significa um amor aos homens como pessoas, que, portanto, é um amor ativo, virtuoso e racional, equivalente à beneficência (*Wohltun*) ou ao amor prático em sentido kantiano. Com a ressalva de que Fromm parece revelar-se mais racionalista que Kant, ao sugerir uma identificação entre natureza e razão.³⁴

Entendo com essa digressão que a filosofia moral de Kant pode ser atualizada, mas serve também de constante corretivo a alguns mal-entendidos contemporâneos, entre os quais, suponho, o da reivindicação de intersubjetividade na ética como “sistema de exigências recíprocas” (Tugendhat). Ao invés dela, talvez coubesse defender uma ética da esperança, no sentido de que incumbiria a cada um, como racional, cumprir o seu dever e esperar que os outros também o façam, sem que cada um propriamente pudesse exigir isso deles.

A referência histórica à crítica de Kant ao solipsismo prático serviu como subsídio a meu argumento, de que, do ponto de vista da tradução, Kant, acrescentando ao termo alemão um termo latino, sinalizou para o sentido em que o tomava em sua própria língua. Guiando-nos na direção da tradução do termo *Selbstsucht* pelo de “solipsismo”, deu-nos a chave sobre como ele queria que o termo fosse entendido tanto em sua filosofia como em nossa língua latina. E permitiu com isso desfazer equí-

33 *Apud* FROMM, E. *A arte de amar*, p.79.

34 Estas reflexões encontrariam sua bela complementação no novo livro de Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003, que constitui um desenvolvimento sistemático de pontos de vista esboçados em seu *Não somos de arame rígido. Conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Organizado por Valério Rohden. Canoas: Editora da ULBRA, 2002.

vocos em que incidiram e continuam incidindo seus críticos em relação ao conceito de razão prática.

Com isso a prova de contemporaneidade da filosofia moral kantiana fica mais esboçada do que completada. É o que dentro dos limites de minha simples razão consegui apresentar.

O tema deste caderno foi apresentado no
IHU Idéias, dia 06/05/04.

DEBATE APÓS APRESENTAÇÃO DO TEMA NO IHU IDÉIAS DO DIA 06 DE MAIO DE 2004

Prof. Álvaro Valls – Eu aprecio demais as tuas colocações, e as questões que eu faria sobre o assunto tu já respondeste de maneira surpreendentemente semelhante ao que eu imaginava. Eu iria perguntar sobre a história do amar como a si mesmo, este critério do como a si mesmo, já satisfez a minha curiosidade. Aproveitando, eu vou te fazer uma pergunta que foge um pouco do que tu falaste. É claro que eu não posso te pedir um segunda palestra, mas talvez tu pudesses, telegraficamente, me dar alguma indicação para a discussão com os meus alunos sobre a fundamentação da metafísica dos costumes. Surgiu a seguinte questão: há pessoas que estão interessadas em ética ambiental, ética dos animais, etc., então eu queria fazer uma pequena ligação entre Kant e Peter Singer. A questão é sobre a segunda formulação do imperativo categórico. Kant fala em humanidade; por outro lado, ele diz que a ética é para racionais, não é antropológica. Então a gente poderia deduzir desta idéia do todo, do ser racional, que Kant não quer se restringir só aos animais racionais humanos, não é isso, portanto ele não seria especificista, como diria Singer, mas o problema é que, quando Kant dá a segunda forma do imperativo categórico, parece que ele está se restringindo só aos humanos. Tu dirias que, nesta formulação, talvez ele apenas “escorregou” um pouco em termos de rigor, não tirou as conseqüências de todos os seres racionais?

Prof. Valério Rohden – Este descarte de uma base antropológica da ética, tendo em vista não criar um comprometimento com uma concepção empírica do homem, significa que a gente tem de tomar por princípio a razão. Tomar a razão como princípio significa não ceder ao dado e ao estabelecido, mas buscar o melhor possível do ponto de vista de nossa liberdade e exigências autônomas. A razão é aí uma idéia prática, e nesta medida parece abstrata. Um autor, que investiguei recentemente a propósito de algumas correções de texto na primeira edição do exemplar de Erlangen da *Crítica da razão prática*, o teólogo kantiano do século XVIII que se correspondeu com Kant, Paul Sigmund Vogel, disse: “Não tem sentido falar de uma ética que não seja uma ética simplesmente humana”, com que, então, se entenderia uma ética racional menos abstrata, mas menos pura.

Participante – A conseqüência seria que o respeito se restringe ao *homo sapiens*? Dá para entender a ética kantiana dirigida ao respeito, também, pelo universo, pelos outros animais, etc.?

