

Sobre a Possibilidade da Resistência à Banalização do Mal

Luís Filipe Fernandes Mendes

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor José Manuel Santos

Maio de 2025

Sobre a Possibilidade da Resistência à Banalização do Mal

Luís Filipe Fernandes Mendes

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor José Manuel Santos

Juri:

Prof. Doutor José Maria da Silva Rosa
Prof. Doutor José Manuel Boavida Santos
Prof. Doutor Diogo Falcão de Ferrer
Prof. Doutor Nuno Vieira da Rosa e Ferro
Prof. Doutor Rui Jorge Sampaio da Silva
Prof.^a Doutora Ana Leonor Serra Morais dos Santos
Prof.^a Doutora Maria João Dias de Carvalho Neves Cabrita

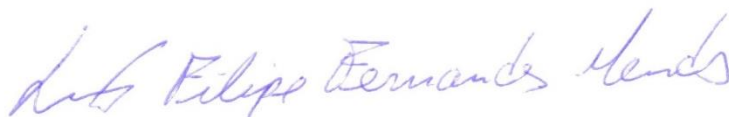
14 de Maio de 2025

Declaração de Integridade

Eu, Luís Filipe Fernandes Mendes, que abaixo assino, estudante com o número de inscrição D1599 do curso de Filosofia da Faculdade de Artes e Letras, declaro ter desenvolvido o presente trabalho e elaborado o presente texto em total consonância com o **Código de Integridades da Universidade da Beira Interior**.

Mais concretamente afirmo não ter incorrido em qualquer das variedades de Fraude Académica, e que aqui declaro conhecer, que em particular atendi à exigida referenciação de frases, extratos, imagens e outras formas de trabalho intelectual, e assumindo assim na íntegra as responsabilidades da autoria.

Universidade da Beira Interior, Covilhã 14 / 11 / 2024



(assinatura conforme Cartão de Cidadão ou preferencialmente
assinatura digital no documento original se naquele mesmo formato)

Esta tese teve o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia através da bolsa
SFRH/BD/133923/2017

À Inês

Agradecimentos

Quero começar por agradecer o apoio financeiro que me foi concedido, inicialmente, pelo Banco Santander/Totta, e, depois, pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

Quero agradecer ao meu orientador, Professor Doutor José Manuel Santos, pela leitura atenta das várias versões deste texto, por todas as indicações que me deu, e, enfim, por toda a paciência, compreensão e disponibilidade incansáveis, sem as quais este trabalho definitivamente não teria sido possível. As suas lições e críticas, bem como a sua generosidade na partilha da sua experiência e saber, foram decisivas. Quero deixar também uma palavra de apreço ao Corpo Docente, designadamente, aos Profs. Drs. António Amaral, José Rosa, Ana Leonor, António Bento, André Barata e José Domingues. As suas aulas, sempre estimulantes, e as discussões que potenciaram, foram para mim uma mais-valia e um incentivo.

Quero dirigir uma palavra de agradecimento aos colegas e amigos que tive a sorte de conhecer neste percurso, e com os quais tive o prazer de discutir Filosofia, em particular, ao Albano Pina, à Janilce Praseres e à Raquel Loio.

Quero agradecer à Vera, à Carla e à Sabrina a amizade de longa data e a disponibilidade que demonstraram para discutir comigo alguns tópicos deste trabalho. E ao Francisco e à Isilda, cuja ajuda foi, por diversas vezes, preciosa.

Quero agradecer à minha mãe, porque nada disto seria possível sem ela.

E, finalmente, quero agradecer à Inês pela sua companhia, pela sua paciência e pela sua ajuda inestimável ao longo deste caminho, por vezes penoso, que só me foi possível percorrer graças a ela.

Resumo

Depois de, no julgamento de Eichmann, em 1961, serem relatadas as histórias de algumas pessoas que resistiram ao Mal no III Reich, Arendt procurou explicar como foi possível que esses indivíduos preservassem a capacidade de distinguir o Bem do Mal sem o apoio da normatividade externa e, apesar das enormes pressões, tenham resistido ao Mal. O nosso propósito é, justamente, investigar a possibilidade da resistência à banalização do Mal, para a qual se requer a capacidade de julgar e uma fonte de motivação independentes da normatividade externa, a partir das propostas de Kant, Arendt e Kierkegaard. Neste trabalho, não seguimos a ordem cronológica. Na primeira parte, abordamos as propostas de Kant e de Arendt. Na segunda parte, abordamos a de Kierkegaard. Procuramos mostrar que as propostas de Kant e Arendt são antagônicas, visto que Kant confia especialmente na capacidade legisladora da razão, enquanto Arendt defende que não precisamos de princípios ou regras para distinguir o Bem do Mal. Por sua vez, Kierkegaard foca-se no problema da motivação, sublinhando que nem todos os indivíduos consideram que a diferença entre Bem e Mal é o mais importante. A proposta de Kierkegaard tem elementos que também encontramos nas de Arendt e de Kant, mas fornece-nos uma alternativa a ambas. A visão-de-vida ética, centrada na ideia de Bem, que se concretiza numa forma de amor (compaixão), assegura a motivação para resistir à banalização do Mal, mas aqueles que vivem segundo visões-de-vida estéticas dão mais importância a outras preocupações. O desespero pode motivar o sujeito a transitar de uma visão-de-vida para outra, mas a transição para a visão-de-vida ética depende sempre de uma decisão, e esta não é um mero resultado de razões ou motivações anteriores, pois só se concretiza no esforço contínuo para conferir à interioridade a forma de compaixão.

Palavras-Chave: Arendt; banalização do Mal; compaixão; decisão; desespero; faculdade de julgar; Kant; Kierkegaard; motivação; seriedade.

Abstract

After the trial of Eichmann in 1961, where the stories of some individuals who resisted Evil in the III Reich were recounted, Arendt sought to explain how those individuals managed to preserve the ability to distinguish Good from Evil without the support of external normativity, and how they resisted Evil despite the immense pressures. Our purpose in this work is to study the possibility of resisting the banalization of Evil, which requires both a capacity to judge and a source of motivation independent of external normativity, basing our study on the proposals of Kant, Arendt and Kierkegaard. We do not follow the chronological order. In the first part of our study, we address the proposals from Kant and Arendt. In the second part, we address Kierkegaard's. We show that the proposals of Kant and Arendt are antagonistic, since Kant trusts in the legislative capacity of reason, while Arendt argues that we do not need principles or rules to distinguish Good from Evil. As for Kierkegaard, he focuses on the problem of motivation, highlighting that not all individuals take the distinction between Good and Evil as the most important distinction. Kierkegaard's view has elements that we also find in Arendt and Kant, but it provides an alternative to both. The ethical life-view, centered in the idea of Good, which is concretized in a form of love (compassion), ensures the motivation to resist the banalization of Evil, but those who live according to aesthetic life-views give more importance to other concerns. Despair can motivate the individual to move from one life-view to another, but the transition to the ethical life-view always depends on a decision. This decision is not merely the result of prior reasons or motivations and only becomes real in the continued striving to give interiority the form of compassion.

Keywords: Arendt; banalization of Evil; compassion; decision; despair; earnestness; judgment; Kant; Kierkegaard; motivation.

Índice

Abreviaturas	xvii
Introdução Geral	1
Primeira Parte: Kant e Arendt	
Introdução à Primeira Parte	16
Primeiro Capítulo: Kant	
Considerações Preliminares	19
I. A Dimensão Objectiva da Moralidade Kantiana: O Juízo Moral	
1. A Faculdade de Julgar	
A. A Faculdade de Julgar Determinante	20
B. O Talento para Julgar	26
C. Da Faculdade de Julgar Determinante à Faculdade de Julgar Moral	34
D. A Faculdade de Julgar Moral não é uma Autonomia	41
2. A Lei Moral	
A. O Facto da Razão	42
B. Da Metafísica Moral Ínsita à Fundamentação da Metafísica da Moral	47
C. A Identificação da Lei Moral	52
D. A Unidade da Razão	54
3. A Aplicação da Lei Moral	
A. O Imperativo Categórico	55
B. A Típica	59
C. Os Conceitos de Bem e de Mal	62
D. O Procedimento-Típico	68
E. Um Caso Prático	74
II. A Dimensão Antropológica da Moralidade Kantiana: A Motivação	
1. O Móbile Moral	
A. O Conceito de Sentimento Moral	75
B. A Receptividade da Sensibilidade à Lei Moral	78
C. A Oposição dos Móviles Sensíveis	82
2. A Virtude	
A. O Conceito de Virtude	86
B. O Carácter Virtuoso	90
C. O Modo de Pensar Virtuoso	95
3. O Mal Radical e a Resistência à Banalização do Mal	
A. O Mal Radical e a Banalização do Mal	97
B. A Disposição para o Bem	105
C. A Virtude e a Resistência à Banalização do Mal	113
D. A Virtude como Fim	124
III. Apreciação Crítica	
A. A Metafísica Ínsita	128
B. A Falácia Naturalista	143
C. O Esquecimento da Dificuldade de Julgar	147
D. A Dificuldade de Conciliar a Moral com a Antropologia	152
E. A Crítica de Hegel e Schopenhauer	163
Segundo Capítulo: Arendt	
Considerações Preliminares	172
I. A Faculdade de Julgar Moral e o Pensar	
A. A Faculdade de Julgar Reflexiva	174

B. Arendt e a Faculdade de Julgar Determinante	176
C. A Capacidade de Distinguir o Bem do Mal e a Banalidade	189
D. O Efeito Destrutivo do Pensar	193
II. O Pensar como Fonte de Motivação	
A. A Indiferença da Banalidade	196
B. Sócrates e o Companheiro Desagradável	202
C. A Consciência Moral	206
D. O Carácter Universal do Pensar e a Responsabilidade Pessoal	209
III. Apreciação Crítica	
A. O Julgar sem Regras	221
B. Os <i>By-Products</i> e a Arbitrariedade do Pensar	228
C. Uma Proposta para Emergências	232
Segunda Parte: Kierkegaard	
Introdução à Segunda Parte	238
Primeiro Capítulo: O Cuidado	
I. A Estrutura da Subjectividade	
A. A Subjectividade	248
B. O Conceito de Cuidado	260
C. A Petição de Sentido	266
II. A Decisão	
A. A Estrutura da Decisão	269
B. A Necessidade Volitiva	274
C. Os Estádios Estético e Ético	279
Segundo Capítulo: O Desespero	
A. O Conceito de Desespero	282
B. O Requisito de Eterno	284
C. O Requisito de Absoluto	288
D. O Requisito de Efectivação	290
E. Os Ideais Desesperantes	306
Terceiro Capítulo: O Estético como Desespero e o Ético como Alternativa	
I. O Estético como Desespero	
A. O Carácter Pressionante do Desespero	317
B. O Desespero Inconsciente	322
C. A Escala do Desespero	330
II. O Ético como Alternativa	
A. A Intrusão do Ético no Estético	340
B. O Problema da Motivação	345
Quarto Capítulo: A Ideia de Bem	
I. A Ideia de Bem e o Saber Ético	
A. A Desformalização da Ideia de Bem	359
B. O Saber Ético	372
C. O Ético e os Costumes	382
D. O Universal Humano	387
II. A Ideia de Bem e o Desespero	
A. A Possibilidade de Suprimir a Possibilidade do Desespero	394
B. O Ético e o Demoníaco	399
C. O Ético e o Religioso	401
III. A Ideia de Bem e a Compaixão	
A. A Banalização do Mal	407
B. A Compaixão	419
C. A Compaixão e a Resistência à Banalização do Mal	422

D. Análise Crítica.....	434
Conclusão.....	458
Bibliografia.....	465

Abreviaturas

De Arendt

- AdC “A Ameaça do Conformismo”, in *Compreensão e Política e Outros Ensaios: 1930-1954*, pp. 320-326. (“The Threat of Conformism”, 1954, in *Essays in Understanding – 1930-1954*, pp. 423-427).
- AoT “Auschwitz on Trial”, 1966, in *Responsibility and Judgment*, pp. 227-256.
- CeP “Compreensão e Política (As Dificuldades da Compreensão)”, in *Compreensão e Política e Outros Ensaios: 1930-1954*, pp. 230-257. (“Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, 1954, in *Essays in Understanding – 1930-1954*, pp. 307-327).
- CSM “O Caráter da Crise da Sociedade Moderna”, in *Pensar Sem Corrimão*, pp. 236-239. (“The Crisis Character of Modern Society”, 1966, in *Thinking Without a Banister*, pp. 328-331).
- Disob. “Civil Disobedience”, 1970, in *Crises of the Republic*, pp. 49-102.
- EeJ *Eichmann em Jerusalém: Uma Reportagem sobre a Banalidade do Mal. (Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, 1963).*
- EPF *Entre o Passado e o Futuro. (Between Past and Future, 1961).*
- HsH “Hannah Arendt sobre Hannah Arendt”, in *Pensar Sem Corrimão*, pp. 338-368. (“Hannah Arendt on Hannah Arendt”, 1972, in *Thinking Without a Banister*, pp. 443-475).
- HTS *Homens em Tempos Sombrios. (Men in Dark Times, 1955-1968).*
- IiP “Introduction into Politics”, in *The promise of Politics*, pp. 93-200. (*Was ist Politik?*, 1956-1959, pp. 9-133).
- Imag. “Imaginação”, in *Pensar Sem Corrimão*, pp. 294-301. (“Imagination”, 1970, in *Thinking Without a Banister*, pp. 387-394).
- LKP *Lectures on Kant’s Political Philosophy, 1970.*
- OdT *As Origens do Totalitarismo. (The Origins of Totalitarianism, 1951).*
- P-NA “O Pós-Nazismo: Reportagem na Alemanha”, in *Compreensão e Política e Outros Ensaios: 1930-1954*, pp. 166-195. (“The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany”, 1950, in *Essays in Understanding – 1930-1954*, pp. 248-269).
- PRD “Personal Responsibility Under Dictatorship”, 1964, in *Responsibility and Judgment*, pp. 17-48.
- Rem. “Remarks”, 1973, in *Thinking Without a Banister*, pp. 476-484.
- SQM “Some Questions of Moral Philosophy”, 1965-1966, in *Responsibility and Judgment*, pp. 49-146.
- TCS “As Técnicas da Ciência Social e o Estudo dos Campos de Concentração”, in *Compreensão e Política e Outros Ensaios: 1930-1954*, pp. 146-165. (“Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, 1950, in *Essays in Understanding – 1930-1954*, pp. 232-247).
- TJW *The Jewish Writings, 1930s-1960s.*
- TMC “Thinking and Moral Considerations”, 1971, in *Responsibility and Judgment*, pp. 159-189.
- Tran. “Transição”, in *Pensar Sem Corrimão*, pp. 380-387. (“Transition”, 1974, in *Thinking Without a Banister*, pp. 517-524).
- VdE I *A vida do espírito: Vol. I – Pensar. (The Life of the Mind. Volume One: Thinking, 1977).*
- VdE II *A vida do espírito: Vol. II – Querer. (The Life of the Mind. Volume Two: Willing, 1978).*
- 8oAH “Nos 80 Anos de Heidegger”, in *Pensar Sem Corrimão*, pp. 313-325. (“Heidegger at Eighty”, 1971, in *Thinking Without a Banister*, pp. 419-431).

De Kant

Ak.	<i>Kants gesammelte Schriften</i> ⁱ .
Anún.	“Anúncio do Programa de Lições para o semestre de Inverno de 1765-1766”, in <i>Investigação Sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral</i> , pp. 111-129. (<i>Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766</i> , 1765, Ak. 2: 303-313).
APP	<i>Anthropology from a Pragmatic Point of View</i> . (<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> , 1798, Ak. 7: 117-333).
CBH	“Conjectural Beginning of Human History”, in <i>Anthropology, History, and Education</i> , pp. 160-175. (<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i> , 1786, Ak. 8: 107-123).
CdF	<i>O Conflito das Faculdades</i> . (<i>Der Streit der Facultäten</i> , 1798, Ak. 7: 1-115).
CFJ	<i>Crítica da Faculdade do Juízo</i> . (<i>Kritik der Urteilskraft</i> , 1790, Ak. 5: 165-485).
Cor.	<i>Correspondence</i> . (<i>Briefwechsel</i> , Ak. 10-13) ⁱⁱ .
CRP	<i>Crítica da Razão Pura</i> . (<i>Kritik der reinen Vernunft</i> , 1781/1787, Ak. 4: 1-252/Ak. 3) ⁱⁱⁱ .
CRPr.	<i>Crítica da Razão Prática</i> . (<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> , 1788, Ak. 5: 1-163).
Diss.	“Dissertação de 1770: Acerca da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e Inteligível”, in <i>Dissertação de 1770 e Carta a Marcus Herz</i> , pp. 23-85. (<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis</i> , 1770, Ak. 2: 385-419).
FIJ	“First Introduction to the Critique of the Power of Judgment”, in <i>Critique of the Power of Judgment</i> , pp. 1-51. (<i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</i> , 1790, Ak. 20: 193-251).
FMC	<i>Fundamentação da Metafísica dos Costumes</i> . (<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> , 1785, Ak. 4: 385-464).
INM	<i>Investigação Sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral</i> . (<i>Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral</i> , 1764, Ak. 2: 273-301).
LA-F	“Anthropology Friedländer”, in <i>Lectures on Anthropology</i> , pp. 37-256. (<i>Friedländer</i> , 1775-1776, Ak. 25: 465-728) ^{iv} .
LA-M	“Menschenkunde”, in <i>Lectures on Anthropology</i> , pp. 281-334. (<i>Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie</i> , 1781-1782, Ak. 25: 849-1203).
LA-Mr.	“Anthropology Mrongovius”, in <i>Lectures on Anthropology</i> , pp. 335-510. (<i>Mrongovius</i> , 1784-1785, Ak. 25: 1205-1429).
LE-C	“Moral philosophy: Collins's lecture notes”, in <i>Lectures on Ethics</i> , pp. 37-222. (<i>Moralphilosophie Collins</i> , 1774-1777, Ak. 27: 237-471), (<i>Moral Mrongovius I</i> , 1774-1777, Ak. 27: 1395-1581).
LE-H	“Kant's practical philosophy: Herder's lecture notes (selections)”, in <i>Lectures on Ethics</i> , pp. 1-36. (<i>Praktische Philosophie Herder</i> , 1762-1764, Ak. 27: 1-89).
LE-M2	“Morality according to Prof. Kant: Mrongovius's second set of lecture notes (selections)”, in <i>Lectures on Ethics</i> , pp. 223-248. (<i>Moral Mrongovius II</i> , 1784-1785, Ak. 29: 597-642).
LE-V	“Kant on the metaphysics of morals: Vigilantius's lecture notes”, in <i>Lectures on Ethics</i> , pp. 249-452. (<i>Die Metaphysik der Sitten Vigilantius</i> , 1793-1794, Ak. 27: 475-732).
LL-J	“The Jäsche logic”, in <i>Lectures on Logic</i> , pp. 521-630. (<i>Immanuel Kant's Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen</i> , 1800, Ak. 9: 1-150).

ⁱ Edição da Academia de Ciências de Berlim. Com exceção da CRP, nas referências às obras de Kant indicamos, entre parêntesis, o volume correspondente desta edição seguido da(s) página(s) – e.g. (Ak. 2: 311).

ⁱⁱ Para cada carta indicamos a data correspondente – e.g. Cor., para Marcus Herz, final de 1773.

ⁱⁱⁱ Nas referências à CRP indicamos, como é habitual, a paginação da primeira edição (A), de 1781, e da segunda edição (B), de 1787 – e.g. (A192/B237).

^{iv} As lições não são escritos da autoria de Kant, mas transcrições das suas aulas, feitas por alunos e outros.

LM-D	“Metaphysik Dohna”, in <i>Lectures on Metaphysics</i> , pp. 355-391 (<i>Metaphysik Dohna</i> , 1792-1793, Ak. 28: 615-702).
LM-L ₁	“Metaphysik L ₁ ”, in <i>Lectures on Metaphysics</i> , pp. 17-106. (L ₁ , 1770s, Ak. 28: 167-350).
LR	“Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion”, in <i>Religion and Rational Theology</i> , pp. 339-451. (<i>Vorlesungen über die philosophische Religionslehre</i> , 1783-1786, Ak. 28: 993-1126).
MC	<i>Metafísica dos Costumes</i> . (<i>Die Metaphysik der Sitten</i> , 1797, Ak. 6: 203-493).
MPh.	“On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy”, in <i>Religion and Rational Theology</i> , pp. 19-37. (<i>Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee</i> , 1791, Ak. 8: 253-271).
NF	<i>Notes and Fragments</i> . (<i>Handschriftlicher Nachlass</i> , Ak. 14-23) ^v .
Obs.	“Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime”, in <i>Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime. Ensaio sobre as Doenças Mentais</i> , pp. 29-89. (<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> , 1764, Ak. 2: 205-255).
OD	“On a Discovery whereby any New Critique of Pure Reason Is to Be Made Superfluous by an Older One”, in <i>Theoretical Philosophy After 1781</i> , pp. 271-336. (<i>Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll</i> , 1790, Ak. 8: 185-252).
PMF	<i>Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura</i> . (<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können</i> , 1783, Ak. 4: 253-383).
PP	“A Paz Perpétua: Um Projecto Filosófico”, in <i>A Paz Perpétua e Outros Opúsculos</i> , pp. 129-185. (<i>Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf</i> , 1795, Ak. 8: 341-386).
RPI	“Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?”, in <i>A Paz Perpétua e Outros Opúsculos</i> , pp. 9-18. (<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i> , 1784, Ak. 8: 33-42).
RSR	<i>A Religião nos Limites da Simples Razão</i> . (<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> , 1793, Ak. 6: 1-202).
SaP	<i>Sobre a Pedagogia</i> . (<i>Über Pädagogik</i> , 1803, Ak. 9: 437-499).
SDM	“Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade”, in <i>A Paz Perpétua e Outros Opúsculos</i> , pp. 187-194. (<i>Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen</i> , 1797, Ak. 8: 423-430).
SOP	“Que Significa Orientar-se no Pensamento?”, in <i>A Paz Perpétua e Outros Opúsculos</i> , pp. 39-57. (<i>Was heißt: Sich im Denken orientieren?</i> , 1786, Ak. 8: 133-147).
T&P	“Sobre a Expressão Corrente: Isto Pode Ser Correcto na Teoria, mas Nada Vale na Prática”, in <i>A Paz Perpétua e Outros Opúsculos</i> , pp. 59-109. (<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> , 1793, Ak. 8: 273-313).
TPP	“Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy”, in <i>Theoretical Philosophy After 1781</i> , pp. 451-460. (<i>Verkündigung des nahen Abchlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie</i> , 1796, Ak. 8: 411-422).

De Kierkegaard

KJN	<i>Kierkegaard's Journals and Notebooks</i> ^{vi} .
KRSRR	<i>Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources</i> ^{vii} .
Pap.	<i>Søren Kierkegaards Papirer</i> ^{viii} .
SKS	<i>Søren Kierkegaards Skrifter</i> ^{ix} .

^v Notas e reflexões (*Reflexionen*), citadas pelo número e data – e.g., NF, Refl. 6760, 1772, p. 433 (Ak. 19: 151).

^{vi} Tradução dos diários e cadernos. Citada por número do volume seguido da(s) página(s) – e.g. KJN 8, p. 29.

^{vii} Coleção de vários volumes dedicada à investigação multidisciplinar sobre Kierkegaard.

^{viii} Referimo-nos aos *papirer* numa situação em que o texto não se encontra em SKS. Edição citada, como é habitual, pelo número do volume, em numeração romana, seguido do número da entrada e das páginas.

^{ix} Nas referências às obras de Kierkegaard indicar-se-á, sempre que possível, entre parêntesis, o volume correspondente desta edição seguido da(s) página(s) – e.g. (SKS 8: 97).

18UD	<i>Eighteen Upbuilding Discourses. (Atten opbyggelige taler, 1843-1844, SKS 5: 5-381).</i>
3DIO	<i>Three Discourses on Imagined Occasions. (Tre Taler ved tænkte Leiligheder, 1845, SKS 5: 383-469).</i>
Ad.A	<i>Adquirir a Sua Alma na Paciência. (At erhverve sin Sjel i Taalmodighed, 1843, SKS 5: 159-174).</i>
BoA	<i>The Book on Adler. (Bogen om Adler, 1846-1847, SKS 15: 89-295).</i>
Ch.D	<i>“Christian Discourses”, in Christian Discourses; The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress, pp. 1-300. (Christelige taler, 1848, SKS 10).</i>
CI	<i>“The Concept of Irony”, in The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates; Notes of Schelling’s Berlin Lectures, pp. 1-329. (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates, 1841, SKS 1: 59-357).</i>
CoA	<i>Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin. (Begrebet Angest: En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden, 1844, SKS 4: 307-461).</i>
CUP	<i>Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler, 1846, SKS 7).</i>
CUP II	<i>Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments: Volume II.</i>
FSE	<i>“For Self-Examination”, in For Self-Examination; Judge For Yourself!, pp. 1-87. (Til Selvprøvelse, 1851, SKS 13: 29-108).</i>
JFY	<i>“Judge For Yourself!”, in For Self-Examination; Judge For Yourself!, pp. 89-215. (Dømmer selv!, 1851-1852, SKS 16: 145-259).</i>
L&D	<i>Letters and Documents. (Breve og dedikationer, SKS 28).</i>
M5	<i>“The Moment: N^o 5”, in The Moment and Late Writings, pp. 175-200. (Øieblikket Nr. 5, 1855, SKS 13: 223-251).</i>
Mig.	<i>Migalhas Filosóficas. (Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi, 1844, SKS 4: 211-306).</i>
ODE	<i>“Johannes Climacus, or, De Omnibus Dubitandum Est”, in Philosophical Fragments, or, A Fragment of Philosophy; Johannes Climacus, or, De Omnibus Dubitandum Est, pp. 113-172. (Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est, 1842-1843, SKS 15: 13-59).</i>
OSL	<i>“From the Papers of One Still Living”, in Early Polemical Writings, pp. 53-102. (Afen endnu Levendes Papirer, 1838, SKS 1: 5-57).</i>
Ou/Ou I	<i>Ou-Ou: Um Fragmento de Vida (Primeira Parte). (Enten-Eller: Et Livs-Fragment. Første Deel, 1843, SKS 2).</i>
Ou/Ou II	<i>Ou-Ou: Um Fragmento de Vida (Segunda Parte). (Enten-Eller: Et Livs-Fragment. Anden Deel, 1843, SKS 3).</i>
PC	<i>Practice in Christianity. (Indøvelse i Christendom, 1850, SKS 12: 5-253).</i>
Rep.	<i>A Repetição. (Gjentagelsen: Et Forsøg i den experimenterende Psychologi, 1843, SKS 4: 5-96).</i>
SLW	<i>Stages on Life’s Way. (Stadier paa Livets Vei, 1845, SKS 6).</i>
SUD	<i>Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening. (Sygdommen til Døden: En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse, 1849, SKS 11: 113-242).</i>
T&T	<i>Temor e Tremor. (Frygt og Bæven: Dialektisk Lyrik, 1843, SKS 4: 97-210).</i>
TA	<i>Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review. (En literair Anmeldelse: To Tidsaldr, Nouvelle af Forfatteren til »en Hverdagshistorie«, udgiven af J. L. Heiberg, 1846, SKS 8: 5-106).</i>
TPV	<i>The Point of View. (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, 1848, SKS 16: 5-106).</i>
UDVS	<i>Upbuilding Discourses in Various Spirits. (Opbyggelige Taler i forskjellig Aand, 1847, SKS 8: 107-431).</i>
WoL	<i>Works of Love. (Kjerlighedens Gjerninger: Nogle christelige Overveielser i Talers Form, 1847, SKS 9).</i>

The same people, who as individuals are able to will the good in truth, are immediately corrupted as soon as they unite and become many.

Kierkegaard, *UDVS*, p. 96 (*SKS* 8: 200)

If he had asked the question subjectively, then the passion of inwardness regarding *what he in truth had to do* about the decision facing him would have prevented him from doing an injustice.

Kierkegaard, *CUP*, pp. 229-230 (*SKS* 7: 209-210)

Introdução Geral

O nosso propósito é investigar a possibilidade da resistência à banalização do Mal. O que está em causa é a possibilidade de resistir ao Mal mesmo quando as instâncias externas sucumbiram ao Mal. Ou seja, procuramos identificar as condições de possibilidade da resistência ao Mal sem o apoio de instâncias externas – *e.g.*, a comunidade, o Estado, os costumes, as leis positivas, etc. *Resistir* à banalização do Mal significa reconhecer, rejeitar e opor-se ao Mal, mesmo quando este é tolerado ou promovido pelas instâncias externas. Referimo-nos ao *Mal em sentido moral*¹. Os conceitos de *Bem* e *Mal* referem-se à avaliação moral das acções, intenções e carácter de uma pessoa. Esta avaliação representa as acções, as intenções e o carácter como moralmente louváveis (*Bem*) ou reprováveis (*Mal*). Com isto queremos dizer que os juízos *morais* são *normativos*: afirmar que uma acção é moralmente má é afirmar que *não deve* ser realizada, ou – tratando-se de uma acção passada –, que *não deveria* ter sido realizada².

Em 1961, Arendt assistiu ao julgamento de Eichmann, em Jerusalém. Eichmann foi julgado e condenado pela sua actuação durante o Regime Nazi³. O seu testemunho em tribunal levou Arendt a reflectir sobre a natureza da capacidade de distinguir o Bem do Mal. De acordo com Arendt, Eichmann fora responsável pela morte de cinco milhões de pessoas, mas as suas acções não podiam ser reconduzidas a quaisquer motivos que as explicassem. A natureza monstruosa dos *actos* contrastava com a normalidade do *agente*: os seus actos eram monstruosos, mas Eichmann não. Não havia nele qualquer sinal de convicções ideológicas firmes ou de motivos maus, e a sua característica mais notável era a normalidade. Surgia, assim, a tese da *banalidade do Mal*.

¹ Quando nos referirmos ao *Mal* ou ao *Bem em sentido moral*, grafamos os termos com maiúscula inicial.

² Com o termo *normativo* não queremos indicar que o juízo moral é o resultado da aplicação de uma regra. Queremos apenas dizer que a apreciação moral oferece uma orientação porque condena ou aprova o objecto apreciado. Por exemplo, condena ou aprova as *acções* apreciadas.

³ A Alemanha nazi era oficialmente designada como *Deutsches Reich* – *i.e.*, Império Alemão. Esta foi a designação oficial do estado alemão entre 1871 e 1945, inclusivamente durante a República de Weimar (1918-1933). A designação *III Reich (Drittes Reich)* refere-se à Alemanha nazi, o estado alemão entre 1933 e 1945, quando Hitler e o Partido Nazi controlavam o aparelho estatal. Significa *Terceiro Império*, por referência à tese nazi de que a Alemanha nazi era herdeira do Sacro Império Romano (962-1806) e da Alemanha Imperial (1871-1918), do período monárquico (dinastia Hohenzollern), conhecida como Segundo Império ou *II Reich (Zweites Reich)*. Politicamente, o III Reich assentava no princípio da liderança (*Führung*), que estipulava a concentração de poderes na figura do líder (*Führer*), e no princípio da homogeneidade racial do povo (*Artgleichheit*). As características ideológicas centrais do Nacional-Socialismo eram o racismo, a eugenia, o anti-eslavismo e, sobretudo, o anti-semitismo. Os nazis dividiam a espécie humana em raças, consideravam que a raça ariana era a raça superior e que os povos germânicos constituíam o ramo mais puro desta. Além disso, defendiam que certas características individuais eram degenerações da pureza da raça. O III Reich implementou esta ideologia: judeus, eslavos, ciganos, pessoas nascidas da miscigenação rática – *i.e.*, da reprodução entre indivíduos de diferentes raças –, homossexuais, aqueles que se recusavam a trabalhar e outros *indesejáveis*, foram sistematicamente presos, exilados ou assassinados. Sobre a ideologia nazi, ver: Meinecke, William, *Nazi ideology and the Holocaust*, United States Holocaust Memorial Museum, Washington, 2007, pp. 11-20. Sublinhamos que, com a exposição da ideologia nazi, não defendemos os conceitos envolvidos. Por exemplo, não estamos a defender o conceito de *raça*, a sua aplicação a humanos ou o uso normativo do mesmo.

A tese da banalidade do Mal é explicativa. Arendt pretende explicar o que se passou sob o domínio nazi. Trata-se de uma tese que procura explicar um fenómeno. Esse fenómeno é a *banalização do Mal*: no Regime Nazi, o Mal foi perpetrado em larga escala, dentro e fora da Alemanha, dando origem àquilo que ficou conhecido como *Holocausto*, ou *Shoah*, o genocídio dos judeus europeus entre 1941 e 1945. Durante este período, milhões colaboraram, das mais diversas formas, na máquina de extermínio. Milhões de perpetradores assassinaram sistematicamente cerca de seis milhões de judeus em toda a Europa ocupada pelos nazis, reduzindo em cerca de dois terços a população judaica residente. O extermínio envolveu *pogroms*, fuzilamentos, veículos especialmente modificados, campos de concentração e campos de extermínio, dos quais o mais conhecido é o complexo – um conjunto de vários campos – de Auschwitz-Birkenau, equipado com quatro câmaras de gás que operavam com o gás Zyklon B. Mas a banalização do Mal não se ficou pelo Holocausto, porque, paralelamente, foram mortos milhares de homossexuais, eslavos, ciganos, socialistas, comunistas e outros que o regime considerava *abaixo de humanos* (*Untermenschen*) ou *socialmente inadaptados*⁴. Pelo meio ficaram políticas que tiveram menos alcance, como o programa *Aktion T4*, que visava a eliminação dos alemães com deficiência mental ou física (segundo os critérios estabelecidos pelo regime). Para matar tantos seres humanos num espaço de tempo tão curto foi preciso que milhões de seres humanos participassem no processo. O fenómeno da banalização do Mal consiste na prática do Mal em larga escala, envolvendo milhões de perpetradores, milhões de vítimas e milhões de *bystanders* – i.e., indivíduos que não foram vítimas nem perpetradores, mas também não se opuseram aos perpetradores nem defenderam as vítimas.

Apesar de milhões terem participado no Mal, Arendt salienta que houve quem resistiu. De facto, algumas pessoas, embora poucas, não aceitaram participar, e, algumas dessas, opuseram-se ao Mal⁵. Assim, Arendt procurou uma explicação para o facto de alguns terem resistido à banalização do Mal, enquanto a grande maioria não o fez. Dado que a sociedade e o Estado tinham sucumbido à ideologia nazi, Arendt questionou-se sobre a possibilidade de preservar a capacidade de julgar nessas condições. Alguns foram capazes de distinguir o Bem do Mal, “mesmo quando não tinham, para os guiar, nada além da sua própria faculdade de ajuizar, e esse mesmo juízo se encontrava em total contradição com a opinião unânime de todos os que os rodeavam”⁶. Neste sentido, a resistência à banalização do Mal não se pode apoiar no consenso da maioria, pois, quando o Mal se banaliza, a maioria aprova

⁴ Evans, Suzanne, *Forgotten Crimes: The Holocaust and People with Disabilities*, Ivan R. Dee, Chicago, 2004. Friedman, Henry, *The Origins of Nazi Genocide: From Euthanasia to the Final Solution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995. Friedman, Ina, *The Other Victims: First-Person Stories of Non-Jews Persecuted by the Nazis*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1990.

⁵ Steinweis, Alan & Schrafstetter, Susanna (Eds.), *The Germans and the Holocaust: Popular Responses to the Persecution and Murder of the Jews*, Berghahn, New York, 2016.

⁶ *EeJ*, p. 374.

o Mal. De facto, Eichmann insistiu que não via ninguém a opor-se às medidas do regime. Aqueles que resistiram à banalização do Mal, para além de manterem a capacidade de distinguir o Bem do Mal, tiveram de ser suficientemente arrogantes para confiar no seu próprio juízo, apesar de estar em total contradição com a opinião expressa e o comportamento observável de todos à sua volta. Tiveram de preterir as vantagens que o regime lhes oferecia, tiveram de abandonar as aspirações que dependiam da colaboração, tiveram de aceitar o risco que a sua tomada de posição envolvia, não só para si mesmos, como também para as suas famílias.

O problema das condições de possibilidade da capacidade de distinguir o Bem do Mal consiste em determinar o que é necessário para que os homens sejam capazes de distinguir o Bem do Mal quando tudo quanto têm para se guiar é a sua própria faculdade de julgar. Este problema sobressai no contexto do Regime Nazi⁷. Mas, neste contexto, sobressai ainda o problema da motivação, porque aqueles que resistiram não tinham a seu favor a normatividade externa. Nem as leis, nem os comportamentos daqueles que os rodeavam coincidiam com o seu juízo e, ainda assim, foram capazes de resistir. Os que resistiram tiveram de o fazer contra a coerção e os incentivos externos, porque o Regime Nazi incentivava a colaboração e incluía dissuasores da recusa.

A *banalização do Mal* não deve ser confundida com a tese da *banalidade do Mal* (de Arendt), que é uma explicação para essa banalização. Neste trabalho, procuramos identificar as condições de possibilidade de um sujeito resistir a fazer parte daqueles que praticam o Mal quando a prática do Mal se banaliza. Para que possa resistir à banalização do Mal é preciso que seja capaz de distinguir o Bem do Mal independentemente da normatividade externa. Acontece que a normatividade externa inclui incentivos e coerções, nomeadamente, o poder coercivo do Estado. Deste modo, a resistência à banalização do Mal requer uma fonte de motivação que não dependa das coerções e dos incentivos externos.

Na nossa perspectiva, para que a possibilidade da resistência à banalização do Mal esteja assegurada, é necessário que dependa apenas da própria subjectividade. A possibilidade da resistência só está assegurada se não depender da exterioridade, porque a banalização do Mal consiste, justamente, na possibilidade de a exterioridade sucumbir ao Mal. Na medida em que a banalização do Mal arrasta as instâncias externas para o Mal, a possibilidade de lhe resistir só está assegurada se não depender de instâncias externas. É necessário que a subjectividade não precise de critérios externos para distinguir o Bem do Mal, e que não precise de incentivos externos para assegurar a motivação para resistir ao Mal.

⁷ No entanto, quer se concorde, quer se discorde da descrição de Arendt, o nosso problema mantém-se. Ou seja, independentemente de as circunstâncias descritas por Arendt corresponderem à realidade, queremos saber se a resistência ao Mal seria possível *nessas circunstâncias*. Trata-se de investigar quais são *as condições de possibilidade* da resistência à banalização do Mal, e esta questão pode ser colocada independentemente de haver casos reais de banalização do Mal.

Ora, pode-se argumentar que a resistência ao Mal pode ter explicações muito diversas, dependendo das circunstâncias e das pessoas envolvidas. Contudo, não procuramos explicações meramente circunstanciais. Por exemplo, é possível que, no III Reich, algumas pessoas se tenham oposto ao extermínio daqueles que o regime considerava *indesejáveis* por terem um filho que, de acordo com os critérios definidos pelo regime, seria considerado *indesejável*. No entanto, este motivo é circunstancial, pois não garante que o sujeito se oporia ao Mal noutras circunstâncias. O facto de ser judeu pode levar um sujeito a opor-se à violência contra os judeus, mas esse motivo não estaria presente se a violência não visasse os judeus. É possível que algumas pessoas se tenham oposto ao extermínio dos judeus por motivos religiosos, mas também houve momentos históricos em que os judeus foram perseguidos por motivos religiosos⁸. De facto, pode-se resistir ao Mal pelos mais variados motivos, mas os que acabámos de ver não asseguram essa resistência. Nós procuramos as condições de possibilidade da resistência à banalização do Mal em qualquer circunstância. Ou seja, queremos saber o que pode assegurar a capacidade de distinguir o Bem do Mal, e a motivação para resistir ao Mal, não apenas em algumas circunstâncias, mas em qualquer circunstância em que o Mal se banalize.

Procuramos responder ao nosso problema a partir das perspectivas de Kant, Arendt e Kierkegaard. Estes autores procuram mostrar que a subjectividade não precisa de critérios externos para distinguir o Bem do Mal, e que a motivação para resistir ao Mal não depende de incentivos externos.

Para Kant, o *valor moral* de uma acção depende da boa vontade, a qual consiste na intenção de agir de acordo com o dever simplesmente por dever. Assim, o valor moral de uma acção é determinado pela intenção do agente, não pelas suas consequências. Isto significa que, para Kant, a moralidade é baseada no cumprimento do dever. Por sua vez, o dever é definido pela Lei Moral. A Lei Moral é o critério da admissibilidade das nossas máximas e é suficiente para distinguir o Bem do Mal em qualquer situação. Segundo Kant, a Lei Moral é um princípio *inerente à própria razão*. Ou seja, o critério para os juízos morais é-nos dado pela própria razão, sem precisarmos de o inferir de quaisquer premissas. Na medida em que o critério para os juízos morais é inerente à razão, um sujeito racional não precisa de recorrer a critérios externos, como a lei positiva ou os costumes, para distinguir o Bem do Mal: basta-lhe seguir, em todas as situações, as determinações da sua própria razão. No entanto, Kant reconhece que não basta explicar como se distingue o Bem do Mal para explicar a motivação moral: é preciso explicar a possibilidade de os juízos morais terem

⁸ Quando os exércitos imperiais russos capturaram a cidade polaca de Polotsk, o czar Ivan IV ordenou o afogamento de todos os judeus que se recusassem a converter-se ao Cristianismo Ortodoxo. Klier, John, "The pogrom paradigm in Russian history", in Klier, John & Lambroza, Shlomo (Eds.), *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 13: "[t]his episode certainly demonstrates the overt religious hostility towards the Jews".

influência sobre os homens. Segundo Kant, a razão é uma faculdade legisladora, mas é a sensibilidade que tem o poder executor. A motivação moral explica-se pelo sentimento moral – *i.e.*, pelo respeito à Lei Moral. Ou seja, a sensibilidade humana é passível de ser afectada pelos juízos morais, e isso explica a possibilidade de um sujeito humano ser motivado a agir por eles. Assim, Kant oferece-nos uma explicação para a possibilidade da resistência ao Mal que não depende de critérios ou incentivos externos. Contudo, na sua perspectiva, a resistência efectiva ao Mal só está assegurada pela formação de um carácter virtuoso, a qual tem de passar pela decisão de seguir sempre os juízos morais e pelo cultivo da capacidade de se ser afectado por eles. Para Kant, os homens praticam o Mal, não por não o distinguirem do Bem, mas sim porque colocam a felicidade em primeiro lugar, subordinando a moralidade. A banalização do Mal torna-se possível na medida em que muitas pessoas colocam a felicidade à frente do cumprimento da Lei Moral. A resistência passa pela *decisão* de inverter essa subordinação, mas esta decisão tem de se concretizar num *esforço continuado* para fortalecer o sentimento moral. Assim, a solução de Kant envolve a razão e a sensibilidade, mas também inclui um elemento *volitivo* que não é redutível à razão e à sensibilidade, porque requer a capacidade de tomar decisões que não são o resultado da relação de forças pré-existente entre motivações, e a capacidade de alterar essa relação de forças de acordo com a decisão.

Portanto, segundo Kant, para distinguirmos o Bem do Mal só precisamos de aplicar uma regra específica: a Lei Moral. Pelo contrário, para Arendt, aplicar regras e distinguir o Bem do Mal são diferentes capacidades. Na sua perspectiva, quando se habitua a seguir regras, os homens perdem a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Os homens sentem-se *desamparados* quando têm de julgar sem o apoio de regras, e o hábito de seguir regras torna-os dependentes de regras. A dependência em relação a regras gera indiferença ao seu conteúdo, porque aquele que está dependente de regras dá mais importância a ter regras do que ao conteúdo delas. No plano moral isto significa que o hábito de seguir regras torna os homens indiferentes à diferença entre Bem e Mal: querem regras para se guiarem, não lhes importando se estas conduzem ao Bem ou ao Mal. A indiferença da maioria das pessoas ao conteúdo das regras permite a banalização do Mal: se surgir alguém que, como Hitler, pretenda conduzi-las para um determinado fim, ainda que seja o extermínio de um povo, não terá dificuldades em consegui-lo, desde que lhes ofereça um conjunto de regras que as guie para esse fim. Basta um homem como Hitler para levar milhões a praticar o Mal porque há milhões que, como Eichmann, estão dispostos a aceitar qualquer conjunto de regras, independentemente de estas os conduzirem ao Bem ou ao Mal. Todavia, os homens têm a capacidade de *pensar* e esta tem o poder de destruir todas as regras, pois permite-lhes duvidar de todas elas e reflectir sobre qualquer assunto ou problema como se, de cada vez, fosse a primeira. Assim, segundo Arendt, *o pensar* pode libertar a faculdade de julgar

da dependência de regras, e esta, uma vez libertada dessa dependência, é capaz de distinguir o Bem do Mal directamente. Ou seja, os homens não precisam de regras para distinguir o Bem do Mal. Pelo contrário, assegurar a capacidade de distinguir o Bem do Mal passa por assegurar a capacidade de julgar sem precisar de regras. Arendt também defende que a motivação para resistir ao Mal não resulta da influência que os juízos morais têm sobre o sujeito. Na sua perspectiva, aqueles que resistiram à banalização do Mal no III Reich perceberam que sentiam aversão ao tipo de pessoa que se tornariam se participassem no Mal e decidiram que não o permitiriam. Decidiram que não se tornariam assassinos porque não queriam ter de conviver com o assassino em que se tornariam. Segundo Arendt, é previsível que poucas pessoas desejem conviver com um assassino. No entanto, há muitas pessoas que não se dedicam à actividade de *pensar*, o que significa que não se confrontam interiormente consigo mesmas. Ou seja, não dão vida à convivência interior consigo mesmas, de modo que não se confrontam com aquilo que se tornam ou que podem tornar-se pelas suas decisões. Assim, para Arendt, tanto a capacidade de distinguir o Bem do Mal como a motivação para resistir ao Mal são *produtos* da actividade de *pensar*.

Para Kierkegaard, a chave da resistência à banalização do Mal não é a capacidade legisladora da razão, nem o poder destruidor do *pensar*, mas sim o desespero. Como Kant, defende que os homens têm a capacidade de distinguir o Bem do Mal sem precisarem de uma instrução especial para o efeito. Como Arendt, condena a adesão incondicional a regras. Para Kierkegaard, o ponto de vista *ético* é uma capacidade humana que permite que o sujeito, em determinadas situações, seja confrontado com certas injunções que não são o resultado da aplicação de regras⁹. Kierkegaard admite que a normatividade externa se baseia em regras, mas defende que o ético pode exigir que se aja contra essas regras. O ético não é algo que se impõe de fora, mas sim um ponto de vista de que o humano é capaz e que cada indivíduo pode reconhecer independentemente de critérios externos. Quando confrontado com certas circunstâncias, o sujeito humano é capaz de perceber que algo é exigido dele – e pode ser confrontado com exigências morais que não são redutíveis à aplicação de regras. Para Kierkegaard, esta capacidade de sermos confrontados com injunções morais é suficiente para distinguir o Bem do Mal. Sendo uma capacidade, pode ser desenvolvida – *i.e.*, trabalhada e aprimorada –, mas Kierkegaard sustenta que cada um é suficientemente capaz de distinguir o Bem do Mal *nas situações concretas em que de cada vez se encontra* para, se assim o decidir, resistir ao Mal.

⁹ Kierkegaard usa o termo *ético* (*det Ethiske*) para designar a esfera moral. Neste trabalho, excepto em situações específicas, devidamente assinaladas, não usamos os termos *ético* e *moral* de forma distinta. Quando nos referirmos a autores que façam corresponder esses dois termos a duas esferas conceptuais distintas, e considerarmos a distinção relevante, assinalaremos esse facto e, nesse contexto, usá-los-emos preservando a diferença em causa. Por exemplo: para Kant, a Ética (tal como o Direito) constitui uma divisão da Moral; para Hegel, o Ético refere-se aos costumes, enquanto a Moral se refere à interioridade; quando nos referirmos à diferença que Kant ou Hegel estabelecem, assinalamos esse facto e usamos os termos respeitando essa diferença.

Para Kant, a moralidade é baseada na razão e a sensibilidade humana é suscetível de ser afectada pelas suas determinações, o que assegura uma fonte de motivação independente das circunstâncias externas. Através do fortalecimento dessa fonte motivacional, o homem pode formar um carácter virtuoso. Kierkegaard concorda que a formação do carácter é essencial, mas considera que um conteúdo puramente racional é insuficiente para motivar. Do ponto de vista de Kierkegaard, a formalidade do imperativo categórico kantiano não traduz a moralidade vivida pelos indivíduos, pois esta inclui preocupações concretas, das quais o imperativo categórico abstrai. Por sua vez, para Arendt, a motivação para resistir ao Mal provém da nossa resposta à questão sobre que pessoa queremos ser: a actividade de *pensar* confronta-nos com essa questão, e, quando o Mal se banaliza, a resposta que lhe dermos pode motivar a nossa resistência. Kierkegaard concorda que a motivação para resistir ao Mal provém de querermos ser um certo tipo de pessoa. A questão que se coloca é saber o que pode levar o indivíduo a querer ser o tipo de pessoa que resiste ao Mal em qualquer circunstância. Para Kierkegaard, a actividade de *pensar* não é suficiente para motivar a transformação interior necessária. Na sua perspectiva, a maioria das pessoas vive no estágio *estético*, no qual a preocupação com a diferença entre o Bem e o Mal não é a mais premente. A banalização do Mal é possível, justamente, porque a maioria das pessoas vive no estágio estético.

Procuraremos mostrar de que modo o desespero responde à questão da possibilidade da resistência à banalização do Mal. Do ponto de vista de Kierkegaard, o que está em causa é o que pode levar o sujeito a transitar do estágio estético para o ético. O desespero é uma condição necessária para assegurar a resistência à banalização do Mal, porque só o desespero pode motivar a transição para o estágio ético, no qual a preocupação mais premente consiste em fazer o Bem e rejeitar o Mal. O desespero pode ser espoletado por eventos externos que confrontam o sujeito com a sua fragilidade, mas também pode ser suscitado pela reflexão, por isso, não está dependente dos acontecimentos externos. Pela reflexão, o sujeito pode reconhecer a sua fragilidade, e este reconhecimento pode levá-lo a desesperar independentemente das circunstâncias reais em que se encontra. Segundo Kierkegaard, o desespero motiva a transição do estágio estético para o ético, e este assegura a motivação para resistir ao Mal, independentemente de coerções ou incentivos externos.

O Método

O método que seguimos é *fenomenológico* no sentido em que procuramos descrever a estrutura da experiência moral. Um exemplo de *experiência moral* é ver um grupo de pessoas a espancar alguém indefeso e reconhecer essa acção como moralmente errada. A *análise fenomenológica* permite distinguir diferentes tipos de experiência moral. Por exemplo, os juízos morais espontâneos são experienciados de maneira diferente dos juízos

reflectidos que resultam de uma deliberação. A deliberação moral é um processo consciente pelo qual se procura chegar a um juízo, mas os juízos morais espontâneos são pré-reflexivos – *i.e.*, anteriores à reflexão que, eventualmente, se venha a instaurar: ao vermos torturar alguém não precisamos de deliberar para reconhecemos o Mal. Embora uma experiência seja sempre vivida por alguém e, neste sentido, seja sempre na primeira pessoa, pode incidir sobre os outros e as suas acções, ou comprometer apenas o próprio que a vivencia. Fenomenologicamente, é possível distinguir estes dois tipos de experiência moral: ver um grupo de pessoas a espancar alguém indefeso e reconhecer a sua acção como moralmente errada é um exemplo do primeiro tipo; experienciar a injunção de prestar auxílio à vítima é uma experiência moral do segundo tipo.

O método fenomenológico consiste em prestar atenção à experiência moral para a descrever e analisar, considerando a perspectiva daquele que a vivencia. Por exemplo, uma análise fenomenológica da experiência da culpa procura identificar os seus elementos constituintes: o sentimento doloroso e o juízo de que se agiu mal. A experiência da culpa envolve um sentimento negativo (doloroso) e um juízo negativo sobre algo que se fez (considerado moralmente errado). Ao identificar esses elementos, a análise fenomenológica permite estabelecer que o sentimento doloroso e o reconhecimento de que se fez algo moralmente errado são indissociáveis da experiência da culpa. Assim, fenomenologicamente, a experiência da culpa pode ser descrita como *a experiência sentida do reconhecimento de que se fez algo moralmente errado*. Por sua vez, esta análise pode servir de base para investigações posteriores, nomeadamente, sobre a relação entre esses elementos – *e.g.*, se é o sentimento que está na origem do juízo, ou se é o juízo que está na origem do sentimento.

Na nossa perspectiva, o método fenomenológico permite evidenciar os problemas relevantes para a resistência à banalização do Mal que estão em jogo na existência concreta do sujeito. Por exemplo, destaca a pressão experienciada pelo sujeito para se conformar aos comportamentos e opiniões da maioria. Numa situação em que o Mal se banaliza, o sujeito que pretende resistir sofre a pressão dos muitos que contribuem para essa banalização. O método fenomenológico parece-nos o mais adequado para estudar as condições de possibilidade da resistência à banalização do Mal, porque evidencia diversos aspectos da resistência que surgem quando consideramos o ponto de vista do sujeito em situações concretas. A resistência à banalização do Mal confronta-se com fenómenos que só se compreendem a partir do ponto de vista do sujeito, como a *tentação* e o *esforço*. Estudar a resistência ao Mal implica estudar os problemas que se colocam do ponto de vista do sujeito: como distingue o Bem do Mal, como se relaciona com essa diferença e como se esforça para resistir à tentação. Do ponto de vista fenomenológico, a decisão tem uma história: pode ser antecedida por hesitações, ameaçada por tentações e requerer esforço para ser executada.

A decisão é fenomenologicamente diferente da acção que a executa, pode estar separada desta no tempo e, entre uma e outra, pode surgir a tentação.

O método fenomenológico revela que há vários caminhos que levam ao Mal. Quando o sujeito, ao ver uma pessoa cair inanimada, percebe que não há mais ninguém por perto e reconhece que esta situação exige uma acção da sua parte – *i.e.*, que lhe preste auxílio –, pode acontecer que prefira continuar o seu caminho. Pode até *reverter o juízo moral*, o que é diferente de simplesmente não cumprir a injunção. É importante distinguir o *não cumprimento da injunção* da *reversão do juízo moral*, porque o sentimento de culpa resultante do não cumprimento pode motivar o sujeito – *e.g.*, para futuras acções correctivas –, mas a reversão do juízo moral pode impedir que o sentimento de culpa seja suscitado e, assim, eliminar essa fonte de motivação. Quando o sujeito reconhece uma injunção mas não a cumpre – *e.g.*, por considerar que, se parar para prestar auxílio, chegará atrasado ao trabalho e pode ser despedido –, dá mais importância às razões não-morais – *e.g.*, manter o emprego, preservar a fonte de rendimento –, do que às razões morais – *e.g.*, haver uma pessoa a precisar da sua ajuda. Isto significa que um sujeito pode tomar como *razões para agir* razões não-morais. Quer dizer, um sujeito pode reconhecer que tem razões morais para X, mas considerar que tem razões (não-morais) mais prementes para Y. Contudo, quando o sujeito reverte o juízo moral considera que as razões não-morais são suficientes para alterar o juízo moral – *e.g.*, considera que o facto de poder ser despedido por chegar atrasado ao trabalho é suficiente para que não seja moralmente errado abster-se de prestar auxílio a uma pessoa inanimada num local deserto. Deste modo, por via da reflexão, o sujeito reverte o juízo *espontâneo*. Do ponto de vista fenomenológico, a possibilidade de o sujeito procurar libertar-se da sua responsabilidade moral concreta recorrendo à reflexão é uma preocupação genuína, porque, numa situação concreta, há sempre uma diversidade de determinações, e pode acontecer que algumas delas se prestem a ser tomadas como razões para reverter o juízo espontâneo: o sujeito pode reconhecer que a circunstância de uma pessoa cair inanimada exige uma certa acção da sua parte, mas a situação concreta apresenta muitas outras determinações, e é possível que algumas delas possam ser usadas para anular essa exigência. Além disso, o sujeito pode procurar razões morais *periféricas* para reverter o juízo moral – *e.g.*, considerando que o facto de ter filhos que dependem de si lhe dá uma razão moral para preferir o curso de acção que não põe em perigo a sua fonte de rendimento. O método fenomenológico, ao considerar o ponto de vista do sujeito em situações concretas, põe em evidência várias possibilidades como estas, que são relevantes para o estudo da resistência à banalização do Mal.