Prof. Valério Rohden – Não sei se entendi bem. Eu não vejo dificuldade em incluir uma ética ambiental na concepção kantiana, porque a gente deve, em tudo o que faz, não considerar os outros, conforme a sua segunda forma, simplesmente como meio, mas sempre também como fim. Quer dizer, se nós explorarmos o mundo, segundo os nossos interesses, e não pensarmos nas gerações futuras, elas já não terão mais terra habitável para viver. Tugendhat foi uma vez muito pessimista, achando que daqui a uns 150 anos a humanidade terminará. Então, se a humanidade continuar na direção que está, ela terminará, e nós temos, realmente, um dever para com os outros, simplesmente porque não podemos explorar a terra, tendo em vista o nosso interesse atual, sem nos preocuparmos com o futuro da humanidade. É importante até chamar a atenção para um aspecto: devemos tratar os outros como fins, não, simplesmente como meios, mas também como fins. Essa variante, esta sutileza de Kant é muito importante, porque, na verdade, nós tratamos os outros, e temos todo o direito de tratá-los, também como meios, mas não podemos reduzi-los a esta condição de instrumentos das nossas necessidades. Assim, nós temos que tratá-los sempre também como fins, como iguais a nós. Esse é o princípio ético completo.

Participante – O senhor falou, no início, da crítica da ética do discurso à formulação do imperativo categórico de Kant, dizendo que é monológico, e eles pretendem um imperativo discursivo; o senhor falou do solipsismo prático e afastou-o, e eu concordo, mas não falou do solipsismo teórico em si, se por acaso este teórico significaria o monólogo ou não, e o monólogo se confundiria com isso ali? Se o Apel, que faz esta crítica não cai também no monólogo, quando ele diz que, examinando um discurso se pode entendê-lo e que seja lógico se poder tirar reflexivamente supernormas para a moral, norma de justiça, de solidariedade, de co-responsabilidade, etc. Ora, ele atinge estas supernormas, também monologicamente. Parece-me que ele cai naquilo que critica em Kant?

Prof. Valério Rohden – Esta tua colocação já está respondida. Eu apenas acho que dizer que a razão é individual, que Kant não pensou em uma razão universal e plural, dialógica, comunicativa, é contestável do ponto de vista da concepção kantiana de razão e também do ponto de vista do Eu, do eu teórico que acompanha todas as representações, ou seja, que existe um eu que acompanha todas as representações. Isso acontece em todos, então é uma forma teoricamente objetiva de um nós. Mas, o que

vemos, na posição crítica assinalada, é uma concepção de razão que faz considerações gerais sobre a mesma, entendida predominantemente como razão cognitiva, sem desenvolver seus aspectos práticos que assinalai.

Participante – Eu confesso que me chamou a atenção esta vinculação tão estreita que tu mostraste entre Kant e os estóicos, fundamentalmente no caso, agora percebemos, em que há uma certa influência, mas essa vinculação, talvez de conceito, de natureza estóica, é conceito da razão kantiana. Eu acho que foi um pouco isso que tu quiseste mostrar como força da natureza. Eu gostaria, se pudesses, que mostrasses, neste caso, quais são as diferenças específicas de Kant a respeito dos estóicos na noção de sujeito e na noção de razão natural, afinal qual seria a diferença específica de Kant, eu diria um pouco na questão do sujeito em si mesmo, porque o estóico também tem uma concepção do trabalho de si, o sujeito que se trabalha a si mesmo pela prática da virtude. Então eu gostaria, se pudesses, que fizesses uma breve distinção sobre o que diferenciaria Kant dos estóicos.

Prof. Valério Rohden – Do que Kant procura chamar a atenção, é que na passagem que citei, em primeiro lugar, ele não considera as inclinações como tais um problema maior, a não ser que elas podem converter-se em solipsistas, quando se transformam em princípios de ações. O mal para os estóicos é que alguém seja tolo, que alguém não seja sábio, quando Kant diz que o mal é algo que se esconde por traz da própria razão e na perversão do coração. Mas a *Crítica da razão prática* estabelece uma relação contínua com o estoicismo, principalmente uma crítica à identificação entre virtude e felicidade, da qual Kant se distancia. Os epicuristas estabeleceram o reinado da felicidade espiritual como virtude, e os estóicos buscaram a virtude como forma de felicidade, mas ambos sempre identificando esses dois conceitos e apenas invertendo os pólos desta relação. Kant se distancia destas concepções, dizendo que a relação entre virtude e felicidade não é analítica, mas é sintética, e desenvolve esta concepção. Quer dizer que a virtude é uma condição necessária da felicidade, mas não é uma condição suficiente. Então, para que eu seja feliz, não basta que eu pratique a virtude. Com ela eu mereço a felicidade, mas não a garanto. E aí se estabelece uma prova prática da existência de Deus: se o homem merece a felicidade, logo tem de existir Deus, porque só Deus garante esta vinculação de que, se o homem não alcança, nesta terra, uma felicidade que é justa, Deus tem de, pela imortalidade da alma e pela vinculação entre moralidade e felicidade, realizá-la. Há aí uma série de sutilezas a considerar, mas digamos que, no essencial, Kant concorda com a fórmula estóica de seguir a natureza. Kant diz em uma Reflexão que seguir a natureza é uma idéia, portan-

to, é uma idéia da razão. Então seguir a natureza e seguir a razão, na verdade, se identificam. Mas eu acho que a principal diferença seria, que, enquanto o estoicismo está muito mais voltado na direção de uma autoconservação humana, Kant faz uma crítica, na *Crítica da razão prática*, desse nível de identificação entre moralidade e autoconservação, como se a razão pudesse se satisfazer com a autoconservação humana. Kant diz que a principal função da razão não é a conservação humana, mas julgar sobre o que é bom e o que é mau, então, nesse sentido, há uma diferenciação entre ambas as correntes.