O método fenomenológico desemboca numa antropologia moral, não porque parta de uma concepção de humano para dela extrair uma teoria normativa, mas porque, tendo em conta a experiência moral, questiona como tem de ser a constituição do humano

para que seja capaz dessa experiência. Isto não significa que se atribua essa capacidade a *todos os homens*. Por exemplo, Kant afirma que (1) nenhum homem é destituído de sentimento moral e que, (2) se o fosse, estaria *moralmente morto*¹⁰. Para os propósitos da nossa investigação, a segunda afirmação é mais relevante, porque apresenta o sentimento moral como uma *condição indispensável* para se ser capaz de experiência moral. Pode acontecer que se esteja errado quanto ao facto de todos os P terem a característica X, e certo quanto facto de X ser uma condição indispensável para Y. Mesmo que não possamos atribuir uma capacidade a todos os homens, a identificação dessa capacidade como uma condição indispensável da experiência moral é significativa por si mesma. O nosso propósito é identificar as condições de possibilidade da resistência à banalização do Mal, ainda que não se possa afirmar que essas condições estão presentes em todos os homens. O nosso propósito não é estabelecer a universalidade de certas capacidades, mas sim identificar as capacidades que são indispensáveis para resistir à banalização do Mal. Para usarmos a expressão de Kant: é possível que alguns homens estejam moralmente mortos.

Na nossa perspectiva, o método fenomenológico é usado pelos três autores em que nos apoiámos. Kant não utiliza a expressão *método fenomenológico*, nem usa a linguagem *fenomenológica* no sentido em que o fazemos aqui. No entanto, parece-nos que põe em prática um método que podemos classificar de *fenomenológico*. A filosofia moral de Kant emerge de uma reflexão sobre a experiência moral – a qual, na sua perspectiva, é uma experiência *comum*. Kant defende que a experiência do conflito entre felicidade e moralidade é comum a todos os homens, e que a prioridade da segunda quando as duas entram em conflito é perfeitamente clara para qualquer pessoa¹¹. No entanto, ao reflectir na sua experiência como agente – *i.e.*, como aquele que age e tem de tomar decisões em situações concretas –, o sujeito descobre-se como alguém que reconhece exigências morais, mas também como alguém que, quando essas exigências colidem com a sua aspiração à felicidade, é tentado a procurar escapar delas através da racionalização e do auto-engano. Kant defende que o filósofo moral deve basear a sua investigação na reflexão atenta sobre a sua própria experiência deste conflito.

Kant descreve a experiência moral como uma experiência *dolorosa*. A experiência moral é dolorosa porque é a experiência do conflito entre as minhas inclinações e a minha obrigação. Kant dá-nos o exemplo de um homem que está consciente de que deve dizer a verdade apesar da ameaça de morte¹². A injunção pressiona-o apesar do seu amor à vida. Kant descreve a consciência da obrigação (moral) como uma experiência *sentida* – *e.g.* o

¹⁰ MC, p. 313 (Ak. 6: 400).

¹¹ Grenberg, Jeanine, *Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 270: “[w]hen he attends to his felt experience, he doesn’t just realize that happiness and morality are in conflict. Beyond that, he *knows* who should win the battle: he knows, despite his efforts to rationalize, that the moral law holds authoritatively and unconditionally for his will”.

¹² CRPr., p. 42 (Ak. 5: 30).

sujeito *sente-se obrigado* a dizer a verdade¹³. Ou seja, a experiência em causa inclui um sentimento. Ao contrário da sensação, o sentimento é uma experiência que não está envolvida no conhecimento de um objecto¹⁴. As sensações são subjectivas na medida em que são experienciadas pelo sujeito e, por isso, dependem da sua constituição, mas também estão envolvidas no processo cognitivo pelo qual os objectos são conhecidos. O vermelho, além de ser uma sensação que depende da constituição subjectiva, é um constituinte dos fenómenos e pode servir para os identificar – *e.g.*, uma maçã vermelha. Pelo contrário, o prazer é uma experiência totalmente subjectiva, na medida em que não exprime “absolutamente nada sobre o objecto”, dando apenas notícia de uma modificação no sujeito. Embora tanto o vermelho como o prazer sejam dependentes da constituição do sujeito, o vermelho dá-lhe a conhecer algo do fenómeno – *e.g.*, que esta maçã é vermelha –, mas o prazer dá-lhe a conhecer apenas algo de si na relação com o fenómeno – *e.g.*, que sente prazer ao ver essa maçã. Kant não afirma que a experiência da obrigação é a experiência de um objecto empírico, mas sim que se trata de uma experiência sentida e que a experiência sentida não é uma experiência de objectos empíricos¹⁵. Fenomenologicamente, a experiência sentimental tem uma estrutura *intencional* – *i.e.*, o sujeito experiencia *algo*, sente *algo* –, mas aquilo que o sujeito experiencia não é uma característica de um objecto empírico. Nos termos de Grenberg, a experiência da obrigação é “a felt phenomenological experience of necessity”¹⁶. As experiências empíricas são experiências de objectos apreendidos como algo diferente do próprio sujeito. O que está em causa é o objecto, as suas características, a sua movimentação no espaço e no tempo, a sua interacção com outros objectos. Pelo contrário, segundo Kant, a experiência sentimental não se refere a objectos no mundo, mas sim ao próprio sujeito que experiencia. A experiência empírica também é experienciada pelo sujeito, mas o foco é o objecto, enquanto o foco da experiência fenomenológica é o próprio sujeito que experiencia e o modo como experiencia¹⁷. Ao apelar para a experiência sentida, Kant afirma que temos consciência de restrições morais e que esta consciência, embora ocorra no tempo, não é uma experiência empírica¹⁸.

¹³ MC, p. 312 (Ak. 6: 399): “toda a consciência da obrigação tem como fundamento este sentimento”.

¹⁴ MC, pp. 15-16 (Ak. 6: 211-212): “[c]hama-se, porém, sentimento à capacidade de sentir prazer ou desprazer perante uma representação, porque ambos contêm o meramente subjectivo em relação com a nossa representação, sem qualquer relação com o objecto em vista de um possível conhecimento do mesmo”.

¹⁵ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., p. 43: “[t]hese persons are not spectators to objects in the empirical world. Instead, via feelings, they encounter what we more properly call felt, phenomenological experiences of freedom and obligation. By appeal to feeling instead of sensation, Kant introduces an experience that is not an empirical experience of objects”.

¹⁶ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., p. 57.

¹⁷ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., pp. 16-17: “phenomenological experiences involve inward reflection on oneself as an agent, and are thus more ‘subjective’ than ‘objective’. One can even say, [...] that phenomenological experiences [...] do not involve reflection, as a distant spectator, upon objects distinct from me”; “in a phenomenological experience, we do not look outside of ourselves for our object of concern. Rather, we focus on the subjective experience of being an agent”.

¹⁸ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., p. 57.

A afirmação de que a experiência moral, por ser uma experiência sentida, não tem objecto, é fenomenologicamente problemática, porque, por um lado, parece quebrar a regra da *intencionalidade*, e, por outro, descaracteriza a própria experiência moral. A perspectiva de Kant contrasta com a de Kierkegaard. De facto, as disposições fundamentais, como a angústia ou o tédio, podem não ter um objecto, mas, para Kierkegaard, a experiência moral tem um objecto, nomeadamente, *o outro*.

Segundo Kant, a experiência moral é suficiente para identificarmos o nosso dever e distinguirmos o Bem do Mal em cada situação. Enquanto agente, o sujeito deve ater-se a esta experiência e agir em conformidade, mas o filósofo tem a responsabilidade de descobrir o princípio subjacente à mesma. A análise fenomenológica busca a estrutura da experiência, sem depender de generalizações indutivas. Não se trata de recorrer à experiência sentida para sustentar afirmações indutivas, mas sim de prestar atenção à experiência com o propósito de apurar a sua estrutura. Na experiência do conflito entre felicidade e moralidade, Kant identifica uma experiência de necessidade prática¹⁹. Segundo Kant, ao atentar na experiência moral, o sujeito reconhece que ela inclui a experiência sentida de uma obrigação *categórica* – *i.e.*, independente de quaisquer fins que se pretenda atingir com a acção. No exemplo dado por Kant, num caso, o sujeito inicialmente julga “ser-lhe totalmente irresistível a sua tendência voluptuosa”, mas, ao enfrentar a ameaça de morte, o seu amor à vida prevalece e abandona o desejo voluptuoso; no outro caso, o sujeito descobre o conflito entre o seu amor à vida e o dever de dizer a verdade, mas este conflito tem uma estrutura diferente²⁰. A atenção à experiência revela dois tipos de conflito: no primeiro caso, o sujeito descobre um conflito entre *imperativos hipotéticos*, porque dependem do respectivo fim, de modo que desaparecem logo que o sujeito o abandona; mas, no segundo caso, trata-se de um conflito entre um imperativo hipotético e um *imperativo categórico* – *i.e.*, que não depende de qualquer fim. No primeiro caso, o conflito pode ser resolvido abandonando um dos fins – *i.e.*, o fim de satisfazer a tendência voluptuosa ou o fim de satisfazer o amor à vida. Mas, no segundo caso, um dos elementos em conflito não pode ser dissolvido desse modo, pois não depende de qualquer fim. A experiência da obrigação moral é a experiência de um dever indissolúvel. Ao reflectir sobre a sua experiência, o sujeito descobre que, independentemente dos fins que sacrifique, a experiência da obrigação mantém-se. Com esta análise, Kant procura mostrar que a reflexão sobre a experiência moral revela um imperativo categórico. Os imperativos hipotéticos são condicionais, porque o sujeito só quer algo como meio na medida em que quer o fim, mas o imperativo categórico não depende de um fim e,

¹⁹ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., pp. 38, 108: “the way in which Kant appeals to experience here, as opposed to in inductive claims, is to *pay attention* to it”; “from an assumption about practical experience accessed from a common, felt, first-personal perspective, Kant seeks, via attentiveness to this phenomenological experience, to ground our status as categorically obligated, autonomous lawgivers”. Cf. *CRPr.*, pp. 56, 83-84 (*Ak.* 5: 43-44, 69).

²⁰ *CRPr.*, p. 42 (*Ak.* 5: 30).

por isso, é indissolúvel. Quer dizer, é uma *necessidade* prática. Para Kant, o imperativo categórico é o princípio supremo da moralidade.

Arendt destaca a experiência interior da relação do sujeito consigo mesmo. Na sua perspectiva, a principal característica da consciência moral (*conscience*) é esta cisão do si-mesmo. A cisão consiste em sermos testemunhas de nós mesmos. A consciência moral é uma actividade reflexiva do eu consigo mesmo possibilitada pela dobra implícita na própria consciência (*consciousness*) – *i.e.*, no facto de que, enquanto eu sei algo, sei também que sei. A consciência moral pressupõe esta divisão. Na medida em que estou consciente de mim mesmo eu sou para mim mesmo, e esta dualidade torna possível o diálogo silencioso comigo mesmo, a que Arendt chama *pensar*. É o diálogo do sujeito consigo mesmo que torna possível o conflito consigo mesmo. O que está em causa é uma convivência interior que permite compreender a afirmação de Sócrates de que prefere estar em conflito com todos os outros a estar em conflito consigo mesmo. Na medida em que convive consigo mesmo, o sujeito tem uma razão para manter boas relações consigo. Na perspectiva de Arendt, os homens perversos têm aversão àquilo em que se tornaram. Esta experiência aversiva leva-os a evitar a sua própria companhia. Sócrates afirma que é preferível sofrer a injustiça a cometê-la. Segundo Arendt, é preferível sofrer a injustiça a cometê-la porque preferimos conviver com quem a sofre do que com quem a comete. Assim, a experiência aversiva também alerta o sujeito contra cursos de acção que o levariam a tornar-se uma pessoa com quem não quer ter de conviver.

Para Arendt, a faculdade de julgar está associada à experiência de não dispormos de regras. As regras dão-nos apoio, mas julgar é uma experiência de desamparo. Temos uma experiência genuína do que significa julgar quando nenhuma regra está disponível para nos apoiar.

Kierkegaard apresenta-nos uma fenomenologia da *visão moral*. Ao vermos alguém a ser torturado, vemos a injunção de lhe prestar auxílio. Para Kierkegaard, os juízos morais genuínos são espontâneos – *i.e.*, são vivenciados de forma imediata e não como o resultado de um processo de inferência ou deliberação consciente.

Há uma diferença entre a forma como procuramos prever o movimento de uma bola de bilhar e como procuramos prever o comportamento de uma pessoa. Não esperamos que uma pessoa se mova pelas ruas da cidade como uma bola na mesa de bilhar. Quando lidamos com outras pessoas adoptamos espontaneamente um ponto de vista que lhes atribui estados mentais, como crenças, desejos ou intenções. Vemos as outras pessoas como entes que têm intenções, que agirão para promover os seus objectivos à luz das suas crenças. Procuramos explicar e prever o seu comportamento com base nas crenças e objectivos que lhes atribuímos. A nossa capacidade de atribuir estados mentais é importante para nos guiarmos quando lidamos com os outros e sem ela a nossa capacidade de interagir socialmente

fica severamente comprometida. No entanto, pode ser usada para manipular os outros com o propósito de atingir os nossos objectivos descurando os seus.

A *visão moral* implica mais do que atribuir crenças, desejos e intenções e usar essa atribuição para dar sentido às acções dos outros. Em primeiro lugar, implica reconhecer o outro como *capaz de experiência* – i.e., implica atribuir-lhe um ponto de vista na primeira pessoa, a capacidade de ser para si. Isto significa ver o outro como capaz de sentir dor, sofrimento, prazer, satisfação, etc. Em segundo lugar, a *visão moral* envolve *uma forma de sensibilidade* – i.e., inclui uma resposta emocional. À atribuição de experiências ao outro corresponde uma experiência naquele que a atribui, seja positiva – e.g., de prazer ou alegria – seja negativa – e.g., de sofrimento ou tristeza. A atribuição de certas experiências ao outro espoleta experiências de simpatia e empatia. Normalmente, ver que outra pessoa está a sofrer é uma experiência aflitiva. Em terceiro lugar, a *visão moral* envolve ver o outro como um potencial objecto de *preocupação moral*. Ou seja, a *visão moral* reconhece o significado moral de certas experiências de que o outro é capaz. Reconhecer a importância moral das experiências alheias e a responsabilidade de agir em conformidade é inerente à *visão moral*. Por exemplo, para um ente dotado de *visão moral*, ver o outro como capaz de experiência implica vê-lo como um ente que se deve evitar magoar. A atribuição de certas experiências ao outro tem um significado moral: ver que ele está em sofrimento exige o nosso esforço para aliviar esse sofrimento. As experiências aversivas, como a dor e a tristeza, são moralmente significativas quando reconhecidas nos outros. Isto significa que *a visão moral implica o sujeito naquilo que vê*: ao ver o outro a sofrer sou confrontado com a experiência de uma injunção. A *visão moral* não é uma capacidade meramente cognitiva, que nos permite reconhecer, com maior ou menor acuidade, os sentimentos dos outros, pois envolve uma injunção moral, confrontando o sujeito com a necessidade de agir²¹.

Do ponto de vista fenomenológico, a atribuição da capacidade de experienciar tem um significado moral – i.e., há experiências dos outros que são moralmente significativas para mim, porque exigem algo de mim. Não precisamos de aplicar uma regra

²¹ O termo *reconhecimento* implica que o sentimento atribuído ao outro corresponda ao que ele efectivamente sente. Portanto, o reconhecimento implica acuidade – não só a acuidade perceptiva, que permite identificar, por exemplo, um determinado aspecto facial, como também a acuidade na identificação do sentimento a atribuir a esse aspecto facial. Normalmente, esta atribuição é uma experiência espontânea. Pode-se colocar a hipótese de alguém simular uma *expressão facial* para induzir em erro, mas, do ponto de vista fenomenológico, o que está em causa é a atribuição espontânea de um sentimento (ou emoção) ao outro em virtude do reconhecimento de certas características – entre as quais, se incluem as visuais. Embora a simulação seja uma possibilidade, o método fenomenológico centra-se na experiência do sujeito: ver um determinado aspecto facial suscita a atribuição de um sentimento (ou emoção) ao outro. Neste sentido, podemos dizer que *vemos o esgar de dor* do outro, ou que *vemos a tristeza* na cara do outro. Ou seja, do ponto de vista fenomenológico, o problema epistemológico não está em questão. A fenomenologia centra-se no facto de que *vemos expressões faciais* – i.e., vemos certos aspectos faciais como expressões de sentimentos. O método fenomenológico centra-se na descrição da experiência vivida e no significado atribuído a essas experiências. Não se preocupa com o estabelecimento de uma correspondência necessária entre aspectos faciais e sentimentos, mas sim com a descrição e análise da experiência de ver certos aspectos faciais como portadores de significado sentimental – e da experiência de ver esses sentimentos como portadores de significado moral.

previamente estabelecida – *e.g.*, *não se deve espancar ninguém* –, para reconhecermos que o que está a acontecer é errado. Ao vermos uma pessoa a ser espancada reconhecemos o Mal e somos confrontados com a injunção de lhe prestar auxílio. Para Kierkegaard, o juízo moral não é uma conclusão – *i.e.*, não se trata do resultado de um raciocínio. A categorização moral é espontânea: experienciamos o espancamento como um acto moralmente errado. Pela reflexão podemos reconhecer que a circunstância de o outro estar a sofrer é uma *razão moral* para agirmos, mas *procurar razões* perante o sofrimento do outro é uma forma de adiar a acção, pois, do ponto de vista fenomenológico, ao vermos o sofrimento do outro, vemo-lo como algo que exige algo de nós²².

²² Como dizem Aho & Evans, Kierkegaard defende que “the activity of giving moral reasons” pode, ela própria, tornar-se “a distraction from moral action”. Procurar razões “can delay the action that agent should take”. Em vez de promover a reflexão que procura razões antes de agir, Kierkegaard “praises spontaneous non-reflective action as a regulative moral ideal”. Aho, Karl & Evans, C. Stephen, “The Single Individual is Higher than the Universal: Kierkegaard”, in Shand, John (Ed.), *A Companion to Nineteenth-Century Philosophy*, John Wiley & Sons, Hoboken, 2019 (pp. 160-184), p. 167.

Primeira Parte: Kant e Arendt

Introdução à Primeira Parte

Os homens são capazes de inúmeras crueldades. Alguns casos são tão macabros que chocam a opinião pública. Pense-se no enfermeiro que, em vez de cuidar dos bebés a seu cargo, os mata intencionalmente. Algumas pessoas sentem prazer em provocar o sofrimento dos outros ou em vê-los sofrer, mas, muitos de nós, além de ficarmos horrorizados com estes actos, julgamos que são moralmente errados. Contudo, existem muitas culturas no mundo e os costumes variam de cultura para cultura²³. Algumas culturas recomendam práticas que são condenadas na nossa. Em algumas tribos, as crianças com deficiências que as impeçam de se tornarem adultos capazes de caçar e recolher alimentos, são consideradas *inúteis* e, por isso, mortas²⁴. Cada Estado promulga as suas próprias leis, podendo um proibir aquilo que outro promove. Alguns implementam políticas que discriminam positivamente as pessoas com deficiência procurando minimizar os seus efeitos. No entanto, nem sempre é assim. O Regime Nazi considerava que as pessoas com deficiência eram uma ameaça à pureza genética da raça. Assim, o Estado implementou um conjunto de políticas para impedir a sua reprodução, incluindo programas de esterilização e de extermínio. Entre 1940 e 1945, mais de duzentas mil pessoas com deficiência foram mortas. Portanto, é possível que, numa cultura, os pais sejam incentivados a matar os filhos com deficiência, e que, noutra cultura, sejam incentivados a cuidar deles. Da mesma forma, é possível que, num Estado, os técnicos de saúde sejam incentivados a matar as pessoas com deficiência, e que, noutro Estado, sejam incentivados a cuidar delas.

Kant adopta uma perspectiva cognitivista, segundo a qual os juízos morais são objectivos. Na sua perspectiva, os juízos morais (ou as proposições que os enunciam) podem ser verdadeiros ou falsos, e há um critério objectivo para determinar a sua correcção. Ou seja, para Kant, os juízos morais são objectivos, como as proposições matemáticas. Embora uma operação matemática seja realizada por uma consciência subjectiva, o seu resultado está fixado: o resultado de $2+2$ não muda. Segundo Kant, se uma acção é moralmente boa, essa avaliação é tão imutável quanto o resultado de $2+2$. Isto não significa que um indivíduo não possa errar: assim como um indivíduo erra se afirmar $2+2=5$, também pode errar ao afirmar que uma acção é moralmente boa. Com efeito, Kant não afirma que existe um consenso universal, mas defende que há um *fundamento* objectivo para o consenso em questões

²³ Uma cultura inclui um conjunto de crenças e normas compartilhadas que se corporizam em práticas comuns aceites e mantidas numa comunidade (costumes).

²⁴ Azevedo, Patrick & Bastos, Veronica, “Políticas públicas de combate ao infanticídio: O desafio do respeito aos direitos humanos”, *Contemporânea: Revista de Ética e Filosofia Política*, 2(7), 2022 (pp. 1584-1602), p. 1593.

morais, independentemente de se verificar de facto²⁵. Ou seja, Kant sustenta que há um critério objectivo para avaliar a correcção dos juízos morais.

Para Kant, a Filosofia Moral tem como objectivo estabelecer o critério dos juízos morais, que ele denomina de *princípio supremo da moralidade*. A *fundamentação* da moralidade consiste na “busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*”²⁶. Trata-se de identificar o princípio subjacente aos juízos morais e do qual depende a sua validade. Kant sustenta que os juízos morais são universais, válidos para todos os entes racionais, e que, por isso, não podem ter o seu fundamentado na normatividade externa. Kant argumenta que os costumes e as leis positivas são mutáveis e contingentes, não proporcionando um critério universal. A moralidade deve ser objectiva e aplicável a todos os entes racionais, mas os costumes e as leis positivas variam de sociedade para sociedade, de Estado para Estado e de época para época. Assim, Kant procura o critério dos juízos morais na subjectividade. Contudo, o critério dos juízos morais não pode encontrar-se na sensibilidade: as sensações são objectivas no sentido em que nos dizem como são os objectos, mas não nos dizem como eles deveriam ser, e os sentimentos são meramente subjectivos, referindo-se apenas ao sujeito. O critério dos juízos morais também não pode encontrar-se entre as leis que, objectivamente, regulam o que acontece, pois estas nada determinam relativamente ao que devemos fazer. Para Kant, o critério dos juízos morais só pode encontrar-se na razão – não na razão enquanto procura conhecer o mundo (razão teórica), não na razão enquanto determina os meios para fins já estabelecidos (razão instrumental), mas sim na razão enquanto abstrai de todos os fins (razão pura prática). Na sua perspectiva, o critério dos juízos morais é um princípio inerente à própria razão. Por ser inerente à estrutura racional da subjectividade, assegura a capacidade de distinguir o Bem do Mal independentemente de normas externas. Assim, mesmo que a cultura ou o Estado aprovem o infanticídio, o indivíduo racional está apto a reconhecer que o infanticídio é moralmente errado.

Kant admite que as determinações culturais, na medida em que são interiorizadas pelos indivíduos, influenciam os seus juízos e as suas acções. As comunidades de caçadores-recolectores apresentam modos de vida centrados na caça e na recolha de plantas e frutos silvestres. Essas actividades são vistas como indispensáveis para assegurar a sobrevivência da tribo. Mas, se se propõe que os indivíduos *inúteis* sejam eliminados por não serem capazes de caçar nem de recolher alimentos, esta *justificação* não é incondicionalmente válida. Para Kant, isto significa que não é moral. É uma justificação culturalmente determinada, mas não tem validade moral. Quer dizer, cada cultura estabelece os seus fins, por isso, as determinações culturais permitem justificar as acções com base nesses fins, mas uma justificação que depende de determinados fins não é incondicional – e, precisamente

²⁵ CRPr., p. 21 (Ak. 5: 12-13).

²⁶ FMC, p. 19 (Ak. 4: 391).

por isso, não é moralmente válida. A justificação moral tem de ser incondicional, não pode pressupor um fim. Quando um sujeito julga que, para assegurar a sobrevivência da tribo, é necessário eliminar os elementos *inúteis* da tribo, não faz um juízo moral, mas sim um juízo técnico – *i.e.*, um juízo relativo aos meios para *atingir um fim*. Esse juízo é verdadeiro se, e apenas se, de facto, for necessário eliminar os elementos considerados *inúteis* para assegurar a sobrevivência da tribo, mas esta não é uma questão moral. Quer esse juízo seja verdadeiro, quer não, não é um juízo moral. Ou seja, o que está em causa no juízo técnico é inteiramente diferente do que está em causa no juízo moral. Pode acontecer que o sujeito que julga ser necessário matar certas pessoas para assegurar a sobrevivência da tribo esteja certo, no sentido em que esse juízo, nas circunstâncias em que é feito, corresponde à realidade, e, simultaneamente, a acção concreta de matar essas pessoas seja moralmente errada. O juízo técnico pode ser verdadeiro e a acção por ele recomendada moralmente condenável.

A ideologia nazi promoveu o massacre de milhões de pessoas. Talvez os nazis julgassem que estavam a prestar um serviço à humanidade, porque, do seu ponto de vista, estavam a purificar o património genético da *raça ariana* e a contribuir para fortalecer a espécie humana. Determinar se estavam certos ao fazerem esses juízos é um problema técnico. Trata-se de determinar se escolheram os meios adequados para atingirem o fim a que se propunham. Pode-se procurar refutar a ideologia nazi neste campo – *i.e.*, contestar a eficácia ou a eficiência dos seus métodos. Contudo, o juízo moral que aprecia as acções concretas não depende dessa avaliação da eficácia ou eficiência dos meios utilizados.

Para Kant, há uma regra que permite distinguir o Bem do Mal em qualquer situação. Por um lado, Kant é constitutivista, porque defende que o princípio supremo da moralidade é *constitutivo* da racionalidade prática. Por outro lado, é *construtivista*, porque defende que a determinação do Bem e do Mal resulta da aplicação desse princípio, por via de um procedimento racional, aos casos concretos. Ou seja, para Kant, há um procedimento pelo qual as acções podem ser justificadas moralmente, e este procedimento consiste na aplicação de uma regra aos casos particulares. Pelo contrário, Arendt defende que o juízo moral relativo a particulares não precisa de regras. Arendt recupera o modelo do juízo estético kantiano para contrariar o que considera ser a confiança excessiva de Kant nas regras e no juízo determinante. Na sua perspectiva, não precisamos de regras para distinguir o Bem do Mal, mas sim de exercitar a nossa faculdade de julgar *sem o apoio de regras*. Arendt desenvolve, assim, uma teoria *particularista* da experiência moral: o juízo moral sobre particulares não envolve a subsumção destes em regras.

Primeiro Capítulo: Kant

Considerações Preliminares

Na década de 1760, Kant aceitava que a distinção entre o Bem e o Mal podia ser directamente conhecida “através daquilo a que se chama sentimento <*Sentiment*>”²⁷. Assim, vemo-lo falar de uma faculdade “de sentir o *bem*”, de um “sentimento indissolúvel do bem”, sempre relativo “a um ser que sente”²⁸. A faculdade de distinguir o Bem do Mal seria um *sentimento* (*Gefühl*), e o juízo *isto é bom* (*dieses ist gut*) seria a consequência desse sentimento. Portanto, distinguir o Bem do Mal não seria muito diferente de distinguir o belo do feio, pois haveria, por assim dizer, “uma fealdade imediata da acção”, que, como entes capazes de sentir, poderíamos apreciar directamente, dado possuírmos uma faculdade de sentir o Bem e o Mal²⁹.

No entanto, na *Diss.*, Kant apresenta uma nova abordagem, na qual defende que a Filosofia Moral vai buscar os princípios do juízo moral (*principia diiudicandi*) ao entendimento puro³⁰. Numa carta a Herz, afirma que “[t]he highest ground of morality must not simply be inferred from the pleasant; [...] the highest ground of morality is intellectual”³¹. Assim, na década de 1770, Kant chega à conclusão de que a ideia de um *sentido* (*Sinn*) capaz de distinguir o Bem do Mal é uma *invenção*, introduzida por Shaftesbury e desenvolvida por outros filósofos britânicos, como Hutcheson³². De ora em diante, defenderá que a ideia de um *sentido moral* – *i.e.*, um sentimento capaz de distinguir o Bem do Mal –, não passa de um *conceito vazio*, pois, nós, homens, “carecemos totalmente de um sentido especial para o que é (moralmente) bom ou mau”³³.

Como veremos, a filosofia moral de Kant não abdica do *sentimento moral*, mas este é arredado da função de distinguir o Bem do Mal, que passa a estar entregue à faculdade de aplicar regras. O juízo moral é concebido como o resultado da aplicação da Lei Moral³⁴. A faculdade de julgar é responsável pela ligação entre a faculdade legisladora que nos dá a lei e a sensibilidade que nos dá os casos. Por isso, o seu papel deve ser analisado *antes* de se apresentar a Lei Moral e antes de se considerarem os casos a que ela se aplica. Antes de investigarmos que *regra* é a Lei Moral, e antes de questionarmos o que é um *caso* para esta lei, devemos centrar a nossa atenção na faculdade de julgar.

²⁷ *Anún.*, p. 127 (*Ak.* 2: 311).

²⁸ *INM*, p. 105 (*Ak.* 2: 299).

²⁹ *INM*, p. 107 (*Ak.* 2: 300).

³⁰ *Diss.*, p. 44 (*Ak.* 2: 396). Cf. *Diss.*, p. 43 (*Ak.* 2: 395).

³¹ *Cor.*, para Marcus Herz, final de 1773, p. 140 (*Ak.* 10: 145).

³² *LE-C*, pp. 48-49 (*Ak.* 27: 253). *LE-M2*, pp. 240-242 (*Ak.* 29: 621-625).

³³ *MC*, p. 313 (*Ak.* 6: 400): “[w]ir haben aber für das (Sittlich=) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben”. *LE-C*, pp. 48-49 (*Ak.* 27: 253-254). *LE-M2*, pp. 242-244 (*Ak.* 29: 625-626).

³⁴ Segundo Beck, os termos *Sittengesetz* e *Moralgesetz* eram recentes na filosofia alemã no tempo de Kant e, antes dele, referiam-se a uma lei extraída da vontade de Deus. Kant secularizou o conceito de Lei Moral consignando-lhe uma esfera independente da vontade de Deus. Beck, Lewis, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, p. 280.

I. A Dimensão Objectiva da Moralidade Kantiana: O Juízo Moral

1. A Faculdade de Julgar

A. A Faculdade de Julgar Determinante

Segundo Kant, a faculdade de julgar em geral consiste em “pensar o particular como contido no universal”³⁵. Esta relação pode ser estabelecida de dois modos – do universal para o particular, ou do particular para o universal –, aos quais correspondem o uso *determinante* e o uso *reflexivo* da faculdade de julgar (*bestimmende und reflectirende Urtheilskraft*): no primeiro, procuramos aplicar um dado universal a particulares; no segundo, procuramos um universal apropriado para um particular dado³⁶. No caso em que o particular nos é dado, a faculdade de julgar reflexiva procura o universal que lhe corresponde. No caso em que o universal (a regra, o conceito, a lei, o princípio, etc.) já está dado, a faculdade de julgar determinante procura o particular que lhe corresponde³⁷. O uso reflexivo é especialmente relevante na estética e na teleologia, nas quais não se dispõe de um universal pré-estabelecido para aplicar aos casos particulares. Tal como a operação reflexiva procura o universal para um particular, a operação determinante pode ser descrita “as the faculty of discovering the particular for the universal (the rule)”³⁸. Enquanto o julgamento reflexivo tem de procurar um universal desconhecido, o determinante é sempre guiado por uma regra. Por exemplo, as leis transcendentais, as categorias do entendimento, estão dadas *a priori*, e a faculdade de julgar tem apenas de subsumir os particulares nelas: “[s]ob estas leis a faculdade do juízo é determinante, pois esta nada mais faz do que subsumir em leis dadas”³⁹. Já o cientista encontra-se perante os fenómenos estando as leis que procura “ainda por descobrir”, por isso, precisa de uma faculdade de julgar diferente, que não necessite que as regras já lhe estejam dadas, mas que as procure⁴⁰. Ao investigar a natureza, encontra-se

³⁵ CFJ, pp. 60, 305 (Ak. 5: 179, 385). Cf.: FIJ, pp. 13-20 (Ak. 20: 208-116); LL-J, p. 625 (Ak. 9: 131-132). Os termos *faculdade*, *capacidade*, *actividade* e *produto* distinguem-se quanto ao significado. A *faculdade* (*Vermögen*) refere-se à mera possibilidade (*Möglichkeit*) dada no sujeito para algo: um sujeito que possua um aparelho visual funcional tem a faculdade de ver, mesmo se, por qualquer motivo, passa toda a vida com os olhos tapados. A faculdade é a *condição de possibilidade* de uma actividade ou acto, mas o sujeito que tem uma faculdade pode ter a capacidade (*Fähigkeit*, *Kraft*) em maior ou menor grau. A carência de uma capacidade não implica a inexistência da faculdade: podemos precisar de óculos, mas se não tivermos a faculdade de ver é inútil usar óculos. A carência de capacidade é uma insuficiência. A *actividade* distingue-se das noções de *faculdade* e *capacidade*, pois estas referem-se à *potencialidade* (*potentia*), enquanto a noção de actividade se refere ao *exercício efectivo* (*actus*). É a respectiva actividade que define cada faculdade. Dessa actividade resulta um *produto*. No caso da faculdade de julgar, o produto é o *juízo*. Podemos distinguir o *acto de julgar* do *juízo* dele resultante. Utilizaremos o termo *julgamento* no sentido de *acto de julgar*.

³⁶ LL-J, pp. 625-626 (Ak. 9: 132). Cf. CRP, pp. 318-319 (A330/B386-387).

³⁷ Sublinhe-se que um universal é sempre uma regra para a determinação do particular: um conceito, uma ideia, um princípio, são regras.

³⁸ APP, p. 95 (Ak. 7: 201).

³⁹ CFJ, p. 66 (Ak. 5: 183). A subsumção consiste no acto de incluir algo em algo.

⁴⁰ CFJ, p. 67 (Ak. 5: 184). Cf. Nuzzo, Angelica, “Reflective Judgment, Determinative Judgment, and the Problem of Particularity”, *Washington University Jurisprudence Review*, 6(1), 2013 (pp. 7-25), p. 19: “[w]hat is needed is the reflective faculty of judgment as the only faculty that is capable of finding out the universal rule for a particular empirical case”. Cf. Halberstam, Michael, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, Yale University Press, New Haven and London, 1999, pp. 77-81.

perante fenómenos sem conhecer as suas leis, precisando da faculdade de julgar reflexiva para formular hipóteses e descobrir leis empíricas.

O caso do cientista ilustra o funcionamento combinado das faculdades determinante e reflexiva⁴¹. As categorias do entendimento determinam a experiência: ao ver o movimento das árvores, o cientista procura a sua causa; ao perceber que esse movimento é causado pelo vento, quer descobrir a causa do vento; ao entender que o vento resulta de diferenças de pressão na atmosfera, investiga a causa dessas diferenças. A categoria da causalidade está pressuposta na sua investigação. Contudo, o cientista precisa de extrair da experiência as leis que procura: é através da experiência que pode descobrir as leis que explicam a flexibilidade das árvores, a deslocação do ar, as alterações na pressão atmosférica, e assim por diante. A faculdade de julgar reflexiva é essencial aqui, pois o cientista precisa de formular hipóteses que não estão previamente dadas. Mas, uma vez estabelecida a lei para os fenómenos em causa, o cientista precisa novamente da faculdade determinante para a aplicar a novos casos e ser capaz de fazer previsões com base nessa lei, como ocorre nas previsões meteorológicas⁴².

Portanto, aquele a quem foram dadas regras gerais e que tem de decidir o que elas determinam em cada caso, precisa da faculdade de julgar determinante. Por exemplo, “the Universal Declaration of Human Rights is designed to guide determinant judgments”⁴³. Aquele que, numa situação em particular, tem de descobrir a regra por si mesmo, precisa de usar a faculdade de julgar reflexiva: “Voltaire’s response to the Lisbon quake, for instance, is a reflective evaluation that allowed for the invention of new values derived from the particular event”.

Aparentemente, é “fácil efectuar juízos determinantes”⁴⁴. Como se tende a esquecer que a aplicação do universal requer a intervenção da faculdade de julgar, Kant é frequentemente acusado de reduzir a moralidade à aplicação mecânica de regras, desvalorizando o papel da faculdade de julgar⁴⁵. Mas, como refere O’Neill, Kant não defende que as regras nos fornecem “an auto-pilot for life”: pelo contrário, está bem ciente de que as regras

⁴¹ Em Ciência da Computação, uma *Support Vector Machine* (SVM) usa classes previamente definidas para classificar novos dados. Assim, assemelha-se à faculdade de julgar determinante. Em contraste, a capacidade de aprender da Inteligência Artificial (IA) envolve a formulação de regras que não estão previamente incluídas na programação, assemelhando-se à faculdade de julgar reflexiva. Sendo-lhe fornecidas as regras do xadrez e colocada a jogar para ganhar, a IA é capaz de formular estratégias de jogo – *e.g.*, de como reagir a certos movimentos do adversário. Estas regras (estratégicas) respeitam as regras do xadrez, mas não derivam directamente delas, pois as regras do xadrez determinam o que é permitido sem determinarem uma estratégia.

⁴² *CRP*, p. 536 (A646-647/B674-675): “se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se possam indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos”.

⁴³ Sliwinski, Sharon, “The Aesthetics of Human Rights”, *Culture, Theory & Critique*, 50(1), 2009 (pp. 23-39), p. 34.

⁴⁴ Melo, Adélio, “A teoria kantiana do juízo e da estupidez”, in Santos, Leonel (Coord.), *Kant: Posteridade e Actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006 (pp. 217-228), p. 217.

⁴⁵ Vide: Larmore, Charles, *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 1-21. Cf. Höffe, Otfried, *Kant’s Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, trans. Alexandra Newton, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 45-49.

“do not lay down complete answers”⁴⁶. Kant discordaria de Frederico II da Prússia que, elogiando Voltaire, afirmou: “[q]u’un homme ait du jugement ou non, il profite également de vos ouvrages. Il ne lui faut que de la mémoire”⁴⁷. Segundo Kant, não basta a memória, porque não basta conhecer as regras. Como diz O’Neill: “[j]udgement is always needed”⁴⁸.

Embora, na *CRP*, ainda não surja a noção de *faculdade de julgar reflexiva*, Kant analisa dois interesses antagónicos da razão: a *extensão* (para a universalidade), e o *conteúdo* (na determinabilidade)⁴⁹. Aquilo que as suas análises mostram é que, ao carácter irrestrito da nossa capacidade reflexiva, não corresponde uma capacidade igualmente irrestrita de determinação. Como diz Carvalho, o nosso ponto de vista padece de uma “falta de acuidade”⁵⁰. Ou seja, enquanto a nossa faculdade de concepção apresenta uma capacidade de “remissão sem termo”, a nossa “capacidade de *acompanhar* aquilo que se concebe e se ter uma apresentação concreta do que lhe corresponde” – i.e. de “conversão dos conteúdos concebidos em conteúdos concretos” – caracteriza-se por uma “dissipação da clareza”. O nosso ponto de vista tende a *encalhar* quando tem de proceder a uma *determinação* daquilo a que correspondem os conteúdos conceptuais ou ideais. Assim, segundo Kant, é mais fácil *generalizar* um caso do que fazermos corresponder às generalizações que já temos um caso *in concreto*. Aparentemente, não temos dificuldade em falar de *Verdade*, *Bem* e *Justiça*, mas já não nos é tão fácil determinar os contornos precisos daquilo a que correspondem. Na taxinomia, é mais fácil criar uma denominação e estabelecer as suas características distintivas do que determinar exactamente em que categoria cada nova espécie deve ser incluída, não sendo raro que os especialistas discordem sob que categoria, ou hierarquia de categorias já estabelecidas, um determinado ser vivo deva ser incluído.

Kant é acusado de reduzir a *aplicação das regras* a uma operação meramente lógica: “the general is given and one only needs to logically translate this generality into the particular case”⁵¹. Mas, segundo Kant, a aplicação de regras a casos particulares não é redutível à lógica⁵². Kant distingue entre a lógica formal, que trata das relações *entre conceitos*, e a faculdade de julgar, que *aplica esses conceitos* a casos particulares. Enquanto a lógica se ocupa da forma, abstraindo do particular, a faculdade de julgar determinante tem de fornecer – é essa a sua função – um conteúdo concreto à regra. Do ponto de vista lógico, se todos os suicídios são transgressões morais, e *este* caso é um suicídio, então, *este* caso é uma

⁴⁶ O’Neill, Onora, *Towards Justice and Virtue: A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 78-79.

⁴⁷ Frédéric II, Roi de Prusse, *Correspondance avec M. de Voltaire*, Tome I, Aux dépens des Associés, Postdam, 1805, p. 287.

⁴⁸ O’Neill, *Towards Justice and Virtue...*, cit..., pp. 78-79.

⁴⁹ *CRP*, pp. 535-536, 540-543 (A646-647/B674-675, A654-658/B682-686).

⁵⁰ Carvalho, Mário de, *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, Vol. I, Tese de Doutoramento em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1996, pp. 314-315.

⁵¹ Fabbri, Lorenzo, “Chronotopologies of the Exception: Agamben and Derrida before the Camps”, *diacritics*, 39(3), 2009 (pp. 77-95), p. 86.

⁵² *CRP*, p. 177 (A133/B172). Cf. Melo, “A teoria kantiana do juízo e da estupidez”, cit..., pp. 217-218.

transgressão moral. O procedimento é mecânico, automático: se *todos* são, *este* também é. A dificuldade surge quando se trata de determinar o particular – *i.e.*, aquilo que corresponde *in concreto* à regra *in abstracto*. Perante o particular, é preciso determinar se, *neste* caso, estamos perante um suicídio ou não, e determinar se um caso específico é um suicídio exige mais do que um procedimento lógico⁵³. Para Kant, um juiz não é uma espécie de máquina de calcular. A lógica, só por si, não resolve o problema da aplicação das leis, pois não se trata apenas de relacionar conceitos entre si, mas também de os aplicar a casos concretos⁵⁴.

Kant distingue a faculdade de julgar determinante de outras operações que, à primeira vista, se poderiam confundir com ela⁵⁵. Quando o sujeito age por hábito, reproduz *mechanicamente* o que aprendeu, “without understanding”. Ou seja, quando as regras se convertem em hábitos, “he does not need to think for himself”. Agir por hábito não requer o entendimento nem a faculdade de julgar. Para cumprir ordens, o sujeito não precisa da faculdade de julgar, mas precisa de *entendimento* para saber o que lhe é ordenado. Contudo, quando, “left alone to decide for himself”, tem de aplicar regras para saber o que fazer, *precisa* de julgar. A situação em que tem de aplicar as regras por si mesmo é diferente daquela em que tem apenas de seguir ordens directas, porque, neste caso, já está determinado o que tem de fazer. Quando o que está em causa é cumprir ordens directas, não precisa de julgar⁵⁶. Portanto, agir por hábito, cumprir ordens e aplicar regras a situações concretas, são operações que requerem diferentes talentos: “[t]he talents necessary for these different dispositions are very distinct”.

À falta de capacidade para julgar, Kant chama *estupidez* (*stupiditas*, *Dummheit*): “[a] carência da faculdade de julgar é propriamente aquilo que se designa por estupidez <*Dummheit*>”⁵⁷. A falta de capacidade para julgar pode levar a juízos que frustram as expectativas do julgamento dos outros e, nessa medida, suscitar o riso⁵⁸. Quando falta a capacidade de julgar reflexiva, o sujeito pode já ter visto de tudo, mas não tem capacidade de aprender com isso. A capacidade de julgar reflexiva é necessária para formular regras e princípios a partir de casos particulares, de modo que, sem ela, o sujeito não está

⁵³ MC, pp. 346-349 (Ak. 6: 422-424). Tal como, nos tribunais, é preciso determinar se, numa situação em concreto, se está perante um caso de homicídio ou não.

⁵⁴ O conceito é uma representação (*Vorstellung*) universal: “[a] concept is opposed to intuition, for it is a universal representation, or a representation of what is common to several objects, hence a representation *insofar as it can be contained in various ones*”. Segundo Kant, as cognições (*Erkenntnisse*) são representações que relacionam a consciência (*Bewußtsein*) a um objecto (*Object*), e todas as cognições são, ou intuições, ou conceitos. Uma intuição é uma representação singular (*repraesentatio singularis*), enquanto o conceito é uma representação universal (*repraesentatio per notas communes*). LL-J, pp. 589-590 (Ak. 9: 91-62).

⁵⁵ APP, pp. 91-92 (Ak. 7: 197-198).

⁵⁶ Por ordem *directa* entende-se uma ordem que indica expressamente o seu objecto, não deixando margem para dúvida, interpretação ou julgamento sobre aquilo que é ordenado.

⁵⁷ CRP, p. 178, nota (A133/B172). Na APP, Kant distingue a estupidez da imbecilidade: “[l]ack of the power of judgment without wit is *stupidity* <*Dummheit*> (*stupiditas*). But the same lack *with* wit is *silliness* <*Albernheit*>”. Portanto, na APP, a estupidez é apenas uma das formas que a carência da faculdade de julgar pode assumir. Em qualquer caso, para Kant, a carência *conceptual* não constitui estupidez: “*ignorance* is not stupidity” (“*Unwissenheit* ist nicht *Dummheit*”). APP, p. 99 (Ak. 7: 204-205).

⁵⁸ CFJ, pp. 239-241 (Ak. 5: 332-334).

capacitado para aprender com a experiência. Já quando lhe falta a capacidade de julgar determinante, até pode conhecer as regras, mas não tem capacidade de as aplicar.

A faculdade de julgar determinante aplica o universal e determina o particular como um caso do universal. Deste modo, mediante um acto judicativo, o sentido do particular é determinado pelo universal. Um bom exemplo disto é-nos oferecido por Halberstam: “if one has a concept of a slave as a nonperson, then one will not be disposed to take into account the situation of the slave for one’s theory of democratic self-rule”⁵⁹. O conceito de *escravo* determina o modo como pensamos o objecto que foi determinado como tal. Embora esta afirmação seja tautológica, convém ser exposta: ao aplicar um conceito ao objecto, a faculdade de julgar determina o modo como este é pensado⁶⁰. Ao aplicar o conceito ao objecto, este passa a ser pensado pelo conceito. O conceito é a regra que determina como algo é pensado. Assim, a faculdade de julgar determina como pensamos os objectos. Mesmo o acto aparentemente automático – do qual, normalmente, não nos apercebemos –, de reconhecer uma pedra, já implica um juízo determinante⁶¹. O modo como pensamos uma representação sensível depende da representação inteligível que lhe é aplicada.

A faculdade de julgar, ao aplicar um conceito, também o especifica. Tal como as palavras recebem a sua significação do uso no discurso, as regras adquirem significado mediante a sua aplicação. Por essa razão, uma pessoa pode surpreender-se com instanciações dos conceitos que já possuía. À medida que as regras são aplicadas em novas situações, esta aplicação pode revelar aspectos inesperados. Podemos formular uma regra que nos parece adequada à matéria em causa, mas que, quando vem a ser aplicada, se revela o contrário do que se desejava. Pode acontecer que a fiscalização sucessiva de uma norma jurídica revele que essa norma permite sentenças contrárias à Constituição⁶².

⁵⁹ Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, cit..., p. 80.

⁶⁰ Por *objecto* não se entende, aqui, uma *coisa em si* (*Dinge an sich*), algo pensado como independente da nossa sensibilidade, mas sim o fenómeno. *CRP*, p. 356 (A378). No entanto, em Kant, o termo *objecto* tanto é usado para o fenómeno como para a *coisa em si*. Segundo Kant, pode-se admitir que, às nossas representações sensíveis, correspondam *coisas em si* (que, todavia, nos são desconhecidas). *CRP*, pp. 25-26 (Bxxvi-xxvii).

O termo *objecto* pode usar-se nos dois sentidos seguintes: (1) *em cima da mesa estão dois objectos, uma garrafa e uma caneca*; (2) *Julieta é o objecto do amor de Romeu, Caxemira é objecto de disputa entre a Índia e o Paquistão, o objecto de estudo da Psicologia é o comportamento*. No sentido material (1), o termo *objecto* pode ser usado para referir *coisas em si*, *coisas supra-sensíveis* e *coisas tal como nos aparecem* (fenómenos). Uma caneca é um fenómeno, algo que pode ser descrito, usado, etc. Mas, como fenómeno, é um *objecto* da experiência. Na frase anterior, o termo *objecto* tem um sentido *intencional*. No sentido relacional ou intencional (2), falamos de algo enquanto é visado, ou como correlato de uma actividade. Neste sentido, Kant refere-se aos fenómenos como *objectos da experiência*, e ao Bem e ao Mal como *objectos da razão pura prática*. De modo geral, embora nem sempre, Kant usa o termo *Gegenstand* no sentido relacional ou intencional (2) e o termo *Object* (ou *Objekt*) no sentido material (1). Tendo em conta esta distinção, o *objecto* (*Gegenstand*) é o conteúdo (*Inhalt*) de uma representação (*Vorstellung*), e uma caneca é um *objecto* (*Object*) cuja representação reúne em si um conjunto de representações. *CRP*, pp. 218-220, 265 (A189-191/B234-236, A248-249/B305). *LL-J*, pp. 589-590 (*Ak.* 9: 91-62). *CRPr.*, pp. 71-83 (*Ak.* 5: 57-68).

⁶¹ Eco, Umberto, *Kant e o Ornitorrinco*, trad. José Barreiros, Difel, Algés, 1999, pp. 83-84.

⁶² Por vezes, o Tribunal Constitucional é chamado a pronunciar-se sobre a constitucionalidade de uma norma aplicada por outro tribunal, mas, em vez de considerar a norma inconstitucional, considera inconstitucional a interpretação que lhe foi dada pelo tribunal recorrido, e, ao fazer uma interpretação diferente da mesma norma, impõe esta interpretação ao tribunal que foi alvo de recurso. A aplicação da norma feita pelo tribunal recorrido

Assim, é difícil distinguir as situações em que houve *uma certa aplicação* da lei, das situações em que houve uma *suspensão* ou *violação* da lei. Um exemplo disto é o caso do *bom juiz* francês, Magnaud (1848-1926), célebre por fazer prevalecer algumas das suas decisões, aparentemente, *contra legem*. Em 1898, Magnaud absolveu um homem que roubara pão para alimentar a sua família depois de dois dias sem comer. Magnaud considerou que “le juge peut et doit interpréter humainement les inflexibles prescriptions de la loi”⁶³. Do seu ponto de vista, a sua decisão não constituiu um juízo *contra legem*, mas sim uma aplicação da lei aos factos. No entanto, para outros, “on peut parler d’une forme de reconnaissance, par le juge, du droit de désobéir à la loi”⁶⁴. O que, para uns, é uma aplicação da lei aos factos, para outros, é uma desobediência à lei. Mesmo de um ponto de vista que considere que a lei é inviolável, aquilo que constitui uma aplicação da lei, e aquilo que constitui uma violação da mesma, depende da faculdade de julgar, à qual compete determinar, em cada caso, aquilo que a lei ordena. Relativamente à lei positiva acresce o facto de se poderem aplicar diversas normas a um mesmo caso. No caso julgado por Magnaud, a segunda instância, embora “[s]ans adopter les motifs des premiers juges”, manteve a decisão de Magnaud ao valorizar “les circonstances exceptionnelles” que não permitiriam afirmar “que l’intention frauduleuse ait existé”⁶⁵. Assim, a segunda instância manteve a decisão de Magnaud, considerando que não se tratava de um juízo *contra legem*.

A circunstância de a lei, por si mesma, não determinar o que lhe corresponde *in concreto* torna-se óbvia, precisamente, no plano jurídico, dada a multiplicação dos juízos, divergentes e diferentemente argumentados, de acordo com os diversos julgadores, podendo-se “temer a existência de tantas respostas ‘certas’ quantos juízes existirem”⁶⁶. Não é preciso cair no anti-legalismo, ou conferir ao juiz a liberdade de se afastar da lei, para haver diversidade nos juízos. Ainda que se tenha a intenção de *cumprir a letra da lei*, o que isso significa em concreto não é o mesmo para todos os juízes. Mesmo quando se introduzem no direito positivo regras para orientar a aplicação das leis, visto que também terão de ser aplicadas, o que efectivamente vem a ser determinado depende mais dos que têm o poder de julgar (os juízes) do que dos que fazem as leis (legisladores)⁶⁷.

é considerada inconstitucional, mas não a norma em si. Miranda, Jorge, *O Regime de Fiscalização Concreta da Constitucionalidade em Portugal*, Instituto Jurídico de Ciências Jurídico-Políticas, Lisboa, 2012, p. 11.

⁶³ Tribunal de Château-Thierry Audience du vendredi 4 mars 1898, disponível em <https://ledroitcriminel.fr/jurisprudence/gds_arrets/instr_et_jugt/le_jugt/qualif_faits/qual_posit/confront_loi_faits.htm> (consultado a 24-08-2024).

⁶⁴ Lochak, Danièle, “Désobéir à la loi”, in Mourgeon, Jacques (Dir.), *Pouvoir et Liberté: Études offertes à Jacques Mourgeon*, Bruylant, Bruxelles, 1998, pp. 191-208.

⁶⁵ Tribunal de Château-Thierry Audience du vendredi 4 mars 1898, cit.: “la misère et la faim sont susceptibles d’enlever à tout être humain une partie de son libre arbitre, et d’amoindrir en lui, dans une certaine mesure, la notion du bien et du mal”.

⁶⁶ Kozłowski Júnior, Wilson, *Ensaio sobre a integridade na decisão judicial*, Dissertação de Mestrado em Ciências Histórico-Jurídicas, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2018, p. 101.

⁶⁷ Moreira, Adriano, *Ciência Política*, Almedina, Coimbra, 2001, p. 210. Cf. LeBar, Mark, *Should Constructivists Be Particularists?*, Conference at Northwestern University, Society for Ethical Theory and Political Philosophy,

B. O Talento para Julgar

O que está em causa não é apenas a diversidade de juízos entre julgadores, mas também a dificuldade que qualquer sujeito pode sentir ao julgar. Como a regra, por si mesma, não determina o que *in concreto* lhe corresponde, o sujeito pode ter dificuldade em descortinar o que deve concluir da regra no caso concreto, ou ser confrontado com vários juízos possíveis, sendo-lhe exigido que decida qual convém à regra. Para sair destas dificuldades precisa da capacidade de julgar. Contudo, esta é um “talento especial”⁶⁸. Segundo Kant, o *talento* (*Talent*) é algo de que o sujeito dispõe imediatamente e que faz parte do lote natural com que foi agraciado – por ter nascido com as características com que nasceu: “[b]y *talent* (natural gift) we understand that excellence of the cognitive faculty which depends not on instruction but on the subject’s natural predisposition”⁶⁹. O talento não pode ser ensinado (*belehrt*), apenas exercitado (*geübt*)⁷⁰.

Assim, “um médico, um juiz, um estadista” pode possuir excelentes regras e “errar [...] na sua aplicação” por lhe faltar o talento para julgar: o conhecimento das regras não é suficiente para as saber aplicar⁷¹. Possuir um universal *in abstracto* não garante que se seja capaz de “discernir se nele se inclui um caso *in concreto*”. Nenhuma regra garante, por si mesma, um juízo adequado. A faculdade de julgar é um poder por direito próprio e do qual não se pode prescindir para determinar o particular. O julgamento é um processo que não pode ser totalmente codificado. Isto significa que a passagem do universal ao particular não pode prescindir de uma intervenção subjectiva – o julgamento – que nenhuma regra pode substituir. Nas palavras de Marques, o juízo “é sempre o acto de um ‘eu’”⁷². As regras podem, efectivamente, ser ensinadas e aprendidas, mas não “a capacidade de se servir delas correctamente”⁷³. Como diz O’Neill, “Kant insists that there can be no complete rules for judging particular cases”⁷⁴. Por esta razão, nenhum universal – *e.g.*, lei, norma, regra,

2010, p. 5: “maps do us no good unless we do something with them, and positing another map as to what to do won’t do the trick”.

⁶⁸ CRP, p. 177 (A133/B172).

⁶⁹ APP, p. 115 (Ak. 7: 220).

⁷⁰ CRP, pp. 177-178 (A133-134/B172-173): “assim se manifesta que o entendimento é, sem dúvida, susceptível de ser instruído e apetrechado por regras, mas que a *faculdade de julgar* é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido” (“so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, *Urtheilskraft* aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will”). APP, p. 93 (Ak. 7: 199): “discerning whether something is an instance of the rule or not – *the power of judgment (iudicium)* – cannot be *instructed*, but only exercised” (“Fall der Regel sei oder nicht, die *Urtheilskraft (iudicium)*, kann nicht belehrt, sondern nur geübt werden”).

⁷¹ CRP, pp. 177-178 (A133-134/B172-173). O exemplo do juiz é particularmente útil visto que, para Kant, o Direito constitui uma divisão da Moral. MC, pp. 5, 281-282 (Ak. 6: 205, 379). Além disso, Kant concebe a consciência moral (*Gewissen*) como a consciência (*Bewußtsein*) de se possuir um tribunal interno. MC, p. 372 (Ak. 6: 438): “[d]as Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen [...] ist das Gewissen”.

⁷² Marques, António, *A Filosofia e o Mal: Banalidade e radicalidade do mal de Hannah Arendt a Kant*, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2015, p. 100.

⁷³ CRP, p. 177 (A133/B172).

⁷⁴ O’Neill, Onora, *Construction of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 167: “however detailed the subordinate principles previously worked out, however diverse the examples of action that have been pointed out, these can at most help us to discern the moral status of a maxim of proposed action, but can never determine fully just what sort of act should be performed”.

conceito, etc. –, está livre de má aplicação, *se faltar ao sujeito* o talento para julgar. A ignorância em relação a regras ou conceitos pode ser superada pelo estudo, mas isso não acontece com a falta de talento para julgar. A capacidade de julgar é um “dom da natureza”, e a sua falta é uma “enfermidade” para a qual “não há remédio”⁷⁵.

A faculdade de julgar (determinante ou reflexiva) pode ser *treinada* pelo exercício da mesma, mas não aprendida como um conjunto de regras. O talento para julgar é um *dom natural* (*Naturgabe*), por isso, “cannot be learned through the mechanism of the school”⁷⁶. Como “nenhuma escola” o pode ensinar, a sua falta é um “defeito irreparável”⁷⁷. O sujeito pode apenas “[a]guçar a faculdade de julgar” *exercitando-a*. Pode aprimorar o talento que já possui, mas este aprimoramento não consiste na aprendizagem de conteúdos cognitivos, nem na aquisição de um hábito ou de uma habilidade técnica. Neste sentido, o tratamento que Kant faz da faculdade de julgar lembra o que Aristóteles faz da sensatez (*φρόνησις*): “não pode ser conhecimento científico [...], não pode ser uma perícia”⁷⁸.

A capacidade de julgar também não pode ser adquirida através de *exemplos*. Os exemplos podem servir apenas como uma espécie de *andarilhos* (*Gängelwagen*)⁷⁹. Um juiz estagiário pode começar por observar outros juizes, mais experientes, a julgar casos, antes de ele mesmo julgar por si. No entanto, os exemplos não substituem a capacidade de julgar⁸⁰. Quer dizer, perante um novo caso, o sujeito pode recorrer aos exemplos que lhe foram dados, para desse modo suprir a carência da capacidade de julgar, mas isso não significa que adquiriu a capacidade de julgar por si. O recurso aos exemplos – como o recurso a *andarilhos* – funciona como um *sucedâneo*. Os exemplos podem ajudar temporariamente, mas não substituem a capacidade de julgar, cujo desenvolvimento apenas ocorre quando o indivíduo começa a julgar por si mesmo. Discordamos, portanto, de Larmore, quando este diz: “[e]ven the purely moral agent would require judgment, and thus might need examples, to apply moral rules to particular circumstances; he, too, could not replace such use of examples by the use of rules”⁸¹. Kant diz, de facto, que, para aplicar as regras às circunstâncias particulares, não basta o conhecimento das regras, pois o sujeito precisa ainda da faculdade de julgar, mas daí de modo nenhum se segue que precisa de exemplos. Larmore pretende que o próprio Kant reconhece a indispensabilidade dos exemplos. No entanto, do nosso

⁷⁵ CRP, pp. 177-178 (A132-134/B171-174).

⁷⁶ APP, pp. 115, 119 (*Ak.* 7: 220, 223).

⁷⁷ CRP, pp. 177-178 (A133-134/B172-173).

⁷⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004, p. 137-138 (1140a24-1140b5). Cf. Höffe, Otfried, “Universalist Ethics and the Faculty of Judgment: An Aristotelian Look at Kant”, *Philosophical Forum* 25(1), 1993, pp. 55-71.

⁷⁹ CRP, p. 178 (A134/B173-174): “[s]o sind Beispiele der Gängelwagen der Urtheilskraft”.

⁸⁰ O’Neill, *Construction of Reason*, cit..., pp. 166-167: “[o]n Kant’s view actual cases of moral deliberation do not use examples at all”; “[i]t is only at a prior stage [...] that examples may be useful as illustrations of moral action rather than as applications of moral theory”; “[j]udgment is therefore always needed when principles are applied to particular cases or when ostensive examples are adduced as relevant guides. Neither principles nor examples alone can guide action”.

⁸¹ Larmore, *Patterns of moral complexity*, cit..., p. 4.

ponto de vista, o que Kant defende é que a faculdade de julgar é a instância que está *entre* as regras e os exemplos: se um caso é apresentado como exemplo de uma regra, é preciso que o sujeito aplique por si mesmo a regra para reconhecer esse caso como uma instanciada da regra⁸². Ou seja, o que está em causa não é saber se é o universal ou o particular que deve ter a prevalência, mas sim a imprescindibilidade da faculdade de julgar. A faculdade de julgar não é redutível, nem ao conhecimento de regras, nem ao conhecimento de exemplos. Para Kant, a faculdade de julgar não pode, de facto, resumir-se à posse de regras, mas também não pode ser substituída pelo recurso a exemplos. Os exemplos (*Beispiele*) servem para tornar visível aquilo que a regra “exprime de maneira mais geral”⁸³. Mas cada caso apresentado tem de ser julgado segundo a regra para se determinar se pode servir de exemplo à regra: “cada exemplo <*Beispiel*> que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado [...] para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo <*Muster*>”⁸⁴.

O termo *exemplo* é equívoco, pois podem corresponder-lhe dois conceitos diferentes, embora próximos⁸⁵. Qualquer cão é um *exemplo* do conceito *cão* enquanto este conceito constitui uma regra para a determinação dos fenómenos. Neste primeiro sentido, o exemplo (*Exempel*) é um caso particular de uma regra. Compete à faculdade de julgar determinar se um caso é exemplo da regra. Contudo, quando dizemos que alguém é um *exemplo* de virtude, não queremos dizer apenas que é um caso particular da regra: queremos, também, indicar que essa pessoa é um *modelo* (*Muster*), que pode servir de exemplo (*Beispiel*) original. Um exemplo, neste segundo sentido, é um caso particular da regra, de modo que é preciso que primeiro seja julgado pela regra para ser identificado como um caso dela, mas também é mais do que isso. O *exemplo* (*Beispiel*), neste segundo sentido, é apresentado como algo que serve de referência (*Richtmaß*) – i.e., de medida⁸⁶. Ou seja, neste sentido, o exemplo serve, ele mesmo, de *regra* para nos guiarmos na concretização daquilo de que ele é exemplo. Alguém que é apresentado como exemplo de virtude é considerado um modelo que nos mostra como deve ser um homem virtuoso. Ora, segundo Kant, é precisamente este aspecto dos exemplos que se torna problemático, porque eles nunca devem deixar de ser entendidos como *casos* que têm, primeiro, de ser julgados pela regra, e não fornecerem eles mesmos a regra, ou limitarem a regra a uma apreciação de novos casos tendo por referência o exemplo, pois, assim, os novos casos seriam julgados por imitação do exemplo e não por referência à regra original. Kant não rejeita que se usem exemplos como referência, mas, têm de ser, primeiro, julgados pela regra para se saber se devem ser usados dessa maneira. Além disso, deve-se ter o cuidado de precaver a limitação da regra pela referência a certos

⁸² CRP, p. 310 (A315/B371-372).

⁸³ FMC, p. 45 (Ak. 4: 409).

⁸⁴ FMC, p. 44 (Ak. 4: 408).

⁸⁵ MC, pp. 439-440 (Ak. 6: 479-480).

⁸⁶ CRP, p. 7 (Axv).

exemplos. Ao determinarmos o uso da regra pelo exemplo limitamo-la às condições deste, como aconteceria se passássemos a usar o chihuahua como referência para identificar os cães. O conceito de *cão* é uma regra mais abrangente, de modo que, se o reduzirmos ao exemplo do chihuahua, estamos a usar um modelo que não lhe corresponde integralmente. É certo que um chihuahua é um cão, mas um mastim-tibetano também.

Kant é explícito a distinguir o recurso a exemplos do recurso à faculdade de julgar, pois, segundo ele, um “um médico, um juiz, um estadista” pode errar na aplicação das regras (1) simplesmente por lhe faltar o “juízo natural”, ou (2) por não se ter preparado “suficientemente para esses juízos com exemplos e tarefas concretas”⁸⁷. Ou seja, pode-se recorrer a exemplos para exercitar a faculdade de julgar. Os exemplos podem ajudar o juiz estagiário, mas ajudam-no na medida do talento que, de algum modo, já possua. Na ausência do talento, os exemplos não podem *gerá-lo*, embora, no caso de já se ter talento, este possa ser exercitado e desenvolvido⁸⁸. Enquanto sucedâneo, o recurso a exemplos não basta para colmatar a carência de julgamento, nomeadamente, perante novos casos que sejam bastante diferentes dos exemplos⁸⁹. Além disso, ao recorrermos a exemplos, corremos o risco de desenvolvermos um hábito, de modo que a transição do universal para o particular se torna automática, de acordo com os exemplos, em vez de se fazer por via do exercício da faculdade de julgar. Adquire-se um hábito, mas não a capacidade de julgar. Por isso, de modo geral, o recurso a exemplos é mais prejudicial do que vantajoso⁹⁰.

Segundo Kant, o uso de exemplos pode levar-nos ao hábito de usar as regras “mais como fórmulas <Formeln> do que como princípios <Grundsätze>”⁹¹. Ao usarmos exemplos acabamos por aplicar a regra de forma mecânica, fixando uma certa aplicação, de modo que a regra se converte num hábito. Aquilo que então fazemos já não é exercer a nossa faculdade de julgar. A regra petrifica-se numa espécie de *algoritmo*. Em vez de haver julgamento, há apenas repetição mecânica. Julgar implica aplicar a regra a cada vez.

Tanto o conhecimento das regras como o talento para as aplicar são indispensáveis para julgar os casos concretos:

ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar-se um acto da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra; e visto que à faculdade de julgar não se pode propor sempre de novo regras pelas quais tenha de se orientar na subsunção (porque isso iria até ao infinito), pode haver teóricos que na sua vida jamais conseguem tornar-se práticos, porque a sua faculdade de julgar é deficiente⁹².

⁸⁷ CRP, p. 178 (A134/B173).

⁸⁸ CRPr., p. 174 (Ak. 154).

⁸⁹ Melo, “A teoria kantiana do juízo e da estupidez”, cit..., p. 218.

⁹⁰ CRP, p. 178 (A134/B173).

⁹¹ CRP, p. 178 (A134/B173).

⁹² T&P, p. 60 (Ak. 8: 275).

A indispensabilidade do talento para julgar significa que “there can be no *algorithms* for judging and no formal instruction”⁹³. Como diz Marques, “[g]rande parte da literatura sobre o juízo em geral na filosofia de Kant e em particular sobre o juízo moral sublinha esta ideia de que não existem algoritmos do juízo”⁹⁴. Um algoritmo é um procedimento fixo, com instruções precisas, de acordo com as quais, da assumpção de determinados valores, se obtém um resultado automático. Os matemáticos estudam há muito os algoritmos, mas dada a sua *fixidez* – no sentido em que, a cada elemento do algoritmo corresponde uma operação precisa –, podem ser executados por uma máquina. Os computadores são a prova disso⁹⁵. O jogo *Minecraft* usa algoritmos para controlar o comportamento dos *mobs* (*mobile entity*). Cada *mob* tem um comportamento específico, que obedece a certas regras – *e.g.*, se um *creeper* vê um *gato* perto de si, foge. O algoritmo que controla o comportamento do *creeper* verifica constantemente se algum *gato* se encontra na linha de visão do *creeper* a uma certa distância, e, se esse for o caso, o *creeper* foge – a não ser que esteja a fazer algo considerado mais importante pelo algoritmo. Não há, aqui, nenhuma *faculdade de julgar* em funcionamento, pois as respostas são automáticas: dado o *input*, segue-se um *output*.

Segundo Kant, podemos habituar-nos a usar as regras mais como fórmulas do que como princípios. Os princípios requerem o talento de julgar para serem aplicados correctamente, mas as fórmulas são “rules whose expression serves as a model for imitation”⁹⁶. Mais do que auxiliar a faculdade de julgar, são auxílios à imitação: “contribute to accustoming us to the maxim of imitation”. Kant liga a noção de *fórmula* ao contexto da Matemática, na qual uma fórmula estabelece uma relação fixa entre os seus membros, de tal modo que, por exemplo, “quando são dados três membros da proporção, também o quarto será dado desse modo”⁹⁷. O mesmo se passa na Química. A fórmula química não é apenas uma *regra* para procurar o particular que pretendemos encontrar, mas um método pelo qual este nos é dado automaticamente: qualquer laboratório em qualquer parte do mundo, se seguir a mesma fórmula, fabricará o mesmo medicamento, e este processo pode ser automatizado, porque as fórmulas podem ser incorporadas em algoritmos que controlam máquinas. Para Kant, usar fórmulas não é o mesmo que julgar. As fórmulas são algoritmos que padronizam um tipo de resposta. Na *FMC*, Kant apresenta-nos o imperativo categórico sob a forma de *fórmulas*. Mas, na sua resposta ao *que é o Iluminismo*, sugere que as fórmulas (*Formeln*) são instrumentos *mecânicos*, aos quais os homens recorrem, em vez de usarem os seus dons

⁹³ O'Neill, *Construction of Reason*, cit..., p. 167.

⁹⁴ Marques, António, “Consciência moral”, in AAVV, *Dicionário de Filosofia Moral e Política – 2ª Série*, Instituto de Filosofia da Nova, Lisboa, 2017, s/p.

⁹⁵ Berlinski, David, *The Advent of the Algorithm: The Idea that Rules the World*, Harcourt, New York, 2000. O'Neill, Onora, *From Principles To Practice: Normativity And Judgement In Ethics And Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 167-169.

⁹⁶ *LL-J*, pp. 579-580 (*Ak.* 9: 76-77).

⁹⁷ *CRP*, p. 210 (A179-180/B222).

naturais (talentos), por medo de assumirem o risco de julgarem por si mesmos⁹⁸. Quer dizer, a falta de julgamento pode resultar de uma falta de talento, mas também pode resultar de uma delegação do poder de julgar noutras instâncias, nomeadamente, em fórmulas:

[é] tão cómodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um director espiritual que tem em minha vez consciência, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim mesmo essa tarefa aborrecida⁹⁹.

A *menoridade* de que fala Kant neste trecho não se reporta à falta de dons naturais que torna necessário que alguém seja conduzido por outros, por exemplo, por ter nascido com alguma deficiência, ou por ainda ser menor de idade e não estar na plena posse das suas faculdades. Pelo contrário, reporta-se à circunstância de algumas pessoas preferirem permanecer “menores durante toda a vida”, mesmo quando já estão na maioridade natural (*naturaliter maiorennnes*). Não se trata de uma falta natural de uma capacidade, mas de uma *delegação* de competências. Ou seja, trata-se de uma menoridade auto-infligida (*selbstverschuldeten Unmündigkeit*). Segundo Kant, “a imensa maioria dos homens” receia a passagem à maioridade. Há quem use *andarilhos*, e quem abdique do poder de julgar para seguir fórmulas, livros ou directores espirituais. A circunstância de a maioria preferir seguir outras instâncias a exercer a sua própria faculdade de julgar, pode ajudar a explicar a banalização do Mal. Por um lado, ao optar por se manter na *menoridade*, o sujeito abdica do exercício da faculdade de julgar – a qual é responsável por distinguir o Bem do Mal. Por outro lado, se segue outras instâncias, estas podem conduzi-lo ao Mal. Ao não usar a faculdade de julgar, o indivíduo fica moralmente vulnerável.

O sujeito que delega em vez de fazer uso da sua faculdade de julgar não a exercita. Contudo, mesmo aquele que não abdica de julgar por si pode carecer de talento. A capacidade de julgar é um talento que não pode ser ensinado. As regras podem ser ensinadas, mas para a aplicação das regras não se podem dar regras. A aplicação da regra não pode depender de outra regra, pois, se para aplicar uma regra se precisasse de outra regra, seria precisa outra regra para a aplicar – e assim *ad infinitum*¹⁰⁰. Deste modo, “the question is open how the application of judgment to particular cases is to be normatively regulated”¹⁰¹. Nenhuma regra, por mais completa que possa ser, pode suprir a falta de talento para julgar. Citando O’Neill: “rules are not algorithms, because the application of rules to cases is not a

⁹⁸ RPI, pp. 9-10 (Ak. 8: 35-36): “Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit”. Cf. APP, pp. 102-104 (Ak. 7: 208-210).

⁹⁹ RPI, p. 10 (Ak. 8: 35).

¹⁰⁰ T&P, p. 60 (Ak. 8: 275). CRP, p. 177 (B 172). NF, Refl. 1579, 1760-1764, p. 30 (Ak. 16: 22).

¹⁰¹ LeBar, *Should Constructivists Be Particularists?*, cit..., p. 5.

mechanical operation”, nem sequer “a matter of deducing decisions from principles”¹⁰². Neste sentido, “all rules are incomplete”¹⁰³. Embora se possam formular regras procedimentais para orientar a aplicação de uma regra, também elas precisam de ser aplicadas. Mesmo os *princípios regulativos* – que regulam a aplicação de uma lei –, são incapazes de, por si mesmos, determinar onde, como e até que ponto eles próprios serão aplicáveis. Fornecer mais regras não é suficiente para evitar o erro se faltar ao sujeito o talento para as aplicar¹⁰⁴. Por exemplo, por vezes, determinadas leis são consideradas demasiado imprecisas para poderem ser aplicadas pelos tribunais. Nesse caso, o tribunal pode requerer o seu esclarecimento por parte do legislador. Contudo, o esclarecimento da lei não substitui o papel do magistrado, nem pode suprir a sua eventual falta de talento¹⁰⁵.

Em alguns casos é mais evidente do que noutros que a subsumção do particular no universal não é resolvida pelo próprio universal. Ou seja, alguns casos não suscitam dúvidas e, por isso, parecem não precisar de um poder especial para serem subsumidos em determinadas leis. Tais casos parecem, por assim dizer, *evidentes por si mesmos*: parecem enquadrar-se *sem margem para dúvidas* em certa tipologia. Assim, é nos casos que suscitam dúvidas, ou que não geram unanimidade, que se torna evidente que a passagem do universal para o particular requer uma intervenção para além da própria lei (ou do poder legislador): um poder de julgar. Ora, Kant sugere que a passagem do universal para o particular nunca é resolvida pela própria lei (nem mesmo nos casos que não suscitam dúvidas)¹⁰⁶. A subsumção parece automática quando se toma por evidente a correspondência entre o caso e uma regra, mas isto acontece, justamente, porque, nesses casos, não precisamos de usar a faculdade de julgar para estabelecer essa correspondência. Ou seja, nesses casos, um hábito faz as vezes da faculdade de julgar.

Nenhuma regra *diz*, só por si, se um caso em particular cabe nela ou não – a não ser que já se tenha convertido essa regra num hábito. Quando já convertemos a regra em hábito, temos uma resposta pré-fixada, mas as *regras* enquanto *regras* não julgam por nós. Como diz O'Neill: “moral principles and codes cannot make our decisions for us”¹⁰⁷. O que está aqui em causa não é a decisão de seguir o juízo ou não, mas sim a decisão relativa à aplicação concreta da regra. As regras não são auto-aplicáveis, a aplicação da regra requer

¹⁰² O'Neill, *From Principles To Practice...*, cit..., p. 62.

¹⁰³ O'Neill, *Towards Justice and Virtue...*, cit..., 79. O'Neill, *From Principles To Practice...*, cit..., pp. 60-63.

¹⁰⁴ Kant chega a falar de uma “regra do juízo pela qual, somente, [os erros] podem ser evitados”, mas logo acrescenta “se é que alguma vez é possível evitá-los”. *Anún.*, p. 121 (*Ak.* 2: 308).

¹⁰⁵ O mesmo se aplica à *regulamentação* – i.e. às normas (executivas) que especificam como uma lei deve ser aplicada. Além de que, neste caso, cabe também ao juiz determinar se a regulamentação extravasa, ou não, o âmbito da própria lei que ela deve regulamentar.

¹⁰⁶ Na verdade, Kant admite uma excepção: o uso transcendental da faculdade de julgar. Neste caso, os conceitos puros do entendimento – i.e., as categorias –, referem-se *a priori* aos seus objectos. Embora ainda assim possam ocorrer “passos em falso da faculdade de julgar”, é possível dar regras para os corrigir. Isto significa que o uso transcendental da faculdade de julgar pode ser ensinado. *CRP*, pp. 178-179 (*A135/B174-175*).

¹⁰⁷ O'Neill, *Construction of Reason*, cit..., p. 169.

mais do que conhecer a regra¹⁰⁸. O universal não se aplica a si mesmo e postular outro universal não resolve o problema. Ao contrário das ordens directas, as regras não dizem *o que em concreto* lhes corresponde: “[n]o rule can have written into it a determination of what it would be to follow it”¹⁰⁹. Como O’Neill sublinha, mesmo regras tão simples como *tomar dois comprimidos antes das refeições* são incapazes de especificar a acção concreta¹¹⁰. Por exemplo, o sujeito precisa de determinar o que significa *antes de*, e há sempre espaço para a estupidez, porque tomar os comprimidos dois minutos *antes da refeição* respeita a letra da regra, mas tomá-los duas horas antes também.

Como diz Halberstam, “[t]here is a certain indeterminacy associated with judgment. While right judgment hits the mark, we can give no rule for the ‘how’ of this capacity”¹¹¹. Quem tem talento para julgar acerta consistentemente, *caso a caso*, sem cair em confusões, sem que lhe escape o que é relevante e sem fazer atribuições descabidas, mas não sabemos como é que o faz, nem como podemos colocar-nos neste estado invejável. Wittgenstein pergunta “como é que uma regra me pode ensinar aquilo que eu tenho a fazer *neste* ponto?”¹¹². Na sua perspectiva, sei aquilo que tenho a fazer, não porque a regra o determine, mas sim porque “fui adestrado” para reagir de uma determinada maneira, “e é assim que reajo agora”. Como vimos, Kant admite a possibilidade de o seguimento de uma regra se converter num hábito, mas, nesse caso, aquilo que fazemos já não é exercer a nossa faculdade de julgar¹¹³. Kant também admite que uma regra não me pode ensinar aquilo que tenho a fazer *neste* ponto, pois as regras são insuficientes para isso, requerendo-se o talento para julgar, e não é possível fornecer a regra desse talento. Portanto, por um lado, das regras, só por si, não decorre nenhum conteúdo em particular, pois, é a faculdade de julgar que o determina – e, por outro lado, as regras só adquirem significado mediante a sua aplicação. É pelo julgamento que se sabe o que as regras realmente significam *in concreto*.

No entanto, o que está em causa não deve ser reduzido a uma questão de *interpretação*, se por tal se entender a dissensão quanto ao significado formal de termos linguísticos¹¹⁴. Como diz Wittgenstein, a interpretação *teórica* da regra não deve ser confundida

¹⁰⁸ LeBar, *Should Constructivists Be Particularists?*, cit..., p. 5: “rules cannot be self-interpreting”.

¹⁰⁹ O’Neill, *Towards Justice and Virtue...*, cit..., 79.

¹¹⁰ O’Neill, *From Principles To Practice...*, cit..., pp. 197-198: “[e]ven if principles or rules are elaborated to incorporate many details and exceptions, indeterminacy is ineliminable and invariably limits the specificity of prescription. [...] Even rather specific principles such as *take two pills before meals* or *nothing by mouth* constrain but do not regiment. [...] The only sorts of rules that could regiment would have to be *algorithms* that prescribe the precise detail of action without regard to situation”.

¹¹¹ Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, cit..., pp. 71-72.

¹¹² Wittgenstein, Ludwig, “Investigações Filosóficas”, in Wittgenstein, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. M.S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002, p. 319 (§198).

¹¹³ CRP, p. 178 (A134/B173).

¹¹⁴ Uma interpretação é uma nova expressão formal da regra (uma formulação diferente da mesma regra), ou uma especificação da regra (uma formulação mais precisa e direccionada da mesma regra). Por exemplo, pode-se interpretar a *proibição da violação sexual* como a *proibição da prática de relações sexuais com recurso a violência*. Desta forma, fornece-se uma formulação mais detalhada da mesma lei. Contudo, a interpretação continua a ser uma regra que precisa de ser aplicada *in concreto*.

com “[a] sua aplicação em cada caso”¹¹⁵. Tem-se a tendência para pensar que “a acção subordinada à regra é uma interpretação”, mas há uma diferença entre ter uma *interpretação* da regra e aplicar *in concreto* a interpretação que temos da regra. Ou seja, de facto, interpretações diferentes produzem juízos diferentes. Por isso, Kant realça a importância de usar “expressões precisas”, cujo sentido não seja ambíguo¹¹⁶. Mas a interpretação continua a ter de ser aplicada *in concreto*. Uma interpretação correcta da regra não elimina a necessidade de talento para a aplicar correctamente. A faculdade de julgar tem de lidar com a complexidade de cada caso concreto para aplicar a interpretação.

Considere-se o caso em que um homem pratica relações sexuais com uma mulher desmaiada. A categorização dessa acção varia conforme se entender que a violação requer o uso da força, ou que se define pela ausência de consentimento. Cada sistema jurídico inclui especificações deste tipo para orientar a interpretação das leis. A interpretação de uma lei decompõe os conceitos que a integram. Um sistema jurídico pode decompor o conceito de *violação sexual* nos conceitos de *prática de relações sexuais* e *uso da força para esse fim*. Por sua vez, também estes conceitos poderão ser decompostos. Deste modo, a especificação reduz a indeterminação da regra. Neste caso, eliminou a componente do consentimento e estabeleceu o critério do uso da força. Contudo, por via destas especificações, permanece-se no âmbito dos conceitos. Por mais que se decomponham os conceitos, continua a faltar a aplicação da lei e das normas que a especificam ao caso *in concreto*. Para isso, o julgador precisa de determinar se as condições especificadas ocorreram. Ou seja, tem de determinar se os factos considerados provados caem sob a categoria de *prática de relações sexuais* e *uso da força para esse fim*. A interpretação pode reduzir a indeterminação da regra, mas não substitui a faculdade de julgar. A interpretação jurídica pode esclarecer muitos aspectos da lei, mas a aplicação concreta depende da capacidade de julgar do juiz.

C. Da Faculdade de Julgar Determinante à Faculdade de Julgar Moral

Até aqui vimos que, em geral, a aplicação das regras requer a faculdade de julgar. O âmbito moral não é diferente. Segundo Kant, as leis morais são acessíveis a qualquer um e aplicáveis em todos os casos possíveis, de modo que ninguém pode “pretextar uma ignorância” em relação ao seu dever¹¹⁷. Mas as leis morais “exigem ainda uma faculdade de julgar” para “distinguir em que caso elas têm aplicação”¹¹⁸. Assim, como diz Galvão, Kant “não presume que seja sempre fácil aplicar o imperativo categórico e os princípios dele decorrentes às situações complexas da vida real”, pois esta *aplicação* “requer um

¹¹⁵ Wittgenstein, “Investigações Filosóficas”, cit..., pp. 321-322 (§201).

¹¹⁶ MC, p. 438 (Ak. 6: 479).

¹¹⁷ CRP, p. 428 (A476/B504).

¹¹⁸ FMC, p. 16 (Ak. 4: 389).

discernimento – uma ‘faculdade de julgar’”¹¹⁹. Embora, por vezes, Kant sugira que, depois de compreendermos o princípio supremo da moralidade, “se torna fácil determinar em todos os casos o que devemos fazer”, na verdade, o tratamento que ele próprio faz das questões casuísticas, na *MC*, evidencia “que a aplicação do imperativo categórico envolve por vezes dificuldades consideráveis”¹²⁰. Ainda que o princípio moral possa ser claro na teoria, a sua aplicação na vida real pode envolver questões difíceis de determinar.

De facto, a posse do universal não garante um juízo adequado, pois não impede uma má aplicação ao particular. A aplicação depende de uma prestação subjectiva. Depende do talento do sujeito para julgar. Mesmo que esteja na posse das regras certas, pode errar ao julgar por lhe faltar o talento para as aplicar, e até para reconhecer o erro precisa de julgar. O sujeito pode proferir um novo juízo pelo qual reveja um anterior, mas se lhe faltar o talento para julgar, todos os seus juízos serão afectados. O julgamento, mesmo no modo determinante, é uma faculdade por direito próprio¹²¹. Esta parece ser uma descoberta propriamente kantiana que reconhece a qualquer aplicação de regras um carácter subjectivo. Como refere Marques, Kant parece ter sido o primeiro a autonomizar “uma teoria do juízo”, mostrando que os juízos, sejam reflexivos, sejam determinantes, “são sempre operações de um ‘eu’ sobre particulares”¹²². Portanto, para Kant, não é por o sujeito pensar o particular com a regra já dada que deixa de *julgar por si mesmo*. Como diz O’Neill: “Kant (although he held some rigid ethical views) knows and indeed insists that principles of duty alone don’t and can’t tell us what to do. He could hardly think otherwise given his well-known insistence on the importance of judgement”¹²³. Se as leis morais fossem algoritmos, não seria preciso talento para as aplicar, podendo-se simplesmente confiá-las ao hábito. Mas, nesse caso, o agir moral mais não seria do que uma reprodução automática de comportamentos previamente estabelecidos.

Começámos por analisar a função da faculdade de julgar, precisamente, porque era necessário analisar o seu papel *antes* de apresentar a Lei Moral. Uma análise do que significa aplicar a Lei Moral deve começar por perguntar o que significa, em geral, *aplicar regras a casos*. Como diz Falduto, a faculdade de julgar determinante é a *ligação* entre “the lawgiving faculty of reason which provides the moral law” e “the concreteness of the situation of the agent in the world, which is made accessible through sensibility”¹²⁴. A moral kantiana só parece insensível ao contexto se se desconsiderar o papel da faculdade de julgar,

¹¹⁹ Nota de Galvão, em *FMC*, p. 16.

¹²⁰ Nota de Galvão, em *FMC*, p. 36. Cf. *MC*, pp. 348-349 (*Ak.* 6: 423-424).

¹²¹ Gasché, Rodolphe, “Is a Determinant Judgment Really a Judgment?”, *Washington University Jurisprudence Review*, 6(1), 2013, pp. 99-120.

¹²² Marques, *A Filosofia e o Mal...*, cit..., pp. 100-101, em particular, nota 87. Segundo Marques, a História da Filosofia está repleta de exemplos de autores que procuraram desvalorizar, secundarizar ou mesmo apagar este estatuto próprio e subjectivo da faculdade de julgar.

¹²³ O’Neill, *From Principles To Practice...*, cit..., p. 62.

¹²⁴ Falduto, Antonino, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant’s Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2014, p. 160.

que consiste em aplicar a regra tendo em conta a especificidade de cada caso. Quer dizer, a lei concretiza-se no juízo, mediante o julgamento do caso concreto. Neste sentido, concordamos com Durão: “a incondicionalidade dos princípios morais não significa a insensibilidade da razão prática acerca dos contextos concretos de aplicação”¹²⁵. Sendo certo que, como veremos, a Lei Moral tem, para Kant, um carácter incondicional, a sua aplicação faz-se em situações concretas. Na nossa perspectiva, qualquer interpretação da filosofia moral de Kant que não desconsidere a sua concepção da faculdade de julgar, não pode deixar de reconhecer a importância que a subjectividade – i.e., o talento para julgar – e as circunstâncias têm na formação dos juízos morais¹²⁶.

Pode-se perceber que a moral kantiana não é insensível à situação concreta considerando a casuística. Por exemplo, ao abordar o problema do suicídio, Kant defende que a privação voluntária da própria vida constitui uma infracção moral, mas admite o problema de saber se o sacrifício voluntário “para a salvação da Humanidade em geral” deve ser considerado um suicídio¹²⁷. Kant defende que a mutilação do próprio corpo – e.g., castrar-se para cantar melhor –, constitui um “suicídio parcial”, mas admite que amputar um órgão gangrenado ou cortar o cabelo não são mutilações. No entanto, na sua perspectiva, visar “um ganho exterior” com essas acções já não é “totalmente isento de culpa”. Quando Kant desformaliza a sua teoria, revela que tem em conta as *circunstâncias concretas* da acção. Ou seja, ao debruçar-se sobre casos específicos, Kant admite que as circunstâncias influenciam o julgamento moral. O julgamento moral requer que se identifiquem as características moralmente relevantes das circunstâncias em que se trata de agir¹²⁸. A capacidade para julgar no campo moral requer a capacidade de reconhecer o que é moralmente relevante em cada caso. É preciso identificar o que é *moralmente saliente* na situação concreta¹²⁹. Para Kant, as circunstâncias da situação em que me encontro *contam* e *são importantes* para a determinação do que devo fazer.

Como se disse atrás, uma regra recebe o seu significado concreto do exercício da faculdade de julgar determinante. Assim, a Lei Moral só adquire um significado determinado ao ser aplicada: “the law only acquires its meaning” pelo acto de determinar o que lhe corresponde em concreto¹³⁰. É a faculdade de julgar determinante que fornece um conteúdo concreto à Lei Moral: “the moral law is rendered concrete through a judgement”¹³¹. Por isso

¹²⁵ Durão, Aylton, “Kant e o Suposto Direito de Mentir por Filantropia”, *Philosophica*, 12, 1998 (pp. 97-127), pp. 120-121.

¹²⁶ Neste sentido, Höffe defende a afinidade entre a faculdade de julgar kantiana e a sensatez (*φρόνησις*) aristotélica. Höffe, “Universalist Ethics and the Faculty of Judgment...”, cit..., pp. 55-71.

¹²⁷ MC, pp. 346-349 (Ak. 6: 422-424).

¹²⁸ Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, pp. 71, 234.

¹²⁹ Ameriks, Karl & Höffe, Otfried, “Introduction”, in Ameriks, Karl & Höffe, Otfried (Eds.), *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, trans. Nicholas Walker, Cambridge University Press, Cambridge, 2009 (pp. 1-26), pp. 16-17. Pieper, Annemarie, “‘On the Concept of an Object of Pure Practical Reason’ (Chapter 2 of the *Analytic of Practical Reason*)”, in Ameriks & Höffe (Eds.), *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, cit..., pp. 179-197.

¹³⁰ Fabbri, “Chronotopologies of the Exception...”, cit..., p. 86: “‘application’ is a very problematic category”.

¹³¹ Falduto, *The Faculties of the Human Mind...*, cit..., p. 160.

mesmo, não pode haver um conflito real entre deveres. Quer dizer, só depois da intervenção da faculdade de julgar se pode falar de um dever concreto. Kant apenas reconhece a possibilidade de conflitos *aparentes* que se dissolvem logo que a faculdade de julgar determine o dever concreto. A Lei Moral só é concretizada *no acto de julgar*, e julgar significa apurar o que é dever na situação em causa. Portanto, o conflito só existe, por assim dizer, na imaginação. Na verdade, o que parece ser um conflito entre deveres corresponde ao estado de *indeterminação* anterior ao juízo. Ou seja, há uma *posição* simultânea de contrários que carece de uma *determinação* por parte da faculdade de julgar: o sujeito *não sabe ainda o que deve fazer*, o que significa que ainda *não julgou*.

Uma tese central na filosofia moral de Kant é que “a razão pura prática [...] consegue por si mesma determinar como devemos agir”¹³². Esta tese é fundamental para garantir a objectividade dos juízos morais. O juízo moral não é uma expressão de preferências pessoais, mas uma aplicação da Lei Moral. Para Kant, a validade do juízo moral não decorre de ser o resultado de um acto do sujeito¹³³. O critério de validade *não é a convicção*, mas sim o princípio – *i.e.*, a Lei Moral. Contudo, como vimos, o acto de julgar tem sempre um carácter subjectivo, pois, para julgar correctamente, o sujeito precisa de talento. Assim, parece que o juízo moral está, e não está, determinado pela Lei Moral. Por um lado, está determinado pela Lei Moral, porque o juízo decorre da aplicação da regra. Por outro lado, parece que não está determinado pela regra, porque *cabe ao sujeito julgar*.

Segundo Kant, nenhuma lei está livre de má aplicação se faltar o talento. Isto significa que o sujeito *pode errar* ao julgar. Ou seja, a diversidade de juízos não implica que estejam todos correctos. Por exemplo, é possível que, relativamente ao mesmo caso, tribunais de diferentes instâncias, com base nas mesmas leis, emitam sentenças diferentes, mas isso não significa que estejam todas correctas. Pelo contrário, as instâncias superiores têm competência para apreciar as decisões das inferiores, podendo revogá-las. Segundo Kant, para a faculdade de julgar *determinante*, há sempre uma e só uma posição válida, a qual *tem de excluir* a validade das demais: *quae finem controversiarum pronuntiatione iudicis accipit* (todas as disputas terminam com o pronunciamento do juiz)¹³⁴. O juízo

¹³² Teixeira, Célia, “A Objectividade na Filosofia Moral de Immanuel Kant”, *Philosophica*, 13, 1999 (pp. 91-109), p. 99.

¹³³ Ainda que afirme que “quando alguém está consciente de ter agido de acordo com a sua consciência moral, nada mais lhe [possa] ser exigido”. *MC*, p. 315 (*Ak.* 6: 401).

¹³⁴ É assim que funcionam os tribunais: a última sentença, transitando em julgado, configura uma decisão *final*. O caso julgado é uma instituição processual irrevogável e imutável, donde resulta que ninguém possa ser julgado duas vezes *pelo mesmo facto*, seja simultânea ou sucessivamente (*non bis in idem*) – o que também requer a intervenção da faculdade de julgar “para determinar cuándo se conserva la estructura básica del hecho. Por ejemplo, pareciera que si alguien ha sido condenado por un robo simple y luego se demuestra que, además, durante el robo utilizó un arma, estaría amparado por el principio *ne bis in idem*, y, sin embargo, no está totalmente claro que un simple robo tenga la misma estructura básica que un robo con armas”. Binder, Alberto, *Introducción al derecho procesal penal*, Ad-Hoc, Buenos Aires, 1999, pp. 170-174.

determinante não tem a forma de uma livre escolha¹³⁵. Pode haver diferentes juízos sobre a mesma circunstância, mas isso não significa que estejam correctos. A diversidade de juízos sobre um mesmo caso explica-se pela possibilidade de haver *erro de julgamento*. Entre os diferentes juízos apenas um está correcto: se se oferecem diferentes formas de resolução aparente do problema, é preciso identificar “the one solution that is exactly appropriate to this problem”; é preciso “a talent for selecting what is exactly appropriate in a given case”¹³⁶. Pode haver divergências, mas isso acontece porque o talento para julgar é raro.

Assim, segundo Kant, “podemos muito bem por vezes enganarmo-nos no juízo objectivo sobre se algo é ou não dever”¹³⁷. Ou seja, Kant admite que, independentemente de influências externas à própria faculdade de julgar, podemos enganarmo-nos no juízo sobre se algo é ou não dever¹³⁸. O que está em causa é uma espécie de *sorte moral constitutiva*, pois estou dependente, para a correcção dos meus juízos, do talento para julgar, e um talento é um dom da natureza. Falamos de *sorte moral* porque, para a correcção dos seus juízos morais, o sujeito depende de um dom natural, e falamos de *sorte constitutiva* porque a possibilidade do erro decorre de a própria capacidade ser um talento. Ou seja, o sujeito pode errar simplesmente por lhe faltar o talento. Como sublinham Williams e Nagel, Kant insistiu particularmente na irrelevância moral de tudo aquilo que não esteja sob o controlo da vontade¹³⁹. Neste sentido, a sorte *não deveria* influenciar os nossos juízos morais. A faculdade de julgar moral deveria estar presente na mesma proporção em todos os entes racionais. O sujeito deveria ser capaz de determinar o seu dever sem que o seu juízo dependesse de factores aleatórios, como o facto de ter nascido com estes ou aqueles talentos. No entanto, Kant afirma que “a *faculdade de julgar* é um talento”, um “dom da natureza”, para a falta do qual “não há remédio”, e que nenhuma regra está livre de ser mal aplicada se faltar ao sujeito o talento para julgar¹⁴⁰. Assim, é uma mera questão de sorte que tenhamos o talento suficiente para aferir aquele que é *efectivamente* o nosso dever. E se dependemos da sorte para determinar o nosso dever, então será por mero acaso que faremos o que devemos. Não temos um critério para aferir a correcção do nosso juízo moral que seja independente da aplicação da Lei Moral¹⁴¹. Como o erro de julgamento por falta de talento não é da nossa

¹³⁵ Cf. *CFJ*, p. 98 (*Ak.* 5: 210): “onde a lei moral fala, não há objectivamente mais nenhuma livre escolha com respeito ao que deva ser feito”.

¹³⁶ *APP*, p. 123 (*Ak.* 7: 227-228).

¹³⁷ *MC*, p. 315 (*Ak.* 6: 401).

¹³⁸ Kerstein, Samuel, *Kant's search for the supreme principle of morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 125. Wood, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 189: “[a]ccording to Kant, it is quite possible for me to err in my objective moral judgments – thinking, for instance, that it is my duty to fight in a war, or to refuse to fight in it, when in fact my duty is just the opposite of what I think it is”.

¹³⁹ Williams, Bernard, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 20. Nagel, Thomas, “Moral Luck”, in Statman, Daniel (Ed.), *Moral Luck*, State University of New York Press, Albany, 1993 (pp. 57-71), p. 64.

¹⁴⁰ *CRP*, pp. 177-178 (A132-134/B171-174).

¹⁴¹ Não é possível fornecer uma regra para a aplicação de regras enquanto tal. LeBar, *Should Constructivists Be Particularists?*, cit..., p. 5: “[o ponto de Kant na *CRP* é que] ‘general logic’ cannot possibly provide rules for

responsabilidade, “quando alguém está consciente de ter agido de acordo com a sua consciência moral, nada mais lhe pode ser exigido no que diz respeito à culpa ou à inocência”¹⁴². Como diz Kerstein, Kant, não só admite que “an agent’s acting contrary to duty might stem simply from an error in principle application”, mas também que “when it does, the agent is not morally blamable”¹⁴³. Como a falta de talento não é da sua responsabilidade, “he is not morally at fault for acting contrary to duty”. Quer dizer, é possível que eu aja contrariamente ao dever sem ter culpa disso.

Neste sentido, Fichte faz notar que, se me posso enganar nos meus juízos relativamente ao dever, “it follows that my morality, [...], remains forever dependent upon chance”¹⁴⁴. Se posso errar nos meus juízos morais, “I must either take a chance and act, or else I am not permitted to act at all but must spend my entire life in a state of indecision”. Ou seja, a possibilidade do erro constituiria uma desculpa para não seguirmos o nosso juízo moral – e se, quando o seguíssemos, ele estivesse errado, não seríamos culpados. Neste sentido, Fichte defende que a consciência moral (*Gewissen*) não pode errar¹⁴⁵. A consciência moral é um sentimento que confirma se algo é ou não o nosso dever. Ela não pode falhar, porque é o próprio critério (“absolute criterion”) pelo qual *reconheço* o meu dever¹⁴⁶. Ela é a última instância. Para Fichte, em cada situação concreta há um e apenas um curso de acção moralmente correcto, e a consciência moral acerta sempre¹⁴⁷.

Ora, também para Kant, “uma consciência moral <*Gewissen*> errónea é um absurdo”¹⁴⁸. E, se tal fosse possível, “then we could never be certain we have acted rightly, since even the judge in the last instance can still be in error”¹⁴⁹. Quer dizer, se a última instância pode errar, todo o processo de julgamento fica sob suspeita. No entanto, para Kant, a consciência moral não é a instância que determina o nosso dever, mas um tribunal interno que verifica se realmente agimos de acordo com o que foi determinado como nosso dever. Kant rejeita a identificação da consciência moral com a faculdade de aplicar a Lei Moral aos casos.

judgment, as would seemingly need to be the case in order for there to be standards of correctness in seeing *this particular concrete situation* as one in which a duty to aid is relevant”.

¹⁴² MC, p. 315 (Ak. 6: 401).

¹⁴³ Kerstein, *Kant’s search for the supreme principle of morality*, cit..., p. 125.

¹⁴⁴ Fichte, Johann, *The System of Ethics: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, trans. Daniel Breazeale & Günter Zöller, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 156.

¹⁴⁵ Fichte, *The System of Ethics...*, cit..., p. 165: “[c]onscience never errs and cannot err, for it is the immediate consciousness of our pure, original I, over and above which there is no other kind of consciousness; it cannot be examined nor corrected by any other kind of consciousness. Conscience is itself the judge of all convictions and acknowledges no higher judge above itself”. Wood, Allen, “The moral theory of German Idealism”, in Moya, Dean (Ed.), *The Routledge companion to nineteenth century philosophy*, Routledge, London and New York, 2010 (pp. 104-130), p. 116: “for if it could [errar], then it might be a mere matter of chance whether the final criterion of duty tells us what our duty really is, and if that could be a matter of chance, then it would be only a matter of luck whether we could ever do what is right, and we could therefore not be held responsible for what we do”.

¹⁴⁶ Fichte, *The System of Ethics...*, cit..., p. 156.

¹⁴⁷ Fichte, *The System of Ethics...*, cit..., pp. 187-198.

¹⁴⁸ MC, p. 315 (Ak. 6: 401). Cf. Knappik, Franz & Mayr, Erasmus, “‘An Erring Conscience is an Absurdity’: The Later Kant on Certainty, Moral Judgment and the Infallibility of Conscience”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101(1), 2019, pp. 92-134. Wood, *Kantian Ethics*, cit..., pp. 189-192.

¹⁴⁹ MPh., p. 34 (Ak. 8: 268).

Nas lições de ética, Kant critica Baumgarten por situar a consciência “merely in the *subsumptio factorum nostrorum sub lege*” – i.e., na subsumpção das nossas acções sob a Lei Moral¹⁵⁰. Assim, Kant distingue a *consciência moral* (*Gewissen*) da *faculdade de julgar moral*. Esta distinção é clara sempre que, a partir da década de 1790, compara estas duas instâncias, seja no ensaio *MPh.*, de 1791, em *RSR*, de 1793, nas *LE-V*, de 1793-1794, ou na *MC*, de 1797¹⁵¹. Uma vez que distingue uma da outra, admite que a faculdade de aplicar a Lei Moral pode errar sem admitir que a consciência moral pode errar¹⁵².

Kant trata a consciência moral (*Gewissen*) como um sentimento, ou, pelo menos, como uma componente da nossa estrutura estética (*ästhetisch*) – i.e., da nossa sensibilidade, enquanto faculdade do sentimento –, pressuposta pela nossa susceptibilidade para sermos afectados pela Lei Moral¹⁵³. Mas não lhe atribui o papel de aplicar a Lei Moral. Para Kant, “[a] consciência moral não julga as acções como casos que estão sob a lei”¹⁵⁴. O juízo moral não é produzido pela consciência moral: esta *pressupõe* aquele¹⁵⁵. A consciência moral é uma *faculdade de segunda ordem*¹⁵⁶. Ela tem a função de julgar se agi em conformidade com o meu juízo moral. Neste sentido, “é a *faculdade de julgar moral que a si mesma se julga*”¹⁵⁷. Consiste na consciência de um tribunal interno de última instância: “[a] consciência <*Bewußtsein*> de um tribunal interior no homem (perante o qual os seus pensamentos se acusam ou desculpam entre si) é a consciência moral <*Gewissen*>”¹⁵⁸. É esta faculdade de *segunda ordem* que, segundo Kant, não pode errar, pois, se posso errar no juízo sobre se algo é ou não meu dever, não posso errar sobre se me submeti a esse juízo.

¹⁵⁰ *LE-V*, p. 359 (*Ak.* 27: 615).

¹⁵¹ *MPh.*, p. 34 (*Ak.* 8: 268). *RSR*, p. 187 (*Ak.* 6: 186). *LE-V*, pp. 358-359 (*Ak.* 27: 615-616). *MC*, p. 315 (*Ak.* 6: 401).

¹⁵² *LE-V*, p. 359 (*Ak.* 27: 615): “the division *inter conscientiam erroneam et rectam* is totally false and unthinkable”. *MC*, p. 315 (*Ak.* 6: 401): “podemos muito bem por vezes enganar-nos no juízo objectivo sobre se algo é ou não dever”, mas “uma consciência moral errónea é um absurdo”. Cf. Wood, *Kantian Ethics*, cit..., p. 190: “[b]ecause Kant regards conscience as distinct from moral judgment, he can (and does) hold that this judgment can err without holding that conscience errs”. Esser, Andrea, “The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty (TL 6: 437-444)”, trans. Eva Schestag, in Trampota, Andreas; Sensen, Oliver & Timmermann, Jens (Eds.), *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, De Gruyter, Berlin, 2013 (pp. 269-292), p. 281: “[e]ven if the agent may be mistaken about her objective duties, the verdict of her conscience – in terms of a determination regarding the existence or non-existence of practical responsibility – cannot err”.

¹⁵³ Em geral, Kant usa o termo *estético* para se referir à sensibilidade. No campo da filosofia prática em particular, usa-o para se referir ao sentimento. Na *CRPr.* (p. 106 [*Ak.* 5: 90]), a “estética da razão pura prática” trata da relação da razão pura prática com a sensibilidade, investigando como os entes racionais sensíveis são afectados pela Lei Moral. Na *MC* (pp. 314-315 [*Ak.* 6: 400-401]), Kant diz que a consciência moral é uma predisposição (*praedispositio*) estética (*ästhetisch*), considerando-a um sentimento, ou algo que produz um sentimento (que nos impele a fazer o Bem e a evitar o Mal). Cf. *LE-C*, p. 132 (*Ak.* 27: 353): “[c]onscience is an instinct, to judge with legal authority according to moral laws”. Kahn, Samuel, *Kant’s Theory of Conscience*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 4-5. Kolomý, Vojtěch, “Kant on Moral Conscience and Feeling”, in Himmelmann, Beatrix & Serck-Hanssen, Camilla (Eds.), *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*, De Gruyter, Berlin, 2021 (pp. 1467-1474), p. 1467.

¹⁵⁴ *RSR*, p. 187 (*Ak.* 6: 186). Cf. Esser, “The Inner Court of Conscience...”, cit..., p. 273: “conscience does not pronounce what duty is objectively”.

¹⁵⁵ *LE-V*, p. 359 (*Ak.* 27: 615-616).

¹⁵⁶ Knappik & Mayr, “An Erring Conscience is an Absurdity’...”, cit..., pp. 92-93: “Kant sees conscience [...] as a second-order capacity”.

¹⁵⁷ *RSR*, p. 187 (*Ak.* 6: 186).

¹⁵⁸ *MC*, pp. 372-376 (*Ak.* 6: 437-440).

Portanto, do que apurámos anteriormente podemos concluir que: (1) o julgamento moral requer um *talento especial*; 2) a faculdade de julgar *pode errar* ao aplicar a Lei Moral, e 3) pode errar independentemente do conhecimento que o sujeito tenha da Lei Moral e das circunstâncias particulares da acção. Este óbice situa-se no nível mais básico da moralidade, infectando, por assim dizer, todo o edifício. A Lei Moral não está livre de má aplicação se faltar ao sujeito o talento para julgar. A aplicação da Lei Moral não é incólume às diferenças entre indivíduos, pois depende do talento de cada um. É nos próprios termos de Kant que este problema se coloca com um carácter absolutamente radical, porque, situando-se ao nível da faculdade de julgar, não depende de a lei ser esta ou aquela. Pelo contrário, trata-se de um problema que afecta a aplicação de qualquer lei. A aplicação da Lei Moral requer uma faculdade de julgar, que pode exercitar-se e desenvolver-se, mas que é um talento natural, com o qual se pode ter sido mais ou menos agraciado. Em última análise, julgar correctamente é julgar como julgaria aquele que tem talento para julgar, e pouco mais se pode dizer, visto que não se pode fornecer regras para regular a própria faculdade de julgar. Mesmo que o sujeito esteja motivado para agir em conformidade com a Lei Moral, pode acontecer que não tenha talento para a aplicar.

D. A Faculdade de Julgar Moral não é uma Autonomia

A capacidade de distinguir o Bem do Mal *independentemente das regras externas* é necessária para prevenir a banalização do Mal. Para prevenir a banalização do Mal, a faculdade de julgar moral deve estar em condições de assegurar a sua independência quando a normatividade externa adere ao Mal, como aconteceu na sociedade Nazi. No entanto, segundo Kant, a faculdade de julgar moral tem a forma determinante. Ora, ao contrário da faculdade de julgar reflexiva que procura a regra, a determinante “nada mais faz do que subsumir em leis dadas”¹⁵⁹. Neste sentido, Kant afirma que a faculdade de julgar determinante não é *nomotética* – i.e., não fornece a regra sob a qual deve subsumir –, e, por isso, “[n]ão é uma autonomia”¹⁶⁰. Não é uma autonomia porque precisa que as regras lhe sejam dadas. Por exemplo, em relação aos fenómenos da natureza, a autonomia da faculdade de julgar reflexiva contrasta com a heteronomia da faculdade de julgar determinante, porque, enquanto a primeira é nomotética, fornecendo a regra em que ela própria subsume os fenómenos, a segunda apenas subsume os fenómenos sob as leis “dadas pelo entendimento”¹⁶¹. Assim, o talento para julgar de forma determinante não garante a independência do juízo. Para assegurar a independência dos juízos determinantes é preciso mais do que talento para aplicar regras, pois estas podem ter diversas origens. O sujeito, para além do

¹⁵⁹ *CFJ*, p. 66 (*Ak.* 5: 183).

¹⁶⁰ *CFJ*, p. 305 (*Ak.* 5: 385).

¹⁶¹ *CFJ*, p. 310 (*Ak.* 5: 389).

talento para julgar, precisa que a lei lhe seja dada. Deste modo, para garantir a independência do sujeito no tocante aos juízos morais é preciso que a regra tenha a sua origem no próprio sujeito. Ou seja, é preciso que exista no sujeito uma faculdade legisladora que lhe forneça a Lei Moral. Kant defende que a autonomia do juízo moral é assegurada pela razão.

Segundo Kant, a Lei Moral não é o resultado da incorporação de um conjunto de regras socialmente estabelecidas¹⁶². Mas por *Lei Moral* Kant também não entende um conjunto de regras previamente especificadas que, depois, seriam aplicadas às situações concretas, tal como o juiz tem à sua disposição um conjunto de leis escritas que, depois, aplica aos casos que chegam a julgamento. De acordo com esta interpretação, a moral kantiana estabelecerá um conjunto de regras específicas – *e.g.*, *não mentir*, *não cometer suicídio* –, que deveriam ser cumpridas pelo sujeito (agente). O julgamento moral consistiria, então, em aplicar essas regras específicas às situações concretas em que o sujeito de cada vez se encontrasse. Mas Kant não nos deixou um inventário deste conjunto de regras. Na verdade, as poucas regras especificadas por Kant são-nos apresentadas em exemplos que utilizou para mostrar, justamente, que é possível avaliar as acções *sem precisarmos de um conjunto de regras previamente dado*. Por exemplo, Kant mostra-nos que *não precisamos de ter previamente dada a regra que proíbe as falsas declarações* para julgarmos se, numa situação em concreto, nos é permitido, ou não, prestar falsas declarações. A concepção de Kant do julgamento moral está muito longe de um *legalismo* que dependa de um código de regras previamente fixadas que, depois, têm de ser aplicadas¹⁶³. É perfeitamente desajustado à moral kantiana reduzi-la ao seguimento de regras *neste sentido*. Concordamos plenamente com Timmermann: “Kant’s moral philosophy does not even allow of such rules”¹⁶⁴. Em vez disso, Kant apresenta-nos uma faculdade de julgar que, pela aplicação de uma só regra – a Lei Moral –, distingue o Bem do Mal em todas as situações.

2. A Lei Moral

A. O Facto da Razão

Segundo Kant, os homens já têm a Lei Moral dada em si mesmos: “[a] consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto (*Factum*) da razão”¹⁶⁵. A consciência

¹⁶² Marques, *A Filosofia e o Mal...*, cit..., p. 114. Santos, José, *Introdução à Ética*, Documenta, Lisboa, 2012, p. 225: “o dever no sentido kantiano [...] não deve ser entendido como simples resultado *interiorizado* da pressão social, a qual criaria um hábito muito forte incutido no indivíduo através do processo a que os sociólogos chamam socialização”.

¹⁶³ Por *legalismo* entendemos aqui a tese de que o juízo concreto depende da aplicação de um conjunto de leis específicas previamente estabelecido. Por exemplo, o *Antigo Testamento* – que contém a *lei mosaica* –, inclui 613 regras estabelecidas pela *Torá* ou *Pentateuco* – e não apenas os Dez Mandamentos transmitidos a Moisés no monte Sinai. Cada uma dessas regras estabelece uma obrigação ou proibição específica, como a proibição de comer determinados animais, ou a obrigação de cumprir certos rituais.

¹⁶⁴ Timmermann, Jens, “Kant’s Puzzling Ethics of Maxims”, *Harvard Review of Philosophy* 8(1), 2000 (pp. 39-52), p. 49.

¹⁶⁵ *CRPr.*, p. 43 (*Ak.* 5: 31).

da obrigatoriedade moral é inerente à razão humana. Uma das características desta consciência é o seu carácter *situacional*. A Lei Moral não é – excepto no contexto da reflexão filosófica –, apreendida como uma fórmula abstracta, pois aquilo de que o sujeito se torna consciente é dos seus juízos concretos:

no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegámos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstractamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos¹⁶⁶.

Ou seja, a Lei Moral pode ser formulada como um princípio abstracto (o imperativo categórico), mas, na prática quotidiana, o sujeito aplica-a sem formular o princípio abstracto. O *facto da razão* é inegável, não porque cada homem saiba enunciar a lei (que rege os seus juízos morais), mas porque, se analisarmos os juízos morais “que os homens proferem”, descobriremos que expressam a Lei Moral¹⁶⁷. O facto de os homens terem consciência da Lei Moral não significa que saibam enunciá-la (como Kant faz na *FMC*), mas sim que ela é o princípio que rege os seus juízos morais¹⁶⁸.

Nos homens, “a lei moral é um imperativo”, do qual tomam consciência sob a forma de uma obrigação (*Verbindlichkeit*) que indica “uma acção chamada *dever* (*Pflicht*)”¹⁶⁹. A “fórmula sob a qual é pronunciada qualquer obrigação” é: deve *fazer-se* isto e *deixar-se* de fazer outra coisa¹⁷⁰. A consciência da Lei Moral manifesta-se na consciência de uma injunção concreta que consiste na representação da obrigação de uma acção. O que está em causa no *facto da razão* é a circunstância de qualquer homem poder discernir, “sem instrução”, se uma acção é, ou não, conforme à Lei Moral¹⁷¹. A consciência da Lei Moral é um facto que se nos impõe, precisamente, através dos nossos juízos morais, pois estes apresentam-se-nos sob a forma de obrigações.

Na medida em que um princípio está subjacente à nossa faculdade de julgar, podemos chegar ao juízo correcto “without being conscious of the acts that are going on inside the mind during this process”¹⁷². Isto é o que ocorre no julgamento moral: “the basis exists in reason, [...] however still exists in obscurity [...]. That is the way it is in morality”¹⁷³. Ou seja, segundo Kant, os homens são capazes de proferir juízos a partir de princípios de que não possuem uma consciência expressa. Os fundamentos de determinação desses juízos (*Bestimmungsgründen des Urtheils*) estão “in the obscurity of the mind”¹⁷⁴. Neste sentido,

¹⁶⁶ *FMC*, p. 37 (*Ak.* 4: 403-404).

¹⁶⁷ *CRPr.*, p. 44 (*Ak.* 5: 32).

¹⁶⁸ Significa mais do que isto, porque, como veremos mais à frente, a consciência da Lei Moral tem um elemento subjectivo (o sentimento moral).

¹⁶⁹ *CRPr.*, p. 44 (*Ak.* 5: 32).

¹⁷⁰ *INM*, p. 101 (*Ak.* 2: 298).

¹⁷¹ *CRPr.*, p. 38 (*Ak.* 5: 27).

¹⁷² *APP*, p. 28 (*Ak.* 7: 139-140).

¹⁷³ *LA-F*, p. 56 (*Ak.* 25: 480).

¹⁷⁴ *APP*, p. 28 (*Ak.* 7: 139-140).

Kant distingue o *entendimento comum* (*der gemeine Verstand*) do *entendimento especulativo* (*der speculative Verstand*): o entendimento comum é “a faculdade do conhecimento e do uso das regras *in concreto*, por oposição ao *entendimento especulativo*, que é uma faculdade do conhecimento das regras *in abstracto*”¹⁷⁵. Na *FMC*, Kant distingue o conhecimento que a razão comum tem da Lei Moral, do conhecimento adquirido pela Filosofia Moral. O conhecimento moral da razão humana comum (*der gemeine Vernunft*) é o conhecimento que os homens têm da Lei Moral *in concreto*, na medida em que julgam moralmente as suas acções. Esse conhecimento é “pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar”, e distingue-se do conhecimento a que o filósofo chega quando enuncia expressamente a Lei Moral¹⁷⁶. Segundo Kant, o juízo moral do homem comum é “mesmo mais seguro” do que o do filósofo¹⁷⁷. Quer dizer, Kant sugere que o julgamento moral do homem comum é mais confiável por corresponder a uma aplicação intuitiva da Lei Moral¹⁷⁸.

Os conceitos de entendimento comum (*der gemeine Verstand*) e de razão comum (*der gemeine Vernunft*) referem-se à versão *inconsciente* destas faculdades, por oposição às suas versões *especulativas*: “[i]n the first case one proceeds according to rules of which one is not conscious”; “[i]n the second case one must be conscious of the rules prior to practice”¹⁷⁹. Está em causa a faculdade de produzir juízos “without being conscious of the acts that are going on inside the mind during this process”¹⁸⁰. Não se trata de conhecer a lei em abstracto, como se procura na Filosofia, mas sim da faculdade de julgar comum – a qual, no âmbito da moralidade, aprecia moralmente as acções (*der gemeinen sittlichen Beurtheilung*). Kant defende que cada um de nós possui uma *metafísica moral ínsita* que é suficiente para distinguir, em cada caso, o Bem do Mal¹⁸¹. A *metafísica ínsita* distingue-se da *metafísica filosófica* na medida em que esta identifica, clarifica e analisa as ideias, os conceitos e os princípios que estão dados nos homens de forma ínsita.

Segundo Kant, a Lei Moral é um facto da razão, pelo que “não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada”, nem sequer “pode ser confirmada pela experiência” ou

¹⁷⁵ *PMF*, p. 169 (*Ak.* 4: 369): “was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniß und des Gebrauchs der Regeln *in concreto* zum Unterschiede des *speculativen Verstandes*, welcher ein Vermögen der Erkenntniß der Regeln *in abstracto* ist”. A noção de *entendimento comum* (*gemeine Verstand*) não deve ser confundida com a de *sentido comum* (*Gemeinsinn*): o primeiro julga segundo conceitos, sendo, por isso, determinante, enquanto o segundo é uma faculdade de julgar reflexiva, que julga segundo o sentimento. *CFJ*, p. 129 (*Ak.* 5: 237-238).

¹⁷⁶ *FMC*, p. 37 (*Ak.* 4: 403-404).

¹⁷⁷ *FMC*, p. 38 (*Ak.* 4: 404).

¹⁷⁸ Como diz Audi, posso agir seguindo um princípio interno “without reciting, or even being able to formulate, the imperative that guides me”. Assim, pode-se falar de um *intuicionismo kantiano* – i.e., no sentido em que o imperativo categórico está subjacente aos nossos juízos morais, mesmo quando não o formulamos. Audi, Robert, “A Kantian Intuitionism”, *Mind*, 110(439), 2001 (pp. 601-635), p. 632.

¹⁷⁹ *NF*, Refl. 1579, 1760-1764, pp. 27-28 (*Ak.* 16: 18).

¹⁸⁰ *APP*, p. 28 (*Ak.* 7: 139-140).

¹⁸¹ *MC*, pp. 23, 277 (*Ak.* 6: 216, 376).

“demonstrada *a posteriori*”¹⁸². Como facto da razão, a Lei Moral “não precisa de nenhuns princípios justificadores”. Como diz Raedler, segundo Kant, “our consciousness of the moral law is a self-validating fact of reason”¹⁸³. Não se trata de uma lei que possa ser inferida – *e.g.*, dos fenómenos –, mas sim de uma lei *já sempre dada*. Como diz Kleingeld, a afirmação de que se trata de um *facto* “is not a matter of logical entailment but a claim about existence”¹⁸⁴. A Lei Moral é a regra subjacente à nossa faculdade de julgar moral, mas, “[s]e esta lei não estivesse dada em nós, não a extrairíamos, subtilizando, mediante razão alguma”¹⁸⁵. Não é uma regra a que pudéssemos chegar raciocinando *se não estivesse já plasmada nos nossos juízos morais*. Temos consciência de obrigações morais apenas na medida em que a Lei Moral é um facto da nossa razão. A consciência da Lei Moral não deriva de qualquer outro dado da nossa consciência. Nas palavras de Henrich: “it must be accepted as pure facticity”¹⁸⁶. A moralidade constitui, assim, uma esfera original – *i.e.*, que não pode ser derivada de nenhuma outra. Como diz Sussman, a Lei Moral estabelece “a new logical order of judgment”¹⁸⁷. A Lei Moral estabelece uma esfera de juízos práticos distinta da dos juízos baseados em sentimentos ou interesses. Os juízos morais não decorrem dos nossos sentimentos ou dos nossos interesses, mas de uma lei que, se não nos estivesse dada, não poderia ser derivada dos nossos sentimentos ou interesses: reconhecer a obrigação de salvar uma criança que se está a afogar é inteiramente diferente do sentimento de benevolência que pode acometer alguém ao ver uma criança a afogar-se¹⁸⁸. Se um agente não tiver qualquer consciência da Lei Moral está destituído da condição de possibilidade dos juízos morais. Pode não ser indiferente ao sofrimento de alguém, mas será incapaz de reconhecer o carácter moral da acção de o ajudar. A consciência da Lei Moral é a condição de possibilidade dos juízos morais. Se suspendermos a validade da Lei Moral, os nossos juízos morais perdem o seu fundamento. Sem Lei Moral, podemos ser levados pelo sentimento ou por algum fim que queiramos alcançar a salvar uma pessoa que se está a afogar, mas se nenhum sentimento nos move nesse sentido e nenhum fim representa essa acção como útil, nenhuma

¹⁸² CRPr., pp. 59-60 (Ak. 5: 47).

¹⁸³ Raedler, Sebastian, *Kant and the Interests of Reason*, De Gruyter, Berlin, 2015, p. 68.

¹⁸⁴ Kleingeld, Pauline, “Moral consciousness and the ‘fact of reason’”, in Reath, Andrews & Timmermann, Jens (Eds), *Kant’s Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010 (pp. 55-72), pp. 59-60: “[t]he designation of the law itself (instead of the consciousness of it) as a fact (or at least as given to us as a fact) is probably best explained by pointing out that in so far as the law is given to us it is of course given in the form of our consciousness of it”.

¹⁸⁵ RSR, p. 32 (Ak. 6: 26): “[w]äre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln”.

¹⁸⁶ Henrich, Dieter, “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”, trans. Manfred Kuehn, in Henrich, Dieter, *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1994 (pp. 55-87), p. 83: “theoretical reason cannot create the consciousness of the obligation to act morally”. Palmquist, Stephen, *Comprehensive commentary on Kant’s Religion within the bounds of bare reason*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2016, p. 65: “[w]e know that moral self-legislation is possible because we experience it, not because it is analytically implied by the very possibility of thinking rationally”.

¹⁸⁷ Sussman, David, *The idea of humanity: Anthropology and anthropolonomy in Kant’s ethics*, Routledge, New York, 2001, pp. 110-111.

¹⁸⁸ Williams, Bernard, *A Ética e os Limites da Filosofia*, trad. Artur Morão & David G Santos, Documenta, Lisboa, 2017, p. 42.

razão podemos encontrar para salvar uma pessoa a cujo destino somos completamente indiferentes. A Lei Moral é a condição de possibilidade de reconhecermos que certas acções devem ser realizadas por si mesmas¹⁸⁹. É ela que permite que uma acção seja imediatamente representada como boa, e se a suspendermos não encontraremos qualquer razão para fazer uma acção para a qual nenhum sentimento nos move e que nenhum fim representa como útil. Neste sentido, já na *INM* Kant afirma que a “regra suprema imediata de toda a obrigação teria de ser simplesmente indemonstrável”, visto que ela representa certas acções como imediatamente boas “quando aquilo que é pressuposto não é um fim e a acção não é um meio”¹⁹⁰. Por outras palavras: visto que a Lei Moral é incondicional, não pode ser extraída de qualquer condição (sentimento ou fim). Assim, ou o sujeito a reconhece como lei para as suas acções e, portanto, as suas determinações como incondicionalmente vinculativas, ou não terá qualquer razão para reconhecer uma acção como uma obrigação *incondicional*. Deste modo, uma teoria moral que não assuma a Lei Moral como já dada, será incapaz de recuperar a ideia de obrigação moral – *i.e.*, de uma obrigação incondicional, independente de qualquer sentimento ou fim que se deseje alcançar. Para Kant, a obrigação moral é evidente para quem quer que seja, mas se suspendermos a validade da Lei Moral, é impossível restabelecê-la, porque a razão não a pode derivar.

Williams afirma que alguns autores julgam que, “[a] menos que a vida ética, ou (mais estreitamente) a moralidade, possa ser justificada pela filosofia, devemos estar abertos ao relativismo, ao amoralismo e à desordem”¹⁹¹. Ora, Kant não defende que, se a Filosofia não for capaz de justificar a moralidade, os homens estão libertos da obrigação de seguir os seus juízos morais. A moralidade não depende de uma justificação filosófica. A Lei Moral já está dada na consciência de cada um, sem ocorrer ao homem comum colocá-la em dúvida “a fim de adiar porventura a sua observância”¹⁹². Kant sugere que só aos filósofos ocorre que seria preciso provar a Lei Moral antes de lhe dever obediência. O desejo de mostrar que há razões objectivas – *i.e.*, que qualquer pessoa tem razões – para seguir os juízos morais é uma preocupação que, segundo Kant, não perturba o homem comum, que não só sabe distinguir o Bem do Mal, como sabe muito bem qual dos dois *deve* fazer e qual *não deve* fazer. Isso não significa que os homens seguem sempre os seus juízos morais, mas sim que não precisam que lhes seja dada uma teoria filosófica para distinguirem o Bem do Mal e saberem que devem fazer o Bem e rejeitar o Mal. Até uma criança identifica claramente o que deve fazer, ainda que não saiba indicar as razões para isso¹⁹³. São os filósofos que, com as suas teorias, geram confusão ao propor os critérios mais diversos para distinguir o Bem do Mal.

¹⁸⁹ *MC*, pp. 31-32 (*Ak.* 6: 222).

¹⁹⁰ *INM*, pp. 103-105 (*Ak.* 2: 299-300).

¹⁹¹ Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., p. 39.

¹⁹² *CdF*, p. 66 (*Ak.* 7: 58).

¹⁹³ *T&P*, p. 74 (*Ak.* 8: 286). *CRPr.*, pp. 175-176 (*Ak.* 5: 155-156).

As teorias filosóficas são como as opiniões, há-as para todos os gostos, cada uma com o seu próprio *critério de medida* (*Maßstab*):

[b]asta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa¹⁹⁴.

Kant censura “the devastating disunity among supposed philosophers”¹⁹⁵. Com as suas teorias desencontradas, os filósofos tornam incerto o critério pelo qual “se deve ponderar o conteúdo moral de cada acção”¹⁹⁶. Para Kant, “só os filósofos podem tornar duvidosa a solução desta questão”, pois, “na razão comum dos homens, ela já está há muito resolvida, não certamente mediante fórmulas gerais abstractas, mas pelo uso habitual, de certo modo como a diferença entre a mão direita e a esquerda”. Na sua perspectiva, o desacordo entre filósofos nesta matéria é motivo de descrédito e de ridículo, pois gera confusão e induz em erro aqueles que recorrem à Filosofia para se orientar¹⁹⁷.

B. Da Metafísica Moral Ínsita à Fundamentação da Metafísica da Moral

Há diversas formas de julgar as acções e uma delas é a moral, pela qual se determina as acções como boas ou más *em si mesmas*¹⁹⁸. Os homens são capazes de distinguir os diversos tipos de juízo de que são capazes. Por exemplo, sabem distinguir a qualidade aprazível de uma acção da sua utilidade (como meio para um fim). Uma acção pode não ser aprazível, ou ser até muito dolorosa, mas ser útil para um fim – *e.g.*, amputar uma perna sem qualquer anestesia é doloroso, mas pode ser útil para preservar a própria vida. Da mesma forma, os homens são capazes de distinguir os juízos morais de outros juízos. Uma acção considerada moralmente boa pode não ser aprazível, não ser útil, não ser legal (de acordo com a lei positiva), não ser ordenada por nenhuma autoridade (civil, militar, política, religiosa, etc.). O juízo moral pode opor-se às outras formas de julgar: uma acção aprazível,

¹⁹⁴ *FMC*, p. 46 (*Ak.* 4: 410). Por ordem, Kant parece estar a referir-se a Hume, aos estóicos, a Wolff, a Garve (e aos eudemonistas em geral), a Hutcheson e a Crusius. Cf. Timmermann, Jens, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 56-57.

¹⁹⁵ *Cor.*, para Johann Heinrich Lambert, 31 de Dezembro de 1765, pp. 81-82 (*Ak.* 10: 55-56). *INM*, p. 61 (*Ak.* 2: 283). *Anún.*, p. 119 (*Ak.* 2: 308). *PMF*, p. 12 (*Ak.* 4: 256).

¹⁹⁶ *CRPr.*, p. 175 (*Ak.* 5: 155).

¹⁹⁷ Grenberg, Jeanine, “Response to Ware and Moya”, *Kantian Review*, 20, 2015 (pp. 313-330), p. 328: “Kant is not worried about correcting the common point of view by appeal to expert philosophical reflection. To the contrary, he is worried about how expert philosophers get so attached to their pet theories (and the publications, recognition, jobs, etc. they might get from them) that they lose sight of what I call that ‘life-blood’ of practical philosophy, our common moral experiences”.

¹⁹⁸ Uma acção pode ser apreciada pelo *efeito* ou *em si mesma*. Segundo Kant, a apreciação moral incide na acção (“the killing of a man”) e não no efeito (“the death of a man”). Ou seja, “the action measured by the quality of the effect” não gera um juízo moral: “the death of a man, as effect” pode suscitar o sentimento de pesar (ou de prazer), mas não é susceptível de ser qualificada como moralmente boa ou má. O que é julgado do ponto de vista moral é a própria acção – *i.e.*, “the killing of a man”. *LE-H*, p. 8 (*Ak.* 27: 13).

útil, legal ou ordenada por uma autoridade pode ser moralmente má. Os juízos morais são facilmente identificáveis por determinarem a acção em si mesma, independentemente de considerações externas à própria acção. O que está em causa é um modo distintivo de julgar as acções, pelo qual os homens lhes atribuem um valor em si mesmas, ainda que não saibam a razão por que lhes atribuem esse valor. Na verdade, segundo Kant, não saberíamos responder a quem nos perguntasse por que razão damos valor a tais acções¹⁹⁹.

Kant não pretende estabelecer um novo critério para distinguir o Bem do Mal, mas sim identificar o princípio que serve de critério aos juízos morais dos homens. Segundo Kant, a razão humana comum (*gemeinen Menschenvernunft*) já possui uma metafísica moral que lhe é inerente e segundo a qual julga as acções. Na sua perspectiva, “o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer” já é “pertença de cada homem”²⁰⁰. Os homens sabem distinguir o Bem do Mal, mesmo sem estarem conscientes das operações que estão envolvidas nos seus julgamentos morais, mas a Filosofia deve procurar estabelecer o critério desses julgamentos. Segundo Kant, cabe à Filosofia estabelecer o princípio subjacente à metafísica moral ínsita aos homens – *i.e.*, identificar o critério pelo qual distinguem o Bem (*das sittlich Gute*) do Mal (*das sittlich Böse*):

since we must all have a principle of moral judgement, whereby we can unambiguously decide about what is morally good or bad, we perceive that there must be a single principle emanating from the ground of our will. It is now a matter of ascertaining this principle in which we situate morality, and whereby we can distinguish the moral from the immoral²⁰¹.

Uma teoria moral procura esclarecer a diferença entre Bem e Mal estabelecendo o princípio dessa diferença. Como vimos, os filósofos têm-se apoiado em diferentes princípios para construírem as suas teorias morais²⁰². Segundo Kant, os princípios usados pelos filósofos podem dividir-se em empíricos e intelectuais (racionais)²⁰³. Os princípios empíricos só podem ser conhecidos *a posteriori* (pela experiência) e podem ser internos ou externos. As teorias que se baseiam em princípios empíricos externos “say that all morality rests on two things: on education and on government”²⁰⁴. Assim, a distinção entre Bem e Mal é

¹⁹⁹ FMC, p. 104 (Ak. 4: 449). FMC, p. 120 (Ak. 4: 460): “é-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e porquê nos interessa a *universalidade da máxima como lei*”.

²⁰⁰ FMC, p. 37 (Ak. 4: 403-404). Kant considera que, tal como a Matemática, a moralidade é constituída por proposições *óbvias*. Para Kant, os juízos morais são tão *óbvios* como as proposições matemáticas – *e.g.*, $7+3=10$.
²⁰¹ LE-C, p. 48 (Ak. 27: 252). Cf. MC, p. 277 (Ak. 6: 376): “[um princípio moral nada mais é do que] uma metafísica obscuramente pensada, que é ínsita à disposição racional de todas as pessoas”.

²⁰² INM, p. 61 (Ak. 2: 283). *Cor.*, para Johann Heinrich Lambert, 31 de Dezembro de 1765, pp. 81-82 (Ak. 10: 55-56). *Anún.*, p. 119 (Ak. 2: 308). PMF, p. 12 (Ak. 4: 256). FMC, p. 46 (Ak. 4: 410). CRPr., p. 175 (Ak. 5: 155).

²⁰³ LE-C, p. 48 (Ak. 27: 252): “[t]he theoretical conception of morality (which does not specify a theory, but only a concept from which a theory can be constructed) consists in this, that morality rests either on empirical or intellectual grounds, and must be derived from either empirical or intellectual principles”. LE-M2, pp. 239-240 (Ak. 29: 621). FMC, pp. 92-96 (Ak. 4: 441-444). CRPr., p. 52 (Ak. 5: 40).

²⁰⁴ LE-C, p. 49 (Ak. 27: 253).

estabelecida “by example of custom and by order of authority”²⁰⁵. Estas teorias defendem que preciso de conhecer o costume ou as leis do Estado para saber se uma acção é boa ou má – por isso mesmo, são empíricos, visto que não posso conhecer, unicamente pela razão, o que uma dada cultura ou um certo Estado estipulam. As teorias que se baseiam no princípio da educação consideram que são os costumes – *i.e.*, as práticas culturais – que determinam a diferença entre Bem e Mal. Deste ponto de vista, os juízos morais dependeriam da interiorização das normas externas próprias de cada cultura. Os costumes variam de cultura para cultura: “thus in Africa, theft is allowed, in China parents are permitted to throw their children on the street, the Eskimos strangle them, and in Brazil they are buried alive”²⁰⁶. Assim, se este for o critério para distinguir o Bem do Mal, esta distinção depende da cultura em que se nasce e for educado. As teorias que tomam como princípio da moralidade a soberania do Estado defendem que tomemos as leis promulgadas como critério para distinguir o Bem do Mal. Como “the sovereign can permit all acts, and also forbid them”, se a lei do Estado for tomada como critério para distinguir o Bem do Mal, o que é Bem ou Mal pode variar de Estado para Estado²⁰⁷. As teorias que se baseiam em princípios empíricos internos estabelecem como princípio da moralidade um sentimento²⁰⁸. Ou seja, defendem que só sei que uma acção é moralmente boa ou má pelo sentimento que suscita em mim. Assim, o que é Bem ou Mal pode variar de pessoa para pessoa, “for not everyone has the same feeling”²⁰⁹. Portanto, “[u]nder the empirical system, the principle of morality rests on contingent grounds”²¹⁰. Os costumes, as leis positivas e os sentimentos são contingentes, não assegurando um critério fixo para todos os indivíduos. O seu conteúdo pode mudar de sujeito para sujeito, de acordo com a cultura, o Estado ou o sentimento. De facto, os homens não pertencem todos à mesma cultura e ao mesmo Estado, nem sentem todos o mesmo perante o mesmo. A teoria moral que se basear num destes princípios não pode determinar o que é Bem ou Mal independentemente daquilo que difere de indivíduo para indivíduo. Por exemplo, se se estabelece as leis do Estado como critério para distinguir o Bem do Mal, o assassinio será uma acção moralmente boa ou má conforme o Estado em causa determine que o assassinio é permitido ou não: no Regime Nazi, dever-se-ia considerar a participação no extermínio dos judeus como moralmente boa. Por sua vez, se se estabelece o sentimento como critério para distinguir o Bem do Mal, o assassinio será uma acção moralmente boa

²⁰⁵ *LE-C*, p. 49 (*Ak.* 27: 253). *LE-M2*, p. 240 (*Ak.* 29: 621): “[t]hose who assume external empirical grounds as the principle of morality, base it on examples of custom and education. Through community with one another, men engender that which seems similar to a moral law. On top of that comes authority, which coerces us thereto with punishments”.

²⁰⁶ *LE-C*, p. 49 (*Ak.* 27: 253). *LE-M2*, pp. 240-241 (*Ak.* 29: 621-622): “[t]o prove it, they are at pains to show that moral judgement among peoples has long been very diverse”; “[t]he Esquimaux, when their parents are decrepit, and no longer capable of working, strangle them”.

²⁰⁷ *LE-C*, p. 49 (*Ak.* 27: 253-254).

²⁰⁸ *LE-C*, p. 49 (*Ak.* 27: 253). *LE-M2*, p. 240 (*Ak.* 29: 621).

²⁰⁹ *LE-M2*, p. 243 (*Ak.* 29: 625).

²¹⁰ *LE-C*, p. 49 (*Ak.* 27: 253-254).

ou má conforme o sentimento suscitado por essa acção, e o sentimento suscitado por uma acção pode divergir de indivíduo para indivíduo. Aquilo que dá prazer a um pode não dar prazer a outro. Os princípios empíricos “are therefore merely arbitrary”²¹¹. Como critérios, são arbitrários, porque permitem que qualquer acção possa ser considerada boa ou má: de acordo com o princípio da lei do Estado, a acção de matar uma pessoa tanto pode ser boa como má, porque depende do Estado que tiver jurisdição. De acordo com esse princípio, a qualificação moral de uma acção varia de Estado para Estado, pois cada Estado define as leis a aplicar na sua jurisdição. Os princípios empíricos não permitem estabelecer uma regra fixa para os juízos morais. Na verdade, são vazios: se é a lei do Estado que determina o que é Bem ou Mal, matar uma pessoa fora de qualquer jurisdição, num local não reclamado por nenhum Estado e onde nenhum Estado exerça autoridade, não é bom nem mau. Para Kant, os princípios empíricos, sejam internos ou externos, são subjectivos, pois fazem depender os juízos morais das condições que distinguem os indivíduos uns dos outros: os costumes em que foram educados, as leis da terra onde vivem ou a sensibilidade de cada um.

Os princípios intelectuais (racionais) derivam a diferença entre Bem e Mal “from the conformity of our action with the laws of reason” e também podem ser internos ou externos²¹². Um princípio é intelectual na medida em que permite a determinação do Bem e do Mal simplesmente pela razão, ao contrário dos princípios empíricos que requerem o conhecimento dos costumes, das leis positivas e do sentimento. O princípio racional externo pretende derivar a diferença entre Bem e Mal da vontade de um outro ente²¹³. Kant chama-lhe “the theological principle”, porque este ente é Deus. Contudo, a vontade divina só assume a forma de um princípio racional quando é concebida como uma vontade perfeita *por querer o Bem*. Se, pelo contrário, se assume que o Bem é Bem por Deus assim o ter escolhido, a distinção entre Bem e Mal não pode ser derivada da razão, porque depende do que Deus arbitrariamente escolher: “[f]rom the *arbitrium divinum* I cannot myself obtain the relevant concepts of the good, unless the concept of the morally good be assumed beforehand”²¹⁴. Ou seja, se o princípio teológico admitir que Deus pode determinar a diferença entre Bem e Mal sem qualquer restrição, não pode ser considerado racional. O princípio teológico é racional *apenas se* vincula a perfeição da vontade divina ao Bem e determina o Bem por outro critério – que seja um princípio racional –, pois, se for a vontade divina a determinar o que é o Bem sem estar vinculada a nenhum critério, essa determinação é arbitrária²¹⁵. Do ponto de vista racional, não é a circunstância de Deus querer algo que faz

²¹¹ LE-M2, p. 243 (Ak. 29: 625).

²¹² LE-C, pp. 48-50 (Ak. 27: 253-255).

²¹³ LE-M2, p. 240 (Ak. 29: 622).

²¹⁴ LE-H, p. 5 (Ak. 27: 9).

²¹⁵ Está aqui em causa o problema do *Êutifron*, no qual Sócrates questiona se “a piedade é amada pelos deuses, porque é piedade, ou é piedade porque é amada pelos deuses”. Platão, “Êutifron”, in Platão, *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*, trad. José Trindade Santos, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993 (pp. 31-56), p. 44 (10a). Nas suas reflexões, Leibniz expõe o problema: “[i]t is generally agreed that whatever God wills is

disso o Bem. Para que o princípio teológico seja racional, tem de ser possível determinar o Bem de forma independente. Assim, na verdade, enquanto princípio racional, o princípio teológico não é o critério para distinguir o Bem do Mal, porque apenas nos diz que a vontade divina, por ser perfeita, quer sempre o Bem, mas o critério para determinar o que é Bem não pode ser a circunstância de Deus o querer²¹⁶. Para ser considerada um princípio racional, a vontade divina tem de estar ela própria vinculada a um *princípio racional interno*: “what this inner intellectual principle consists in, it will be our aim in morals to determine”²¹⁷. Um princípio racional interno não depende das normas externas, dos sentimentos do sujeito ou da vontade de outro ente. Não depende das condições que distinguem um sujeito de outro sujeito, nem da existência de outro ente. Por ser racional e interno, é um critério a que cada sujeito tem acesso mediante a sua própria razão.

Kant exclui todos os princípios que “não possam fornecer uma escala igual para medir o bem e o mal”²¹⁸. As leis positivas são determinadas por cada Estado. Mesmo que usemos sempre como critério as leis positivas, cada Estado pode ter um conjunto de leis diferente. No Estado A aplicam-se as leis do Estado A e no Estado B aplicam-se as leis do Estado B. Formalmente, o critério é sempre o mesmo – *i.e.*, as leis do Estado –, mas, do ponto de vista do conteúdo, o critério muda, porque, num caso valem as leis do Estado A e no outro valem as do Estado B. Assim, uma teoria que defenda que a diferença entre Bem e Mal se determina pelas leis do Estado não pode determinar se uma acção é boa ou má sem conhecer as leis do Estado em causa. Uma mesma acção tanto pode ser considerada boa como má, dependendo da jurisdição aplicável, o que é incompatível com a objectividade dos juízos morais. Como, para Kant, os juízos morais são objectivos, o critério não pode mudar com a alteração do regime jurídico. Não pode ser preciso conhecer as leis do Estado para determinar se uma acção é boa ou má. O que está em causa é encontrar um princípio que forneça um critério imutável, uma medida que se mantenha inalterada para todos²¹⁹.

Segundo Kant, os nossos juízos morais têm a pretensão de universalidade, no sentido em que pretendem valer para todos, independentemente daquilo que distingue um

good and just. But there remains the question whether it is good and just because God wills it or whether God wills it because it is good and just; in other words, whether justice and goodness are arbitrary or whether they belong to the necessary and eternal truths”. Leibniz, Gottfried, “Reflections on the Common Concept of Justice”, in Leibniz, Gottfried, *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, Springer, Dordrecht, 1989 (pp. 561-573), p. 561. Veja-se: RSR, p. 156 (Ak. 6: 153-154).

²¹⁶ LE-H, p. 5 (Ak. 27: 9).

²¹⁷ LE-C, p. 50 (Ak. 27: 255). Kuehn, Manfred, “Collins: Kant’s proto-critical position”, in Denis, Lara & Sensen, Oliver (Eds.), *Kant’s Lectures on Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015 (pp. 51-67), pp. 61-62: “Kant claims that the moral law is not the moral law simply because it comes from God, but rather that God himself chose the law in question because it is moral in itself. Kant is clearly aware of the so-called Euthyphro Dilemma, and his entire moral philosophy rests on the rejection of the idea that morality depends on the preferences of any being, be it mortal or be it divine. Morality is independent of any such preferences and should, in fact, determine the preferences of any being aware of the moral law”.

²¹⁸ FMC, p. 94 (Ak. 4: 442).

²¹⁹ Isto não significa que as circunstâncias em que se age não sejam relevantes, mas sim que o critério pelo qual as acções são julgadas não pode depender das circunstâncias em que se age.

indivíduo de outro indivíduo. Não interessa quem julga a acção: aquilo que distingue um julgador de outro é moralmente irrelevante. O princípio da teoria moral tem de assegurar a objectividade dos juízos morais porque só assim satisfará a pretensão de universalidade dos nossos juízos morais. Dito de outro modo, Kant procura um princípio que fundamente a pretensão de universalidade dos juízos morais. Na sua perspectiva, “o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar”²²⁰. A tarefa do filósofo não é “introduzir um novo princípio”²²¹. A sua tarefa é tornar claro o princípio que já está dado, embora confusamente, em todos os homens²²². Os homens são capazes de distinguir o Bem do Mal sem precisarem que a Filosofia lhes diga que critério devem usar; à Filosofia compete apenas descobrir qual é o princípio “que a razão vulgar [...] mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos”, como se de uma “bússola” se tratasse, para “distinguir, em todos os casos que se apresentem”, o Bem do Mal²²³. Segundo Kant, quando os homens julgam moralmente uma acção, julgam-na sem levarem em consideração qualquer condição empírica. Nos seus juízos morais, julgam a acção em si mesma, independentemente dos costumes, das leis positivas, dos sentimentos pessoais ou da autoridade. Por isso, o princípio da moralidade “must hold good *a priori*” – i.e., tem de ser capaz de distinguir o Bem do Mal em todos os casos que se apresentem, independentemente de qualquer condição empírica²²⁴. A moralidade comum possui um princípio racional interno. A Lei Moral já nos está dada. A Filosofia tem apenas de a identificar.

C. A Identificação da Lei Moral

Em 1763, Kant distingue a *necessidade dos fins* (*die Notwendigkeit der Zwecke*), da *necessidade dos meios* (*die Notwendigkeit der Mittel*)²²⁵. Enquanto a necessidade dos fins, por ser incondicional, tem *força de lei* (*necessitatem legalem*), a necessidade dos meios é condicional, porque depende de eu querer algo diferente deles, tendo apenas a força de uma orientação (no caso de eu querer alcançar esse fim). Por isso, a necessidade dos meios “não mostra obrigação <*Verbindlichkeit*> alguma”, mas apenas uma recomendação de que me posso servir “se quero alcançar um certo fim”. Assim, já em 1763, Kant distinguia o conceito de *obrigação* de outros preceitos: o conceito de *obrigação* põe algo como necessário em si mesmo, e não como necessário para outra coisa. O que estava em causa era encontrar “o primeiro *princípio formal* de toda a obrigação de agir”. Na *FMC*, de 1785, que se ocupa, justamente, da “busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*”, esta distinção

²²⁰ *FMC*, p. 38 (*Ak.* 4: 404).

²²¹ *CRPr.*, p. 16, nota (*Ak.* 5: 8). Cf. Teixeira, “A Objectividade na Filosofia Moral de Immanuel Kant”, cit..., pp. 93-94.

²²² *INM*, pp. 49, 64-65, 85, 101, 107 (*Ak.* 2: 278, 283-284, 291, 298, 300).

²²³ *FMC*, p. 37 (*Ak.* 4: 403-404).

²²⁴ *LE-C*, pp. 49-50 (*Ak.* 27: 254).

²²⁵ *INM*, pp. 101-103 (*Ak.* 2: 298-299).

é plasmada na diferença entre o *imperativo hipotético*, que põe uma acção como necessária para alcançar um fim, e o *imperativo categórico*, que põe uma acção como necessária *por si mesma*, sem qualquer referência a um fim²²⁶.

De facto, também Aristóteles considera que certas acções são “perversas de forma absoluta”²²⁷. Contudo, não fornece a regra – *i.e.*, o princípio formal – que permite identificar essas mesmas acções, limitando-se a fornecer uma lista. Kant não pretende elaborar uma lista com as acções boas ou más em si mesmas, mas sim identificar o fundamento da obrigação enquanto tal – *i.e.*, o princípio pelo qual uma acção é decretada “como imediatamente necessária, e não sob a condição de um certo fim”²²⁸. Na *FMC*, Kant procura a Lei Moral “sem tomar como base qualquer lei destinada a certas acções”²²⁹. Quer dizer, não se trata de elencar regras particulares – *e.g.*, *não matar*, *não roubar* –, mas de encontrar o princípio do próprio conceito de obrigação.

Neste momento, não se trata de saber o que nos pode levar a agir de acordo com os nossos juízos morais, mas apenas de identificar o princípio deles, o princípio determinante da faculdade de julgar moral. O que está em causa é encontrar a lei das acções que são representadas como necessárias por si mesmas, independentemente de qualquer fim que com elas se possa querer alcançar. Trata-se de encontrar a lei para aquilo que eu *devo* fazer independentemente de qualquer fim. O imperativo que corresponde a uma tal lei é categórico. Enquanto os imperativos hipotéticos representam uma acção como boa para um determinado fim, o imperativo categórico representa-a como boa por si mesma²³⁰. Visto que abstrai de todas as regras destinadas a acções específicas e abdica de todos os princípios materiais – *i.e.*, de todos os fins –, nada mais resta na lei do que a forma. Uma vez eliminada toda a matéria, o que resta é a forma, a *representação da lei em si mesma* – *i.e.*, o conceito puro de *lei em geral*: “[u]ma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das acções em geral que possa servir de único princípio à vontade”²³¹. A forma de *lei em geral* – *i.e.*, a *forma de lei* enquanto tal – é a universalidade. Assim, o que resta do processo de depuração é a *forma pura da lei*, a *universalidade da lei* enquanto lei. A Lei Moral é uma lei que prescreve às máximas a forma própria das leis: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”.

De facto, já numa reflexão de 1772, Kant afirmava que, na apreciação moral, “one represents every action only from a universal point of view”²³². Na *FMC*, Kant conclui que a

²²⁶ *FMC*, pp. 19, 52 (Ak. 4: 391, 414). Cf. *MC*, pp. 31-32 (Ak. 6: 222).

²²⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 52 (1107a9-20).

²²⁸ *INM*, p. 103 (Ak. 2: 298).

²²⁹ *FMC*, p. 34 (Ak. 4: 402).

²³⁰ *FMC*, p. 52 (Ak. 4: 414).

²³¹ *FMC*, p. 34 (Ak. 4: 402).

²³² *NF*, Refl. 6760, 1772, p. 433 (Ak. 19: 151).

Lei Moral nada mais estabelece do que a conformidade à forma de lei. O imperativo correspondente – *i.e.*, o imperativo categórico –, acrescenta apenas a necessidade de a máxima da acção se conformar a essa lei: “[a]ge apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²³³.

A Lei Moral prescreve a conformidade das máximas à *forma de lei* em geral (*Gesetzmäßigkeit*)²³⁴. A conformidade ou não conformidade (*Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung*) das máximas com a forma de lei em geral determina se a acção é considerada moralmente boa ou má: “if an action is willed through a maxim that accords with this rule, then it is good; if it is willed through a maxim that violates this rule, then it is evil”²³⁵. Kant atribui a função de fazer a apreciação moral (*die moralische Beurtheilung*) das acções à faculdade de julgar pura prática²³⁶. Esta é uma faculdade de julgar determinante.

D. A Unidade da Razão

Segundo Kant, a razão é idêntica em todos os entes racionais, não variando de uma pessoa para outra. Por isso, “só a razão pode imperar validamente a todos”²³⁷. A razão permite formular princípios cuja validade qualquer ente racional pode reconhecer. Ou seja, é a faculdade dos princípios universalmente válidos, passíveis de serem reconhecidos como tal por todos os entes racionais. A razão permite-nos julgar com base em princípios que partilhamos com todos os outros. Kant defende que devemos “buscar a pedra de toque final para a admissibilidade de um juízo [...] *unicamente na razão*”²³⁸. Quer dizer, a razão *deve imperar* sobre todos, e este requisito aplica-se tanto no âmbito teórico como no prático. Em ambos os casos, deve ser a razão a fornecer o critério para a admissibilidade dos juízos.

O princípio normativo de toda a razão é a aptidão dos juízos adoptados para receberem a forma de lei, o que significa que o critério para a admissibilidade de um juízo em geral é a sua aptidão para receber a forma universal. O princípio de *só se admitirem regras que possam ser universalmente seguidas e sistematicamente aplicadas sem gerarem contradição e sem se destruírem a si mesmas* deve ser rigorosamente adoptado pelo filósofo para construir as suas teorias, e constitui uma regra que qualquer um de nós pode aplicar por si mesmo, sem precisar de instrução especial:

[s]ervir-se da sua *própria* razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele

²³³ FMC, p. 62 (Ak. 4: 421).

²³⁴ FMC, pp. 34, 96 (Ak. 4: 402, 444).

²³⁵ Westra, Adam, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason: Moral Judgment and Symbolic Representation*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 22: “it prescribes that maxims conform to the universal form of a law as such”.

²³⁶ CRPr., p. 82 (Ak. 5: 67).

²³⁷ SOP, p. 55 (Ak. 8: 145).

²³⁸ SOP, p. 48 (Ak. 8: 140).

pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame²³⁹.

A razão toma como princípio a forma lógica do entendimento – *i.e.*, a universalidade –, aplicando a si mesma o requisito da universalizabilidade, o que implica aceitar apenas os juízos que possam receber a forma de lei. Segundo Kant, a moralidade define-se, precisamente, pela conformidade à forma de lei: “[*m*]orality is the conformity of the action to a universally valid law of free choice”²⁴⁰. Portanto, “[a]ctions have [...] to be so constituted that they accord with the universal form of the understanding and can at all times become a rule; if so, the action is moral”²⁴¹. Na sua perspectiva, é deste modo que os homens julgam moralmente as suas acções: “[i]n all moral judgments we frame the thought: What becomes of the action if it is taken universally? If, when it is made into a universal rule, the intention is in agreement with itself, the action is morally possible; but if not, then it is morally impossible”²⁴². Para Kant, esta é “the touchstone of all *legitimacy*”²⁴³. Quer dizer, o princípio da universalizabilidade fornece o critério que deve ser rigorosamente adoptado pelo filósofo para testar os princípios que integra na sua teoria, fornece ao homem comum uma regra para testar os seus juízos sem precisar de uma instrução especial, e fornece a ambos o critério para distinguir o Bem do Mal.

O requisito da *aptidão das máximas para receberem a forma de lei* aponta para a unidade da razão prática com a teórica, “num princípio comum”, que é o critério de toda a legitimidade reconhecida pela razão, “pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão”²⁴⁴.

3. A Aplicação da Lei Moral

A. O Imperativo Categórico

O sujeito deve agir sempre segundo uma máxima que possa querer enquanto lei para as suas acções. Assim, a conformidade da acção com a Lei Moral é testada conferindo a forma de lei à máxima – *i.e.*, à regra da acção²⁴⁵. O teste (*Probe*) visa apenas a *forma* da máxima: é a aptidão da máxima para receber a forma de lei que tem de ser testada. O princípio moral é puramente formal, pois não especifica nenhuma acção em particular, nem indica as leis específicas que as acções devem respeitar. Como diz Wood, “it gives us no idea at all what universal laws there are”²⁴⁶. No entanto, segundo Kant, o conteúdo do imperativo

²³⁹ *SOP*, p. 57, nota (*Ak.* 8: 146).

²⁴⁰ *LE-C*, p. 70 (*Ak.* 27: 1426-1427).

²⁴¹ *LE-C*, p. 72 (*Ak.* 27: 1429).

²⁴² *LE-C*, p. 71 (*Ak.* 27: 1428).

²⁴³ *TPP*, pp. 458-459 (*Ak.* 8: 420-421).

²⁴⁴ *FMC*, p. 19 (*Ak.* 4: 391).

²⁴⁵ *FMC*, pp. 63-66 (*Ak.* 4: 422-424).

²⁴⁶ Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 78-79.

moral é *imediatamente conhecido*: “se pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém”²⁴⁷. Ou seja, sabemos imediatamente que a máxima da acção deve ser conforme à universalidade de uma lei em geral. O imperativo não indica imediatamente que leis há, nem que acções são obrigatórias, pois apenas fornece o critério para julgar a regra da acção.

A Lei Moral, através do imperativo categórico, não nos diz imediatamente que devemos fazer isto ou abster-nos de fazer aquilo. Por exemplo, não diz imediatamente que *não devemos mentir*: manda apenas que a máxima da nossa acção tenha a forma de lei – *i.e.*, ordena a submissão da máxima de cada acção “à condição de ser apta a converter-se em lei universal”²⁴⁸. Todavia, dado que a máxima é uma regra para uma acção em particular, Kant procura mostrar que é possível desformalizar esse princípio, aplicando-o indirectamente às acções, como *casos* da regra (*casus datae legis*). As máximas são *regras* para as acções. Portanto, têm, simultaneamente, uma matéria e uma forma. Assim, a Lei Moral adquire significado ao aplicar-se directamente às máximas, porque acaba por se aplicar indirectamente às acções – por via de se aplicar às máximas.

A Lei Moral impõe às máximas a condição da forma de lei em geral, mas há acções cujas máximas *não se podem pensar* como leis sem gerar contradição. Como o imperativo categórico manda que só se aja segundo máximas que respeitem a regra imposta pela Lei Moral, as máximas que não se podem pensar como leis sem gerar contradição não podem ser legitimamente adoptadas. Também há acções que, embora as suas máximas não gerem contradição quando simplesmente elevadas à universalidade da lei, ainda assim geram contradição *na própria vontade*, de modo que *não se podem querer* como leis. Ou seja, a vontade entraria em contradição consigo mesma, não em virtude de a máxima, uma vez convertida em lei, gerar uma contradição interna, mas sim em virtude de a própria vontade *não querer essa máxima* sob a condição da universalidade. Por outras palavras: neste caso revela-se que o sujeito *quer a acção*, mas *não quer a sua máxima como lei*, de maneira que, se a pudesse adoptar somente sob a condição de a converter numa lei que inexoravelmente se impusesse, como acontece com as leis da natureza, a descartaria. A contradição aqui não é relativa ao pensamento – *i.e.*, não é uma contradição lógica –, mas sim uma contradição do querer consigo mesmo, na medida em que a vontade (que adopta a máxima) não se quer a si mesma como vontade universal (que converte a máxima em lei). Desta forma, a condição da universalidade das máximas, porque estas são princípios da vontade subjectiva, mostra-se mais restritiva do que o princípio da não-contradição lógica, pois o sujeito pode querer realizar certas acções cujas máximas não quer como leis. Há regras que, sem contradição lógica – *i.e.*, permitindo que se agisse sempre em conformidade com elas sem se

²⁴⁷ FMC, pp. 61-62 (Ak. 4: 420-421).

²⁴⁸ MC, p. 19 (Ak. 6: 214).

contradizerem –, são rejeitadas pela vontade subjectiva enquanto leis. Ou seja, do ponto de vista estritamente lógico, essas regras estão aptas a adoptar a forma de lei, mas do ponto de vista da vontade seriam excluídas logo que só pudessem ser adoptadas sob a condição de valerem como leis. Nestes casos, “não queremos que a nossa máxima se torne lei universal”²⁴⁹. Como a aplicação da Lei Moral incide directamente sobre a vontade subjectiva, pois é uma lei para o que *se deve querer*, exclui todas as acções cujas máximas não se queiram como leis: “[t]emos que *poder querer* que uma máxima da nossa acção se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral”²⁵⁰. O imperativo moral não implica apenas o requisito de agir de acordo com uma máxima que possa tornar-se uma lei universal, mas também que o sujeito a possa querer como lei universal: “[a]ge sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma”²⁵¹. Para Kant, uma vontade que acolhe uma máxima que não quer como lei está em contradição consigo mesma. A “validade da vontade, como lei universal para acções possíveis”, assemelha-se à validade das leis da natureza – *i.e.*, “da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral”. Tal como, na natureza, tudo *acontece* segundo leis universais, também na moralidade as acções *devem* acontecer segundo leis universais.

Portanto, na *FMC*, Kant determina o “conteúdo do imperativo categórico”, que pode ser expresso sucintamente na ideia de que temos de poder querer que a máxima da nossa acção se torne uma lei universal²⁵². Para Kant, este é o verdadeiro critério dos nossos juízos morais²⁵³. A fórmula universal do imperativo categórico é apresentada por Kant como uma ferramenta (uma criação) filosófica que reproduz a faculdade de julgar moral comum, que todos os homens possuem, embora nem todos com a mesma capacidade, visto que o talento para julgar não é igual em todos. Com este expediente, Kant julga ter fornecido uma regra clara e inequívoca extensível a todos os casos possíveis: uma acção é moralmente boa se, e somente se, a sua máxima se pode converter em lei universal e o sujeito a pode querer como tal. Assim, poder-se-ia pensar que não são necessárias mais instruções para classificar as acções como boas ou más. Kant parece sugerir isso mesmo, recomendando expressamente que os juízos morais se baseiem “na fórmula universal do imperativo categórico”. No entanto, Kant reconheceu a necessidade de conceber um procedimento mais simples – ou,

²⁴⁹ *FMC*, pp. 66-67 (*Ak.* 4: 424).

²⁵⁰ *FMC*, p. 66 (*Ak.* 4: 424).

²⁵¹ *FMC*, p. 85 (*Ak.* 4: 437).

²⁵² *FMC*, p. 67 (*Ak.* 4: 425).

²⁵³ *FMC*, pp. 84-85 (*Ak.* 4: 436-437). Kant considera que as diferentes maneiras de “apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei”, mas defende que o julgamento moral deve “basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico”. Esta fórmula ordena que se aja segundo uma máxima que possa tornar-se lei universal e que se possa querer como tal.

como diz Westra, “user-friendly”²⁵⁴. Na verdade, já na *FMC*, Kant sentiu necessidade de recorrer à noção formal de *natureza* – i.e., de uma realidade determinada por leis universais (*natura formaliter*)²⁵⁵. Começando por invocar o princípio de exigir que “a máxima da nossa acção se transforme em lei universal”, logo a seguir exige que ela “se erga à universalidade de uma lei da natureza”²⁵⁶. Em vez da aplicação da fórmula universal do imperativo categórico, que exige que as máximas recebam a forma de lei *simpliciter*, Kant invoca a forma de uma lei universal *da natureza* que rege efectivamente o comportamento das pessoas²⁵⁷. Assim, nos exemplos que apresenta, Kant refere o requisito de querer que a máxima “se transforme em lei da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural”. Ou seja, nos exemplos que dá, Kant testa as máximas elevando-as a leis de como as pessoas *efectivamente* agem. Embora ambas consistam em princípios com *necessidade*, o tipo de necessidade é diferente. De facto, tanto uma lei moral como uma lei da natureza são leis universais, mas quando se pergunta se se quer uma máxima como lei da natureza está-se a perguntar *mais* do que quando apenas se pergunta se se quer essa máxima como lei universal²⁵⁸. Uma lei da natureza é um tipo específico de lei universal. Como diz Wood, perguntar “whether you could will your maxim to be a universal law, is to ask whether you could will that all others should be *permitted* to follow it”²⁵⁹. Mas perguntar se quero que a máxima se transforme numa lei da natureza é perguntar se quero que todos os agentes racionais *ajam necessariamente* segundo essa máxima. Além disso, é só ao dar exemplos de como funciona o teste que Kant distingue as duas maneiras de como uma máxima o pode falhar: por gerar contradição na concepção, e por gerar contradição na vontade. Assim, os exemplos de Kant sugerem que já está a seguir um teste que não se limita ao “método rigoroso <die Strenge Methode>” da fórmula universal do imperativo categórico, que ele próprio recomenda²⁶⁰.

Neste sentido, o cânone *ampliado* da apreciação moral dita que uma acção seja considerada moralmente boa ou má conforme a máxima correspondente seja, ou não, constituída de tal forma que o sujeito a possa *pensar* e *querer*, sem contradição, como uma lei *da natureza*. Estas indicações adicionais ajudam a *operacionalizar* um teste que Kant esboça na Típica²⁶¹.

²⁵⁴ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., pp. 76-77. Cf. Wood, *Kant's Ethical Thought*, cit..., p. 79: “[t]his test is still very abstract, and Kant realizes that it may be hard to apply it”.

²⁵⁵ *FMC*, p. 62 (*Ak.* 4: 421).

²⁵⁶ *FMC*, p. 66 (*Ak.* 4: 424).

²⁵⁷ *FMC*, pp. 63-66 (*Ak.* 4: 421-423).

²⁵⁸ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 77.

²⁵⁹ Wood, *Kant's Ethical Thought*, cit..., pp. 79-80.

²⁶⁰ *FMC*, pp. 66, 85 (*Ak.* 4: 424, 436).

²⁶¹ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 77.

B. A Típica

A aplicação da Lei *Moral* aos casos concretos apresenta dificuldades *específicas*. É na *CRPr.*, no capítulo “Da típica da pura faculdade de julgar prática” (“Von der Typik der reinen praktischen Urtheilskraft”), que Kant procura resolver expressamente o problema da aplicabilidade da Lei Moral (a regra *in abstracto*) às acções (os casos *in concreto*)²⁶². Neste sentido, é um elemento fundamental da Filosofia Prática de Kant²⁶³. Visto a Lei Moral não ter qualquer conteúdo material, nem decretar qualquer obrigação, permissão ou proibição *in concreto*, pois nada mais contém do que o dever de conformidade das máximas à forma de lei, só a faculdade de julgar nos permite *saber* o que dela se segue. No capítulo da Típica, Kant explicita o modo como procede “a faculdade de julgar da razão pura prática”²⁶⁴.

A razão, enquanto faculdade de julgar, subsume um juízo possível na condição de um juízo dado, emitindo um juízo real (*conclusio*) que consiste na subsumção de um caso na condição da regra dada. Por exemplo, o juízo *todo o composto é mutável* dá a regra sob a qual algo pode ser subsumido no conceito de *mutável*. O juízo *os corpos são compostos* enuncia a condição sob a qual um outro juízo possível pode ser subsumido na condição da regra dada. O juízo *os corpos são mutáveis* é o resultado da subsumção mediante a série de condições que, neste caso, permitem subsumir o conceito de *corpo* no conceito de *mutável*. A série mencionada pode continuar, nomeadamente, operando a subsumção de um caso *concreto* na regra *abstracta* inicialmente dada – *e.g.*, *o meu corpo é mutável*. Assim, a razão julga por intermédio de uma série de actos do entendimento (lógicos), que pode ser tão longa quanto for necessário, mas que termina com o caso subsumido na regra de acordo com a condição dessa subsumção. O juízo real é a conclusão do raciocínio. Quer dizer, a conclusão põe como real um juízo inicialmente apenas possível (*o meu corpo é mutável*), depois da sua subsumção noutro juízo dado (*os corpos são mutáveis*).

Na *exposição* anterior colocámos por extenso os passos *de um procedimento*. Contudo, por vezes, raciocinamos de forma *velada*, pois os passos do raciocínio não são articulados de forma consciente. As condições do *caso subsumido* podem permanecer parcial ou totalmente implícitas, de modo que julgamos sem termos consciência da série de actos do entendimento envolvidos. Ou seja, emitimos o juízo real (*conclusio*) sem estarmos conscientes dos passos que nos permitiram chegar até ele. Na *CRPr.*, Kant procura, justamente, tornar explícito o procedimento da faculdade de julgar moral – *i.e.*, tornar explícito o processo da apreciação moral. Kant chama a esta exposição *típica da faculdade de julgar pura prática*. Enquanto a faculdade de julgar teórica subsume os fenómenos nos conceitos

²⁶² *CRPr.*, pp. 82-85 (*Ak.* 5: 67-71).

²⁶³ Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*, trans. James Haden, Yale University Press, New Haven, 1987, p. 259. Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, pp. 163-164. Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 3.

²⁶⁴ *CRPr.*, p. 82 (*Ak.* 5: 67).

do entendimento, a faculdade de julgar pura prática subsume as acções em conceitos morais. Assim, compete à faculdade de julgar pura prática a tarefa de subsumir as acções nos conceitos morais de Bem e de Mal²⁶⁵. Portanto, a Típica debruça-se expressamente sobre a questão de saber como se distingue o Bem do Mal. A intenção de Kant não é ensinar os homens a julgar, como se precisassem de ler o capítulo da Típica para aprender a apreciar moralmente as suas acções, mas sim tornar explícitos os passos que estão na obscuridade de cada vez que alguém julga moralmente uma acção.

Como a Típica pretende mostrar a possibilidade de subsumir as acções na Lei Moral, não é suficiente mostrar a possibilidade em geral de subsumir o concreto no abstracto – *e.g.*, um dado sensível no conceito de *cão*. A Típica tem de mostrar que é possível subsumir na Lei Moral casos (acções) que, enquanto eventos possíveis no mundo sensível, são regidos por uma lei diferente dela²⁶⁶.

A Típica trata de tornar explícito o procedimento mediante o qual os casos *in concreto* são subsumidos na condição enunciada na regra *in abstracto*. A condição é a aptidão das máximas para receberem a forma de lei. Kant pretende determinar, inequivocamente, se uma acção *in concreto* é moralmente boa ou má por via de um juízo pelo qual “aquilo que foi enunciado na regra em geral (*in abstracto*) se aplica a uma acção *in concreto*”²⁶⁷. Estamos a falar de um *procedimento explícito*, no qual a regra é enunciada, e o caso concreto deve ser apreciado em relação à condição da subsumpção, determinando se “constitui um caso subsumido ou não na regra”.

Na apreciação moral das acções, não se trata de procurar uma regra prática particular – *e.g.*, *não mentir*, *não colaborar com assassinos*. A apreciação moral (determinar se *esta* acção é boa ou má) não é uma forma de derivar deveres particulares da Lei Moral. Não se trata de passar da formulação de um princípio moral *supremo* para a especificação de deveres particulares tendo em conta as complexas circunstâncias da vida e a diversidade dos sujeitos²⁶⁸. A apreciação moral não precisa de investigar, primeiro, os casos da experiência possível, ou as diferenças entre os sujeitos, nem de estabelecer, primeiro, regras particulares ou especiais que, depois, deveriam ser aplicadas, ou não, ao caso sob apreciação.

²⁶⁵ Trata-se de uma faculdade de julgar *pura* porque nela se abstrai de todo o elemento material – *i.e.*, de todos os fins que pudessem, de alguma maneira, determinar o juízo.

²⁶⁶ Numa carta dirigida a Kant, Beck revelava a sua perplexidade: “although the transition from synthetic principles of the transcendental faculty of judgment to objects of the sense world (by means of the schemata) is quite clear to me, the transition from the moral law by means of its *typus* is not clear”. *Cor.*, de Jakob Sigismund Beck, 31 de Maio de 1792, p. 415 (*Ak.* 11: 340). Ver, também, a carta de Kosegarten, de 4 de Junho de 1789 (*Ak.* 11: 57): “[d]er Typus, vermöge dessen erscheinende Handlungen unter das ganz heterogene moralische Gesetz subsumirt werden sollen, ist mir unbegreiflich”.

²⁶⁷ *CRPr.*, p. 82 (*Ak.* 5: 67): “[o]b nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (*in abstracto*) gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird”.

²⁶⁸ Na apreciação moral das acções não está em causa especificar imperativos particulares – *e.g.*, o dever de os mais abastados fornecerem os meios de subsistência àqueles que não o conseguem fazer. O estabelecimento dos deveres particulares é o que está em causa na *MC*, porque aí se trata de estabelecer a doutrina de forma estritamente sistemática. *MC*, pp. 199-200, 422-424 (*Ak.* 6: 326, 468-469).

A apreciação moral não precisa de uma doutrina dos deveres. Uma boa forma de perceber esta diferença é compará-la com aquilo que um juiz tem de fazer no tribunal. De facto, o juiz precisa de conhecer um conjunto imenso de leis que deve aplicar aos casos que tem para julgar. De cada vez que julga um caso, tem de decidir que leis se aplicam, ou não, ao caso em apreço – *e.g.*, se um caso configura um homicídio ou uma agressão agravada pelo resultado (morte). O réu pode ter violado diversas leis com a sua acção e, por isso, pode ser acusado de diversos crimes. O magistrado tem de decidir de que crimes pode o réu ser acusado tendo em conta as várias leis existentes. Ora, a apreciação moral é um julgamento bastante diferente, porque não precisa de aplicar um código de leis, nem de identificar, de entre um conjunto de deveres, aqueles que se aplicam *nesta* situação. A faculdade de julgar moral aprecia o caso concreto em relação à condição enunciada na Lei Moral, sem precisar da mediação de qualquer código de leis ou deveres.

Segundo Kant, os conceitos de Bem e de Mal são determinados por uma regra prática (a Lei Moral) que contém a condição formal da submissão dos casos na regra. O problema passa, então, a ser o de determinar se uma acção concreta é um caso que, de acordo com a condição enunciada na regra, se enquadra no conceito de Bem ou de Mal. Este é o exercício específico da faculdade de julgar (*Urtheilskraft*), ao qual Kant se refere especificamente como *apreciação moral* (*die moralische Beurtheilung*). A apreciação moral é a tarefa atribuída à faculdade de julgar pura prática (*die reine praktische Urtheilskraft*)²⁶⁹.

Kant define o conceito de objecto (*Gegenstand*) da razão prática em geral como a representação de um objecto (*Object*) “enquanto efeito possível da liberdade”²⁷⁰. Esta definição é bastante lata: por objecto (*Gegenstand*) da razão prática em geral entende-se algo (*Object*) que possamos produzir no mundo sensível. Mas a definição de um objecto da razão pura prática é mais específica, pois refere-se à possibilidade de querer essa acção *de acordo com a condição posta pela Lei Moral*. Surge, assim, o conceito de *moralmente possível*. Para determinar se algo é um objecto da razão pura prática, “o que deve preceder é a *possibilidade moral* da acção”²⁷¹. Na apreciação moral, é a questão da *possibilidade moral* da acção que está em causa, e não a questão da *possibilidade física* (de produzir algo no mundo sensível). A faculdade de julgar moral tanto pode apreciar acções já realizadas, como acções ainda não realizadas, mas a questão da *possibilidade física* não é da sua competência. Ao julgar as acções antes de as realizarmos, a apreciação moral desempenha um papel decisivo no âmbito da moralidade, pois compete-lhe determinar se a acção que desejo realizar é permitida ou proibida pela Lei Moral.

²⁶⁹ CRPr., p. 82 (Ak. 5: 67).

²⁷⁰ CRPr., p. 71 (Ak. 5: 57).

²⁷¹ CRPr., p. 71-72 (Ak. 5: 57-58). Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 32: “moral appraisal consists in determining an action's moral possibility, i.e., whether or not one may will to bring it into existence as an ‘object of pure practical reason’ in accordance with the moral law”.

Um objecto da razão pura prática é uma *acção moralmente possível*, no sentido em que configura um caso subsumido na condição enunciada pela Lei Moral. Uma acção moralmente possível é boa (cai sob o conceito de Bem), e uma acção moralmente impossível é má (cai sob o conceito de Mal)²⁷². Assim, a classe das *boas* acções inclui todas aquelas que são permitidas (*erlaubt*) – i.e., inclui aquelas que são simplesmente autorizadas e aquelas que são ordenadas (*befohlen*) pela Lei Moral. Por sua vez, a classe das *más* acções inclui apenas as acções não permitidas (*unerlaubt*) – i.e., apenas aquelas que são proibidas (*verboten*) pela Lei Moral. Uma acção é boa se, e apenas se, de acordo com a condição posta pela Lei Moral, a vontade tem permissão para a querer; e é má se, e apenas se, de acordo com a condição posta pela Lei Moral, a vontade não tem permissão para a querer.

C. Os Conceitos de Bem e de Mal

Kant distingue duas formas de apreciação (*Beurtheilungen*), às quais correspondem dois pares de conceitos²⁷³. Por um lado, temos o *bem* (*bonum*) e o *mal* (*malum*) no sentido daquilo que é bom (*das Wohl*) ou mau (*das Übel, das Weh*) em relação ao estado do sujeito, de agradabilidade ou desagradabilidade, na medida em que suscita prazer ou dor²⁷⁴. Por outro lado, temos o *bem* (*bonum*) e o *mal* (*malum*) no sentido daquilo que é bom (*das Gute*) ou mau (*das Böse*) de acordo com a razão. Segundo Kant, todos nós percebemos bem a diferença entre estas duas formas de julgar, ao ponto de se manifestar no uso comum da língua, mesmo quando a língua em causa tem apenas um termo para os dois conceitos, como é o caso de *bonum*, em latim, que é susceptível de receber os dois sentidos mencionados. Percebemos claramente que algo pode ser desagradável e, ainda assim, bom de um ponto de vista racional: quem “se submete a uma operação cirúrgica sente-a, sem dúvida, como um mal <Übel>; mas, pela razão, declara-a, e todos com ele, como boa”²⁷⁵. Todos nós sabemos que *há males*, no primeiro sentido, *que se fazem para o bem*, no segundo sentido. Distinguimos aquilo que agrada imediatamente aos sentidos (*das Wohl*), daquilo que a razão indica (*das Gute*) como meio para qualquer outra coisa: “o juízo sobre a relação dos meios aos fins pertence certamente à razão”²⁷⁶. Contudo, a razão considera aqui o *bem* apenas na medida em que é *bom* para qualquer outra coisa. Ou seja, nesta apreciação, a razão reduz o conceito de *bem* ao de *útil*: “o bem seria sempre unicamente o útil”²⁷⁷. Aqui, a razão não determina aquilo que se *deve querer*, pois apenas recomenda algo como meio para um fim que já se quer. O juízo da razão tem, neste caso, um fundamento exógeno, porque pressupõe

²⁷² Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., pp. 20-21. Daqui não decorre que a vontade não possa querer más acções, mas apenas que não as deve querer.

²⁷³ CRPr., p. 74 (Ak. 5: 59-60).

²⁷⁴ CRPr., p. 72 (Ak. 5: 58).

²⁷⁵ CRPr., p. 75 (Ak. 5: 61).

²⁷⁶ CRPr., p. 72 (Ak. 5: 58).

²⁷⁷ CRPr., p. 73 (Ak. 5: 59): “das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche sein”.

um objecto anterior à intervenção da razão, em relação ao qual esta determina o que é *bem* (*gut*) sob a condição de ser um meio para esse fim. Mas, quer se deseje algo porque é *agradável*, quer porque a razão o considera *útil* para algo que se deseja porque é agradável, o que torna *boa* a acção em qualquer desses sentidos é o sentimento (que temos ou esperamos vir a ter através dela)²⁷⁸. Em nenhum desses sentidos é a razão que por si mesma determina aquilo que corresponde ao conceito de *bem*, porque este é determinado, ou como aquilo que é *agradável*, ou como aquilo que é *um meio para o agradável*. O *útil* (*das Nützliche*) é determinado pela razão, mas apenas como meio para um fim que ela não estabeleceu.

Todavia, Kant defende que temos um conceito de *bem* (*bonum*) distinto dos anteriormente mencionados – *i.e.*, que não se confunde com o *agradável*, nem com o *útil*. Este conceito é determinado pela razão, mas sem referência a um fim. Assim, segundo Kant, somos capazes de apreciar imediatamente as acções, independentemente de nos agradarem ou não. Esta apreciação é imediata, porque não depende de a acção ser considerada um meio para um fim diferente dela, mas não resulta do sentimento de prazer ou desprazer (*Lust oder Unlust*). Quando julgo uma acção pela sua utilidade, considero-a boa porque serve para algo que eu quero obter através dela. Quando julgo uma acção pelo prazer que me causa, julgo-a boa por ser imediatamente agradável²⁷⁹. Por exemplo, pode ser agradável ouvir música, apesar de não servir um fim ulterior. Mas, segundo Kant, somos capazes de apreciar imediatamente uma acção, independentemente de a considerarmos agradável ou desagradável. Esta é uma apreciação moral. A acção útil, porque é assim julgada pela razão, pode efectivamente considerar-se *boa* (*gut*), mas não *boa de um modo absoluto*, porque é boa unicamente *como meio* para outra coisa. Já o conceito de Bem moral (*das sittlich Gute*) refere-se a uma acção *boa* em sentido absoluto (incondicional). A acção moralmente boa é determinada pela razão sem condições, segundo uma regra que não faz referência a um fim, não dependendo de uma determinação prévia da faculdade de desejar pelo sentimento. Esta regra é a Lei Moral, que é uma lei prática *pura*, porque não depende de qualquer sentimento ou fim. O Bem moral é moral, precisamente, porque é determinado pela Lei Moral. Quer dizer, segundo este conceito de *bem*, não é o *bem* que determina a regra, mas a regra que determina o *bem*. A apreciação moral (*die moralische Beurtheilung*) consiste em julgar as acções como boas ou más em relação à Lei Moral. Os conceitos de Bem (*das sittlich Gute*) e de Mal (*das sittlich Böse*) derivam *a priori* da Lei Moral. Assim, a faculdade de julgar pura

²⁷⁸ CRPr., pp. 72-73 (Ak. 5: 58-59). FMC, p. 95 (Ak. 4: 444). Kant define o prazer como a representação do poder da causalidade de uma representação em relação à acção ou ao seu objecto (aquilo que se visa produzir com a acção). CRPr., p. 17, nota (Ak. 5: 9). Ou seja, corresponde “à determinação das forças do sujeito para a acção”. Por sua vez, define a faculdade de desejar como o poder de um ser vivo de ser, “*pelas suas representações, causa da realidade <Wirklichkeit> dos objectos <Gegenstände> dessas representações*”. Assim, segundo Kant, há uma relação íntima entre *sentimento* e *faculdade de desejar*. No entanto, estas definições permitem tanto a possibilidade de o sentimento determinar a faculdade de desejar, como a possibilidade de o sentimento ser o efeito da determinação da faculdade de desejar (por outras representações). Cf. CRPr., p. 73, nota (Ak. 5: 59).

²⁷⁹ CRPr., p. 72 (Ak. 5: 58).

prática determina as acções como boas ou más “mediante a representação de uma lei em geral e da sua forma”²⁸⁰. Só em relação ao Bem e ao Mal em sentido moral a razão julga de forma perfeitamente autónoma, porque não decide apenas o que é desejável (como meio) sob a condição de algo ser desejado (como fim), mas determina exclusivamente a partir dos seus próprios conceitos aquilo que, moralmente, se pode querer. Ainda que nenhuma acção real correspondesse ao conceito de Bem, quando pensamos uma acção moralmente boa julgamo-la como tal independentemente de nos ser agradável ou útil. O conceito de Bem moral corresponde àquilo que *se deve desejar*, e não àquilo que efectivamente se deseja²⁸¹. Ou seja, quando a razão julga uma acção como boa em si mesma, atribui-lhe um carácter normativo. O Bem moral é racional e normativo. Nas palavras de Westra: “[f]or any particular action, it should be desired if it is good, and avoided if it is evil”²⁸².

Para que a Lei Moral adquira significado, temos de poder indicar aquilo que lhe corresponde *in concreto*. Contudo, não temos qualquer intuição sensível que possa corresponder-lhe²⁸³. A Lei Moral *não é uma lei para os fenómenos*, não determina a possibilidade de algo acontecer no mundo²⁸⁴. Assim, para poder aplicar a Lei Moral *in concreto*, Kant recorre aos conceitos de Bem e Mal. Os conceitos de Bem e Mal não são vazios, sendo possível dar-lhes uma significação precisa – *i.e.*, é possível indicar acções concretas moralmente boas e acções concretas moralmente más²⁸⁵. Todavia, não são conceitos do entendimento, por isso, não se aplicam aos fenómenos. Os conceitos de Bem e Mal aplicam-se a acções, mas não enquanto são consideradas fenómenos. A Típica procura explicar, justamente, como é que os conceitos de Bem e Mal se podem aplicar a acções *in concreto*, não como fenómenos, mas como objectos de uma faculdade de desejar submetida à Lei Moral. Como diz Westra: “Kant’s theory of *moral judgment* stands or falls with this problem”²⁸⁶.

No capítulo do esquematismo, na *CRP*, Kant explica que subsumir um objecto num conceito significa subsumir uma representação (sensível) noutra representação (conceptual), e que a subsumção só é possível se as representações forem *homogéneas*²⁸⁷. Quando são heterogéneas, é preciso *um terceiro termo* que possibilite a subsumção. Para tornar possível a subsumção, esse terceiro termo tem de ser homogéneo, por um lado, ao conceito, e, por outro, à representação sensível. Neste caso, é um *esquema* que faz a mediação entre os conceitos do entendimento e as intuições sensíveis. Como os conceitos puros do entendimento e as intuições sensíveis são representações heterogéneas, a faculdade de

²⁸⁰ *CRPr.*, p. 82 (*Ak.* 5: 67).

²⁸¹ Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, cit..., pp. 132-133: “[r]eason judges what is desirable; feeling decides what is desired. But the good is a normative concept, corresponding to the desirable and not to the merely desired”.

²⁸² Westra, *The Typic in Kant’s Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 21.

²⁸³ *CRPr.*, p. 69 (*Ak.* 5: 56).

²⁸⁴ *CRPr.*, p. 83 (*Ak.* 5: 68-69).

²⁸⁵ *CRPr.*, pp. 69, 74 (*Ak.* 5: 56, 60).

²⁸⁶ Westra, *The Typic in Kant’s Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 2.

²⁸⁷ *CRP*, pp. 181-184 (*A137-142/B176-181*).

julgar pura teórica não pode simplesmente subsumir estas naqueles. Dada a heterogeneidade entre os dois âmbitos representacionais, são precisos esquemas que possibilitem a subsumção. Mas este problema é geral, não afecta apenas os conceitos puros. Os conceitos do entendimento são sempre heterogêneos face às intuições empíricas. Por exemplo, é necessário um esquema do conceito sensível de *cão* pelo qual e segundo o qual se torne aplicável às intuições sensíveis. Todavia, embora Kant fale de *esquematismo do entendimento*, o esquema é “um produto da imaginação” – sem restringir o conceito a uma apresentação particular. O esquema exprime o conceito numa figura que retém apenas a forma dos fenómenos que devem corresponder ao conceito, permitindo, assim, a exibição do conceito *in concreto*. Ou seja, trata-se de uma regra para a aplicação do conceito *in abstracto* a casos *in concreto*, pela qual o universal preserva a sua aplicabilidade sem ser limitado pelas apresentações concretas. O esquema é uma regra fornecida pela imaginação que permite exhibir em concreto os conceitos abstractos do entendimento. A sua particularidade consiste em ser homogênea quer ao conceito, quer à intuição sensível. Graças ao esquematismo, somos capazes de identificar cães reais como exemplos concretos do conceito, e de desenhar cães para exhibir o conceito *in concreto*²⁸⁸. Neste sentido, o esquematismo designa a nossa habilidade de traçar figuras de maneira geral. O *esquematismo* do entendimento “é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza”.

Ora, “a faculdade de julgar da razão pura prática está sujeita às mesmas dificuldades que a razão pura teórica”²⁸⁹. Essas dificuldades são as que estão presentes sempre que se pretende subsumir casos *in concreto* numa regra *in abstracto*. A heterogeneidade entre representações torna impossível a subsumção directa. Mas a faculdade de julgar pura prática está “submetida a dificuldades particulares” graças à qualidade das representações que tem de subsumir: enquanto a faculdade de julgar teórica enfrenta uma incompatibilidade entre intuições sensíveis e conceitos do entendimento, a faculdade de julgar pura prática tem de subsumir acções em ideias da razão²⁹⁰. As acções *in concreto* apresentam-se como eventos do mundo sensível, mas a Lei Moral não é uma lei para os eventos do mundo sensível. A aptidão das máximas para receberem a forma de lei não é uma propriedade que possa mostrar-se na intuição sensível. Por isso, nenhum esquema da imaginação pode ser fornecido à faculdade de julgar pura prática para subsumir fenómenos na Lei Moral. A ideia de Bem não se refere à possibilidade de uma acção enquanto evento no mundo sensível, mas sim à possibilidade de uma acção ser desejada de acordo com a Lei Moral. Ao contrário dos

²⁸⁸ Graças ao esquematismo somos ainda capazes de reconhecer desenhos de animais muito diferentes dos reais, como acontece na banda desenhada ou nas pinturas rupestres.

²⁸⁹ *CRPr.*, p. 82 (*Ak.* 5: 68).

²⁹⁰ *CRPr.*, pp. 82-83 (*Ak.* 5: 68-69).

conceitos do entendimento, as ideias da razão são supra-sensíveis²⁹¹. As ideias “ainda estão mais afastadas da realidade objectiva do que as *categorias*, pois não se encontra nenhum fenómeno em que possam ser representadas *in concreto*”²⁹². Deste modo, “parece absurdo querer encontrar no mundo sensível um caso” que permita a aplicação a si da Lei Moral e da ideia supra-sensível de Bem. Não é possível *exibir* as ideias morais directamente na intuição sensível, nem podemos contar com o esquematismo para fazer a mediação²⁹³.

As ideias podem ser supra-sensíveis em dois sentidos distintos. Por um lado, podem ser supra-sensíveis em virtude dos seus *objectos*. Ao contrário dos conceitos como *cão* ou *casa*, que se referem a objectos do mundo sensível, estas ideias referem-se a *objectos* do mundo inteligível, numenal ou das coisas em si – *e.g.*, a ideia de *Deus*, de *alma*, ou de uma *coisa em si*. Estes objectos são ontologicamente distintos dos do mundo sensível e estão, por definição, para além da forma da sensibilidade, o que significa que não somos capazes de ter intuições deles. A ideia de *coisa em si*, por exemplo, não encontra nenhum referente no mundo sensível, porque se refere a objectos independentes da sensibilidade, pelo que – por definição –, não pode ser objecto dos sentidos: “nunca conseguiremos conhecer estes seres inteligíveis no que eles podem ser em si mesmos”²⁹⁴.

Por outro lado, as ideias podem ser supra-sensíveis *subjectivamente* – *i.e.*, não em virtude dos objectos a que se reportam, mas em virtude das suas qualidades enquanto representações *de um sujeito*. Assim, o termo *supra-sensível* é equívoco, pois pode referir-se aos *objectos* das representações, ou à qualidade das próprias representações²⁹⁵. Este segundo sentido é o que está patente no caso da Lei Moral e das ideias de Bem e de Mal. A Lei Moral e as ideias de Bem e de Mal não têm um conteúdo sensível, nem derivam dos dados dos sentidos, seja por composição ou por abstracção, mas também não se reportam a objectos supra-sensíveis, como Deus ou a alma. A Lei Moral é lei apenas para as máximas, e as ideias de Bem e de Mal são aplicáveis apenas de acordo com essa lei.

Sublinhe-se que Kant não defende que os obstáculos mencionados dificultem a apreciação moral. Para Kant, não há dúvida de que os homens são capazes de apreciar moralmente as suas acções sem precisarem de esclarecimentos provenientes da Filosofia. As dificuldades mencionadas colocam-se *a quem procura explicitar* o processo pelo qual o julgamento moral ocorre. Embora as ideias de Bem e de Mal se apliquem a acções e as acções

²⁹¹ Kant define *ideia* como “concept of reason, *cui nullus respondet intuitus*, (which can have no object in experience,) [...] can have no object of experience *in concreto*” (“Idea: Vernunftbegriff, (*cui nullus respondet intuitus*,) (die keinen Gegenstand in der Erfahrung haben kan,) [...] *in concreto* keinen Gegenstand der Erfahrung haben kan”). *NF*, Refl. 2836, 1775-1777, pp. 54-55 (*Ak.* 16: 538-539).

²⁹² *CRP*, p. 485 (A567/B595).

²⁹³ *CRPr.*, p. 83 (*Ak.* 5: 69): “à lei da liberdade (enquanto causalidade não sensivelmente condicionada), por conseguinte, também ao conceito do bem incondicionado, não se pode proporcionar como base nenhuma intuição, portanto, nenhum esquema, em vista da sua aplicação *in concreto*”.

²⁹⁴ *PMF*, p. 149 (*Ak.* 4: 354-355). Embora mencione a possibilidade de haver uma intuição intelectual que produzisse uma apresentação imediata de um objecto inteligível, Kant rejeita completamente que tal faculdade exista nos humanos. *CRP*, pp. 268, 270 (B307, A254-255/B310).

²⁹⁵ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., pp. 40-41.

se realizem no mundo sensível, nada de sensível lhes corresponde: não se pode encontrar “algo de correspondente em nenhuma intuição sensível”²⁹⁶. As acções apresentam-se-nos como eventos do mundo sensível ou como algo que pode realizar-se no mundo sensível, mas a apreciação moral deve subsumi-las na Lei Moral. Não se trata de avaliar a possibilidade de uma acção enquanto evento no mundo sensível, pois isso “depende do juízo da razão no uso teórico”, mas apenas a possibilidade moral. O que está em causa é determinar se, de acordo com a Lei Moral, nos é permitido querer a acção²⁹⁷. Assim, não estamos à procura do esquema de um caso produzido segundo uma regra, mas sim de um *esquema em sentido funcional* para a forma de lei. A Típica tem de proporcionar um *typus* (um *esquema em sentido meramente funcional*) para a Lei Moral²⁹⁸. O *typus* deve ser *funcionalmente* equivalente a um esquema para tornar possível a apreciação moral²⁹⁹. Um esquema teria de indicar as características sensíveis de uma boa acção em geral, determinando que qualquer acção com essas características, e apenas nesta condição, seria uma boa acção, mas, deste modo, desvirtuaria a Lei Moral, pois esta dirige-se apenas à forma das máximas. O *typus* não é um esquema, mas deve desempenhar, no âmbito da faculdade de julgar pura prática, a mesma função que o esquema desempenha no âmbito da faculdade de julgar pura teórica:

[d]aí que a lei moral não disponha de nenhuma outra faculdade de conhecer que permita a sua aplicação a objectos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação), o qual pode submeter, enquanto lei para a faculdade de julgar, a uma ideia da razão, não um *esquema* da sensibilidade, mas uma lei, porém uma lei tal que, no entanto, possa ser representada *in concreto* nos objectos dos sentidos, por consequência, uma lei natural, mas só quanto à sua forma; e a esta lei podemos, pois, chamar o *tipo* <*Typus*> da lei moral³⁰⁰.

A Típica apoia-se, não na imaginação, mas no *entendimento*, pois usa o conceito de lei da natureza como *typus*:

[i]nterroga-te a ti mesmo se a acção que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante

²⁹⁶ CRPr., pp. 82-83 (Ak. 5: 68).

²⁹⁷ CRPr., p. 71-82 (Ak. 5: 57-67).

²⁹⁸ O termo *typus* (τύπος) deriva do verbo grego τυπώω, que significa *dar forma por meio da aplicação de uma pressão*, como na *cunhagem* de moeda. Por meio da aplicação de pressão, a forma de um arquétipo (ἀρχέτυπος) é impressa numa matéria, de onde resulta o objecto cunhado ou éctipo (ἐκτυπος), que recebeu a forma do arquétipo. O termo *typus* designa a forma partilhada pelo arquétipo e pelo éctipo. Kant refere-se, justamente, a um mundo *original* (die urbildliche) e a um mundo *reproduzido* (die nachgebildete). CRPr., p. 56 (Ak. 5: 43).

²⁹⁹ Grandjean, Antoine, “Jugement moral en situation et exception chez Kant”, *Philosophie*, 81, 2004, p. 44.

³⁰⁰ CRPr., p. 83 (Ak. 5: 69): “[f]olglich hat das Sittengesetz kein anderes die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnißvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne *in concreto* dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen”. O entendimento é a faculdade que permite a aplicação das ideias da razão pura prática à experiência sensível, porque fornece um *typus* adequado à Lei Moral e aos objectos dos sentidos – o conceito de lei da natureza.

a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as acções são moralmente boas ou más.

Razão e entendimento não se confundem, pois, de facto, a Lei Moral difere das leis da natureza: em primeiro lugar, a lei da natureza aplica-se a fenómenos, o que não acontece com a Lei Moral, que se aplica a máximas; em segundo lugar, os fenómenos ocorrem necessariamente de acordo com a lei da natureza, mas um sujeito pode formar máximas que contrariam a Lei Moral. Contudo, a faculdade de julgar pura prática apropria-se do conceito de *lei da natureza* sem assumir uma dada natureza e usa-o para aplicar a Lei Moral às acções enquanto objectos dos sentidos. Segundo Kant, é assim que os homens apreciam moralmente as acções: a Típica não pretende inventar um novo modo de apreciar as acções, mas sim explicitar como os homens determinam se as acções são moralmente boas ou más.

D. O Procedimento-Típico

Segundo Kant, “é impossível tornar claras as regras quando ainda não está à mão nenhum exemplo no qual elas possam ser mostradas *in concreto*”³⁰¹. Isto não significa que precisemos de exemplos para julgar, mas sim que só *in concreto* se sabe o que uma lei realmente significa³⁰². Daí a importância do *procedimento-típico*. O procedimento-típico permite aplicar a Lei Moral aos casos, mostrando o que ela significa *in concreto*.

A apreciação moral envolve a subsumção de uma acção sob a Lei Moral³⁰³. Como diz Beck, a subsumção significa “[t]o decide whether a particular act possible in the sensuous world falls under the principles which define the good”, e tanto pode visar uma acção já realizada, como envolver “the decision that a particular action would satisfy the rule and should, therefore, be performed”³⁰⁴. Uma acção que satisfaz a regra é boa e deve ser executada, a que não satisfaz a regra é má e deve ser evitada³⁰⁵. Assim, a faculdade de julgar aprecia a *possibilidade moral* das acções³⁰⁶. Ao contrário do que sugere Johnson, a apreciação moral não envolve passar de um princípio moral supremo para a formulação de imperativos particulares “as they apply to the messy and intricate circumstances of our lives”³⁰⁷. A apreciação moral não precisa de derivar imperativos particulares – *e.g.*, *não mentir* – do

³⁰¹ INM, p. 125 (Ak. 2: 310).

³⁰² MC, p. 23 (Ak. 6: 216): “a razão [...] comanda como se deve agir, mesmo na ausência de um exemplo”.

³⁰³ CRPr., p. 83 (Ak. 5: 68).

³⁰⁴ Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, cit, p. 156.

³⁰⁵ Longuenesse distingue a determinação da acção a praticar, da apreciação de acções já praticadas. Na sua perspectiva, “the (determining) application of the moral law in deciding to act” distingue-se da apreciação de acções já praticadas, pois a última *procura a regra* a partir do caso já dado, pelo que configura uma operação da faculdade de julgar reflexiva. Longuenesse, Béatrice, *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 237-238. Contudo, Kant afirma inequivocamente que “a faculdade de juízo *reflexiva* deve subsumir sob uma lei que ainda não está dada”, porque, em tais casos, “nos falta completamente uma lei”, o que não acontece no julgamento moral, pois, segundo Kant, a Lei Moral já está dada. CFJ, p. 305 (Ak. 5: 385).

³⁰⁶ CRPr., pp. 77, 82 (Ak. 5: 62, 67).

³⁰⁷ Johnson, Mark, “Imagination in Moral Judgment”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 46(2), 1985 (pp. 265-280), p. 266.

imperativo categórico, pois incide sobre uma acção particular, já realizada ou a realizar, e avalia a sua possibilidade de acordo com a Lei Moral. Ao explicitar o julgamento moral, a Típica fornece um procedimento-típico – *i.e.*, um modelo funcional – para aplicar a Lei Moral a acções. Este procedimento explicita os vários momentos da apreciação moral, tornando explícito o modo como os homens determinam se as acções são moralmente boas ou más. De seguida, apresentaremos o procedimento-típico nos seus quatro passos explícitos³⁰⁸.

O primeiro passo consiste em *formular e tipificar a máxima*. Tomemos o exemplo da falsa promessa: num momento em que me encontro com falta de dinheiro considero a hipótese de pedir um empréstimo prometendo devolvê-lo mais tarde, mas sem a intenção de o fazer. Começaria por formular a minha máxima em termos gerais: sempre que precisar de dinheiro, pedirei dinheiro emprestado, usando uma falsa promessa de reembolso, com o fim de sair das minhas dificuldades financeiras. Ou seja, formulo o princípio pelo qual planeio executar a acção. A máxima não tem de incluir todas as particularidades da minha situação, mas prescreve o mesmo tipo de acção em todas as situações do mesmo tipo para alcançar o fim em causa – *i.e.*, apresenta-se como um imperativo hipotético tipificado. A máxima apresentará a seguinte forma-padrão: farei X nas circunstâncias C para obter Y³⁰⁹.

O segundo passo consiste em *conferir à máxima a forma de uma lei da natureza*. Para isso precisamos de abstrair do fim. Nos termos de Kant, abstraímos da matéria (o fim) para apurar a forma (de lei). Formulamos uma regra que prescreve o mesmo tipo de acção em todas as situações do mesmo tipo: nas circunstâncias C, farei X. Assim, a formulação da minha máxima seria: sempre que me encontrar em dificuldades económicas pedirei dinheiro com uma falsa promessa de reembolso. Será esta forma que receberá a forma de lei da natureza. O procedimento-típico requer que pense uma natureza contra-factual, na qual a minha máxima se torna lei da natureza³¹⁰. Segundo Kant, quando a minha máxima “é examinada pela razão prática, procuro sempre como ela seria, se tivesse o valor de uma lei natural universal”³¹¹. No exemplo em apreço, construo mentalmente um mundo em que, por força de uma lei da natureza, todos os agentes, incluindo eu próprio, sempre que pedem um empréstimo, prometam restituir o dinheiro sem a intenção de o fazer: para todos os agentes, quando um agente em dificuldades financeiras pede um empréstimo, esse agente fará conscientemente uma falsa promessa de restituição. Esta formulação converte a máxima numa lei da natureza – *i.e.*, numa lei que compele inexoravelmente todos os agentes a agir de certa maneira sempre que se encontrarem num certo tipo de situação.

³⁰⁸ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., pp. 85-89.

³⁰⁹ Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, cit..., p. 168.

³¹⁰ O'Neill, Onora, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975, p. 62.

³¹¹ *CRPr.*, p. 56 (*Ak.* 5: 44).

O terceiro passo consiste em *testar a lei* assim cunhada. Ou seja, trata-se de perguntar se ela poderia servir de lei *para a minha vontade* num mundo em que as minhas máximas se convertessem em leis da natureza. A máxima pode falhar o teste (*Probe*) de duas maneiras: por gerar contradição na concepção e por gerar contradição na vontade³¹². Para facilitar a identificação dessas duas formas de contradição, o teste considera um mundo alternativo, no qual os agentes estão conscientes de que, ao agirem de determinada maneira, a máxima da sua acção se converte em lei da natureza. Como lei da natureza, nesse mundo, a minha máxima necessitaria todos os agentes a agir da mesma maneira sempre que se encontrassem nas mesmas circunstâncias. Devemos considerar as nossas escolhas, mesmo as que nos parecem dizer respeito apenas a nós próprios, como se fôssemos legisladores de uma natureza que vinculasse todos os agentes. Segundo Kant, devemos considerar as nossas máximas como se, por meio delas, legislássemos para todos, e o conceito de *lei da natureza* ajuda-nos a perceber o que isso significa.

A contradição na concepção é uma contradição lógica e revela-se quando a máxima se anula a si mesma porque o agente *adota uma máxima como excepção a uma regra* da qual depende a adopção da própria máxima. A contradição na concepção ocorre quando a máxima, tomada como lei da natureza, se tornaria auto-contraditória. No caso da falsa promessa, se todos agissem dessa forma, as promessas perderiam o seu valor, tornando a própria máxima inviável como lei da natureza. Se o sujeito age segundo a máxima da falsa promessa porque isso lhe confere uma vantagem, a sua conversão em lei da natureza põe em evidência que ela só faria sentido na pressuposição de que a regra oposta permaneceria – visto que a falsa promessa só confere uma vantagem num mundo em que se espera que não seja a regra³¹³. Num mundo em que fazer uma falsa promessa para obter uma vantagem fosse uma lei da natureza, a falsa promessa não conferiria essa vantagem, porque as promessas deixariam de ser confiáveis. Isto significa que uma tal natureza seria impossível³¹⁴. Numa natureza em que a máxima da minha acção se tornasse lei, a máxima de fazer uma falsa promessa para obter uma vantagem *não seria possível*, visto que a vantagem deixaria de ter lugar. Como diz Korsgaard, a contradição na concepção “is that the agent would be unable to act on the maxim in a world in which it were universalized so as to achieve his own purpose – that is, the purpose that is specified in the maxim”³¹⁵. Há uma contradição na concepção porque a máxima da falsa promessa, uma vez elevada a lei da

³¹² O'Neill, *Acting on Principle...*, cit..., pp. 143-193. Korsgaard, Christine, “Kant’s formula of universal law”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 66(1-2), 1985 (pp. 24-47), p. 25. Westra, *The Typic in Kant’s Critique of Practical Reason...*, cit..., pp. 77, 86-88.

³¹³ *LE-C*, p. 71 (*Ak.* 27: 1428): “lying, in order to obtain a large estate, becomes impossible to achieve if practised universally, since everyone knows the aim already. An immoral action, therefore, is one whose intention abolishes and destroys itself if it is made into a universal rule”.

³¹⁴ Westra, *The Typic in Kant’s Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 87: “a world in which the maxim of deceitful testimony enjoyed the same universality as a law of nature is *inconceivable*”.

³¹⁵ Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 92.

natureza, anula-se a si mesma – o que não acontece com a máxima de cumprir as promessas. Assim, a máxima de fazer uma falsa promessa de reembolso ao pedir dinheiro emprestado com o fim de sair das minhas dificuldades financeiras não passa no teste, pois tem como fim obter uma vantagem que desapareceria se fosse transformada em lei da natureza. Pretendo fazer uma falsa promessa com o fim de sair das minhas dificuldades financeiras, mas, num mundo em que a regra de *fazer falsas promessas de reembolso sempre que se necessitar de dinheiro* fosse uma lei da natureza, a minha promessa de reembolso não seria confiável, e, por isso, deixaria de conferir a vantagem que eu desejo obter com ela. A máxima em questão perderia a sua razão de ser. Se a máxima inclui um propósito que se torna impossível de alcançar num mundo em que essa máxima fosse uma lei da natureza, a elevação a lei da natureza frustraria a própria máxima. Por isso, essa máxima é inconcebível como lei de uma natureza segundo a minha vontade.

A contradição na vontade revela-se quando, embora a máxima não se anule ao ser convertida em lei da natureza, o agente adota a máxima sob o pressuposto de que os outros continuarão a reger-se pela regra oposta, ou sob o pressuposto de que ele próprio não ficará vinculado à regra escolhida, de modo que a vontade entra em contradição consigo mesma ao elevar a sua máxima a lei da natureza. Neste caso, a máxima adoptada poderia ser elevada a lei da natureza sem se anular, mas criaria um mundo do qual o sujeito, racionalmente, não poderia querer ser membro. Por exemplo, segundo Kant, um sujeito racional *não pode querer* ser membro de um mundo em que a máxima da indiferença fosse uma lei da natureza, visto que, desse modo, se privaria voluntariamente da possibilidade de ser auxiliado³¹⁶. O procedimento-típico leva o sujeito a considerar um mundo em que uma lei da natureza compelisse inexoravelmente todos os agentes a olhar “com plena indiferença a miséria de outrem”, e a interrogar-se a si mesmo se faria parte “de uma tal ordem das coisas” com o consentimento da sua vontade³¹⁷. Esta máxima pode transformar-se em lei da natureza sem se anular, porque não pressupõe uma vantagem que desapareceria num mundo em que ela própria fosse lei da natureza. Contudo, um agente racional não poderia querer

³¹⁶ Kant pressupõe que “qualquer homem que se encontre em situação de carência deseja que os outros lhe prestem ajuda”. *MC*, p. 398 (*Ak.* 6: 453). Além disso, pressupõe que um ente racional não faria uma escolha que prejudicasse os seus interesses – neste caso, o seu interesse em preservar a possibilidade de ser auxiliado. O sujeito que deseja ser auxiliado no caso de se vir a encontrar na miséria tem interesse em preservar a possibilidade disso. O *interesse* pressupõe um juízo da razão. Por exemplo, se o sujeito deseja *y* e a razão estabelece que *x* é um meio para *y*, a razão pode determinar a faculdade de desejar por esse juízo gerando interesse por *x*. *FMC*, p. 119, nota (*Ak.* 4: 460). *CRPr.*, p. 95 (*Ak.* 5: 79). *MC*, pp. 17-18 (*Ak.* 6: 212-213). O fim é o que imediatamente se deseja, enquanto o interesse é mediato, porque visa algo que se deseja por a razão o reconhecer como meio para um fim. *RSR*, p. 14, nota (*Ak.* 6: 6): um “[f]im é sempre o objecto de uma *inclinação* <*Zuneigung*>, i.e., de um apetite <*Begierde*> imediato para a posse de uma coisa por meio da sua acção”. Exceptua-se o *interesse* pela acção moralmente boa, pois, neste caso, segundo Kant, a razão determina a faculdade de desejar imediatamente, em virtude da forma da máxima, e não em virtude de algo que se pretenda alcançar por meio da acção. O teste à máxima leva em consideração apenas o interesse mediato, como é o caso do interesse em preservar a possibilidade de ser auxiliado, pois o interesse pela acção moralmente boa só tem lugar *depois* de apurada a aptidão da máxima para receber a forma de lei.

³¹⁷ *CRPr.*, p. 84 (*Ak.* 5: 69).

fazer parte de um mundo em que ela fosse lei da natureza sem entrar em contradição com a sua própria vontade, pois ao escolher fazer parte de um mundo em que todos fossem indiferentes à miséria dos outros, privar-se-ia voluntariamente da possibilidade de receber ajuda no caso de cair na miséria: “embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, [...] uma vontade que decidisse tal coisa pôr-se-ia em contradição consigo mesma”³¹⁸. Ou seja, na verdade, o sujeito escolheu a sua máxima de modo a permitir-se uma exceção à regra que deseja que seja seguida pelos outros³¹⁹.

O procedimento-típico está desenhado para pôr em evidência que em ambos os casos – quando as máximas geram uma contradição na concepção, e quando geram uma contradição na vontade –, o sujeito acolhe a máxima como exceção. Como diz Westra, “the typic-procedure reveals that the unacceptable maxim involves permitting oneself a private *exception* to the rule that one expects everyone else to follow”³²⁰. Quando a máxima gera uma contradição na concepção ou na vontade, essa máxima estava constituída de modo a permitir uma exceção – uma exceção para *mim* em geral ou uma exceção para *esta* acção em particular³²¹. Tanto as máximas que geram uma contradição na concepção, como as que geram uma contradição na vontade, revelam não estar aptas a receber a forma de lei da natureza segundo a minha vontade: se fosse eu a estabelecer as leis de uma natureza da qual eu faria parte não as quereria para leis dessa natureza. Do ponto de vista do agente, está em causa “a aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal”³²². Simplesmente, a forma de *lei da natureza* é usada para operacionalizar a forma de *lei em geral* – uma possibilidade que já havia sido apresentada na *FMC*³²³.

O quarto e último passo do procedimento-típico é a *subsumção*³²⁴. A subsumção consiste na *apreciação moral* (*die moralische Beurtheilung*) propriamente dita – i.e., no juízo que subsume uma acção no conceito de Bem (*das sittlich Gute*) ou de Mal (*das*

³¹⁸ *FMC*, p. 65 (*Ak.* 4: 423). Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., pp. 87-88: “this scenario does not straightaway evoke a contradiction in conception; nevertheless, it does create a contradiction in the agent's will”.

³¹⁹ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 88: “I can only will the maxim of indifference if I can simultaneously count on the fact that everyone else would continue to follow the opposite rule of benevolence if I were to fall on hard times”.

³²⁰ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 88.

³²¹ Ou seja, o sujeito que adopta uma máxima transgressora adopta-a como uma máxima apenas para *esta* acção, ou como uma máxima para as suas acções em geral, pondo-se *a si mesmo como excepção*. No primeiro caso, o sujeito “não faz mais do que desviar-se da lei (se bem que intencionalmente); pode ao mesmo tempo ter horror à sua própria transgressão”. Mas, no caso em que a adopta como regra para as suas acções (e não apenas para *esta* acção), “rejeita a própria autoridade da lei, cuja validade não pode desmentir perante a sua razão”, visto que falha o teste da aptidão para receber a forma de lei da natureza segundo a sua vontade. É a esta “maldade formal”, que consiste em adoptar como regra para as suas acções uma máxima que falha no teste – i.e., uma máxima moralmente impossível –, que Kant chama de Mal “na sua expressão mais extrema”. *MC*, p. 192, nota (*Ak.* 6: 320). Veja-se, também, *MC*, p. 299 (*Ak.* 6: 390): “a acção contrária ao dever chama-se transgressão (*peccatum*). Mas a transgressão deliberada, que se converteu em princípio, constitui aquilo que propriamente se chama vício (*vitium*)”.

³²² *FMC*, p. 87 (*Ak.* 4: 438).

³²³ *FMC*, p. 62 (*Ak.* 4: 421): “a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas enquanto é determinada por leis universais”.

³²⁴ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., pp. 88-89.

sittlich Böse). O teste anterior está construído de modo a rejeitar qualquer tentativa de adoptar uma máxima que não esteja apta a receber a forma de lei da natureza segundo a minha vontade. A máxima que não passa no teste, é moralmente impossível³²⁵. A máxima que passa no teste, é moralmente possível. A acção cuja máxima é moralmente impossível não pode ser um objecto da razão pura prática e, por isso, é moralmente má³²⁶. A acção cuja máxima é moralmente possível pode ser um objecto da razão pura prática e, por isso, é moralmente boa. Assim, se a máxima da acção não passou no teste, a faculdade de julgar subsume a acção no conceito de Mal³²⁷. Pelo contrário, se a máxima passou no teste, a acção é subsumida no conceito de Bem.

Deste modo, o procedimento-típico operacionaliza o cânone da apreciação moral sugerido na *FMC*, o qual afirma que, se uma máxima pode ser concebida e desejada como uma lei da natureza sem gerar contradição, é moralmente possível, mas se não puder, então é moralmente impossível e, neste caso:

[se] prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos [...] descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma excepção³²⁸.

A acção subsumida no conceito de Bem é moralmente *permitida*, mas a acção que for subsumida no conceito de Mal é *proibida* e o seu contrário é que deve ser feito. Como a máxima de pedir dinheiro emprestado com uma falsa promessa não passa no teste, a regra de que ela é excepção (não fazer falsas promessas) constitui dever na situação em causa. Neste caso, para cumprir o dever assim determinado, é precisa uma fonte de motivação – *i.e.*, um móbile – diferente da que constituiu a máxima rejeitada. Segundo Kant, o móbile moral é o efeito que o juízo moral que proíbe a acção tem sobre a sensibilidade. Quer dizer, a apreciação moral da acção antecede o sentimento moral como efeito do juízo moral, mas uma acção motivada pela inclinação pode ser considerada moralmente boa³²⁹. Por exemplo, ajudar alguém por compaixão passará no teste³³⁰.

³²⁵ *CRPr.*, p. 84 (*Ak.* 5: 69): “[q]uando a máxima da acção não é constituída de maneira a sustentar a prova <Probe> em geral da forma de uma lei natural, ela é moralmente impossível”. Cf. *FMC*, p. 66 (*Ak.* 4: 424).

³²⁶ *CRPr.*, pp. 71-78 (*Ak.* 5: 57-64).

³²⁷ *CRPr.*, p. 83 (*Ak.* 5: 69).

³²⁸ *FMC*, p. 66 (*Ak.* 4: 424).

³²⁹ A inclinação da faculdade de desejar num determinado momento é o apetite (*Begierde*) que põe um fim para a acção. Essa inclinação pode constituir um desejo habitual (*habituelle Begierde*). Assim, pode-se distinguir entre a inclinação imediata (*freiwillige Zuneigung*) que se tem *aqui e agora*, e uma *inclinação* que se refere a um desejo habitual. Em geral, Kant utiliza o termo *inclinação* (*Neigung*) para se referir ao desejo habitual. *MC*, p. 17 (*Ak.* 6: 212): “a determinação da faculdade de desejar <Begehrungsvermögen> [...] chama-se apetência <Begierde>, em sentido estrito, e à apetência habitual inclinação <Neigung>”.

³³⁰ Assim, é possível que alguém faça apenas boas acções, mas sempre com móveis diferentes do moral.

E. Um Caso Prático

O Governo de um país planeia construir um aeroporto. Devido ao impacto em espécies protegidas e à necessidade de deslocar milhares de pessoas, os estudos preliminares apontaram custos ambientais e sociais muito elevados, mas o Governo prosseguiu com o projecto. Um geólogo envolvido no projecto descobriu uma falha tectónica no local de construção. Segundo a sua avaliação técnica, essa falha representa um risco sísmico moderado. Contudo, tem conhecimento dos impactos ambientais e sociais previstos e está convencido de que, dada a sua gravidade, o aeroporto não deve ser construído. Se exagerar o risco sísmico no seu relatório, pode forçar o Governo a parar o projecto.

Tendo em conta os impactos da construção, o geólogo sente-se tentado a exagerar o risco sísmico representado pela falha geológica. Como cientista e técnico, julga ter o dever profissional de apresentar as suas conclusões sem as alterar e sabe que, se mentir a respeito das mesmas, corre o risco de perder o prestígio de que goza entre os seus colegas. Na sua vida, sempre se regeu pelo princípio de dizer a verdade e sente-se relutante em abrir uma excepção. Todavia, considera que os impactos ambientais e sociais previsíveis são excessivos e está convencido de que os pode evitar, sem arriscar demasiado, se exagerar os riscos sísmicos no seu relatório.

A faculdade de julgar moral entra em cena *depois* de o sujeito ter formado a sua máxima³³¹. Se esta incluir a adulteração das suas conclusões no seu relatório, a apreciação moral, segundo o procedimento-típico, considerará a acção moralmente má. Nesse caso, o juízo moral determinará que a máxima contrária (à que foi submetida a teste) é que deve ser adoptada – *i.e.*, o geólogo *deve dizer a verdade* quanto às conclusões a que chegou. Se, pelo contrário, a máxima já incluir a exigência de dizer a verdade no seu relatório, a apreciação moral considerará a acção moralmente boa. Nesse caso, o juízo moral permite a adopção da máxima submetida a teste.

Depois de o juízo moral ter sido emitido, se este condenar a máxima, coloca-se a questão da motivação para o cumprir. Quando o juízo moral rejeita a máxima encontra resistência da parte dos móveis incluídos na mesma. Mas esse juízo também tem um efeito motivador, na forma de *sentimento de dever*, o qual consiste no sentimento de *ter de evitar* a acção julgada moralmente má, acompanhado do sentimento de *ter de realizar* a que foi considerada dever (por inversão da máxima rejeitada). Esta é a dimensão antropológica da moralidade.

³³¹ Por um lado, a Lei Moral não está habilitada a fornecer o conteúdo da máxima. Por outro lado, numa situação concreta pode haver muitas acções possíveis e muitas delas podem ser também moralmente possíveis. A faculdade de julgar pura prática precisa de uma máxima já formada para aplicar a Lei Moral e determinar se a acção concreta visada é moralmente boa ou má. Ora, a máxima é o princípio subjectivo de uma acção. Neste sentido, a apreciação moral pressupõe uma escolha provisória de uma acção a realizar. Essa escolha é provisória porque a decisão de a realizar deve estar subordinada à apreciação moral.

II. A Dimensão Antropológica da Moralidade Kantiana: A Motivação

1. O Móbile Moral

A. O Conceito de Sentimento Moral

Como dissemos, na década de 1760, Kant aceitava que a distinção entre o Bem e o Mal era conhecida directamente “através daquilo a que se chama sentimento <Sentiment>”³³². A faculdade de distinguir o Bem do Mal seria uma faculdade “de sentir o *bem*”³³³. O juízo moral seria a consequência de um sentimento³³⁴. Contudo, na década de 1770, Kant chegou à conclusão de que a ideia de um *sentido* (*Sinn*) capaz de distinguir o Bem do Mal é uma *invenção* dos filósofos³³⁵. Os homens não dispõem de qualquer sentimento “para o que é (moralmente) bom ou mau”³³⁶. O *sentimento moral* fica, assim, arredado da função de distinguir o Bem do Mal. O juízo moral passa a estar entregue a uma faculdade de julgar determinante que se limita a aplicar a Lei Moral às acções. Ora, isto significa que se abre um hiato entre *juízo moral* e *sensibilidade*.

A vantagem de explicar o juízo moral por um sentimento é que a motivação para o seguir está assegurada pelo sentimento de que ele próprio depende. Mas, quando se explica o juízo moral como o resultado da aplicação de uma ideia racional, para a qual não contribui qualquer elemento sensível, passa a ser preciso explicar também como é que esse juízo pode ter alguma influência sobre as acções. De facto, a “busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*”, segundo Kant, “deve investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade *pura*”, quer dizer, de “uma vontade que fosse determinada completamente por princípios *a priori* e sem quaisquer móveis empíricos”³³⁷. Assim, o estabelecimento da Lei Moral “não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia)”³³⁸. O problema que se coloca é, então, o de saber como pode o homem assegurar a “força necessária para a tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento”. Isto porque, na verdade, qualquer ideia *prática* só “pode tornar-se real pelas nossas acções ou omissões, e isso exactamente em conformidade com esta ideia”, visto que, precisamente por ser prática, só se torna real no comportamento do sujeito que a concebe³³⁹. À ideia de uma razão pura *prática* está indelevelmente ligado o requisito de eficácia: se a razão pura não for capaz de influenciar as acções concretas dos homens, não pode ser considerada prática, e, nesse caso, a Lei Moral não passa de uma ideia quimérica – i.e., não passa de uma ficção, à qual nada corresponde. Todavia, a ideia de uma razão *pura* prática exclui dos princípios determinantes do

³³² *Anún.*, p. 127 (*Ak.* 2: 311).

³³³ *INM*, p. 105 (*Ak.* 2: 299).

³³⁴ *INM*, p. 105 (*Ak.* 2: 299).

³³⁵ *LE-C*, pp. 48-49 (*Ak.* 27: 253). *LE-M2*, pp. 240-242 (*Ak.* 29: 621-625).

³³⁶ *MC*, p. 313 (*Ak.* 6: 400). *LE-C*, pp. 48-49 (*Ak.* 27: 253-254). *LE-M2*, pp. 242-244 (*Ak.* 29: 625-626).

³³⁷ *FMC*, pp. 17-19 (*Ak.* 4: 390-392).

³³⁸ *FMC*, p. 16 (*Ak.* 4: 389).

³³⁹ *FMC*, p. 84, nota (*Ak.* 4: 436).

juízo quaisquer móveis, o que significa que a razão terá de ser capaz de converter os seus juízos em acções sem poder contar com quaisquer móveis prévios³⁴⁰. A Lei Moral é uma ideia *prática* da razão pura, e só será mais do que uma “simples ideia”, mais do que um “magnífico ideal”, caso “*uma razão pura possa ser prática*” – *i.e.*, caso a razão “possa por si mesma fornecer um móbil”, pelo qual os juízos morais se possam converter em acções³⁴¹.

Segundo Kant, é preciso estabelecer com rigor “a lei moral, na sua pureza e autenticidade”, independentemente de qualquer contributo da Antropologia, e esta tarefa tem de vir “em primeiro lugar”³⁴². Mas “da antropologia moral não se pode prescindir”, pois compete-lhe estudar as condições da execução das leis morais pelos homens³⁴³. Ou seja: “one must know of man whether he can also do what is required of him”³⁴⁴. Independentemente do talento que tiver para aplicar a Lei Moral, isso não é suficiente para que o sujeito siga o juízo emitido: “[w]hen a man has learnt to appraise all actions, he still lacks the motive <Triebfeder> to perform them”³⁴⁵.

O juízo moral põe o Bem como aquilo que é moralmente possível – *i.e.*, que é permitido pela Lei Moral –, e o Mal como aquilo que é moralmente impossível – *i.e.*, que é proibido pela Lei Moral. A razão aprova o Bem e rejeita o Mal. Esta apreciação funda-se na estrutura do próprio entendimento: “[t]he understanding is the faculty of rules; if our actions are consistent with the universal rule, they are consistent with the understanding, and then they have motivating grounds <Beweggründe> in the understanding”³⁴⁶. O entendimento resiste a tudo o que não pode receber a forma de lei:

[t]he understanding pays regard to everything that eliminates the possibility of rules; it accepts everything that accords with the use of its rule, and opposes itself to everything that is contrary to that rule. Now since immoral actions are contrary to rules, in that they cannot be made into a universal law, the understanding is resistant to them, because they run counter to the use of its rule.

Mas não basta julgar, pois é preciso que existam no homem as condições que o tornem capaz de seguir os seus juízos morais:

³⁴⁰ Quer dizer, os imperativos hipotéticos propõem uma acção em razão de um fim, sob a condição de o sujeito desejar esse fim, de modo que a motivação para seguir o juízo prático está de antemão assegurada pelo mesmo princípio que determina o juízo: se o sujeito deseja o fim, está motivado para seguir o juízo que põe uma acção como meio para esse fim. Assim, no imperativo hipotético, o fim determina o juízo prático e assegura, simultaneamente, a motivação. Pelo contrário, o imperativo categórico, que traduz a Lei Moral, não coloca qualquer condição material (não pressupõe nenhum fim). É o facto de não pressupor nenhum fim que o torna incondicional. Contudo, por não pressupor nenhum fim, também não dispõe de nenhum móbil prévio que motive o sujeito para seguir os juízos que resultam da aplicação da Lei Moral.

³⁴¹ *FMC*, pp. 119-123 (*Ak.* 4: 459-463).

³⁴² *FMC*, p. 17 (*Ak.* 4: 390).

³⁴³ *MC*, p. 24 (*Ak.* 6: 217).

³⁴⁴ *LE-C*, p. 42 (*Ak.* 27: 244).

³⁴⁵ *LE-C*, p. 72 (*Ak.* 27: 1429).

³⁴⁶ *LE-C*, p. 71 (*Ak.* 27: 1428).

[t]wo elements are therefore necessary for perfection, the power of ruling (*potestas rectoria*) and the power of execution (*executoria*). The power of ruling is blind without the power of execution. Sensibility is a main element of the human being insofar as sensibility has executive force, through which the understanding has an effect, when it is combined with the senses³⁴⁷.

Tal como o conhecimento dos fenómenos tem duas fontes, segundo Kant, a motivação moral também tem duas fontes: o entendimento e a sensibilidade³⁴⁸. A Lei Moral é uma lei da razão, porque provém da nossa capacidade de formular princípios universais, que valem como leis *a priori*, independentemente da experiência: o facto de observarmos comportamentos contrários à Lei Moral não a invalida, porque ela não é uma lei para os fenómenos; uma acção contrária à Lei Moral é uma transgressão moral. Por sua vez, como vimos, o entendimento é crucial para o julgamento moral concreto, ajudando a aplicar a Lei Moral em situações específicas do mundo sensível. Todavia, o entendimento não tem poder de influenciar directamente a acção³⁴⁹. Ele dá a regra em que se suporta o juízo moral (a exclusão daquilo que não está apto a receber a forma de lei da natureza), mas é preciso que ao juízo moral se junte um sentimento que lhe confira o poder de execução que o entendimento não tem. O entendimento dá “the objective principle of the appraisal of the action”, mas “the subjective principle of its performance” tem de ser fornecido pela sensibilidade³⁵⁰. Tem de haver no sujeito um sentimento que corresponda ao seu juízo: “[a]nyone can see when an action is abhorrent, but only he who feels this abhorrence has a moral feeling”³⁵¹. O *sentimento moral* é o sentimento correspondente ao juízo moral: “[w]hen, therefore, sensibility abhors what the understanding considers abhorrent, this is the moral feeling”. Neste sentido, Kant distingue claramente o âmbito objectivo do âmbito subjectivo, o âmbito relativo ao juízo do âmbito relativo à motivação:

[i]f the question is: What is morally good or not?, that is the principle of appraisal <*dijudication*>, whereby I judge the goodness or depravity of actions. But if the question is: What moves me to live according to this law?, that is the principle of motive <*Triebfeder*>. Appraisal <*Billigung*> of the action is the objective ground, but not yet the subjective ground. That which impels me to do the thing, of which understanding tells me that I ought to do it, is the *motiva subjective moventia*. The supreme principle of all moral judgement lies in the understanding; the supreme principle of the moral impulse <*Antrieb*> to do this thing lies in the heart. This motive <*Triebfeder*> is the moral feeling. Such a principle of motive <*Triebfeder*> cannot be confused with the principle of

³⁴⁷ LA-F, p. 60 (Ak. 25: 486).

³⁴⁸ A sensibilidade (*Sinnlichkeit*) tem duas valências. Enquanto elemento pelo qual, em conjunto com o entendimento, se conhecem os fenómenos, a sensibilidade é a nossa capacidade de intuir objectos, que incorpora os nossos sentidos (*Sinne*). Nessa valência, a sensibilidade fornece representações de objectos (intuições sensíveis). Mas, enquanto “contém unicamente a relação da representação com o sujeito”, é a faculdade do sentimento (*Gefühl*). Nesta valência, a sensibilidade é a nossa susceptibilidade a sermos afectados por representações. Por sua vez, estas representações podem ser sensíveis ou intelectuais. São intelectuais quando pertencem ao entendimento ou à razão. MC, pp. 15-16 (Ak. 6: 211). CRPr., p. 106 (Ak. 5: 90).

³⁴⁹ Cor., para Marcus Herz, final de 1773, p. 140 (Ak. 10: 145).

³⁵⁰ LE-C, p. 71 (Ak. 27: 1428).

³⁵¹ LE-C, p. 72 (Ak. 27: 1429).

judgement. The latter is the norm, and the principle of impulsion is the motive <Triebfeder>. The norm is the understanding, but the motive <Triebfeder> is in the moral feeling. The motive <Triebfeder> does not take the place of the norm³⁵².

Portanto, Kant recusa que exista um sentido (*Sinn*) moral, mas considera o sentimento (*Gefühl*) moral indispensável para assegurar força executória aos juízos morais. Assim, distingue o conceito de *sentido moral* (*der moralische Sinn*) do de *sentimento moral* (*das moralische Gefühl*)³⁵³. Enquanto o conceito de *sentido moral* atribui à sensibilidade a função de distinguir o Bem do Mal, o de *sentimento moral* refere-se apenas a um móbile (*Triebfeder*) ou impulso (*Antrieb*): “[t]he moral sense for distinguishing, the moral feeling for a drive <Antrieb>”³⁵⁴. Ao sentimento moral compete assegurar força executora ao juízo moral, mas sem intervir na produção deste³⁵⁵. O *sentimento moral* é o acordo da sensibilidade com o juízo moral: “[a] sensibility in accordance with the motive power of the understanding would be the moral feeling”³⁵⁶.

Embora o entendimento seja indispensável para garantir a capacidade de julgar moralmente as acções, não tem o poder de influenciar a sensibilidade, pois “a mere pure concept of the understanding cannot state the laws or prescriptions for the objects of pleasure and displeasure”³⁵⁷. Todavia, Kant defende que “[t]he highest ground of morality [...] must have the power to move”. Por isso, tem de ser capaz de suscitar um sentimento. Se não o for, será inútil, porque, do ponto de vista prático, os princípios e as regras de nada servem se não podem influenciar as nossas acções: “[c]onsideration of rules is useless if one cannot make man ready to follow them”³⁵⁸.

B. A Receptividade da Sensibilidade à Lei Moral

O conceito de *motivação* implica o de *motivo* (*motivum*, *Motiv*, *Bewegungsgrund*) e o de *móbile* (*Triebfeder*)³⁵⁹. Quando dizemos que alguém está motivado para x

³⁵² LE-C, pp. 65-66 (Ak. 27: 274-275). Os *motiva subjective moventia* distinguem-se dos *motiva objective moventia*. LE-C, pp. 60-61 (Ak. 27: 268): “I compel a person morally through *motiva objective moventia*, through motivating grounds of reason”.

³⁵³ NF, Refl. 806, 1773, p. 501 (Ak. 15: 353): “[a] moral sense <moralischer Sinn> is a contradiction; moral feeling, however, consists not in the power of distinguishing, but in the sensible power of desire that is capable of such modification”. LE-C, p. 72 (Ak. 27: 1429): “we cannot, indeed, feel the goodness of the action”. FMC, pp. 93, 120 (Ak. 4: 442, 460). MC, p. 313 (Ak. 6: 400): “pelo termo ‘sentido’ <Sinn> entende-se geralmente uma faculdade teórica perceptiva referida a um objecto: ao invés, o sentimento moral <moralische Gefühl> (como prazer ou desprazer em geral) é algo meramente subjectivo, que não proporciona conhecimento”; “[n]ós carecemos de um sentido especial para o que é (moralmente) bom ou mau”.

³⁵⁴ NF, Refl. 806, 1773, p. 501 (Ak. 15: 353).

³⁵⁵ NF, Refl. 6760, 1772, p. 434 (Ak. 19: 152): “the moral judgment does not arise from the feeling but rather the latter from the former. All moral feeling presupposes a moral judgment”.

³⁵⁶ LE-C, p. 72 (Ak. 27: 1429).

³⁵⁷ Cor., para Marcus Herz, final de 1773, p. 140 (Ak. 10: 145).

³⁵⁸ LE-C, p. 42 (Ak. 27: 244).

³⁵⁹ Veja-se nota de Galvão, em FMC, p. 33: “[a] boa vontade é motivada simultaneamente pela lei moral, que é objectiva, e pelo sentimento de respeito, que é subjectivo. Isto, porém, não significa que a boa vontade tenha duas motivações distintas: a motivação é só uma, dado que o respeito só pode ter a lei como seu objecto, mas pode ser descrita de duas maneiras diferentes”.

queremos dizer (1) que tem razões para x, e (2) que uma força impulsora o faz mover-se por x. Podemos dizer que está motivado porque as razões para x não o deixam indiferente: “for Kant, motives or reasons become operative only when accompanied by affective *Triebfeder*”³⁶⁰. Por exemplo, se o sujeito deseja y, pode ser motivado para x se reconhecer que x é um meio para y. Já estava motivado para y e é motivado para x como um meio para y³⁶¹. Pelo contrário, se x é um meio para y, mas o sujeito é indiferente a y, o facto de x ser um meio para y não constitui, para si, um motivo para x. Assim, há uma diferença entre *razões para algo* e *estar-se motivado para algo*, porque a razão pode determinar que x é um meio para y e o sujeito ser indiferente a y. Ou seja, x pode ser, objectivamente, um meio para y, mas y não ser, subjectivamente, um móbile. Contudo, quando uma razão motiva, é difícil distinguir os dois âmbitos, porque, neste caso, influencia a sensibilidade. Se a razão é motivadora, há uma síntese entre a razão que motiva e o ser-se motivado por ela. O motivo (*Bewegungsgrund*) é o elemento racional, e o móbile (*Triebfeder*) o elemento sensível da motivação. Quando a sensibilidade é receptiva a uma razão, parece que o conteúdo racional tem o poder de motivar, mas, para que uma razão motive um sujeito, é preciso que este seja susceptível de ser afectado por ela, o que depende da constituição da sua sensibilidade. Assim, uma razão pode não ser motivadora para todos os sujeitos, embora todos sejam capazes de a reconhecer, na medida em que, pela razão, reconhecem algo como meio para um fim³⁶². Portanto, Kant distingue entre reconhecer uma razão para uma acção e estar motivado a realizá-la. A razão não motiva sem a sensibilidade.

O problema de saber como *a razão pura* pode ser *prática* é o de saber como uma razão que não se baseia em qualquer móbile (*Triebfeder*) se pode tornar um móbile. Trata-se de identificar as condições de possibilidade de um princípio de determinação objectivo, que não se baseia na sensibilidade – e que, por isso, não tem nenhum móbile prévio –, poder ser um princípio de determinação subjectivo e, como tal, um móbile. Nos termos de Kant, o que está em causa é saber como um *motivo* (*Bewegungsgrund*) que é um princípio racional puro pode ser um *móbile* (*Triebfeder*). Segundo Kant, o reconhecimento de uma acção como *boa em si mesma* é uma razão para agir que é, também, um móbile³⁶³.

Visto que a Lei Moral é um princípio racional puro – i.e., que abstrai de todos os fins –, é necessário que tenha um efeito sobre a sensibilidade para constituir um móbile.

³⁶⁰ Herrera, Larry, “Kant on the Moral *Triebfeder*”, *Kant-Studien* 91(4), 2000 (pp. 395-410), p. 397.

³⁶¹ Embora a faculdade de desejar se distinga da sensibilidade, o móbile (*Triebfeder*) é o *princípio subjectivo do desejo* (um fim). *FMC*, p. 71 (*Ak.* 4: 427). Por sua vez, a razão pode estabelecer interesses em relação a fins. *CRPr.*, p. 95 (*Ak.* 5: 79): “[d]o conceito de um móbil decorre o de um *interesse*, que nunca é atribuído a um ser senão enquanto tem razão”.

³⁶² Aquilo que motiva um sujeito pode deixar outro indiferente. Um estudante que deseja tornar-se médico é sensível ao argumento de que estudar o aproxima desse fim, mas isso depende de o sujeito ter esse fim.

³⁶³ *LM-L.*, p. 72 (*Ak.* 28: 257-258): “[a]n objective necessitation can also be subjective [...], namely if the mere cognition of the action *that* it is good moves my subject to perform it; then it is an incentive. If the cognition of the understanding has a power to move the subject to the action *merely because* the action *in itself* is good, then this motive power is an incentive which we also call *moral feeling*”.

Como as acções, quando são julgadas moralmente, são apreciadas sem qualquer referência aos sentimentos e é a sensibilidade que tem o poder de execução, é necessário que o juízo moral tenha um efeito sobre a sensibilidade de modo a fornecer um móbil para o seguir sem que o sujeito tenha de ser incentivado a isso por outros móveis, pois estes podem não ser coincidentes com o juízo moral. Como o juízo moral pode desaprovar a máxima submetida ao teste (da aptidão para receber a forma de lei da natureza segundo a vontade) e prescrever a adopção da máxima contrária – que, deste modo, está em conflito com os móveis incluídos na máxima rejeitada –, para que um sujeito “queira aquilo que só a razão lhe prescreve”, é preciso que “haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade”³⁶⁴. O efeito da Lei Moral sobre a sensibilidade é o sentimento moral, mas este não pode ser considerado “como padrão do nosso juízo moral”. Não é o sentimento moral que julga e distingue o Bem do Mal.

Para que um ser racional e afectado por móveis sensíveis deseje aquilo que a sua razão lhe indica sem lhe oferecer outros incentivos, é preciso admitir que a sua razão tenha a faculdade de infundir um sentimento³⁶⁵. Ainda que nos seja “totalmente impossível compreender, isto é, tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor”, pois isto pressupõe uma conexão causal inteiramente diferente das relações causais entre os fenómenos, é preciso admitir uma causalidade da razão para determinar a sensibilidade em conformidade com os seus juízos³⁶⁶. Ou seja, é preciso admitir a influência “de uma ideia simplesmente intelectual” sobre a sensibilidade³⁶⁷.

Para Kant, o móbil genuíno da moralidade é o sentimento moral³⁶⁸. Dependendo de outros móveis para seguir o juízo moral significa condicionar o seu seguimento à eventual concordância de outros móveis com o juízo moral. O que está em causa é a síntese dos dois elementos: “[a]quilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito”³⁶⁹. Ao reconhecimento da Lei Moral corresponde, no homem, o sentimento de respeito como efeito dessa lei sobre a sensibilidade³⁷⁰. A Lei Moral e o sentimento moral formam uma síntese de razão e sensibilidade e, neste sentido, são um

³⁶⁴ *FMC*, p. 120 (*Ak.* 4: 460).

³⁶⁵ *SOP*, p. 48, nota (*Ak.* 8: 140): o sentimento moral “não produz lei moral alguma, pois esta brota totalmente da razão; mas o sentimento moral é causado ou produzido pela lei moral, por conseguinte, pela razão”. Isto não impede que possamos cultivar o sentimento moral, pois, quando o cultivamos, não estamos a produzi-lo, mas apenas a fortalecê-lo. Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., p. 150, nota 32: “[t]his does not mean that we cannot cultivate moral feeling through conscious deliberation. But when we do so, we are not originally producing the feeling, only choosing to encourage its presence”.

³⁶⁶ *FMC*, p. 120 (*Ak.* 4: 460).

³⁶⁷ *CRPr.*, p. 95 (*Ak.* 5: 80).

³⁶⁸ *CRPr.*, p. 104 (*Ak.* 5: 88).

³⁶⁹ *FMC*, 33 nota (*Ak.* 4: 401).

³⁷⁰ *CRPr.*, p. 89 (*Ak.* 5: 73): “[o] respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual”. *CRPr.*, p. 92 (*Ak.* 5: 76): “como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ser racional, ele pressupõe a sensibilidade”. *CRPr.*, p. 95 (*Ak.* 5: 79).

só. A moralidade é essa síntese de razão e sentimento na acção conforme à Lei Moral realizada tendo como móbile o sentimento moral³⁷¹. Assim, o sentimento moral “é a própria moralidade, subjectivamente considerada”³⁷². Como diz Santos: “o sentimento não é algo estranho à concepção kantiana da filosofia e da moralidade, mas é mesmo exigido como um ingrediente essencial da autêntica vivência moral humana, como sua mola impulsional”³⁷³. O juízo moral e o sentimento moral são os dois elementos indispensáveis à motivação moral.

Kant ora toma o *sentimento* como a própria faculdade (de sentir), ora como aquilo que é possibilitado por essa faculdade (o prazer e o desprazer). Mas deve-se distinguir a faculdade de sentir (*Gefühl der Lust oder Unlust als Vermögen*) do sentimento que ela torna possível (*Gefühl der Lust oder Unlust*). A faculdade de sentir é a sensibilidade e esta é a receptividade do sujeito – *i.e.*, a sua capacidade de ser afectado. A sensibilidade fornece as representações sensíveis, mas, enquanto faculdade de sentir, é a susceptibilidade do sujeito a ser afectado por representações e contém apenas a relação do sujeito com essas representações – *i.e.*, o sentimento, que pode ser de prazer ou desprazer (*Lust oder Unlust*). A valência que interessa no âmbito prático é a faculdade de sentir³⁷⁴. O sentimento é o efeito da representação que afecta o sujeito e, por isso, pertence sempre à sensibilidade, mas as representações que o afectam e suscitam nele o sentimento podem pertencer à sensibilidade, ao entendimento ou à razão³⁷⁵. As representações que afectam a sensibilidade podem ser intuições sensíveis, conceitos do entendimento ou ideias da razão. A Lei Moral é uma ideia da razão³⁷⁶. A susceptibilidade da sensibilidade a ser afectada pela Lei Moral é a condição de possibilidade do sentimento moral: “[m]oral feeling succeeds the moral concept, but does not produce it; all the less can it replace it, rather it presupposes it”³⁷⁷. A susceptibilidade do homem a ser afectado pela Lei Moral consiste na susceptibilidade da sensibilidade humana a ser afectada pela forma das máximas. O que afecta a sensibilidade e suscita o sentimento moral é a aptidão da máxima a receber a forma de lei. Quer dizer, o sentimento moral é o efeito da apreciação dessa aptidão.

³⁷¹ Ware afirma que o sentimento moral é “a synthesis of reason and sensibility”. Contudo, parece-nos mais correcto dizer que a *motivação moral* é uma síntese de razão e sensibilidade, da qual o sentimento moral é o elemento sensível. Ware, Owen, *Kant's Justification of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2021, p. 117.

³⁷² CRPr., p. 91 (Ak. 5: 76).

³⁷³ Santos, Leonel, *A Razão sensível: Estudos Kantianos*, Edições Colibri, Lisboa, 1994, p. 85.

³⁷⁴ CRPr., p. 106 (Ak. 5: 90): “aqui, a sensibilidade não é considerada como capacidade de intuição, mas somente como sentimento”.

³⁷⁵ MC, p. 16, nota (Ak. 6: 212).

³⁷⁶ As ideias são conceitos da razão. Ao contrário dos conceitos do entendimento, que correspondem a objectos de uma experiência possível, as ideias não se referem a objectos que possam ser dados na experiência. No entanto, algumas ideias referem-se a objectos, embora não a objectos empíricos. O conceito de Deus é um exemplo disso, pois refere-se a um objecto supra-sensível (Deus). Mas uma ideia pode não se referir a qualquer objecto diferente de si própria enquanto regra – *i.e.*, pode ser apenas uma regra que orienta o pensamento ou a acção. É este o caso da ideia de Lei Moral, a qual não indica um objecto para além do requisito da aptidão das máximas a receberem a forma de lei segundo a vontade.

³⁷⁷ NF, Refl. 6757, 1772, p. 433 (Ak. 19: 150).

A receptividade da sensibilidade à Lei Moral é a condição subjectiva da moralidade – *i.e.*, de se seguir os juízos morais por si mesmos. No caso em que esta receptividade falte completamente, o sujeito estará moralmente morto³⁷⁸. Mas, segundo Kant, “[n]ão há nenhum homem completamente destituído de sentimento moral”. A consciência da Lei Moral é um facto da razão, e a sua influência sobre a sensibilidade é necessária (*nothwendigen*) e pode ser conhecida *a priori*³⁷⁹. Deste modo, “[m]oral feeling is that through which the universal objective *principia* of judging become subjective ones”³⁸⁰. O sentimento moral confere eficácia à Lei Moral – *i.e.*, aos juízos morais. Quer dizer, o sentimento moral é o móbil para seguir os juízos morais por si mesmos. Um ente susceptível de ser afectado pela Lei Moral é motivado pelas suas determinações – *i.e.*, pelos juízos morais –, mas pode igualmente dizer-se que é motivado pelo sentimento moral, na medida em que este é o elemento subjectivo da motivação moral. A motivação moral é a síntese dos dois elementos.

C. A Oposição dos Móviles Sensíveis

Segundo Kant, o sentimento moral é suscitado (*einzufliessen*) apenas depois da apreciação moral³⁸¹. Por isso, não influencia a apreciação moral, mas é necessário para a execução. O que está em causa “is a capacity for being affected by a moral judgement”³⁸². Kant defende que “o efeito da lei moral como móbil [...] pode ser conhecido *a priori*”³⁸³. Pode-se saber *a priori* que o juízo moral causará dano a qualquer móbil que se oponha ao seu seguimento, e este dano será ele próprio sentido como dor (*Schmerz*). Assim, este é o único caso em que, segundo Kant, se pode saber *a priori* a relação de um conteúdo com o sentimento³⁸⁴. De seguida, iremos apresentar o modo como isso se verifica.

Em primeiro lugar, o sujeito forma a máxima de acção. Para a formação da máxima podem contribuir diversos móveis. Os móveis incorporados na máxima podem ser imediatos ou mediatos. Os móveis mediatos são os interesses, que a razão ajuíza em relação a um fim. O modo como o sujeito forma a sua máxima pode ser menos racional, se os móveis incorporados na máxima requerem uma satisfação imediata, ou mais racional, se são interesses determinados pela razão em vista de um propósito mais alargado ou de longo prazo. Ao incorporar na máxima interesses, que envolvem juízos da razão, o sujeito pode

³⁷⁸ MC, p. 313 (Ak. 6: 400).

³⁷⁹ CRPr., pp. 105-106 (Ak. 5: 90). Cf. CRPr., p. 95 (Ak. 5: 80): “um tal sentimento está indissolúvelmente ligado à representação da lei moral em todo o ser finito”.

³⁸⁰ NF, Refl. 6796, 1773-1775, p. 435 (Ak. 19: 164).

³⁸¹ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 166: “[t]his singular feeling is evoked by pure practical reason and comes into play not before or during moral appraisal but only following it, as reason's distinctive effect on sensibility”.

³⁸² LE-C, p. 71 (Ak. 27: 1428).

³⁸³ CRPr., p. 88 (Ak. 5: 72).

³⁸⁴ CRPr., p. 88 (Ak. 5: 73): “temos agora aqui o primeiro e, talvez, único caso em que podemos determinar a partir de conceitos *a priori*, a relação de um conhecimento (trata-se aqui do conhecimento de uma razão pura prática) ao sentimento do prazer ou do desprazer”.

estar a preterir outros móveis que constituem solicitações mais imediatas, mas que julga menos importantes face a um propósito. Assim, a formação da máxima pode envolver conflitos entre móveis, e o sujeito pode recorrer à razão para julgar o que mais lhe interessa tendo em conta um determinado propósito, mas, aqui, a razão está ao serviço dos móveis, pois ao pronunciar-se sobre o que é mais útil está determinada por um fim já fixado. O sujeito faz um uso instrumental da razão, pois é em função de um fim que ela se pronuncia.

Em segundo lugar, enquanto agente moral, o sujeito deve apreciar moralmente a acção – *i.e.*, submeter a *acção possível* ao procedimento-típico (que foi descrito atrás). Não compete à faculdade de julgar moral estabelecer a máxima, mas sim apreciar a máxima e determinar se a acção que ela recomenda deve ser subsumida no conceito de Bem ou de Mal³⁸⁵. Segundo Kant, a apreciação moral é capaz de “distinguir, em todos os casos que se apresentem”, o que é Bem e o que é Mal, e não há qualquer dúvida racional de que aquilo que é Bem “é conforme ao dever”, e que aquilo que é Mal “é contrário a ele”³⁸⁶. Não surge aqui nenhuma questão sobre se, do ponto de vista moral, *devemos* fazer o Bem ou o Mal. Se a acção for julgada moralmente má, não há qualquer dúvida de que realizá-la constituirá uma transgressão da Lei Moral e que a máxima contrária é que deve ser adoptada³⁸⁷.

Em terceiro lugar, entra em cena a susceptibilidade do sujeito a ser afectado pelos juízos morais. Não compete ao sentimento moral influenciar a formação da máxima. A formação da máxima pode incorporar os mais diversos móveis, mas a apreciação moral ocorre depois da máxima já formada e o sentimento moral é um efeito do juízo moral sobre a sensibilidade. Se a acção foi subsumida no conceito de Bem, ela é permitida. Mas, se foi subsumida no conceito de Mal, é proibida e o efeito deste juízo sobre a sensibilidade é o sentimento moral que, como móvel moral, está em conflito com os móveis incorporados na máxima rejeitada. Neste caso, o conflito é inevitável, pois o juízo moral, ao ter um efeito sobre a sensibilidade, suscita o móvel moral, que se opõe aos móveis incorporados na máxima julgada moralmente impossível³⁸⁸. Este conflito entre móveis traduz-se na *consciência da submissão da minha vontade à Lei Moral*³⁸⁹. Nesta consciência, represento-me como *obrigado* a acções conformes à Lei Moral, de onde resulta o sentimento de dever³⁹⁰. Por

³⁸⁵ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 25. Von Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie, “Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant”, *Anuario Filosófico* 37(3), 2004 (pp. 733-747), p. 735. Dietrichson, Paul, “Kant's criteria of universalizability”, in Wolff, Peter Paul (Ed.), *Foundations of the Metaphysics of Morals with Critical Essays*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1969 (pp. 163-207), pp. 169-170.

³⁸⁶ *FMC*, p. 37 (*Ak.* 4: 404).

³⁸⁷ A máxima é o princípio subjectivo da acção, de modo que a acção efectivamente realizada corresponde a uma máxima adoptada, mas a apreciação moral impõe que a máxima adoptada esteja em conformidade com a Lei Moral. Quando a máxima é julgada moralmente impossível, o sujeito deve modificá-la de modo a ficar em conformidade com a Lei Moral.

³⁸⁸ *FMC*, p. 32, nota, p. 61, nota (*Ak.* 4: 400, 420). *CRPr.*, p. 29 (*Ak.* 5: 19).

³⁸⁹ *FMC*, p. 33, nota (*Ak.* 4: 401).

³⁹⁰ O sentimento de dever *não é um sentimento moral a somar ao sentimento de respeito* pela Lei Moral, mas precisamente o sentimento de respeito pela Lei Moral na medida em que é suscitado por um juízo moral que, por um lado, exige que a acção solicitada pelas inclinações não seja executada e, por outro lado, requer a execução de uma acção oposta. Para Kant, o sentimento de respeito pela Lei Moral é um efeito necessário do

isso, os conceitos de obrigação e de dever referem-se sempre a uma vontade cujo *querer* pode não coincidir com a Lei Moral³⁹¹. Se tivéssemos uma vontade *santa*, absolutamente boa, não teríamos qualquer conceito de obrigação, nem haveria qualquer dever para nós, visto que as nossas máximas concordariam necessariamente com a Lei Moral, mas a vontade humana está sujeita a outros móveis e, por isso, as nossas máximas podem não concordar com a Lei Moral³⁹². Quando o juízo moral condena a máxima, surge o conflito entre os móveis nela incluídos e o sentimento moral como efeito desse juízo³⁹³.

O sentimento moral é o efeito sensível do juízo moral que, por um lado, determina a acção como má e desqualifica a máxima correspondente, julgando-a inadmissível, e, por outro lado, inclui a obrigação (*Verbindlichkeit*) de seguir a máxima oposta, concordante com a Lei Moral. Assim, o sentimento moral inclui dois elementos, um negativo, que é a *coerção* (*Zwang*) sobre os móveis que se lhe opõem, e um positivo, que é o *constrangimento* (*Nöthigung*) para uma acção como dever (*Pflicht*)³⁹⁴. O termo *constrangimento* (*Nöthigung*) refere-se à influência que a Lei Moral exerce no sujeito que, dada sua constituição – i.e., porque a sua vontade não é santa –, não está necessitado a segui-la, mas sente uma pressão interna para se conformar às suas determinações perante a oposição de outros móveis. Portanto, designa uma experiência subjectiva, e não o carácter objectivo da determinação moral, que Kant designa pelo termo *obrigação* (*Verbindlichkeit*). A consciência da determinação pela Lei Moral inclui, não só o elemento objectivo (a inaptidão da máxima para constituir lei segundo a vontade), mas também o elemento subjectivo (o sentimento). O sentimento moral é um elemento constitutivo da consciência da submissão à Lei Moral. Ao ter influência sobre a sensibilidade, a Lei Moral produz um sentimento que pressiona o sujeito a agir em conformidade com o juízo moral ao mesmo tempo que enfraquece os

reconhecimento da Lei Moral pela razão prática. O sentimento de dever surge como a manifestação concreta desse respeito quando uma acção é exigida pelo juízo moral em oposição aos móveis de uma máxima rejeitada. ³⁹¹ *FMC*, p. 52 (*Ak.* 4: 414). *MC*, pp. 30-31 (*Ak.* 6: 221-222).

³⁹² *CRPr.*, p. 44 (*Ak.* 5: 32). *FMC*, pp. 52, 89 (*Ak.* 4: 414, 439). *MC*, pp. 31, 282, 288, 322 (*Ak.* 6: 222, 379, 383, 405). Cf. *MC*, p. 19 (*Ak.* 6: 213): “[o] arbítrio humano é [...] um arbítrio que é, sem dúvida, afectado mas não determinado pelos impulsos sensíveis”. A vontade é a capacidade de agir de acordo com a razão. A razão prática é a faculdade das regras práticas, que confere ao sujeito racional a capacidade de formular regras de acção entre as quais o arbítrio pode escolher. Nesta qualidade, a razão prática é a vontade (*Wille*) – ou o seu elemento cognitivo –, enquanto o arbítrio (*Willkür*) é a faculdade de escolher, que permite a um ente, racional ou não, escolher entre diferentes possibilidades. A vontade humana não é santa, porque não abrange apenas a Lei Moral, mas também regras práticas de acordo com fins. A ideia de *vontade santa* representa uma vontade necessitada pela lei da razão pura prática (a Lei Moral). Por sua vez, um arbítrio pode ser necessitado por impulsos sensíveis, o que significa que escolhe necessariamente o que estes determinam, como é o caso, segundo Kant, do arbítrio animal. Mas, para Kant, o arbítrio humano não é um arbítrio animal. O arbítrio humano é a faculdade de escolher entre as regras que a razão prática lhe oferece.

³⁹³ Este conflito leva Kant a dizer que os homens são *suficientemente destituídos de santidade* para que, quando cumprem o juízo moral, o façam a contra-gosto (*ungern*), porque os móveis incorporados na máxima rejeitada oferecem resistência, e *suficientemente santos* para que, quando a transgridem, também o façam a contra-gosto, porque o móvel moral oferece resistência à transgressão. *MC*, p. 282 (*Ak.* 6: 379).

³⁹⁴ *CRPr.*, p. 44, 96 (*Ak.* 5: 32, 80). *FMC*, p. 51 (*Ak.* 4: 413): “[t]odos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* [*sollen*], e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)”. O termo *obrigação* verte, aqui, o termo *Nöthigung*, e não *Verbindlichkeit*. Ou seja, o que está em causa é um *constrangimento*. *CRPr.*, pp. 88-89, 94-96 (*Ak.* 5: 72-73, 78-80).

móviles contrários³⁹⁵. Neste sentido, a Lei Moral é o princípio objectivo (motivo) e, pela sua influência sobre a sensibilidade, também o princípio subjectivo (móvil) da acção moral³⁹⁶.

Todavia, a Lei Moral é efectivamente o princípio subjectivo de uma acção apenas quando, como móvil, suplanta os móveis que se lhe opõem:

toda a determinação do arbítrio vai desde a representação da possível acção até à acção, mediante o sentimento de prazer ou desprazer, ao assumir um interesse nela ou no seu efeito; nesse caso, o estado estético (a afectação do sentido interno) é ou um sentimento patológico ou um sentimento moral. – O primeiro é aquele sentimento que antecede a representação da lei, o último, aquele que só pode surgir na sua sequência³⁹⁷.

Ou seja, a execução de uma acção só é efectivamente determinada pela Lei Moral se o móvil moral for mais forte do que os móveis incorporados na máxima antes da apreciação moral. Contudo, a susceptibilidade da sensibilidade a ser afectada pela Lei Moral é idiossincrática – i.e., depende da constituição de cada um. A intensidade com que os indivíduos são afectados pelos seus juízos morais depende da susceptibilidade de cada um a ser afectado pelos mesmos. Assim, o móvil moral pode ser mais forte ou mais fraco conforme se seja mais susceptível ou menos susceptível a essa influência.

A vontade é a capacidade de agir segundo a razão. Neste sentido, “a vontade não é outra coisa senão razão prática”³⁹⁸. Mas daí não decorre que esteja necessitada a agir segundo a razão. De facto, “[s]e a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias”. Nesse ente, “a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão [...] reconhece como praticamente necessário” – i.e., o Bem. Pelo contrário, se a vontade não coincide plenamente com a razão, se “está ainda sujeita a condições subjectivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objectivas”, então, num tal ente, “as acções, que objectivamente são reconhecidas como necessárias” – i.e., como moralmente boas –, “são subjectivamente contingentes”, o que significa que esse ente pode desobedecer às determinações morais. Segundo Kant, é isso que “acontece realmente entre os homens”. Quer dizer,

³⁹⁵ MC, p. 325 (Ak. 6: 406): “os sentimentos que acompanham a força constrictiva da lei moral tornam sensível aquela sua eficácia (por exemplo, a repugnância, o horror, etc., que dão uma dimensão sensível à aversão moral), com vista a tomar a dianteira perante os estímulos meramente sensíveis”. CRPr., p. 88 (Ak. 5: 73): “a lei moral, enquanto princípio determinante da vontade deve, por causar dano a todas as inclinações, provocar um sentimento que pode chamar-se dor”.

³⁹⁶ CRPr., p. 91 (Ak. 5: 75): “assim como a lei moral é princípio formal de determinação da acção [...]; é igualmente princípio determinante subjectivo, isto é, móvil para esta acção, ao ter influência sobre a moralidade do sujeito e ao produzir um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade”. Onde se lê *moralidade*, o texto da edição da Academia diz *Sinnlichkeit* (sensibilidade).

³⁹⁷ MC, p. 312 (Ak. 6: 399): “[a]lle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. – Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann”.

³⁹⁸ FMC, p. 50 (Ak. 4: 412-413).

nos homens, o reconhecimento do Bem não necessita a fazer o Bem. Os homens podem reconhecer o Bem e fazer o Mal. A *necessidade moral* da acção não significa que o sujeito age necessariamente segundo o juízo moral, pois uma necessidade desse tipo só ocorreria num ente cuja vontade fosse santa. Num ente cuja vontade está sujeita a outros móveis e é capaz de máximas opostas à Lei Moral, a *necessidade moral* corresponde ao conceito de obrigação, e não a uma necessidade que tornasse impossível o incumprimento da Lei Moral.

Nos entes que, além de racionais, também possuem uma sensibilidade que controla o poder de execução, a *necessidade subjectiva* (*die subjective Nothwendigkeit*), que corresponde ao conceito objectivo de obrigação (*Verbindlichkeit*), é um *sentimento*, ao qual Kant chama *respeito* (*Achtung*)³⁹⁹. Mas a acção de um ente cujo poder de execução pertence à sensibilidade pode ser influenciada por outros móveis, e o sentimento moral pode não ser suficientemente forte para superar os móveis que lhe oferecem resistência. Portanto, a receptividade à Lei Moral não é suficiente para assegurar o poder de execução aos juízos morais, pois, para isso, é preciso que o móvel moral vença os móveis que se lhe opõem. Assim, a receptividade à Lei Moral deve ser cultivada para fortalecer o sentimento moral⁴⁰⁰. Para Kant, é isso que está em causa no conceito de *virtude* (*Tugend*).

2. A Virtude

A. O Conceito de Virtude

Como vimos, Kant defende que há ideias inerentes à razão, constituindo uma forma de conhecimento não-empírica, porque não são obtidas da experiência, nem são leis para o que acontece. São regras para o julgamento, mas não para os fenómenos. Portanto, mesmo que estas ideias nunca sejam instanciadas na nossa experiência pessoal, isso não nos dá qualquer argumento contra elas. Segundo Kant, é este o caso da ideia de uma relação entre o valor moral e a felicidade: sabemos que essa relação é válida, ainda que nunca a encontremos na experiência; mesmo que a experiência nunca mostre que as pessoas virtuosas são felizes, pela razão sabemos que merecem sê-lo. E o mesmo se aplica à própria ideia de virtude: sabemos o que é necessário para sermos virtuosos, mesmo que, na nossa experiência, nunca tenhamos visto uma pessoa virtuosa. A ideia da razão habilita-nos a julgar, permitindo-nos determinar se uma pessoa é virtuosa ou não – e também é ela que nos permite reconhecer que nunca vimos uma pessoa virtuosa. Assim, segundo Kant, o conteúdo da ideia de virtude não pode ser extraído da nossa vivência em comunidade, pois, se fosse, estaria necessariamente ligado a um determinado tempo e lugar. Desse modo, a ideia de

³⁹⁹ Klemme, Heiner, “How Is Moral Obligation Possible? Kant’s ‘Principle of Autonomy’ in Historical Context”, in Bacin, Stefano & Sensen, Oliver, *The Emergence of Autonomy in Kant’s Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018 (pp. 10-28), p. 27.

⁴⁰⁰ MC, p. 313 (Ak. 6: 399-400): “a obrigação limita-se a cultivá-lo, e, inclusivamente, a fortalecê-lo” (“die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und [...] verstärken”).

virtude não seria um critério fixo, não forneceria uma regra imutável, e aquilo que contaria como virtude no século IV a.C., em Atenas, não contaria como virtude em Lisboa, no século XXI d.C. Para Kant, é um erro confiar na experiência para construir um conceito de virtude. A virtude não muda de época para época, ou de comunidade para comunidade. Na sua perspectiva, o conceito de virtude é uma ideia da razão pura e pode ser conhecido *a priori*. Devemos procurá-lo na nossa razão, e não fora de nós:

[q]uem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. Em contrapartida, qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretenso modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a ideia de virtude, com referência à qual todos os objectos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo. Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a ideia pura de virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante esta ideia; por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados impedimentos da natureza humana⁴⁰¹.

O que está em causa no conceito de virtude é assegurar a resistência ao Mal. A virtude consiste “na luta contra os impulsos naturais até os dominar nos casos em que é posta em perigo a moralidade”⁴⁰². Segundo Kant, tendo em conta a antropologia – *i.e.*, o modo como os homens são constituídos –, a possibilidade de violar a Lei Moral está sempre presente. O máximo a que podemos aspirar na esfera da moralidade é à virtude, pois a santidade está-nos vedada⁴⁰³. Não somos santos, mas podemos aspirar a vencer quaisquer móveis que se opuserem ao seguimento da Lei Moral. A virtude é o fim moral do homem, o seu ideal como agente moral e a medida para a sua personalidade.

⁴⁰¹ CRP, p. 310 (A315/B371-372).

⁴⁰² MC, p. 449 (Ak. 6: 485).

⁴⁰³ CRPr., p. 141 (Ak. 5: 122): “a plena conformidade da vontade à lei moral é a *santidade*, uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em momento algum da sua existência”. Kant é muito crítico do *fanatismo* (*Schwärmerei*) moral, considerando-o uma tendência para sobrevalorizar as capacidades morais do homem. CRPr., pp. 97-102 (Ak. 5: 81-86). O fanatismo moral consiste no modo de pensar em que o sujeito se considera espontaneamente orientado para máximas que concordam com a Lei Moral. O fanático moral adopta o ideal da santidade – *i.e.*, de cumprir a Lei Moral inteiramente de *bom grado* (*gerne*), sem a oposição de qualquer móbil –, e considera-se já no estado que corresponde esse ideal. Ao pensar deste modo, descarta o fortalecimento do móbil moral. Sublinhe-se que Kant distingue o *fanatismo* (*Schwärmerei*) do *entusiasmo* (*Enthusiasmus*, *Enthusiasm*). *Obs.*, p. 84, nota (Ak. 2: 251). O entusiasmo moral é um afecto, e consiste na exaltação do sentimento pela imaginação ao representar a ideia de Bem. CFJ, p. 171 (Ak. 5: 271-272). MC, pp. 328-329 (Ak. 6: 408-409). APP, p. 152 (Ak. 7: 253-254).

O conceito de *virtude* (*Tugend*), como Kant o entende, inclui dois aspectos. Um deles, é a força (*Stärke*)⁴⁰⁴. Segundo Kant, “human nature, by virtue of a peculiar characteristic (which animals do not have), can strengthen or sustain a feeling”⁴⁰⁵. O homem tem a faculdade de suscitar, intensificar e tornar permanente um sentimento pela contínua renovação do mesmo⁴⁰⁶. A coragem é um exemplo do exercício desta faculdade. De facto, tanto a coragem como a virtude designam uma força (*robur, fortitudo*). Como a coragem, a virtude é uma *força vencedora* (*virtus*). A coragem só o é se vence o medo, e a virtude só o é se vence as forças que se lhe opõem⁴⁰⁷. Mas a virtude não é apenas uma força vencedora, pois, se fosse, qualquer móbil poderia ser considerado virtude por dominar os outros. A virtude é a força moral (*fortitudo moralis*). Assim, o outro aspecto da virtude é o facto de consistir na robustez (*robur*) do móbil moral. O virtuoso vence os móveis que se lhe opõem “por meio da mera representação do seu dever”⁴⁰⁸. O juízo moral é uma representação do que se *deve* querer, e o sentimento moral é o efeito dessa representação sobre a sensibilidade. Quando o juízo moral declara que o sujeito *deve* querer algo diferente da máxima que foi apreciada, o sentimento moral surge como sentimento de dever – *i.e.*, como móbil para a acção determinada como dever. Só há virtude quando o sentimento de dever é suficientemente forte para vencer os móveis que se lhe opõem. Neste sentido, a virtude consiste “na pureza do sentimento do dever (*puritas moralis*): quando a lei é por si só o móbil, sem qualquer interferência dos propósitos decorrentes da sensibilidade, e as acções não só se realizam em conformidade ao dever, mas também por dever”⁴⁰⁹. A acção só é virtuosa se brota da máxima que incorpora o móbil moral e este é suficientemente robusto para vencer os móveis que lhe resistem. A virtude é a *coragem moral*, porque, tal como a coragem (*fortitudo*) consiste em vencer o medo, a virtude (*fortitudo moralis*) consiste na força do móbil moral para vencer os móveis que lhe resistem: “a capacidade e o propósito deliberado de se opor a um adversário poderoso, mas injusto, é a coragem (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da atitude moral que existe em nós, é virtude (*virtus, fortitudo moralis*)”⁴¹⁰.

O homem virtuoso segue os juízos morais precisamente por serem juízos morais, sem precisar de qualquer outro móbil para isso. Assim, a ideia de *virtude* oferece-nos

⁴⁰⁴ MC, p. 305 (Ak. 6: 394): “[a] virtude é a força da máxima do homem no cumprimento do dever”. MC, p. 322 (Ak. 6: 405): “[v]irtude significa uma força moral da vontade”.

⁴⁰⁵ APP, p. 106 (Ak. 7: 212): “die menschliche Natur von der besonderen Beschaffenheit ist (die das Thier nicht hat), durch Aufmerksamkeit auf gewisse locale Eindrücke das Gefühl derselben zu verstärken oder auch anhaltend zu machen”. Cf. Thomason, Krista, “A Good Enough Heart: Kant and The Cultivation of Emotions”, *Kantian Review* 22(3), 2017 (pp. 441-462), p. 454.

⁴⁰⁶ APP, p. 38 (Ak. 7: 147): “virtue is moral strength <die moralische Stärke> in adherence to one’s duty, which never should become habit but should always emerge entirely new and original from one’s way of thinking”.

⁴⁰⁷ MC, p. 305 (Ak. 6: 394): “a força só é reconhecida pelos obstáculos que é capaz de superar, mas, no caso da virtude, os obstáculos são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com a intenção moral”. MC, pp. 322-323 (Ak. 6: 405): “requer[-se] uma força cujo grau só podemos apreciar em função da magnitude dos obstáculos”.

⁴⁰⁸ MC, p. 305 (Ak. 6: 394).

⁴⁰⁹ MC, p. 386 (Ak. 6: 446).

⁴¹⁰ MC, p. 283 (Ak. 6: 380). MC, p. 323 (Ak. 6: 405).

um ideal regulador – *i.e.*, o homem virtuoso –, pelo qual nos podemos orientar mesmo que não exista um só homem virtuoso no mundo. Este ideal requer de nós o fortalecimento contínuo do móbil moral e, portanto, o cultivo da susceptibilidade a sermos afectados pelos juízos morais.

A ideia de *virtude* concretiza-se no modo de sentir e de agir do homem moralmente bom (virtuoso). O homem moralmente bom segue o juízo moral em todas as circunstâncias, simplesmente pela sua susceptibilidade a ser afectado pelo juízo moral. Ou seja, a virtude não pode ser definida simplesmente pela prática de acções em conformidade com a Lei Moral⁴¹¹. Kant distingue o homem moralmente bom (*moraliter bonus*) do homem de bons costumes (*bene moratus*), pois este define-se pela consonância das suas acções com a Lei Moral, mas não pela virtude⁴¹². Assim, entre eles não há qualquer diferença relativamente à consonância das suas acções com a Lei Moral. Contudo, é possível que um homem faça continuamente boas acções – *i.e.*, de acordo com a Lei Moral –, mas sempre com móveis diferentes do moral. Neste caso, é um homem de bons costumes, mas não um homem moralmente bom. No homem moralmente bom (virtuoso), o móbil moral é suficientemente robusto para vencer quaisquer móveis que se lhe oponham. Pelo contrário, a conformidade das acções do homem de bons costumes com a Lei Moral depende de outros móveis – *i.e.*, de móveis que não estão necessariamente de acordo com os juízos morais, podendo opor-se-lhe. É possível fazer boas acções sem se ser virtuoso, mas a virtude define-se pela capacidade do móbil moral de vencer qualquer oposição.

Segundo Kant, “a virtude tem de ser adquirida”⁴¹³. A virtude não é inata, mas pode ser adquirida através de reformas graduais do modo de sentir⁴¹⁴. Para adquirir a virtude não basta reformar o comportamento (modo de agir), pois, nesse caso, apenas se consegue fazer de si mesmo um homem de bons costumes (*bene moratus*). Assim, a virtude não pode ser adquirida como uma habilidade para certas acções, ou como um hábito de realizar boas acções, pois o que está em causa é adquirir a capacidade de vencer sempre os

⁴¹¹ MC, p. 326 (Ak. 6: 407).

⁴¹² RSR, p. 36 (Ak. 6: 30).

⁴¹³ MC, p. 435 (Ak. 6: 477). A aquisição da virtude corresponde a uma aproximação gradual à ideia de virtude e ao ideal de homem virtuoso, mas deve ter-se presente que, como se trata de um *ideal*, jamais se atingirá plenamente. LE-C, p. 215 (Ak. 27: 463): “[v]irtue is an Idea and nobody can possess true virtue. It is therefore just as uncommon to call a man virtuous as it is to call him wise. Everyone tries to come closer to virtue, as he does to wisdom; but in nobody is the highest degree attained”. APP, p. 94 (Ak. 7: 200): “[i]deas are, rather, concepts of a perfection that we can always approach but never completely attain”.

⁴¹⁴ LE-C, p. 215 (Ak. 27: 463): “[o]ne may have kindness of heart without virtue [...]. Kindheartedness, however, is a conformity to the moral law from instinct. [...] Kindheartedness can be innate, but nobody can be virtuous without practice”. Uma pessoa pode ser, por natureza, inclinada a acções conformes com a Lei Moral. Por exemplo, pode ter a inclinação para “fazer bem aos homens”, de modo que, ao seguir essa inclinação, pratica acções em conformidade com a Lei Moral, mas a virtude requer um móbil específico e diferente da inclinação. CRPr., pp. 98-100 (Ak. 5: 82-84). Nos termos usados por Kant, uma pessoa que, de facto, estivesse por inclinação sempre em conformidade com a Lei Moral, de tal modo que nunca chegasse a formar máximas de acções moralmente más, poderia ser incluída na ideia dos “seres finitos santos” – *i.e.*, que nem sequer podem ser tentados a violar a Lei Moral –, mas não no conceito dos virtuosos. Ou seja, uma pessoa cujo temperamento concordasse sempre com a Lei Moral seria santa, mas não virtuosa. MC, p. 288 (Ak. 6: 383). LR, p. 409 (Ak. 28: 1075): “[a] holy being must not be affected with the least inclination contrary to morality”.

móviles que se opõem ao seguimento do juízo moral mediante a susceptibilidade de ser afectado por ele⁴¹⁵. A reforma gradual dos costumes – *i.e.*, do modo de agir –, permite a impureza moral dos móveis, o que é inconciliável com a virtude⁴¹⁶. A ideia de virtude também exige a reforma do modo de agir, mas como resultado da reforma do modo de sentir pelo progressivo fortalecimento do móbil moral. Esta reforma requer um esforço contínuo da parte do sujeito. A aquisição da virtude é um processo contínuo e gradual que requer esforço constante. A virtude adquire-se lentamente, através de reformas graduais do modo de sentir que exigem o esforço do sujeito para desenvolver a susceptibilidade a ser afectado pelos seus juízos morais. No entanto, segundo Kant, esta reforma pressupõe princípios fixos. O que está em causa é a “fundação de um carácter”⁴¹⁷. Ou seja, do carácter virtuoso.

B. O Carácter Virtuoso

Por princípios fixos entende-se, no contexto prático, máximas relativas a máximas – *i.e.*, máximas que estabelecem um modo de agir⁴¹⁸. Neste sentido, um princípio fixo é uma máxima que regula a formação de outras máximas mais específicas. A explicação para o sujeito adoptar uma máxima (m) numa situação em particular pode ser o facto de ter adoptado uma máxima mais geral (M) aplicável àquele tipo de situações⁴¹⁹. Está em causa a formação de máximas, não ao nível das acções *in concreto*, mas ao nível das máximas mais gerais que se aplicam ao nível das máximas para acções *in concreto*. Uma máxima geral pode ser caracterizada como um princípio prático ou regra de acção que o sujeito dá a si mesmo. Kant utiliza o termo *máxima* neste sentido em *RSR*, o que explica a sua afirmação de que “entre a máxima e o acto há ainda um grande hiato”⁴²⁰. A fraqueza “na observância das máximas adoptadas” reporta-se à possibilidade de o sujeito adoptar máximas neste sentido e, depois, lhe faltar a força suficiente para as seguir sempre que aplicáveis⁴²¹.

A diversidade de tipos de máximas explica o facto de Kant, por vezes, afirmar que agimos *sempre* segundo máximas, e, outras vezes, que *devemos aprender* a agir segundo máximas⁴²². O termo *máxima* não é tomado no mesmo sentido nestas duas

⁴¹⁵ *MC*, p. 288 (*Ak.* 6: 383).

⁴¹⁶ A reforma do modo de agir faz-se “*pouco a pouco*”, por via de reformas graduais das máximas, mas para tal não é necessária a reforma do modo de sentir exigida pela ideia de virtude. A conformidade com a Lei Moral no que toca às acções gera apenas uma *virtude aparente* (*virtus phaenomenon*), que pode não estar fundada na força do móbil moral. *RSR*, pp. 52-53 (*Ak.* 6: 47).

⁴¹⁷ *RSR*, p. 54 (*Ak.* 6: 48).

⁴¹⁸ Sobre o conceito de *máxima*, veja-se: Gressis, Rob, “Recent Work on Kantian Maxims I: Established Approaches”, *Philosophy Compass* 5(3), 2010, pp. 216-227; Gressis, Rob, “Recent Work on Kantian Maxims II”, *Philosophy Compass* 5(3), 2010, pp. 228-239.

⁴¹⁹ Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 89-93. Timmermann, “Kant's Puzzling Ethics of Maxims”, *cit.*, pp. 40-41. Guyer, Paul, *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 237.

⁴²⁰ *RSR*, p. 52 (*Ak.* 6: 46).

⁴²¹ *RSR*, p. 35 (*Ak.* 6: 29).

⁴²² *SaP*, pp. 51, 56 (*Ak.* 9: 475, 480).

afirmações⁴²³. Ou seja, por um lado, há máximas de primeira ordem, que se referem a acções, e há máximas de segunda ordem que são gerais e se referem às máximas de primeira ordem. Por outro lado, há máximas que são acompanhadas de poder executor, e há máximas que, para se efectivarem, têm de ser interiorizadas. Quando Kant afirma que *devemos agir segundo máximas* está a afirmar que *devemos adoptar máximas gerais* para nos guiarmos na vida de modo consistente.

Assim, há quatro tipos de máximas. Uma máxima pode ser “o princípio subjectivo da acção”, “o princípio segundo o qual o sujeito *age*”⁴²⁴. Neste sentido, qualquer acção é a execução de uma máxima. Isso não significa que a tenha formulado de modo perfeitamente consciente antes de agir. Esta máxima é a regra subjacente à acção concreta, quer a tenha formulado conscientemente, quer não. Ou seja, tem um sentido descritivo, pois indica a regra e os móveis efectivos da acção concreta.

Contudo, as máximas nem sempre constituem o princípio segundo o qual o sujeito *efectivamente* age. Por exemplo, as máximas que são sujeitas ao teste da aptidão para receber a forma de lei e são abandonadas por falharem o teste, não se convertem em acções. Estamos a falar de máximas que o sujeito conscientemente formula para descrever uma acção (que pretende realizar) e submeter à apreciação moral (antes de realizar a acção). Estas máximas podem não descrever acções *efectivamente* praticadas se, por exemplo, o sujeito as abandonar por não passarem no teste.

Outras máximas não têm um carácter descritivo (nem relativamente a acções reais, nem relativamente a acções possíveis), mas sim prescritivo. Estas são máximas gerais que se aplicam à adopção de outras máximas (menos gerais). As máximas gerais também podem ser de dois tipos. Há máximas gerais que Kant descreve como princípios subjectivos da adopção de outras máximas⁴²⁵. Como diz Timmermann, esta máxima é “[a] higher-order subjective principle of volition and action, the principle on which maxims of the first kind are chosen”⁴²⁶. Ou seja, neste terceiro sentido, a máxima (M) é o critério pelo qual o sujeito adopta máximas (m) de acções concretas.

No entanto, a *força executiva* das máximas gerais varia: há aquelas que, de facto, são acompanhadas de uma força executiva, de tal modo que a sensibilidade lhes corresponde; mas também há máximas que o sujeito adopta e que *tem de se esforçar* para agir segundo elas⁴²⁷. Assim, há um quarto tipo de máximas. Estas são máximas gerais que o sujeito adopta e que têm de ser interiorizadas para vigorarem – *i.e.*, para terem poder *executor*. É relativamente a este tipo de máximas que o sujeito pode demonstrar fraqueza⁴²⁸. Ou

⁴²³ Timmermann, “Kant’s Puzzling Ethics of Maxims”, cit..., pp. 40-41.

⁴²⁴ *FMC*, p. 61, nota (Ak. 4: 420).

⁴²⁵ *RSR*, p. 27 (Ak. 6: 21).

⁴²⁶ Timmermann, “Kant’s Puzzling Ethics of Maxims”, cit..., p. 40.

⁴²⁷ Timmermann, “Kant’s Puzzling Ethics of Maxims”, cit..., p. 41.

⁴²⁸ *RSR*, p. 35 (Ak. 6: 29).

seja, a razão pela qual Kant pode afirmar, por um lado, que os sujeitos agem sempre de acordo com máximas, e, por outro lado, que devem aprender a agir de acordo com máximas, é que o tipo de máximas pelas quais todos agem “are not the same kinds of things as the maxims people have to learn to guide themselves by”⁴²⁹. Quando Kant afirma que devemos agir de acordo com máximas, ou que nem sempre temos força suficiente para agir segundo as máximas que adoptamos, não se refere às máximas enquanto princípios subjectivos da acção, no sentido em que qualquer acção procede sempre de uma máxima.

Portanto, as máximas podem ter qualquer nível de generalidade, e podem ter qualquer nível de eficácia. Podem ser máximas de acções concretas ou máximas que são regras para a vida (*Lebensregeln*). Podem ser máximas que se adoptam mas para as quais falta o cumprir, ou máximas persistentes pelas quais continuamente moldamos o nosso modo de agir. Entre estes extremos há uma imensa combinação possível de generalidade e eficácia, pois uma máxima pode ser mais, ou menos geral, e pode-se estar mais, ou menos motivado para a implementar. A máxima de deixar de fumar é menos geral do que uma máxima de vida, mas requer a sua implementação continuada, e pode ser uma máxima com eficácia persistente (*beharrliche Maxime*) ou revelar a fraqueza do sujeito.

Segundo Kant, é possível instigar e direccionar a reforma do modo de sentir que já temos através de princípios fixos, embora, para isso, seja necessário que a nossa sensibilidade seja passível de ser afectada pelos princípios em causa. A receptividade da sensibilidade à Lei Moral é a condição de possibilidade da reforma moral do modo de sentir:

[w]ith human beings, character is the main thing [...]. The good character would be the good will. Good will is different from good instincts and impulses. We have inclinations and abhor them, we can do evil due to inclination and abhor [such] due to principles; then one has a good will which desires something due to principles. We have a will by virtue of which we desire something due to principles and concepts, so that one can also wish to have good inclinations, since, due to concepts, one realizes that [one's inclinations] are evil. A human being can therefore have an unfortunate temperament, but yet [have] a good will, which is a basis for good character. One also calls character way of thinking [...]. Now on what, however, is this way of thinking <Denkungsart> of acting in accordance with concepts based, this faculty of maxims and principles in accordance with which the human being has the power of dominating his inclination? The faculty of acting in accordance with principles and maxims is based on this, that the human being can act in accordance with concepts, but the concepts must become an incentive <Triebfeder> for him. True, the concepts are not in themselves incentives, for what is an object of understanding, can indeed not be an object of feeling; but an incentive is an object of feeling, in order that it can motivate us. Although, as it is, the concepts of good and evil are not objects of feeling, yet they can still serve to rouse feeling to act in accordance with these concepts; then one acts in accordance with principles and maxims. [...] Thus concepts are to become incentives in us, they are to rouse feeling, and to motivate us to act in accordance with such concepts, and thus according to principles.

⁴²⁹ Gressis, “Recent Work on Kantian Maxims II”, cit..., p. 234.

Human beings who do not have such a feeling which can be roused through concepts have no moral feeling. [...] Therefore the concept of the good can here be an incentive, and then it is the good character⁴³⁰.

A faculdade de agir de acordo com conceitos é a vontade⁴³¹. Sem a receptividade a conceitos estaríamos moralmente mortos, porque a moralidade depende da receptividade a conceitos morais⁴³². Segundo Kant, a reforma do modo de sentir “entails possession of fixed principles”⁴³³. Por sua vez, ter princípios fixos significa ter carácter: “[t]he quality of character therefore rests on the firmness of principles. [...] Character is therefore the firm attachment to principles once they have been grasped”⁴³⁴. Está em causa a vontade enquanto faculdade de o sujeito *se vincular* a um princípio: “to have a character signifies that property of the will by which the subject binds himself to definite practical principles”⁴³⁵. Assim, o carácter define-se pelo modo de pensar (*Denkungsart*) que lhe corresponde. Um carácter é uma “maneira de pensar prática consequente, segundo máximas imutáveis”⁴³⁶. Para se ter um carácter requer-se “a definite way of thinking”, firmeza na adopção de máximas gerais⁴³⁷. Há uma relação entre a vontade e o carácter, porque a vontade é a faculdade de o sujeito agir segundo máximas gerais: “[c]haracter is the will of the human being in accordance with principles. [...] Character could thus also be defined as the determination of the human being’s power of choice through lasting and established maxims”⁴³⁸. A vontade apresenta-se, assim, como uma faculdade de *gerar motivação* para persistir numa máxima já adoptada. Quem não tem carácter, não tem máximas neste sentido – *i.e.*, não se fixa numa máxima geral que sirva de critério para as suas acções –, mas um carácter pode ser moralmente bom ou mau⁴³⁹.

Kant distingue o *carácter* do *temperamento*: “[w]ith temperament we do not act in accordance with principles and dispositions <*Gesinnungen*> as with character, but according to inclinations. Two elements are required for temperament: feeling and

⁴³⁰ LA-F, pp. 192-194 (Ak. 25: 648-650).

⁴³¹ A vontade (*Wille*) compreende – para além do seu elemento cognitivo –, as faculdades humanas de desejar (*Begehrungsvermögen*, *facultas appetitiva*) e de escolher (*Willkür*, *arbitrium*), enquanto estas têm a capacidade de se determinar por conceitos da razão. LM-D, pp. 378-379 (Ak. 28: 677-678). Cf. CFJ, pp. 373-374 (Ak. 5: 443).

⁴³² MC, pp. 312-313 (Ak. 6: 399-400). Neste sentido, a afirmação de que não há nenhum homem completamente destituído de receptividade aos conceitos morais refere-se ao homem “como ser moral”: “todo o homem (como ser moral) tem [o sentimento moral] originariamente em si”, podendo deixar-se por decidir se há homens que não estejam incluídos no conceito de “ser moral”.

⁴³³ LE-C, p. 216 (Ak. 27: 464).

⁴³⁴ LA-M, pp. 310-311 (Ak. 25: 1175).

⁴³⁵ APP, pp. 191-192 (Ak. 7: 291-292).

⁴³⁶ CRPr., p. 172 (Ak. 5: 152).

⁴³⁷ LA-M, pp. 310-311 (Ak. 25: 1175).

⁴³⁸ LA-Mr., p. 478 (Ak. 25: 1384-1385).

⁴³⁹ Frierson, Patrick, “Character and Evil in Kant’s Moral Anthropology”, *Journal of the History of Philosophy*, 44(4), 2006 (pp. 623-634), pp. 625-627.

desires”⁴⁴⁰. Tanto o conceito de *temperamento* como o de *carácter* se referem, de alguma maneira, ao modo de sentir. O temperamento é um modo de sentir dado por natureza e que difere de indivíduo para indivíduo⁴⁴¹. Tal como os indivíduos não nascem todos com os mesmos talentos, também não são afectados de igual maneira pelas mesmas coisas. Todos os indivíduos têm temperamento e este pode modificar-se ao longo da vida, mas o carácter pode ter-se ou não, e para se ter tem de se adquirir pela firme adopção de princípios práticos: “[h]ere it does not depend on what nature makes of the human being, but on what the human being *makes of himself*”⁴⁴². Ainda que se modifique ao longo da vida, em relação ao temperamento, “the subject is for the most part passive”. Mas, através da adopção de princípios práticos, o sujeito pode fazer uso do temperamento, desenvolvendo ou enfraquecendo algumas das suas qualidades⁴⁴³. Assim, pelo carácter, o homem é capaz de moldar e redireccionar o temperamento.

Para o carácter requer-se um princípio e a sua interiorização, porque o que está em causa no carácter é *agir* segundo um princípio adoptado. O carácter corresponde a um modo de sentir e de agir adquirido em função de um princípio adoptado pelo sujeito. Pela fixação num princípio, o sujeito pode modificar o seu modo de agir, conciliando-o com o princípio adoptado. O carácter adquirido envolve estas três componentes: o modo de pensar (o princípio que se adopta), o modo de sentir (a conformação dos móveis ao princípio), e o modo de agir (as acções em conformidade com o princípio). No entanto, o sujeito pode adoptar um princípio que se refira exclusivamente ao modo de agir. Por exemplo, um sujeito pode adoptar o princípio de nunca violar as leis positivas do Estado. Neste caso, o relevante para o princípio adoptado é apenas a componente externa. Visto que o princípio apenas exige que as leis sejam cumpridas, aquilo que, de cada vez, serve de móbil, é indiferente. Mas o que está em causa no conceito de virtude é o móbil moral. Assim, o carácter virtuoso não pode ter um princípio que se refira exclusivamente ao modo de agir.

⁴⁴⁰ LA-F, p. 181 (Ak. 25: 636). LA-M, pp. 310-311 (Ak. 25: 1174-1176). LA-Mr., p. 478 (Ak. 25: 1385): “[p]ractical character is independent of one’s temperament”.

⁴⁴¹ APP, p. 186 (Ak. 7: 286).

⁴⁴² APP, p. 192 (Ak. 7: 292). Cf. APP, p. 194 (Ak. 7: 294): “[t]he human being who is conscious of having character in his way of thinking does not have it by nature; he must always have *acquired* it”.

⁴⁴³ Kant admite que se pode ter um temperamento favorável ao carácter: “[t]he rigid, inflexible disposition <Sinn> which accompanies a formed resolution (as, for example, in Charles XII) is indeed a natural predisposition very favorable to character, but it is not yet a determinate character as such. For character requires maxims that proceed from reason” (“Der steife, unbiegsame Sinn bei einem gefaßten Vorsatz (wie etwa an Karl XII) ist zwar eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage, aber noch nicht ein bestimmter Charakter überhaupt. Denn dazu werden Maximen erfordert, die aus der Vernunft”). APP, p. 193 (Ak. 7: 293). Note-se que o termo vertido para *disposition* é *Sinn*, e não *Gesinnung* – i.e., trata-se do campo da sensibilidade, e não da adopção de máximas gerais. Cf. LA-F, p. 181 (Ak. 25: 636): “[w]ith temperament we do not act in accordance with principles and dispositions <Gesinnungen> as with character”. Mas um temperamento inflexível pode ser *favorável* à formação de um carácter, porque o carácter requer princípios fixos, e a inflexibilidade do temperamento é favorável à manutenção de uma resolução.

C. O Modo de Pensar Virtuoso

Os princípios relevantes para o carácter são os práticos: “[a] human being has a way of thinking <DenkungsArt> if he has certain practical principles. He has a way of thought <DenkArt>, however, if he has logico-theoretical principles”⁴⁴⁴. Um princípio teórico pode estipular, por exemplo, que não se deve aplicar os conceitos de *causa* e *efeito* se não a objectos da experiência, mas um princípio prático é uma máxima geral para a adopção de máximas de acções concretas. Neste sentido, “[o] carácter consiste na prontidão a agir segundo máximas”⁴⁴⁵. Kant afirma frequentemente que as nossas acções procedem sempre de máximas que adoptamos como princípios subjectivos, mas também diz que as pessoas de carácter, que agem de acordo com máximas, são raras⁴⁴⁶. Como vimos, nesta afirmação, o termo *máxima* é tomado num sentido específico. Ao afirmar que devemos agir segundo máximas, Kant está a dizer que devemos fundar um carácter, e que a fundação de um carácter requer um tipo específico de máximas, que nem todas as pessoas adoptam. A fundação do carácter (*die Gründung des Charakters*) consiste na adopção de uma máxima universal (*eine allgemeine Maxime*). Uma máxima universal é uma regra para a vida (*Lebensregel*). Ou seja, para a vida como um todo. O que está em causa é adoptar uma máxima para todas as máximas. A fundação de um carácter implica a adopção de máximas que possam ser aplicadas consistentemente em todas as situações da vida. Por exemplo, a máxima de deixar de fumar, em certo sentido, pode aplicar-se à vida, porque o fumador que a adopta precisa de a implementar continuamente, fazendo dela uma máxima persistente; no entanto, a máxima de deixar de fumar não se aplica a muitas decisões que um sujeito pode ter de tomar na sua vida. Pelo contrário, a máxima de condicionar a adopção de todas as nossas máximas ao teste da sua aptidão para receber a forma de lei pode ser implementada em cada uma das decisões que tivermos de tomar na nossa vida, pois todas as nossas máximas podem ser testadas dessa forma. Uma máxima para todas as máximas é uma *máxima suprema* (*eine oberste Maxime*), ou a *intenção universal* (*die allgemeine Gesinnung*) de todas as máximas. Uma máxima é adoptada como *suprema* quando é adoptada como *máxima para todas* as outras máximas.

Uma máxima universal tem a propriedade de poder servir de critério para a adopção de máximas em qualquer situação, mas isso não significa que ela tenha de subjugar todas as situações a um mesmo fim, ou a uma mesma actividade. De facto, a máxima de condicionar a adopção das nossas máximas ao teste da sua aptidão para receber a forma de lei pode ser aplicada a todas as máximas e, por isso, a qualquer decisão, mas ela não especifica um fim a que todas as decisões da nossa vida devessem estar vinculadas. Esta máxima

⁴⁴⁴ LA-Mr., p. 479 (*Ak.* 25: 1385).

⁴⁴⁵ SaP, p. 57 (*Ak.* 9: 481).

⁴⁴⁶ Forman, David, “Principled and Unprincipled Maxims”, *Kant-Studien*, 103(3), 2012 (pp. 318-336), p. 318.

estabelece um critério para a adopção das máximas, mas não um critério para a formação das máximas que serão submetidas à apreciação moral. Assim, não impede que o sujeito procure alcançar os diversos fins que tem, pois apenas exige que, depois de ter formado uma máxima de acção, condicione a sua adopção ao juízo moral.

O carácter implica a prontidão para agir segundo as máximas que, em cada caso, decorrem da máxima suprema adoptada. Adquirir um carácter é mais do que adquirir um modo de agir, o que também é possível pelo hábito, para o qual não se requer a adopção de uma máxima de vida⁴⁴⁷. A prontidão é uma propriedade do modo de sentir e adquire-se paulatinamente, por insistência continuada. Neste sentido, há alguma semelhança com o hábito. No entanto, a prontidão para agir segundo máximas não se refere à inclinação para certas acções, adquirida pela repetição das mesmas, mas sim à prontidão para seguir, de cada vez, a máxima que resultar da aplicação de uma máxima geral. Não se trata de gerar um hábito para certas acções, mas de estimular a susceptibilidade a ser movido pela máxima geral. O carácter não é um hábito, mas a influência renovada a cada vez do modo de pensar sobre o modo de sentir. Assim, o carácter virtuoso “is *moral strength* in adherence to one’s duty, which never should become habit but should always emerge entirely new and original from one’s way of thinking”⁴⁴⁸.

Um sujeito pode vincular-se a princípios práticos moralmente repreensíveis⁴⁴⁹. Mas, no carácter virtuoso, está em causa a prontidão para seguir o juízo moral tendo como móbile o sentimento moral – *i.e.*, o efeito do juízo moral sobre a sensibilidade. A virtude consiste no “poder executivo” da Lei Moral⁴⁵⁰. Por isso, o modo de pensar virtuoso requer uma máxima suprema específica, a qual tem de incluir em si duas exigências: que o sujeito siga, em todas as situações, o juízo moral, e que faça do efeito do juízo moral sobre a sensibilidade o móbile suficiente para isso. Assim, a máxima da virtude faz da virtude o fim do sujeito⁴⁵¹. O que está em causa é “[o] cultivo da moralidade”, o cultivo da “perfeição moral”, de modo que a Lei Moral seja a regra das acções e, simultaneamente, o móbile para as acções – por via da susceptibilidade a ser-se movido pelos juízos morais⁴⁵². Como vimos, para Kant, a Lei Moral motiva as acções por via de suscitar o sentimento moral. Daqui resulta a diferença que Kant estabelece entre Direito e Ética, pois, enquanto o Direito deixa ao arbítrio de cada um decidir que fim quer para a sua acção, desde que esta esteja em conformidade

⁴⁴⁷ APP, p. 40 (Ak. 7: 149): “[h]abit (*assuetudo*) [...] is a physical inner necessitation to proceed in the same manner that one has proceeded until now. It [...] leads to thoughtless repetition of the very same act”.

⁴⁴⁸ APP, p. 38 (Ak. 7: 147).

⁴⁴⁹ APP, p. 192 (Ak. 7: 292): “[a]lthough these principles may sometimes indeed be false and incorrect, nevertheless the formal element of the will in general, to act according to firm principles (not to fly off hither and yon, like a swarm of gnats), has something precious and admirable in it; for it is also something rare”.

⁴⁵⁰ MC, p. 323 (Ak. 6: 405).

⁴⁵¹ MC, pp. 305-311 (Ak. 6: 394-398).

⁴⁵² MC, pp. 302-303 (Ak. 6: 393).

com a Lei Moral, a Ética impõe um fim que é simultaneamente dever (a virtude)⁴⁵³. Adotar a máxima da virtude significa tomar a virtude como fim. A máxima da virtude é uma regra para as máximas, exigindo que a Lei Moral seja o móbile de todas as minhas acções, e, indirectamente, uma regra também para as minhas acções, exigindo que estas sejam conformes à Lei Moral, mas, mais do que isso, exige de mim o cultivo da minha susceptibilidade a ser afectado pelos meus juízos morais.

Segundo Kant, a adopção de princípios pode prevalecer sobre o temperamento através de uma reforma contínua do mesmo, pela qual o sujeito adquire gradualmente o carácter correspondente. O modo de sentir pode ser moralmente aperfeiçoado porque pode ser reformado através da vinculação a princípios. No carácter virtuoso, modo de pensar, modo de sentir e modo de agir estão de acordo com a máxima da virtude. O homem virtuoso – i.e., de carácter virtuoso –, não precisa de um móbile além do suscitado pelo juízo moral para seguir o juízo moral: faz o Bem, precisamente, por o reconhecer como tal⁴⁵⁴.

3. O Mal Radical e a Resistência à Banalização do Mal

A. O Mal Radical e a Banalização do Mal

Há em cada homem, em virtude da sua constituição subjectiva, propensões para certos desejos sensíveis. Uma propensão (*Hang*) para um desejo ainda não é o desejo, mas apenas aquilo que, no sujeito, o precede como sua condição de possibilidade⁴⁵⁵. A propensão para desejar beber álcool pode nunca se converter nesse desejo⁴⁵⁶. A propensão para um desejo sensível converte-se em desejo mediante a experiência do sentimento de prazer – i.e., mediante a fruição que suscita o desejo. Um desejo sensível põe um fim (que se deseja). A satisfação reiterada de um desejo sensível converte-o em inclinação, e uma inclinação que domina a faculdade de desejar constitui uma paixão⁴⁵⁷. A ideia de *felicidade* refere-se à

⁴⁵³ MC, pp. 286-287, 297-298 (Ak. 6: 382, 388-389). Para Kant, o Direito e a Ética são as duas partes da Moral, ocupando-se o primeiro da legalidade das acções e a segunda do móbile moral – i.e., da virtude.

⁴⁵⁴ RSR, p. 53 (Ak. 6: 47).

⁴⁵⁵ APP, p. 165 (Ak. 7: 265): “[t]he subjective *possibility* of the emergence of a certain desire, which *precedes* the representation of its object, is *propensity* (*propensio*); – the inner *necessitation* of the faculty of desire to take possession of this object before one even knows it is *instinct* (like the sexual instinct, or the parental instinct of the animal to protect its young, and so forth). – A sensible desire that serves the subject as a rule (habit) is called *inclination* (*inclination*). – Inclination that prevents reason from comparing it with the sum of all inclinations in respect to a certain choice is *passion* (*passio animi*)”. No entanto, por vezes, Kant refere-se à inclinação no sentido geral de uma determinação sensível da faculdade de desejar. RSR, p. 34, nota (Ak. 6: 29): “[p]ropensão é, em rigor, apenas a *predisposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela” (“*Hang* ist eigentlich nur die *Prädisposition* zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt”).

⁴⁵⁶ No contexto da antropologia de Kant, o sentimento determina o desejo em função da propensão. A propensão para desejar X reside na constituição do sujeito que o faz sentir prazer em X e desejar X ao sentir prazer em X. Mas a propensão pode nunca se converter no desejo correspondente – e.g., por o sujeito nunca experienciar X.

⁴⁵⁷ O apetite (*Begierde*) refere-se à determinação da faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*, *facultas appetitiva*) pelo sentimento, sendo uma forma de desejo. Ou seja, o apetite é um desejo (*Begehren*) sensível. Um desejo que não seja o resultado do sentimento, mas a causa dele, não é um apetite.

Há três termos que Morão traduz por *inclinação*, embora não de forma constante: *Neigung*, *Zuneigung* e *Hang*. Contudo, Kant considera que a *propensão* (*Hang*) é apenas a predisposição (*Prädisposition*) para um apetite, e que a *inclinação* (*Neigung*) é um apetite continuado (*habituelle Begierde*). Por sua vez, Kant define a *paixão*

satisfação das inclinações como um todo. Segundo Kant, a felicidade é o fim dado pela natureza aos homens: “[a] felicidade, segundo a nossa *natureza*, é para nós, como seres dependentes de objectos da sensibilidade, o primeiro e o que incondicionalmente desejamos”⁴⁵⁸. No entanto, a ideia de *felicidade* tem o sentido meramente formal de satisfação dos fins particulares que cada um tenha, não correspondendo a um fim concreto que possa ser atribuído a todos os homens. Quer dizer, não se pode determinar que a felicidade esteja, para o homem *in abstracto*, em adquirir conhecimento, constituir família, contribuir para a sociedade, ou no que quer que seja, porque a ideia de *felicidade* só ganha significado subjectivamente – *i.e.*, a partir da constituição da sensibilidade de cada um.

O uso prático não puro da razão é instrumental, porque determina o *interesse* identificando aquilo que é útil para atingir um fim. A razão prudencial é uma forma de razão instrumental, porque considera um fim (a felicidade) para determinar os meios, mas diz-se prudencial quando procura domar as diversas inclinações (*Neigungen*) de modo que não se aniquilem umas às outras e “possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade”⁴⁵⁹. Um sujeito pode ser mais ou menos prudente, mas, quer siga as inclinações que de cada vez o incentivam, quer aja com o máximo de prudência, em qualquer destes casos, aquilo que o move é a satisfação das suas inclinações. Em qualquer destes casos, guia-se pelas suas inclinações e o uso que faz da razão é meramente instrumental, pois esta está ao

(*Leidenschaft*) como um apetite (*Begierde*) convertido em inclinação permanente (*bleibenden Neigung*), considerando-a o grau mais elevado da faculdade de desejar. Kant dá como exemplo de um *apetite* ou *afecto* (*Affect*), a ira, e como exemplo de uma paixão, o ódio. *RSR*, pp. 34-35, nota (Ak. 6: 28). *MC*, pp. 326-327, 353 (Ak. 6: 407-408, 426). A paixão é um desejo sensível reflectido e aceite (*MC*, p. 327 [Ak. 6: 408]), que se converte numa inclinação tão profundamente enraizada que domina todos os outros desejos sensíveis. Ou seja, a paixão é um desejo sensível que *monopoliza* a faculdade de desejar. Kant chega a afirmar “que exclui o domínio sobre si mesmo” (*RSR*, p. 35, nota [Ak. 6: 28]). Apesar disso, defende que é possível “dominar as próprias paixões” (*MC*, p. 326 [Ak. 6: 407]). Na nossa perspectiva, esta contradição – afirmar que a paixão exclui o domínio sobre si mesmo e que é possível dominá-la –, traduz o facto de o sujeito não desejar libertar-se dela. A possibilidade de dominar uma paixão existe, mas não no campo dos desejos sensíveis. Para compreender a possibilidade de dominar um desejo sensível que domina todos os outros desejos sensíveis, é preciso ter em conta o facto de Kant considerar que, no caso do humano, a faculdade de desejar tem duas valências: a faculdade de desejar inferior, que é determinada pelo sentimento e à qual a razão instrumental está subordinada, e a faculdade de desejar superior, que é determinada pela razão, inclusivamente, pela razão pura (prática), que pode determinar a faculdade de sentir a partir de um fundamento racional puro (a Lei Moral) – *i.e.*, que não envolve qualquer sentimento anterior à intervenção da razão. A razão instrumental determina a faculdade de desejar em relação ao meio, mas determina-a apenas na medida em que ela própria foi determinada em relação ao fim. Pelo contrário, a razão pura prática determina a faculdade de desejar sem depender de qualquer fim prévio. A faculdade de desejar superior – *i.e.*, a faculdade de desejar na medida em que é determinada pela razão –, é a vontade. Embora a paixão não possa ser dominada pela razão instrumental (porque esta está ao serviço das inclinações e a paixão é uma inclinação que se sobrepõe a todas as outras inclinações), nem pela razão prudencial (porque a paixão sobrepõe-se à soma de todos os outros desejos sensíveis), pode ser dominada pela razão pura prática, porque esta não depende de qualquer desejo sensível, seja ele de que espécie for (apetite, inclinação ou paixão). O sujeito não *deseja* libertar-se da sua paixão, mas não perde a faculdade de apreciar moralmente as acções por ela solicitadas, e a susceptibilidade a ser afectado pelos juízos morais, se for cultivada, pode dominar a paixão pelo fortalecimento do sentimento moral. Ou seja, a paixão, por definição, não pode ser dominada por qualquer outro desejo sensível, nem por qualquer interesse que dependa de outros desejos sensíveis, mas pode ser dominada pelo interesse moral, porque este depende apenas do respeito pela Lei Moral.

⁴⁵⁸ *RSR*, p. 52, nota (Ak. 6: 46). *RSR*, p. 14, nota (Ak. 6: 6): “[a] felicidade própria é o fim último subjectivo de seres racionais do mundo (fim que cada um deles *tem* em virtude da sua natureza [...])”. *MC*, p. 292 (6: 386): “a felicidade própria é um fim que todos os homens têm (graças ao impulso da sua natureza)”. *MC*, p. 295 (6: 387): “[é] inevitável para a natureza humana desejar e buscar a felicidade”.

⁴⁵⁹ *RSR*, p. 64 (Ak. 6: 57).

serviço delas, seja para procurar os meios de as satisfazer, seja para as harmonizar. Na medida em que deseja ser feliz, o homem deseja satisfazer as suas inclinações.

Portanto, quer o sujeito se limite a usar a sua razão para procurar os meios de satisfazer os seus desejos imediatos, quer a use para subordinar os seus desejos imediatos à satisfação de uma inclinação; quer o sujeito use a sua razão para procurar os meios de satisfazer uma paixão, quer a use para harmonizar as suas inclinações – em qualquer destes casos, dá à sua razão uma função meramente subserviente.

Todavia, segundo Kant, o homem está consciente da Lei Moral, que ele tem já dada em si mesmo, e, na medida em que é susceptível de ser afectado por ela, não é indiferente à circunstância de as suas máximas serem, ou não, consonantes com ela. Por isso, além dos móveis da inclinação (incluídos na máxima submetida a teste na apreciação moral), há que considerar o móbil moral (resultante da apreciação moral). Para Kant, a consciência moral não é a instância que distingue o Bem do Mal, mas age como um tribunal interno que julga se se seguiu esse juízo⁴⁶⁰. A consciência moral é uma predisposição (*praedispositio*) estética (*ästhetisch*) – i.e., não um sentimento em si mesma, mas uma faculdade de julgar cujo juízo suscita um sentimento⁴⁶¹. Embora não seja um sentimento, pode evocar sentimentos – e.g., o sentimento de culpa. O sujeito pode não seguir a Lei Moral, mas não pode deixar de se condenar por isso⁴⁶². Neste sentido, a disposição moral originária do homem é a disposição para o Bem (*das sittlich Gute*). Segundo Kant, o homem não é indiferente à Lei Moral, pois a sua transgressão afecta-o. Mas trata-se apenas de uma *disposição* (*Anlage*): apesar de reconhecer que deve tomar a consonância das suas máximas com a Lei Moral como condição da sua adopção, o sujeito pode escolher não o fazer.

A disposição originária para o Bem reflecte a ordem moral dos móveis – i.e., a subordinação dos móveis da inclinação, já incluídos na máxima, ao móbil moral, resultante da apreciação moral da máxima. Se esta não fosse a disposição originária, não haveria por que submeter a máxima a apreciação moral: o sujeito testa a forma da sua máxima, porque está consciente de que deve condicionar a adopção da máxima à consonância com a Lei Moral. O Mal radical consiste na inversão da ordem moral dos móveis, pelo sujeito, na

⁴⁶⁰ RSR, pp. 187-188 (Ak. 6: 185-186): “[a] consciência moral não julga as acções como casos que estão sob a lei, pois é a razão que o faz”. MC, pp. 372-376 (Ak. 6: 438-440): “[a] consciência de um tribunal interior no homem [...] é a consciência moral”.

⁴⁶¹ MC, pp. 314-315 (Ak. 6: 400-401): “[a] sua relação não é, pois, com um objecto, mas unicamente com o sujeito (afectando o sentimento moral com o seu acto), sendo, portanto, um facto incontornável”. LE-C, p. 132 (Ak. 27: 353): “[c]onscience is an instinct”. Ou seja: “an involuntary and irresistible drive in our nature, which compels us to judge with the force of law concerning our actions, in such a way that it conveys to us an inner pain at evil actions, and an inner joy at good ones, according to the relationship that the action bears to the law” (p. 88 [Ak. 27: 296-297]). Cf. Kahn, *Kant’s Theory of Conscience*, cit..., pp. 4-5. Kolomý, “Kant on Moral Conscience and Feeling”, cit..., p. 1467. Møller, Sofie, *Kant’s Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, p. 99: “the outcome of a guilty conscience is a feeling of guilt”.

⁴⁶² FMC, p. 112 (Ak. 4: 455). MC, p. 282, nota (Ak. 6: 379). Cf. Møller, *Kant’s Tribunal of Reason...*, cit..., p. 99: “[t]he idea that conscience is an involuntary instinct relates to Kant’s account of natural conscience as an innate capacity, which can be more or less cultivated but is always present”.

máxima suprema⁴⁶³. O que está em causa é “*qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*”. Quando, na sua máxima suprema, o sujeito põe como “condição do seguimento da lei moral” a satisfação dos móveis da inclinação (sejam estes os que forem), cai no Mal radical. Este Mal é *radical* porque “corrompe o fundamento de todas as máximas”⁴⁶⁴.

A qualificação de *radical* deve-se à qualidade da máxima em causa – i.e., à circunstância de se tratar da máxima suprema. A máxima suprema, quando efectivada, é o fundamento subjectivo da adopção de todas as (outras) máximas. Assim, a inversão da ordem moral dos móveis na máxima suprema faz dela o fundamento subjectivo para a admissão de transgressões à Lei Moral, visto que condiciona o seguimento do juízo moral à satisfação dos móveis das inclinações. Essa inversão configura uma *propensão* (*Hang, propensio*) para o Mal. O Mal radical é uma propensão para o Mal (*das sittlich Böse*) porque serve de fundamento de acções contrárias à Lei Moral, na medida em que é a propensão “para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais)”⁴⁶⁵. Kant distingue dois tipos de acto: o acto pelo qual uma máxima é adoptada, e os actos “em que as próprias acções [...] se levam a cabo de acordo com aquela máxima”⁴⁶⁶. A adopção da máxima que inverte a ordem dos móveis é um acto no primeiro sentido e torna-se o fundamento para actos (contrários à Lei Moral) no segundo sentido. Assim, o Mal radical é uma propensão para o Mal, precisamente, por consistir na adopção de uma máxima suprema que tem a propriedade de poder servir de fundamento para acções contrárias à Lei Moral, visto que põe a satisfação das inclinações como condição do seguimento da Lei Moral⁴⁶⁷. É apenas uma propensão, porque é possível que as inclinações coincidam com a Lei Moral. Por exemplo, segundo Kant, a compaixão é uma inclinação que, em muitas situações, pode conduzir a acções em conformidade com a Lei Moral⁴⁶⁸.

Kant distingue o conceito de Mal radical do de *diabólico*⁴⁶⁹. O Mal diabólico consistiria na adopção da máxima de fazer o Mal, precisamente por ser Mal. Assim, se uma acção submetida a apreciação moral fosse julgada moralmente boa, a máxima diabólica mandaria que o sujeito fizesse o contrário⁴⁷⁰. Isto não acontece com a máxima do Mal

⁴⁶³ RSR, p. 42 (Ak. 6: 36).

⁴⁶⁴ RSR, p. 43, nota (Ak. 6: 37).

⁴⁶⁵ RSR, p. 36 (Ak. 6: 30).

⁴⁶⁶ MC, p. 37 (Ak. 6: 31).

⁴⁶⁷ Há outros dois níveis de *propensão para o Mal*: a *fraqueza* (*fragilitas*) na observância das máximas que se adoptam, e a *impureza* (*impuritas*) moral das máximas que se adoptam. O Mal radical é o terceiro e mais grave. RSR, pp. 34-36 (Ak. 6: 28-31). A *impureza* não é o mesmo que o Mal radical, que Kant qualifica como *malignidade*, *depravação*, *corrupção* e *perversidade* (*vitiositas*, *pravitas*, *corruptio*, *perversitas*): na *impureza*, o sujeito tem como intenção fazer o Bem, mas precisa de outros móveis para a execução; no Mal radical, a intenção do sujeito é satisfazer as suas inclinações (e fazer o Bem apenas se este for conciliável com essa satisfação).

⁴⁶⁸ MC, p. 405 (Ak. 6: 457).

⁴⁶⁹ RSR, pp. 41, 43 (Ak. 6: 35, 37). Cf. MC, pp. 192-193, nota (Ak. 6: 320).

⁴⁷⁰ O Mal diabólico não é humanamente possível, no contexto da antropologia kantiana. O Mal diabólico seria possível apenas no caso em que a acção moralmente má não fosse solicitada pelas inclinações. Como vimos, para que uma acção seja submetida a apreciação moral, primeiro o sujeito tem de formar a sua máxima, o que implica escolher entre os móveis da inclinação, pois a Lei Moral não está habilitada a fornecer a matéria das máximas. Assim, quando a acção submetida a apreciação moral é considerada má, esta acção é solicitada pelas inclinações,

radical, visto que se limita a inverter a hierarquia dos móveis. O conceito de Mal radical também se distingue da adopção de uma máxima geral da qual só se podem derivar máximas concretas que falham o teste da aptidão para receber a forma de lei. Neste caso, o sujeito põe-se a si mesmo como excepção à Lei Moral, pois não se trata de admitir apenas uma excepção para o caso presente – *e.g.*, não se limita a não ajudar alguém que presentemente precisa da sua ajuda e adopta a regra de nunca ajudar os outros. Pelo contrário, o Mal radical é apenas uma *propensão* para o Mal, pois a sua máxima é compatível com acções conformes à Lei Moral (legalidade). O Mal radical é compatível com acções que são solicitadas pela inclinação e permitidas pela Lei Moral – *i.e.*, com acções que, de acordo com o procedimento-típico, são subsumidas no conceito de Bem –, mas, ao fazer das inclinações a condição do seguimento dos juízos morais, a sua máxima constitui uma propensão para o Mal⁴⁷¹.

No estudo “How Ethics Failed”, sobre a participação de profissionais médicos nos programas nazis, Lindert *et al.* afirmam que:

[t]he sad, historical fact is that the medical profession was one of the highest professions to join the Nazi Party and accept the propaganda of the regime or its laws and decrees, by which human beings were deemed unworthy of life and unworthy of protection. Destruction of the individual became professionally and socially accepted as an inevitable part of a perverse ideal of ‘healing the society’⁴⁷².

Segundo os autores do estudo, “‘euthanasia’ and the Final Solution in the Nazi party program created almost irresistible opportunities for an individual’s career development”⁴⁷³. Alguns profissionais de saúde “may have been easily convinced to accept and participate or excuse the killing of the non-curable ill”, graças ao desejo de singrar na carreira. Num Regime que premiava os profissionais que colaboravam no extermínio de seres humanos, “individual career aspirations” eram um móbil para a colaboração⁴⁷⁴.

Segundo Pringle, a maior parte dos oficiais das SS preferia ser colocada a trabalhar em Auschwitz, onde participaria nas acções de extermínio em massa, do que correr o

não podendo ser considerada diabólica. Mas, quando a acção submetida a apreciação moral é considerada boa, isso significa que os móveis da inclinação concordam com a Lei Moral. Portanto, o Mal diabólico consistiria em fazer o contrário da acção, simultaneamente, solicitada pelas inclinações e julgada moralmente boa, mas, então, a acção diabólica não seria solicitada, nem pelas inclinações, nem pelo juízo moral. Por um lado, seria preciso que o simples facto de uma acção ser considerada moralmente boa fornecesse uma razão para fazer o seu contrário, e, por outro lado, que o simples facto de uma acção se opor ao juízo moral pudesse servir de móbil. Segundo Kant, nem a razão, nem a sensibilidade humana, funcionam desse modo. Quando um homem escolhe fazer o Mal, tem sempre como motivo a satisfação de algum desejo sensível (apetite, inclinação ou paixão). Mesmo as acções cruéis têm um motivo deste tipo – *e.g.*, o sujeito que sente prazer ao ver o outro sofrer e que decide provocar o sofrimento do outro apenas pelo prazer de o ver sofrer, age para satisfazer o seu desejo.

⁴⁷¹ Como vimos, o procedimento-típico subsume no conceito de Bem qualquer acção cuja máxima passe no teste da aptidão para receber a forma de lei segundo a vontade. Assim, a classe das *boas* acções inclui todas aquelas que são permitidas (*erlaubt*) pela Lei Moral.

⁴⁷² Lindert, Jutta; Stein, Yael; Guggenheim, Hans; Jaakkola, Jouni & Strous, Rael, “How Ethics Failed: The Role of Psychiatrists and Physicians in Nazi Programs from Exclusion to Extermination, 1933-1945”, *Public Health Reviews*, 34(1), 2012 (pp. 1-26), p. 10.

⁴⁷³ Lindert *et al.*, “How Ethics Failed...”, cit..., pp. 9-10.

⁴⁷⁴ Lindert *et al.*, “How Ethics Failed...”, cit..., p. 17.

risco de ser enviado para a frente de batalha⁴⁷⁵. Além de evitarem a guerra, em Auschwitz tinham a oportunidade de “roubar joias, relógios e outros tesouros dos condenados”. Na verdade, “competiam muitas vezes para participar nas ‘ações’, os assassinatos em massa, que tinham um papel tão premente em Auschwitz”. Pringle expõe diversos casos de investigadores, das mais variadas áreas académicas, que se deixaram seduzir pelas oportunidades profissionais e de carreira abertas pela ideologia nazi. A sua participação não se limitou a medições *raciais*, ou a investigações relacionadas com a definição de *raça*, de *judeu* e de *ariano*, envolvendo também experimentações fatais. Por exemplo, submeteram seres humanos a químicos que os reduziram a esqueletos para serem estudados⁴⁷⁶. Segundo Pringle, a partir de 1933, tornou-se “claro para muitas pessoas que queriam fazer carreira na Alemanha que era indispensável pertencer ao partido”⁴⁷⁷. Em muitos casos, para poderem prosseguir com as suas pesquisas, os investigadores tinham de as direccionar para o campo de interesses do Regime. Para conseguir financiamento e fazer carreira, as credenciais académicas não bastavam. Mas, como diz Pringle, “ninguém os obrigou a juntar-se às SS e ao seu baço científico”⁴⁷⁸. Tinham outras possibilidades. Por exemplo, podiam ter-se limitado “a ocupar lugares académicos modestos, a evitar as luzes da ribalta e a deixar as promoções mais vistosas e as bolsas de investigação mais importantes a outros”. De facto, algumas pessoas optaram por essa via, afastaram-se da vida pública e “embarcaram no que entretanto se tornou conhecido como ‘emigração interior’”. Mudaram-se para lugares remotos da Alemanha e “recusaram-se a pôr os seus talentos ao serviço do Reich”. Na verdade, até podiam ter-se empenhado em trabalhar “contra o estado nazi, embora esse trabalho tivesse posto as suas próprias vidas e as das suas famílias num grave perigo”. Contudo, muitos preferiram pôr os seus talentos ao serviço do III Reich, mesmo quando isso significava matar pessoas.

O programa “de eutanásia de adultos”, *Aktion T4*, visava eliminar, por envenenamento com monóxido de carbono, os prisioneiros dos campos de concentração considerados “ínaptos para o trabalho”⁴⁷⁹. Foram esses os primeiros prisioneiros de Auschwitz a ser gaseados. Na noite de 28 de Julho de 1941, quinhentos foram transferidos para centros de eutanásia. Poucos dias depois, o bispo de Münster, Clemens von Galen, exortou os católicos a revoltarem-se contra a morte de “seres humanos inocentes”. A 24 de Agosto, Hitler cancelou a operação. Embora os hospitais continuassem “a matar à fome deficientes e a executá-los com injeções letais”, o gaseamento sistemático nos centros de eutanásia terminou. Segundo Rees, este episódio mostra “a possibilidade da resistência aberta no Terceiro

⁴⁷⁵ Pringle, Heather, *O Delírio Nazi: Os Académicos de Himmler e o Holocausto*, trad. Isabel Pedrome, Casa das Letras, Alfragide, 2022, p. 357.

⁴⁷⁶ Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., pp. 359-368.

⁴⁷⁷ Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., p. 135.

⁴⁷⁸ Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., pp. 440-441.

⁴⁷⁹ Rees, Laurence, *Holocausto: Uma nova História*, trad. Jorge Mourinha, Vogais, Amadora, 2017, pp. 253-256.

Reich”. Contudo, episódios de resistência semelhantes não se verificaram em defesa dos judeus. Von Galen alertara para a possibilidade de os soldados não estarem a salvo da política de eutanásia se regressassem inválidos da guerra. Como a maioria dos alemães tinha familiares nas Forças Armadas, “o plano de eutanásia de adultos afetava-os diretamente”, pois temiam que “os seus entes queridos fossem mortos pelo Estado depois de ficarem gravemente feridos”. Mas os judeus foram progressivamente isolados da sociedade, de modo que “a maioria dos alemães não judeus não era pessoalmente afetada pelo modo como os judeus eram tratados”. Assim, poucos se preocuparam o suficiente com os judeus “para correr o risco de protestar contra o modo como eram tratados”.

Estes casos servem para ilustrar o conceito de Mal radical. A máxima do Mal radical subordina o respeito pela Lei Moral aos móveis das inclinações. Assim, nas situações em que as inclinações conduzem a boas acções, ou em que o juízo moral pode ser seguido sem causar dano às inclinações, o Mal radical é compatível com acções que não violam a Lei Moral. Mas a máxima do Mal radical predispõe o sujeito (que a adopta como máxima suprema) para violar a Lei Moral em favor dos seus interesses e para atingir os seus fins. Assegurar a sobrevivência, garantir um bom emprego, singrar na carreira, cuidar do bem-estar da família e promover o futuro dos filhos, são móveis poderosos para muitas pessoas. No Regime Nazi, tornou-se difícil e, por vezes, impossível, satisfazê-los sem fazer certas concessões. Dado o carácter do Regime, essas concessões poderiam incluir acções que violavam a Lei Moral. Em muitas situações, é possível seguir as inclinações sem violar a Lei Moral, mas o Regime Nazi tornou isso impossível para muitas pessoas. Essas pessoas poderiam estar conscientes da imoralidade daquilo que faziam, mas o Mal radical tem como princípio, justamente, fazer da satisfação dos móveis não-morais a condição do seguimento da Lei Moral⁴⁸⁰. No caso em que não é possível conciliar as inclinações – *e.g.*, o amor aos filhos, a ambição profissional –, com a Lei Moral, a máxima do Mal radical dá prioridade às inclinações. O desejo de assegurar o seu bem-estar e o da sua família, ou de ter uma certa profissão e de singrar nela, não exigem, só por si, que se viole a Lei Moral, pois, em muitas circunstâncias, é possível a conciliação. O que está em causa é o princípio, tomado como critério para a adopção das máximas, de fazer da satisfação das inclinações a condição do seguimento da Lei Moral, porque serve de fundamento para admitir violações à Lei Moral quando forem necessárias para satisfazer as inclinações. Dito de outro modo: o princípio do Mal radical admite a prática do Mal como meio de satisfazer as inclinações.

Diversas são as explicações que se oferecem para o que aconteceu no Regime Nazi⁴⁸¹. Uma explicação “argues for external compulsion: the perpetrators were coerced”.

⁴⁸⁰ RSR, p. 42 (Ak. 6: 36).

⁴⁸¹ Goldhagen, Daniel, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Alfred A. Knopf, New York, 1996, pp. 12-13.

Segundo esta explicação, “they were part of military or police-like institutions, institutions with a strict chain of command, demanding subordinate compliance to orders, which should have punished insubordination severely, perhaps with death”. Outra explicação “conceives of the perpetrators as having been blind followers of orders”. Segundo esta explicação, “Hitler’s charisma” e “a general human tendency to obey authority”, em particular, “state authority”, incentivaram os perpetradores. Outra explicação “holds the perpetrators to have been subject to tremendous social psychological pressure”. Segundo esta explicação, é “extremely difficult for individuals to resist pressures to conform”, e estas pressões “can lead individuals to participate in acts which they on their own would not do, indeed would abhor”. Outra explicação “sees the perpetrators as having been petty bureaucrats, or soulless technocrats, who pursued their self-interest or their technocratic goals”. Segundo esta explicação, os perpetradores esforçavam-se pelas suas “careers or their own institutional or material interests”. Na verdade, estas explicações não se excluem umas às outras: pessoas diferentes podem ter agido por diferentes móveis. O Regime Nazi procurou garantir que os alemães “had sufficient personal incentives to kill”. Mas todas estas explicações se centram nos móveis⁴⁸². Por isso, todas se coadunam com o conceito de Mal radical, segundo o qual o Mal é praticado em virtude de os sujeitos sobrepor os móveis não-morais, sejam estes os que forem, ao moral – *i.e.*, ao respeito pela Lei Moral.

Vejamos um exemplo concreto⁴⁸³. Frenkiel foi uma judia que trabalhou na administração do gueto de Łódź. A certa altura, percebeu que os nazis estavam a matar os judeus que eram deportados. Em Setembro de 1942, as autoridades nazis ordenaram a deportação de todos os que não estivessem aptos para o trabalho. Em consequência dessa ordem, “[t]he children were taken away from their parents”. Mas, aos membros da polícia, dos bombeiros e do corpo administrativo, foi oferecida a possibilidade de evitar a deportação de dez crianças ou doentes. Frenkiel é clara quanto àquilo que a motivou a colaborar com os nazis na organização das deportações que ela sabia conduzirem à morte dos deportados: “[t]o me, one’s own family is always closer. I had to take care of them all. [...] I had first to consider my own relatives”. O desejo de proteger a família pode, muitas vezes, estar de acordo com a Lei Moral, mas se o sujeito o sobrepõe às determinações da Lei Moral, pode conduzir ao Mal em certas circunstâncias⁴⁸⁴. Como satisfazer este desejo é muito importante para muitas pessoas, pode conduzir à banalização do Mal. Segundo Kant, quando se tem

⁴⁸² Gordon, Sarah, *Hitler, Germans and the ‘Jewish Question’*, Princeton University Press, Princeton, 1984. Browning, Christopher, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Penguin Books, London, 2001. Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper Colophon, New York, 1969.

⁴⁸³ Rees, Laurence, *Their Darkest Hour: People Tested to the Extreme in WWII*, Ebury Press, London, 2007, pp. 108-110.

⁴⁸⁴ A máxima de ajudar a matar os familiares dos outros para salvar os meus é, claramente, uma máxima adoptada como excepção, pois é em troca de uma excepção para os meus familiares que aceito colaborar. Num mundo em que essa máxima fosse lei da natureza, os meus familiares seriam assassinados por outros que quisessem salvar os seus próprios familiares, anulando, desse modo, o móbil para a adopção da máxima.

como princípio agir por móveis não-morais, é por simples casualidade que não se pratica o Mal, pois, embora em certas circunstâncias concordem com a Lei Moral, noutras circunstâncias “poderiam igualmente impelir à sua transgressão”⁴⁸⁵. Até “um instinto benévolo, como é a compaixão”, pode, em algumas circunstâncias, conduzir à violação da Lei Moral.

O que está em causa é o modo de pensar que dá prioridade a móveis que não o moral, sejam estes quais forem. Kasztner, um dos judeus responsáveis por escolher os judeus que foram libertados e enviados de comboio, a 30 de Junho de 1944, para a Suíça, afirmou que, “[s]e é preciso salvar a nossa vida vamos fazer tudo para o conseguir, mesmo de maneira criminosa se chegar a isso, mas temos de nos salvar. A nossa vida vem primeiro”⁴⁸⁶. Na verdade, Kasztner parece ter alargado as suas prioridades aos seus familiares e conterrâneos, porque o *comboio de Kasztner* transportou muitos dos seus familiares e um número desproporcionado (388 de um total de 1684) de judeus oriundos da sua cidade natal, o que o tornou alvo de críticas. Alguns móveis que, em situações, por assim dizer, normais, não contrariam a Lei Moral, podem contrariá-la em certas circunstâncias. Em muitas circunstâncias, o amor à vida, aos familiares e a outras pessoas afectivamente próximas, incentiva os sujeitos a praticar acções de acordo com a Lei Moral – *e.g.*, a prestar-lhes assistência em caso de necessidade –, mas também pode incentivar a prática de acções que a violam. O Regime Nazi fornece-nos o exemplo disto. Só o móvel moral incentiva sempre para acções em conformidade com a Lei Moral. O respeito pela Lei Moral nunca é um incentivo para o Mal, mas não se pode dizer o mesmo dos outros móveis, nem sequer daqueles que parecem mais consentâneos com a Lei Moral.

B. A Disposição para o Bem

Na medida em que o homem deseja ser feliz, forma as suas máximas segundo os móveis já constituídos. Mas, na medida em que é susceptível de ser afectado pela Lei Moral, não é indiferente à circunstância de tais máximas serem, ou não, consonantes com a Lei Moral. Assim, a disposição moral originária do homem é para o Bem (*der Anlage zum Guten*) – *i.e.*, para submeter a adopção das máximas à condição posta pela Lei Moral. Na medida em que está consciente da Lei Moral e é susceptível de ser afectado por ela, encontra-se nele uma disposição originária para o Bem (*der ursprünglichen Anlage zum Guten*)⁴⁸⁷. A disposição para o Bem (*das sittlich Gute*) é o *fundamento subjectivo* para

⁴⁸⁵ RSR, p. 36 (Ak. 6: 31-32).

⁴⁸⁶ Rees, *Holocausto...*, cit..., p. 459.

⁴⁸⁷ Kant entende por disposição de um ente “as partes constituintes para ele requeridas como também as formas da sua conexão para ser semelhante ser”. Essas disposições são originárias “se pertencem necessariamente à possibilidade de um tal ser”, e contingentes “se o ser for possível também sem elas”. As disposições originárias do humano são aquelas que “pertencem à possibilidade da natureza humana” – *i.e.*, as que *não são extirpáveis*. RSR, p. 34 (Ak. 6: 28). Segundo Kant, a disposição para o Bem é inextirpável. RSR, p. 42 (Ak. 6: 36). Cf. RSR, p. 52 (Ak. 6: 46): “tal móvel, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder”. MC, p. 313 (Ak. 6: 400): “[n]ão há nenhum homem completamente destituído de sentimento moral”.

incorporar o móbil moral nas máximas como suficiente para a acção. Contudo, a disposição *não é* a sua efectiva incorporação como móbil suficiente. A disposição originária para o Bem é apenas a *possibilidade* disso, na medida em que consiste na consciência da Lei Moral como critério para a adopção das máximas, e na susceptibilidade para se ser afectado pelos juízos morais. Por outras palavras, a disposição para o Bem é o *fundamento subjectivo* para o homem seguir os juízos morais *independentemente dos móveis da inclinação*, mas isso não significa que todos os homens seguem sempre os seus juízos morais.

O juízo moral que julga uma acção como moralmente impossível põe a sua contrária como obrigatória, e daí decorre, para essa acção, o conceito de dever, “cujo cumprimento ou infracção está, sem dúvida, unido a um prazer ou desprazer de um tipo especial (o de um sentimento moral)”⁴⁸⁸. O conceito de *dever* está inexoravelmente ligado à oposição dos móveis da inclinação – *i.e.*, que contribuíram para a formação da máxima apreciada. Só se constitui um *dever* para o sujeito quando o juízo moral entra em conflito com os móveis que a máxima apreciada representa. Do ponto de vista moral, o que está em causa é que a consciência do dever seja ao mesmo tempo móbil suficiente para a acção determinada como dever⁴⁸⁹. Contudo, o sujeito “sente em si mesmo um forte contrapeso” contra os juízos que lhe apresentam um dever, pois esses juízos contradizem “as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade”⁴⁹⁰. Ainda assim, as inclinações não têm uma relação directa com o Mal, pois, por um lado, nem sempre se opõem ao juízo moral, e, por outro, quando se opõem, apenas proporcionam uma ocasião para o sujeito exercitar a sua força moral – *i.e.*, a sua virtude⁴⁹¹. As inclinações “dificultam somente a *execução* da máxima boa oposta”, mas o Mal radical “consiste em não querer resistir às inclinações quando incitam à transgressão”, e esta intenção (*Gesinnung*) é “o verdadeiro inimigo”⁴⁹². O Mal radical corrompe a disposição originária para o Bem. Todavia, esta corrupção não significa que a disposição para o Bem desapareça da constituição do sujeito. A corrupção não erradica a disposição para o Bem, mas inverte a ordem dos móveis: em vez de fazer da consonância com o juízo moral a condição do seguimento da inclinação, o sujeito faz da consonância com a inclinação a condição do seguimento do juízo moral.

A disposição para o Bem é a disposição para a moralidade – e, portanto, para a virtude. Além da disposição para o Bem –, que considera ser a disposição para personalidade –, Kant identifica mais duas disposições originárias: a disposição para a animalidade (como ser vivo) e a disposição para a humanidade (como ser vivo racional). Assim, as disposições originárias são três: para a animalidade, para a racionalidade e para a moralidade. A disposição para a racionalidade não implica a moralidade, pois um ente racional pode empregar “a reflexão mais racional” sempre ao serviço dos móveis das inclinações. A disposição para a moralidade requer o uso puro da razão (sem referência a móveis prévios) e a susceptibilidade para tomar a “simples representação da qualificação das suas máximas para a legislação universal” como móbil. *RSR*, p. 32, nota (*Ak.* 6: 26).

⁴⁸⁸ *MC*, pp. 30-31 (*Ak.* 6: 221).

⁴⁸⁹ *MC*, p. 276, nota (*Ak.* 6: 375).

⁴⁹⁰ *FMC*, p. 39 (*Ak.* 4: 405).

⁴⁹¹ *RSR*, pp. 40-41 (*Ak.* 6: 34-35).

⁴⁹² *RSR*, p. 64 (*Ak.* 6: 57).

A disposição para o Bem é a capacidade de valorizarmos a virtude sem referência à felicidade. Segundo Kant, podemos reduzir todos os móveis do humano a dois. A felicidade não é o único móvel do homem. Para além de desejar a felicidade (*Glückseligkeit*), o homem também quer ser digno de ser feliz (*Glückwürdigkeit, die Würdigkeit glücklich zu sein*)⁴⁹³. O homem só se considera digno de ser feliz, segundo a razão, na medida em que se reconheça virtuoso. Quer dizer, a disposição para o Bem consiste no facto de podermos “tomar interesse por uma qualidade pessoal” independentemente do nosso desejo de sermos felizes: “o simples facto de ser digno da felicidade, mesmo sem o motivo <*Bewegungsgrund*> de participar dessa felicidade, pode por si só interessar”⁴⁹⁴. Devido à nossa disposição moral originária, só encontramos “valor na nossa pessoa” na condição de submetermos o nosso modo de agir à Lei Moral e de fazermos dela o móvel suficiente para tal: o homem “só assim julga sentir o seu valor pessoal”. É a “esta propriedade da nossa personalidade”, de seguir a Lei Moral por mero respeito à mesma, que associamos o nosso próprio valor⁴⁹⁵. O homem toma interesse pelas injunções morais sem esperar a satisfação de algum apetite ou inclinação ao segui-las, “mas tão-somente um maior valor íntimo da sua pessoa”⁴⁹⁶. E receia violá-las, não porque desse modo coloque a sua vida em perigo, mas sim porque receia “diminuir em valor pessoal” e tornar-se desprezível para si mesmo⁴⁹⁷. Assim, o interesse que a moralidade tem para nós está directamente relacionado com o nosso interesse por uma qualidade pessoal da qual depende a nossa auto-aprovação. Não sabemos explicar porquê, mas condicionamos o valor que nos atribuímos como pessoas ao nosso valor moral – *i.e.*, tomamos a ideia de virtude como critério para o nosso próprio valor. Como diz Ware: “[s]elf-approbation constitutes the basis of our interest to adopt the moral law as our life-governing policy”⁴⁹⁸. Embora a auto-aprovação (*Selbstbilligung*) seja algo que *cada um sente*, Kant defende que não é o indivíduo que escolhe o critério dela. A apreciação que cada um faz do seu valor pessoal é um efeito da importância que a Lei Moral tem para si, mas não é o próprio sujeito que escolhe vincular a auto-aprovação à Lei Moral. Pelo contrário, “a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral”⁴⁹⁹. Neste sentido, Kant afirma que o homem *reconhece a dignidade da Lei Moral mesmo ao transgredi-la*⁵⁰⁰. Os homens podem não seguir os seus juízos morais, mas não podem deixar de se julgar a si mesmos de acordo com a Lei Moral: “não existe homem tão perverso que não sinta em si com essa transgressão uma resistência e uma aversão em relação a si próprio”⁵⁰¹. Quer dizer,

⁴⁹³ CRPr., p. 129 (Ak. 5: 110). RSR, pp. 51-52, nota (Ak. 6: 45-46).

⁴⁹⁴ FMC, pp. 104-105 (Ak. 4: 449-450).

⁴⁹⁵ CRPr., p. 136 (Ak. 5: 117).

⁴⁹⁶ FMC, p. 112 (Ak. 4: 454). Cf. FMC, p. 116 (Ak. 4: 457).

⁴⁹⁷ CRPr., pp. 103-104 (Ak. 5: 88).

⁴⁹⁸ Ware, *Kant's Justification of Ethics*, cit..., p. 117.

⁴⁹⁹ RSR, p. 42 (Ak. 6: 36).

⁵⁰⁰ FMC, p. 112 (Ak. 4: 455).

⁵⁰¹ MC, p. 282, nota (Ak. 6: 379).

mesmo quando não a seguem, reconhecem-na como critério para si mesmos. O homem pode decidir-se para o Mal, mas, precisamente ao decidir pelo Mal, não pode deixar de reconhecer que se decidiu *para o Mal e não para o Bem*, não pode deixar de saber que *transgrediu*, que *errou* e que *falhou* aquele que é, de acordo com a sua própria razão, o ideal para a sua personalidade – nem pode deixar de reconhecer que, graças a essa decisão, ainda que satisfaça os seus apetites e inclinações, se tornou indigno de ser feliz. A auto-aprovação constitui o fundamento *subjectivo* do nosso interesse em nos regermos pela Lei Moral⁵⁰². Não somos nós que escolhemos o critério de medida da auto-aprovação, pois este resulta da nossa disposição moral originária. Como diz Ware, a auto-aprovação é “a capacity I share with all finite rational beings”⁵⁰³.

A disposição para o Bem responde à questão da aplicabilidade da Lei Moral aos homens, atendendo à natureza humana. Segundo Kant, a Filosofia Moral carece da Antropologia Moral⁵⁰⁴. Depois de se ter apurado a Lei Moral e de se ter mostrado a sua aplicabilidade às acções, cabe à Antropologia apurar as condições subjectivas da sua aplicação aos homens. A Antropologia Moral investiga se a Lei Moral, apesar de abstrair da natureza humana, pode aplicar-se ao humano. Ou seja, trata da questão de saber se a Lei Moral, que é pensada como a lei de uma vontade pura, pode ser efectivamente cumprida pelos homens, que não têm uma vontade pura⁵⁰⁵. Como diz Kant:

[p]ara que um ser, ao mesmo tempo racional e afectado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios⁵⁰⁶.

⁵⁰² CRPr., p. 94 (Ak. 5: 78): “[a] ideia do seu próprio valor pessoal (o qual, sem a congruência com a lei moral, se reduz a nada)”. CRPr., p. 95 (Ak. 5: 79): “o respeito pela lei moral deve também considerar-se como efeito positivo, [...] como *móbil* para a observância dessa lei e como princípio de máximas de uma conduta vital <Lebenswandel> a ela conforme”. CRPr., p. 96 (Ak. 5: 80-81): “o efeito subjectivo sobre o sentimento, na medida em que a razão pura prática é a sua única causa, pode simplesmente chamar-se *auto-aprovação*”.

⁵⁰³ Ware, *Kant's Justification of Ethics*, cit..., p. 118. Isto é, pressupondo-se que por *entes finitos racionais* se entende *entes sensíveis racionais* constituídos por uma *sensibilidade idêntica à humana*.

⁵⁰⁴ FMC, p. 49 (Ak. 4: 412): “toda a moral, que para a sua aplicação aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer como metafísica”. MC, p. 24 (Ak. 6: 217): “[o] contraponto a uma metafísica dos costumes, como o outro elemento da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, no entanto, somente as condições subjectivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira na natureza humana”; “da antropologia moral não se pode prescindir, mas tão pouco deve ela, de todo em todo, preceder a metafísica dos costumes ou estar misturada com ela”.

⁵⁰⁵ FMC, pp. 17, 51 (Ak. 4: 390, 413). Ware, *Kant's Justification of Ethics*, cit..., p. 38: “when we regard ourselves as agents we presuppose a space undetermined by sensibility [...]. Yet this leaves open the question of whether the moral law applies to beings like us, who are affected by sensibility”.

⁵⁰⁶ FMC, p. 120 (Ak. 4: 460): “[u]m das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich=afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzufließen*, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen”.

Para que a Lei Moral possa ser cumprida pelo humano, é preciso que esteja consciente dela e do seu carácter vinculativo⁵⁰⁷. Mas, se um ente sensível não for afectado por uma lei que abstrai de todo o sentimento, essa lei será incapaz de o levar a agir. Nas palavras de Reinhold:

[s]ome philosophers find in the drive for pleasure the necessity through which the rule of reason becomes a binding law for the will. They take this drive to be the genuine lawgiver [...]. Other philosophers, in contrast, recognize reason to be the genuine and rightful lawgiver but deny it, in the form in which it is present in the human spirit, the spontaneous faculty for bringing about the actual *acceptance* of the laws that are given by reason. For while such laws are *valid* in themselves without the sanction of the drive for pleasure, they are without the executive power that, for finite beings, can lie only in this drive⁵⁰⁸.

Como vimos, segundo Kant, embora a Lei Moral constitua um princípio racional puro, o humano tem a capacidade de sentir respeito por essa lei – um sentimento que é gerado pela razão ao ter um efeito sobre a sensibilidade. A disposição para o Bem representa a *condição subjectiva* de o homem tomar interesse em se determinar a viver pela máxima de ter o móbile moral, a cada vez, como suficiente para a acção. Ou seja, é a condição interna que permite ao humano valorizar a moralidade. Os homens possuem uma disposição originária para o Bem que os torna capazes de se interessar pela moralidade. Esta disposição originária é um elemento da natureza humana (racional e sensível) e representa *aquilo que a Lei Moral significa para um sujeito humano*, a saber, o valor da sua personalidade – i.e., a dignidade que se atribui como pessoa⁵⁰⁹. Não temos uma vontade pura, mas é a ideia da

⁵⁰⁷ LE-V, p. 265 (Ak. 27: 498).

⁵⁰⁸ Reinhold, Karl, *Letters on the Kantian Philosophy*, trans. James Hebbeler, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 163-164.

⁵⁰⁹ Kant usa o termo *dignidade* (*Würde*) com alguma ambiguidade. Para Kant, a dignidade é *um valor absoluto*, no sentido de incondicional e incomensurável, sendo a razão que o determina como tal. Mas, por vezes, parece usar o termo no sentido de um valor absoluto que *todos os homens incondicionalmente possuem* em virtude da sua natureza racional, enquanto, outras vezes, usa-o para referir um valor absoluto *que depende das escolhas* de cada um, sendo, por isso, condicional. A ideia de um *valor absoluto condicional* parece um oxímoro, mas, na nossa perspectiva, não há contradição, porque a qualificação de *absoluto* refere-se ao *valor-dignidade*, sendo que *a sua atribuição tem condições*. A dignidade é um valor absoluto no sentido em que é incomensurável a todos os outros – i.e., não tem uma medida comum aos outros valores, não tem um preço que a coloque numa mesma escala que os outros. A dignidade “está acima de todo o preço”. FMC, pp. 82-83 (Ak. 4: 434-435). Neste sentido, Kant diz que a boa vontade, o modo de pensar (*Denkungsart*) moralmente bom, a boa intenção (*die sittlich gute Gesinnung*) e a virtude têm um valor que, na apreciação da razão, é conhecido como *dignidade* – i.e., “infinitamente acima de todo o preço”. Assim, a dignidade da virtude consiste em ter um valor incondicional e incomensurável com o de outras qualidades. A dignidade é atribuída a diferentes objectos (vontade, modo de pensar, etc.) na medida em que o fundamento (ou razão) dessa atribuição é o mesmo. Ou seja, há um critério: a Lei Moral. FMC, p. 83 (Ak. 4: 436). Só têm dignidade na medida em que são moralmente bons. Portanto, a dignidade é *um valor absoluto cuja atribuição é condicional*, porque tem a Lei Moral como critério. Assim sendo, um homem só tem dignidade *na medida em que tenha uma boa vontade*, o que significa que a dignidade é “um valor que somente ele pode dar a si próprio”. CFJ, p. 374 (Ak. 5: 443). Os entes racionais têm dignidade na medida em que agem de acordo com a Lei Moral por respeito à mesma. FMC, pp. 82, 88-90 (Ak. 4: 434, 439-440). Neste sentido, Kant diz que a Lei Moral tem uma *dignidade incomparável*. Quer dizer, tudo o que tem dignidade, tem um valor incomensurável com outros valores (diferentes da dignidade), mas a dignidade da Lei Moral é incomensurável com a das outras coisas com dignidade, porque ela é o próprio critério dessa atribuição. Todavia, Kant também fala de uma “dignidade inata do homem”, em virtude da sua “liberdade interior”, que é a sua capacidade de agir de acordo com a Lei Moral tendo-a como móbile. MC, p. 344 (Ak. 6: 420). Assim,

lei de uma vontade pura que nos guia, não como se tivéssemos uma vontade pura, mas como entes sensíveis para quem aquela lei deve ser móbile. A nossa razão diz-nos que, como entes sensíveis, devemos orientar-nos pela lei de uma vontade pura. Esta determinação objectiva da razão tem um significado subjectivo, corresponde a algo *para mim*, porque não me deixa indiferente, mas é objectiva, porque é também assim para qualquer outro ente racional, em virtude do mesmo princípio racional que é válido para mim: à minha vontade afectada por desejos sensíveis (apetites, inclinações e paixões), acrescenta-se a ideia dessa mesma vontade, mas pura. Proporciona-se, assim, o *ideal racional* de uma vontade afectada por desejos sensíveis submetida à lei de uma vontade pura, que não só lhe obedece em todas as suas acções, como também a toma como móbile⁵¹⁰. Quer dizer, o ideal não é o de uma vontade pura, mas o de uma vontade virtuosa. A vontade virtuosa define-se como aquela que se compromete a agir, e age efectivamente, não só em conformidade, mas também por respeito à Lei Moral. O interesse que o homem toma neste ideal não depende de um fim prévio que as acções conformes à Lei Moral permitissem atingir. O interesse aqui em causa é o interesse em adoptar como fim a virtude – i.e., o carácter virtuoso –, resultante do reconhecimento do seu valor intrínseco. Neste contexto, Kant diz que o homem *toma interesse*, e não que tem *um interesse*. Um sujeito *tem um interesse* (mediato) quando a razão parte de um fim posto pelo sentimento (que suscita o desejo) para determinar as acções possíveis como meios para esse fim. Mas a virtude é um fim posto pela própria razão, constituindo um interesse imediato, e não como meio para um fim.

A auto-aprovação dos homens está vinculada a ideia de virtude. A correspondência ou a aproximação, no exame interior de si mesmo, à ideia de virtude, que requer a conformação das acções com a Lei Moral por mero respeito à mesma, suscita o sentimento de auto-aprovação. A auto-aprovação reflecte a importância dessa lei no modo como o sujeito se vê a si mesmo. Assim, o fim que aqui está em causa é peculiar: o sujeito pode escolher não reger a sua vida por esse fim, mas, mesmo neste caso, é esse fim que continua a ser o critério para o valor da sua personalidade, de modo que a consciência de agir contrariamente a esse fim afecta a apreciação que faz de si mesmo enquanto pessoa. O juízo decorrente dessa apreciação suscita um sentimento de desaprovação pessoal, tornando sensível

distingue a dignidade *inata* da humanidade, que se refere à capacidade para a virtude, da dignidade adquirida em função do uso dessa capacidade. A dignidade inata do homem é “inalienável”, porque está associada à sua disposição moral, e suscita nele a auto-estima, que é o “sentimento do nosso valor intrínseco”, o qual decorre do facto de termos consciência da virtude como um ideal para nós. MC, pp. 367-369 (Ak. 6: 434-436). Mas esta dignidade que consiste na capacidade para a virtude é a da humanidade, na medida em que o homem se distingue dos entes que não têm essa capacidade, e não a dignidade da personalidade de um indivíduo enquanto a aquisição da mesma lhe é imputável. A Lei Moral é o critério para atribuir a dignidade inata e a adquirida, mas a inata refere-se à capacidade para a virtude, enquanto a pessoal é adquirida através do uso dessa capacidade. Ou seja, a dignidade inata e inalienável é a da humanidade, mas a dignidade da personalidade de cada um depende da sua adesão à Lei Moral, quer nas acções, quer como móbile para essas acções.

⁵¹⁰ Ware, *Kant's Justification of Ethics*, cit..., p. 39: “[w]henever we exercise our will in the world of sense, we presuppose the idea of our *same will* yet unaffected by needs, impulses, and inclinations. [...] The pure will is nothing other than the Idea of our own, empirical will conceived of in its complete perfection”.

a importância que a Lei Moral tem para si. A apreciação que o sujeito faz de si – aprovando-se ou desaprovando-se –, está vinculada à consciência da Lei Moral e ao ideal que dessa consciência resulta para si como pessoa. A consciência da Lei Moral, ao gerar um juízo de auto-apreciação, produz um interesse na ideia de virtude como efeito da nossa susceptibilidade a sermos afectados pela Lei Moral⁵¹¹. Mas não se pode afirmar que é o sentimento moral que nos leva a tomar interesse pela Lei Moral, porque o sentimento moral pressupõe, justamente, a consciência da Lei Moral, incluindo o reconhecimento do seu carácter vinculativo, e a capacidade de ser afectado por essa mesma consciência: “the agent must have knowledge of the law and its binding character, before he can be filled with pleasure or pain on obeying or violating it”⁵¹². Não é o sentimento de aprovação ou desaprovação pessoal que me leva a tomar a Lei Moral como critério para essa apreciação, pois ele pressupõe-na como critério, mas o sentimento de aprovação ou desaprovação pessoal é um móbil para tomar o respeito por essa lei como móbil suficiente para lhe obedecer e fazer da máxima da virtude a minha máxima suprema.

A disposição para o Bem nunca desaparece por completo no homem, pois, quando não segue a Lei Moral, julga essa decisão como uma transgressão e deprecia-se a si mesmo no juízo que faz de si. A auto-reprovação ao violar a Lei Moral é uma indicação de que ainda reconhece a sua validade, mostrando que a disposição originária permanece. Ou seja, a auto-reprovação perante o Mal dá testemunho da disposição para o Bem. A corrupção da disposição originária pelo Mal radical não elimina a própria disposição para o Bem, a qual pode, a qualquer momento, servir de móbil para a adopção da máxima da virtude, estabelecendo a ordem moral dos móveis na máxima suprema. No entanto, naquele que sempre seguiu os seus apetites, não é apenas o modo de pensar que se encontra corrompido, porque a indulgência repetida converte o apetite numa inclinação, embora a frequência necessária para isso varie de pessoa para pessoa. Enquanto o apetite se refere à determinação da faculdade de desejar pelo sentimento, a inclinação reflecte uma certa fixidez do modo de sentir que é o resultado da repetida entrega a um dado apetite. Esta fixidez não torna impossível, mas dificulta a mudança. Assim, aquele que por muito tempo se entregou aos seus desejos sensíveis não consegue, de um momento para o outro, modificar o seu modo de sentir⁵¹³. Todavia, mesmo as inclinações naturais, que derivam de móveis próprios da nossa natureza animal e que, por isso, têm por objecto as nossas necessidades naturais, reflectem

⁵¹¹ Herrera, “Kant on the Moral *Triebfeder*”, cit..., p. 406: “the feeling of respect for oneself evolves from one’s susceptibility for moral pleasure or displeasure. As a matter of course, respect has two sides that can be viewed in terms of pleasure or displeasure: Moral self-esteem and moral shame. The former, a feeling of pride for honoring one’s inherent worth as a person, seems to involve moral pleasure”.

⁵¹² *LE-V*, p. 265 (*Ak.* 27: 498). Cf. *MC*, pp. 279-280 (*Ak.* 6: 377-378).

⁵¹³ *SaP*, pp. 67-68 (*Ak.* 9: 488): “é impossível que o homem que viveu sempre viciosamente e que se quer converter num instante, a não ser que suceda logo um milagre, acabe por se tornar de uma só vez igual àquele que se aplicou bem toda a sua vida”. O vício pressupõe máximas gerais contrárias à Lei Moral e um modo de sentir correspondente a essas máximas, cujos móveis se converteram em inclinações pela repetição. Ou seja, o vício pressupõe uma certa fixidez do modo de sentir, reflectido numa inclinação da faculdade de desejar.

as nossas escolhas e os padrões que seguimos nessas escolhas⁵¹⁴. Quer isto dizer que as nossas inclinações reflectem as nossas máximas e a regra que seguimos na adopção das mesmas. Como diz Denis: “even the natural inclinations – those grounded in animal nature and with ‘true natural needs’ as their objects – reflect our patterns of choosing and acting”⁵¹⁵. Segundo Kant, a reforma gradual do modo de sentir é possível, mas, para a tal, requerem-se princípios fixos. Com princípios fixos pode-se reformar o modo de sentir e adquirir um carácter que domine as inclinações quando se opõem a tais princípios. No caso da virtude, trata-se de fundar o carácter virtuoso – *i.e.*, adoptar a máxima da virtude como máxima suprema. À adopção da máxima da virtude como máxima suprema tem de corresponder o esforço subsequente para reformar o modo de sentir, cultivando a susceptibilidade para ser afectado pelos juízos morais. Para a formação moral (*die moralische Bildung*) do homem não basta o modo de agir, porque este pode dissimular um modo de sentir que, por mesclar móveis não-morais com o moral, não se coaduna com o carácter virtuoso. A formação moral deve começar por uma revolução do modo de pensar que sustente a reforma do modo de sentir, pois, quando este corresponder ao modo de pensar virtuoso, o modo de agir correspondente segue-se-lhe com naturalidade.

Portanto, para a transformação do modo de pensar requer-se uma *revolução*:

the grounding of character is like a kind of rebirth, a certain solemnity of making a vow to oneself; which makes the resolution and the moment when this transformation took place unforgettable to him, like the beginning of a new epoch. – Education, examples, and teaching generally cannot bring about this firmness and persistence in principles *gradually*, but only, as it were, by an explosion which happens one time⁵¹⁶.

O carácter “consiste na firme intenção de querer fazer algo e também no exercício real”⁵¹⁷. A transformação moral do modo de sentir que se manifesta no poder de execução é um processo gradual que depende da estabilidade do modo de pensar. A transformação do modo de sentir e do modo de agir consegue-se gradualmente, mas requer a fixação do modo de pensar: “[w]anting to become a better human being in a fragmentar way is a futile endeavor, since one impression dies out while one works on another; the grounding of character, however, is absolute unity of the inner principle of conduct as such”⁵¹⁸. Enquanto o sujeito permanecer indeciso ou ambíguo ao nível da intenção (*Gesinnung*), não

⁵¹⁴ MC, p. 305 (Ak. 6: 394): “no caso da virtude, os obstáculos são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com a intenção moral”, no entanto, “é o homem ele próprio quem coloca estes obstáculos”. Cf. CRPr., p. 115 (Ak. 5: 100).

⁵¹⁵ Denis, Lara, “Virtue and Its Ends (TL 6:394 – 398)”, in Trampota, Andreas; Sensen, Oliver & Timmermann, Jens (Eds.), *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, De Gruyter, Berlin, 2013 (pp. 159-181), p. 160.

⁵¹⁶ APP, p. 194 (Ak. 7: 294).

⁵¹⁷ SaP, p. 67 (Ak. 9: 487).

⁵¹⁸ APP, p. 194 (Ak. 7: 294-295).

consegue modificar um modo de sentir já consolidado. Para isso, é preciso que ocorra primeiro uma revolução do modo de pensar. Para a transformação do modo de sentir, requer-se uma reforma gradual, mas, para a transformação do modo de pensar, requer-se uma revolução – *i.e.*, “uma única decisão imutável”⁵¹⁹. A apreciação que o sujeito faz de si mesmo pode constituir um incentivo para essa decisão, pois a auto-reprovação constitui um incentivo para se querer tornar um homem melhor.

Segundo Kant, o Mal radical constitui um óbice, em si mesmo inultrapassável, à formação moral do homem. No entanto, isto não significa que a ordem moral dos móveis não possa ser estabelecida na máxima suprema, mas sim que não é possível a um sujeito tornar-se virtuoso *enquanto* o fundamento das suas máximas estiver corrompido. Ou seja, a formação moral do homem tem de começar pela subordinação dos móveis das inclinações ao respeito pela Lei Moral na máxima suprema, estabelecendo a máxima da virtude como princípio supremo. Aquele que, reprovando as suas transgressões à Lei Moral, repugna o seu próprio modo de agir e ganha aversão a si mesmo, pode ter esperança de se tornar um homem melhor (do ponto de vista moral). Mas, para isso, é precisa a revolução do modo de pensar, pela qual adopte a máxima da virtude como máxima suprema, e a reforma gradual do modo de sentir. Pela revolução do modo de pensar, o sujeito funda o carácter na máxima da virtude, mas é pela reforma gradual do modo de sentir que a intenção (*Gesinnung*) virtuosa se *efectiva*, adquirindo *eficácia* mediante o fortalecimento do sentimento moral. A intenção, para ser efectiva, tem de consumir-se na reforma do modo de sentir.

C. A Virtude e a Resistência à Banalização do Mal

O sujeito não precisa de desenvolver o carácter virtuoso para ser capaz de distinguir o Bem do Mal. A virtude implica a firme intenção de agir moralmente, é a força do móbil moral para vencer qualquer oposição, tem que ver com a *minha* susceptibilidade a ser afectado pelos *meus* juízos morais, mas não intervém na formação desses juízos. O desenvolvimento do carácter virtuoso é necessário apenas para assegurar o poder de execução. Para Kant, o homem virtuoso não é a medida das boas acções: cada um deve tornar-se virtuoso, mas não precisa de se tornar virtuoso para dispor do critério das boas acções⁵²⁰. A ideia de virtude é, isso sim, a medida para a personalidade – medida esta que, graças ao carácter vinculativo da Lei Moral, *não somos livres de trocar* por outra.

Na nossa perspectiva, para Kant, só a virtude assegura a resistência ao Mal, porque, sendo a capacidade de vencer quaisquer móveis que, numa situação, se oponham ao

⁵¹⁹ *RSR*, p. 53 (*Ak.* 6: 47-48).

⁵²⁰ Hursthouse defende que a acção do virtuoso é o critério da boa acção: “[a]n action is right if it is what a virtuous agent would characteristically (*i.e.* acting in character) do in the circumstances”. Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 21. Ou seja, para Hursthouse, tenho de me tornar virtuoso para ter o critério das boas acções em mim mesmo. Não é esta a posição de Kant.

seguimento dos juízos morais, pode ser descrita como a capacidade de resistir a quaisquer móveis que incentivem a prática do Mal⁵²¹. Trata-se da capacidade de resistir ao Mal, não porque o Mal, em si mesmo, possa ser móvel, mas porque a virtude é a capacidade de resistir aos incentivos para o Mal. A virtude distingue-se da santidade, precisamente, porque esta torna desnecessária qualquer resistência. Distingue-se, também, da disposição moral originária, pois esta representa apenas a *possibilidade* de resistir ao Mal. Portanto, a virtude é mais do que a mera disposição para o Bem que, embora originária, não assegura a *capacidade* efectiva de vencer as inclinações que se oponham às injunções morais. A disposição moral originária assegura que o homem é capaz de distinguir o Bem do Mal e de ser motivado pelos seus juízos morais, mas o cultivo da virtude assegura a *capacidade* de resistir ao Mal, que só se tem na medida em que se adquire, pois ninguém nasce virtuoso⁵²². Uma vez que a virtude assegura a resistência aos incentivos para o Mal, também assegura a capacidade de resistir à banalização do Mal. Aquele que adquiriu o carácter virtuoso “does not take part in evil once it has become public custom (fashion)”⁵²³. O homem virtuoso resiste, não só aos incentivos que a maioria das pessoas toma como motivos para agir, como também à pressão proveniente da banalização de comportamentos que normalizam o Mal. No homem virtuoso, “os sentimentos que dimanam das impressões sensíveis” perdem a sua influência, porque “o respeito pela lei é mais forte que o conjunto desses sentimentos”⁵²⁴. Por exemplo, no contexto do III Reich, uma pessoa que assistisse à invasão da casa de um vizinho judeu e à destruição dos seus bens pelas autoridades nazis, poderia reconhecer o Mal e, num primeiro momento, querer intervir, mas, ao testemunhar as agressões físicas e ao sentir um medo intenso de também ela vir a sofrer o mesmo tipo de violência, decidir permanecer em silêncio e nada fazer para ajudar o seu vizinho. Desta forma, demonstraria falta de coragem moral, pois sabia o que era exigido dela, mas permitiu que o seu medo influenciasse a sua decisão⁵²⁵. Contudo, segundo Kant, com o cultivo da virtude pode adquirir-se uma força moral que permite vencer quaisquer móveis, de tal modo que os desejos sensíveis e os afectos, como o medo, perdem a sua influência sobre o sujeito, porque o sentimento de respeito pela Lei Moral se torna um móvel mais poderoso do que todos os outros juntos. O facto de o sujeito se submeter ao medo e à pressão social revela falta de virtude.

⁵²¹ À capacidade de resistir a um adversário poderoso que se oponha à nossa intenção (*Gesinnung*) moralmente boa, Kant chama *virtude* ou *coragem moral*. MC, p. 283 (Ak. 6: 380).

⁵²² MC, p. 435 (Ak. 6: 477): “a virtude tem de ser adquirida”. LE-C, p. 215 (Ak. 27: 463).

⁵²³ APP, p. 192 (Ak. 7: 293).

⁵²⁴ MC, p. 328 (Ak. 6: 408).

⁵²⁵ Timmons, Mark, *Kant's Doctrine of Virtue: A Guide*, Oxford University Press, Oxford, 2021, p. 128: “[a]ffects such as anger (including indignation, fear, and exuberant joy) are sensible, occurrent feeling states that (typically) arise spontaneously [...]. Failing to ‘tame’ such affects as they arise in a given case is a kind of weakness which, when they interfere with one’s doing one’s duty, manifest a *lack of virtue*. For instance, being overcome by momentary fear (an affect) of speaking up for one’s moral convictions and thereby failing to do so manifests a lack of moral courage on that occasion”.

Para Kant, é pela formação do carácter virtuoso que o homem assegura a capacidade de resistência ao Mal. Como vimos, o carácter define-se por um princípio que serve de regra para a adopção das máximas das acções. O princípio do carácter virtuoso, por um lado, impõe o seguimento dos juízos morais em todas as situações, e, por outro, exige que o sujeito tenha o sentimento moral – *i.e.*, o respeito pela Lei Moral – como móbile suficiente para isso. Neste sentido, o carácter virtuoso implica fazer sempre o Bem, entendendo-se por Bem a acção subsumida no conceito de Bem, de acordo com o procedimento-típico. O Bem não é uma propriedade que descobrimos com os sentidos, ou que pertença às acções tomadas como objectos dos sentidos, mas sim aquilo que a razão determina como tal. Quando a razão subsume uma acção no conceito de Bem, afirmamos que é moralmente boa, mas o Bem não é mais do que esta determinação. Neste sentido, fazer o Bem significa fazer aquilo que o juízo moral determina como tal – *i.e.*, significa agir de acordo com o que a razão determina ser conforme à Lei Moral.

Qualquer máxima que subordine o móbile moral a qualquer outro móbile, uma vez adoptada como máxima suprema cai sob o conceito de Mal radical. Como vimos, o Mal radical é compatível com a realização de boas acções. Na verdade, pode acontecer que uma pessoa esteja no Mal radical e nunca realize uma má acção. Se as situações em que tem de agir nunca forem tais que, para atingir os seus fins, precise de fazer uma má acção, ou que, para não fazer uma má acção, tenha de abandonar os seus fins, o sujeito pode estar no Mal radical e nunca realizar uma má acção. Por exemplo, se o sujeito, na sua máxima suprema, condiciona o seguimento dos juízos morais à sua ambição profissional, o acto de adoptar uma tal máxima qualifica-se para o conceito de Mal radical, mas pode acontecer que nunca se dê o caso de, para satisfazer a sua ambição, precise de praticar uma má acção, nem de, para não praticar uma má acção, tenha de sacrificar a sua ambição. Assim, nas circunstâncias certas, o Mal radical pode coincidir com boas acções. O modo de pensar é que está corrompido na sua raiz, porque inverte a ordem dos móveis, e, na medida em que o faz, constitui uma propensão (*Hang*) para o Mal ainda que nunca venha a converter-se em más acções. Condicionar o seguimento dos juízos morais à ambição constitui uma propensão para o Mal porque significa não seguir os juízos morais *na eventualidade* de o seguimento destes exigir o sacrifício da ambição. Contudo, a virtude não exclui a possibilidade de se ter ambições profissionais e um homem virtuoso pode perfeitamente ter uma carreira profissional. Simplesmente, a máxima da virtude subordina qualquer outro móbile ao seguimento dos juízos morais. Ou seja, permite que se dê seguimento à ambição profissional, mas com a condição de que isso aconteça sempre dentro da legalidade moral – *i.e.*, sempre por via de boas acções. Em abstracto, a máxima da virtude não é incompatível com a ambição profissional, embora, em algumas circunstâncias, possa exigir que se sacrifique essa ambição.

O Mal radical faz do sujeito uma pessoa que escolhe o Bem ou o Mal “consoante lhe for mais propício”⁵²⁶. Pode fazer boas acções na medida em que o ajudem a atingir os seus fins, mas também fará más acções, precisamente pelo mesmo motivo. Pelo contrário, o estabelecimento de um modo de pensar virtuoso, com a adopção da máxima da virtude como máxima suprema, condiciona todos os outros móveis ao seguimento do juízo moral. Segundo Kant, esta pureza na intenção (*Gesinnung*) tem um efeito estimulante sobre a nossa sensibilidade, fortalecendo a disposição para agir moralmente⁵²⁷. Quer dizer, dada a susceptibilidade da sensibilidade humana a ser afectada pela Lei Moral, a máxima da virtude tem influência sobre a nossa sensibilidade: a própria ideia de que devemos seguir os nossos juízos morais sejam quais forem os móveis que se lhe oponham excita a nossa sensibilidade⁵²⁸. Segundo Kant, o móvel moral atinge a sua maior força, justamente, quando representado na sua forma mais pura. Ao representarmos uma acção praticada simplesmente por dever, contra as maiores tentações ou coacções e sem qualquer vantagem, essa representação tem sobre a nossa sensibilidade uma influência que supera a de qualquer outro móvel. Justamente por abstrair de qualquer móvel (que anteceda o seu próprio efeito), e por exigir, ainda assim, a superação das inclinações que se lhe oponham, o modo de pensar virtuoso exalta a nossa sensibilidade:

[é] uma preocupação totalmente errónea supor que, a gente se priva de tudo o que [a Lei Moral] pode recomendar aos sentidos, e que então não comporte senão uma aprovação fria e sem vida e nenhuma força motriz ou comoção. Trata-se exactamente do contrário, pois lá onde agora os sentidos nada mais vêem diante de si e contudo a inconfundível e inextinguível ideia da moralidade permanece, seria antes preciso moderar o *élan* de uma faculdade da imaginação ilimitada, para não o deixar elevar-se até ao entusiasmo, do que, por medo da debilidade dessas ideias, procurar ajuda para elas em imagens e num aparato infantil⁵²⁹.

A pureza moral da intenção (*Gesinnung*) não reside na erradicação da felicidade da máxima suprema, mas sim na sua subordinação à moralidade – *i.e.*, não consiste em eliminar da máxima suprema a satisfação dos móveis das inclinações, mas sim em

⁵²⁶ *SaP*, p. 57 (*Ak.* 9: 481).

⁵²⁷ Para Kant, a felicidade não pode ser erradicada da máxima suprema, mas apenas *subordinada* à moralidade. Assim, a *pureza moral da intenção* não está, para os humanos, na máxima da santidade, mas sim na da virtude – *i.e.*, na representação do móvel moral *a lutar contra as inclinações mais fortes e a vencê-las*.

⁵²⁸ *FMC*, pp. 47-48 (*Ak.* 4: 410-411): “a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, [...] uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis”. *CFJ*, pp. 170-174 (*Ak.* 5: 271-274).

⁵²⁹ *CFJ*, p. 174 (*Ak.* 5: 274): “[e]s ist eine ganz irrende Besorgniß, daß, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nöthig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen für sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen”. Tradução modificada por nós: onde escrevemos “do que, por medo da debilidade dessas ideias, procurar ajuda”, a tradução de Marques e Rohden tem “o qual, como que por medo da debilidade dessas ideias, procuraria ajuda”.

representar o móbile moral a lutar contra as inclinações que se lhe oponham e a vencê-las sem precisar da ajuda de outros móveis. Quer dizer, a pureza moral da intenção reside na pureza do móbile moral. Segundo Kant, é falso que as ideias morais – *e.g.*, Lei Moral, Bem, dever, virtude – sejam incapazes de, por si mesmas, motivar os homens. Tanto assim que estes só se sentem dignos quando agem por respeito à Lei Moral⁵³⁰. O respeito pela Lei Moral é uma força motivacional, e é precisamente essa motivação que confere dignidade ao humano. Por isso, quando procuramos tornar a ideia de virtude mais apelativa acrescentando-lhe supostas vantagens que ela traria para a nossa felicidade, acabamos por reduzir, mediante esse modo de pensar moralmente impuro, a sua influência sobre a nossa sensibilidade. Justificar uma boa acção com base em vantagens compromete a pureza da motivação moral, pois esse modo de pensar menospreza a virtude, enfraquecendo o móbile moral puro que deveria prevalecer. Mas se despojarmos o nosso modo de pensar de todo o “espólio de vantagens” que a virtude supostamente acarretaria, e a representarmos “em toda a sua pureza”, depressa verificamos que é então que a ideia de virtude se revela mais motivadora⁵³¹. Cada homem pode ter a *experiência interna* “de que nenhuma ideia eleva mais o ânimo humano e o estimula até ao entusiasmo do que precisamente a de uma pura disposição moral que honra o dever acima de tudo”.

Portanto, Kant defende que a ideia de agir por puro respeito à Lei Moral, sem esperar quaisquer recompensas, é a que mais motiva o humano, e que a consciência dessa fonte de motivação é a que mais o eleva na sua auto-apreciação. A ideia de virtude, quando apresentada em toda a sua pureza, sem qualquer consideração por benefícios pessoais, é extremamente motivadora, ao ponto de suscitar entusiasmo e superar qualquer outro móbile. Neste sentido, na *FMC*, Kant adverte que, por vezes, “os próprios mestres [...], querendo fazer bem de mais”, mesclam os mais diversos móveis e, com isso, “estragam a mezinha”⁵³². Se, em vez de reunirmos diferentes móveis, representarmos a boa acção realizada simplesmente por dever, apesar das tentações que for preciso vencer e dos sacrifícios que for preciso fazer, essa representação pura do dever desperta em qualquer um “o desejo de poder proceder também assim”. Segundo Kant, não há ninguém, “nem mesmo o pior facínora”, que, perante tais exemplos, não deseje, também ele, proceder da mesma maneira, de acordo com a Lei Moral, sem esperar daí a satisfação de qualquer dos seus apetites, “mas tão-somente um maior valor íntimo da sua pessoa” por, desse modo, se tornar uma “pessoa melhor”⁵³³. No entanto, isto não significa que precisemos de exemplos externos para nos motivar, pois “também a própria ideia que nos é proposta pela razão a fim de a ela

⁵³⁰ *FMC*, pp. 104-105 (*Ak.* 4: 449-450).

⁵³¹ *T&P*, pp. 75-76 (*Ak.* 8: 287-288).

⁵³² *FMC*, p. 48, nota (*Ak.* 4: 411).

⁵³³ *FMC*, pp. 111-112 (*Ak.* 4: 454-455).

aspirarmos nos pode dar força”⁵³⁴. Na verdade, segundo Kant, “não se requer exemplo algum da experiência”, pois a ideia de virtude e o ideal de homem virtuoso não se devem “procurar em lado algum a não ser na nossa razão”. O que está em causa é, justamente, pensar o móbil moral na sua pureza, sem lhe adicionar supostas vantagens que nos adviriam do cumprimento do dever, porque essa representação pura da virtude tem uma influência sobre a sensibilidade muito mais poderosa do que qualquer outro móbil.

No entanto, segundo Kant, há no homem, em virtude da sua constituição, uma propensão natural para corromper o modo de pensar. Ou seja, encontra-se no homem uma dialéctica natural (*eine natürliche Dialektik*), que se traduz numa propensão (*Hang*) para racionalizar (*vernünfteln*) as injunções morais, de modo a conformá-las aos nossos desejos e inclinações⁵³⁵. Como diz Muchnik, “happiness and morality present themselves as being equally pressing for a will like ours”⁵³⁶. Mas trata-se de uma dialéctica *na razão prática* – i.e., de uma dualidade de critérios práticos que gera um conflito da razão *consigo mesma*. Com a noção de *dialéctica da razão prática*, Kant reconhece que a racionalidade prática não se esgota no âmbito da moralidade – i.e., que nem tudo o que é racional do ponto de vista prático, é moral. Nem todas as razões para agir são morais, pois há uma racionalidade prática eudemonista, orientada pela busca da felicidade, de carácter instrumental ou prudencial. Kant refere-se à dialéctica da razão prática *comum*, porque se trata de uma experiência moral partilhada – ou, pelo menos, potencialmente partilhada, na medida em que os elementos em conflito fazem parte do património comum a todos os homens⁵³⁷. Esta dialéctica é *natural*, porque resulta dos dois móveis inscritos na natureza humana – a felicidade e a moralidade –, mas não deixa de ser uma dialéctica da razão prática, porque apresenta-se como um conflito entre diferentes determinações da razão relativamente à acção. Por um lado, a razão pura “impõe as suas prescrições, sem nada prometer às inclinações”, e, por outro, a razão instrumental (ou prudencial) apresenta as suas determinações em função das inclinações, “cuja total satisfação [...] resume sob o nome de felicidade”⁵³⁸. Portanto, trata-se de uma dialéctica entre as determinações da razão pura prática, que esta apresenta como dignas de respeito em si mesmas, e as da razão instrumental (ou prudencial), “aparentemente tão justificadas” face à aspiração à felicidade. Esta dialéctica configura, segundo Kant, “uma tendência <Hang> para opor arrazoados e subtilezas <vernünfteln> às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações”⁵³⁹.

⁵³⁴ RSR, pp. 67-69 (Ak. 6: 61-63).

⁵³⁵ FMC, p. 40 (Ak. 4: 405).

⁵³⁶ Muchnik, Pablo, “An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil”, in Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (Eds), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010 (pp. 116-143), pp. 121-122.

⁵³⁷ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, p. 270.

⁵³⁸ FMC, p. 39 (Ak. 4: 405).

⁵³⁹ FMC, p. 39 (Ak. 4: 405).

Kant fala de uma *propensão* (*Hang, propensio*), mas não se trata aqui do Mal radical, pois este pressupõe uma escolha prévia do móbil a que se dará prevalência. Enquanto o Mal radical corrompe todas as máximas por colocar a satisfação das inclinações como condição do seguimento dos juízos morais, a dialéctica da razão prática é uma propensão para corromper as próprias injunções morais através do mau uso da razão (*vernünfteln*). Racionalizar significa usar a própria razão para criar a ilusão de que, ao contrário do que o nosso próprio juízo moral inicialmente determina, aquilo que nos é moralmente exigido não contraria a solicitação da inclinação. Enquanto o Mal radical consiste em tomar como princípio a subordinação da moralidade à felicidade, a dialéctica da razão prática é uma propensão para racionalizar contra a pureza dos juízos morais, adulterando-os em favor das inclinações. Perante uma incompatibilidade entre uma injunção moral e as minhas inclinações, o princípio do Mal radical estipula que opte por seguir as inclinações, mas a dialéctica natural é uma propensão para adulterar a própria injunção moral de tal modo que o resultado dessa adulteração coincida o mais possível com o que a razão determina como meio para satisfazer as inclinações⁵⁴⁰. A adulteração é um processo racional que procura ajustar a injunção moral às inclinações, mas trata-se de um processo que corrompe o juízo moral, pois implica a subversão do mesmo mediante justificações dimanantes das inclinações. Ou seja, segundo Kant, a razão pode ser usada para subverter os juízos morais em favor das inclinações. Não se trata de simplesmente decidir não seguir o juízo moral e, em vez disso, seguir as inclinações, mas sim de usar a própria razão para fazer parecer que o moralmente correcto coincide com aquilo que é solicitado pelas inclinações. A dialéctica aqui presente não resulta de um conflito entre a inclinação e a razão, ou entre sentimentos e razões, pois configura em si mesma um conflito racional. Contudo, embora se trate de um conflito racional, é uma experiência dolorosa. Frustrar uma dada inclinação ou desobedecer a uma injunção moral são experiências dolorosas. Na verdade, como tomamos interesse por aquilo que julgamos ser moralmente bom e temos interesse em promover a nossa felicidade, o próprio conflito é doloroso – *i.e.*, independentemente de também ser doloroso frustrar uma inclinação ou desobedecer a uma injunção moral. A propensão para corromper a injunção moral resulta, precisamente, do facto de a experiência do conflito ser dolorosa e, simultaneamente, qualquer tentativa de resolver o conflito contra uma das alternativas também ser dolorosa. A adulteração do juízo moral é uma tentativa de dissolver o conflito – *i.e.*, de se livrar do conflito sem ter de escolher uma das alternativas. Embora surja da recusa em escolher entre a moralidade e a felicidade, não procura ajustar as inclinações ao dever, mas sim o juízo moral às inclinações⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Em *RSR* (p. 48 [Ak. 6: 42]), Kant distingue claramente a dialéctica natural – e o processo racional (*vernünfteln*) que dela pode derivar –, do Mal radical.

⁵⁴¹ Kant não defende que a solução moralmente adequada seja conciliar as inclinações com o dever – *e.g.*, incentivando a compaixão. Na sua perspectiva, as inclinações que, em certas circunstâncias, se as tivéssemos, nos

Todavia, a dialéctica natural da razão prática é *apenas uma propensão (Hang)* para corromper os juízos morais, e uma propensão para X ainda não é X⁵⁴². A corrupção dos juízos morais não decorre da dialéctica natural com necessidade, pois depende da decisão do sujeito, que pode optar por seguir as injunções morais logo que se apresentam e tal como se apresentam. Segundo Kant, o homem precisa apenas de tomar atenção à sua experiência moral para distinguir as exigências morais, que são incondicionais, das exigências que brotam da sua aspiração à felicidade, que dependem dos seus desejos e inclinações. Mas, como diz Grenberg, quando as exigências da felicidade e da moralidade entram em conflito, “the human has a natural tendency to resolve this conflict by deceiving himself into believing that moral demands are not as strict as they in fact present themselves to be”⁵⁴³. O juízo moral fica em risco, porque o sujeito é tentado pelos seus apetites e inclinações a duvidar dele e a alterá-lo. Uma forma de fazer isto é questionar *o para quê?* da acção determinada como dever, porque, deste modo, exige para os juízos morais uma justificação que não é a pureza da Lei Moral. Ao pensar o dever ao modo da razão instrumental ou prudencial encontra uma justificação para o adequar às suas inclinações, mas, com isto, deturpa-o, pois o juízo moral não é instrumental nem prudencial.

Segundo Kant, “o homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe apresenta como dignos de respeito”⁵⁴⁴. Ao reflectir sobre a sua própria experiência deste conflito encontra em si mesmo a tentação para adular as injunções morais que, simultaneamente, reconhece como dignas de respeito. Assim, “a razão humana vulgar” é impelida “por motivos propriamente práticos” para o “campo da filosofia prática”. Kant afirma que a dialéctica que a razão humana comum encontra entre a felicidade e a moralidade “a obriga <nöthigt> a procurar ajuda na filosofia”, em busca de “informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio”, com as quais “espera sair das dificuldades” causadas pelo conflito entre aquelas “pretensões opostas”. Como diz Grenberg, o homem entra no âmbito da Filosofia Prática porque “wants to avoid a corrupt resolution of his conflict”⁵⁴⁵. A necessidade que o homem sente de recorrer à Filosofia Prática “is thus born through reflection upon a first-personal experience of the conflict between duty and happiness and the temptation to rationalize oneself out of the conflict”. Neste sentido, a Filosofia Prática surge