Gerson (participante) Se o senhor bem colocou, o livro que permaneceu durante toda a vida na mesa de Kant foi *Sobre os fins* – sobre o fim supremo – de Cícero. Se um dos livros que permaneceu sempre na mesa de Kant, foi exatamente o de Cícero sobre o fim supremo, e se a relação entre virtude e felicidade não é analítica, mas sintética, e se, portando, o homem tem que buscar esta perfeição de si mesmo nesta busca, nós podemos dizer que, de certo modo, é uma ética teológica e, além disso, em que medida ou qual é o ponto preciso de afastamento de uma ética aristotélica, quer dizer na relação entre razão e natureza?

Prof. Valério Rohden – O que se diz com muito bom senso é que não existe uma diferença fundamental entre Kant e Aristóteles e que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, vai dizer que a felicidade é uma forma de vida bem sucedida da razão, uma força da alma, enfim, então o sumo bem, de fato, continua sendo a felicidade. E essa é uma diferença importante de Kant, porque o sumo bem para Kant não se reduz a uma forma de felicidade, mas é uma síntese de virtude e de felicidade, então esta é uma diferença em relação a Aristóteles, apesar de se dizer, e eu mesmo defendi este ponto de vista, que as críticas de Kant ao eudemonismo, na *Crítica a razão prática*, são principalmente críticas aos seus contemporâneos que faziam uma filosofia popular eudemonista não rigorosamente aristotélica.

Claudionei (participante) – Se a crítica a Kant é correta e conseqüente, pergunto se Kant ao tentar formular e estabelecer racionalmente certos princípios, mesmo assim não teria ainda dado um salto para fora do Cristianismo? Ou seja, a ética de Kant é ainda uma ética cristã?

Prof. Valério Rohden – A ética de Kant é cristã, não por ser teológica, mas ela é cristã por ter o mesmo princípio do Evangelho: se tu queres que os outros te tratem bem, tu deves tratá-los da mesma maneira, ou seja, se tu queres que os outros te respeitem, tu deves, seguindo a regra de ouro, tratá-los da mesma maneira. Kant declara na *Crítica da razão prática* que a ética, enfim uma ética formal, coincide com a ética do Evangelho, que é uma

ética para seres finitos, cujo máximo que estes podem alcançar não é a perfeição, mas a virtude como luta constante pelo bem, sendo este bem teoricamente apenas uma idéia regulativa, da qual nós tentamos nos aproximar como um ideal platônico, mas do qual Kant se distanciou criticamente, fazendo uma correção de Platão, dizendo que a idéia é apenas um arquétipo de perfeição que nós jamais realizaremos inteiramente. Quer dizer, pois, que a consciência da finitude leva Kant, na *Crítica da razão prática*, a uma aproximação com uma ética do Evangelho, mas não por razões teológicas.

Participante – Para complementar a pergunta que foi feita pelo colega, na relação entre virtude e felicidade em Aristóteles e Kant, o senhor disse que, em Kant, há uma síntese, então ambos pertencem à essência do sumo bem e se poderia dizer que, em Aristóteles, a virtude constitui um instrumento de realização do sumo bem, que é a felicidade, porque só através da virtude se consegue o sumo bem que é felicidade, então teria valor instrumental em Aristóteles e em Kant, essencial?

Prof. Valério Rohden – Assim parece: a virtude a serviço da *eudaimonia* como sumo bem. Mas como ela é também a forma de uma vida plena da alma, conviria ouvir a respeito deste paradoxo um especialista de Aristoteles.

TEMAS DOS CADERNOS IHU IDÉIAS

- N. 01 – *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel.
- N. 02 – *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert.
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss.
- N. 03 – *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montañó.
- N. 04 – *Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.
- N. 05 – *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch.
- N. 06 – *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.
- N. 07 – *Mundos televisivos e sentidos identiários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp.
- N. 08 – *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte.
- N. 09 – *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos.
- N. 10 – *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo.
- N. 11 – *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi.
- N. 12 – *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi.
- N. 13 – *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert.
- N. 14 – *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt
- N. 15 – *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel.
- N. 16 – *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão.

- N. 17 – *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri.
- N. 18 – *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida.
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo.
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção social* – Profa. Dra. Lucilda Selli.
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio.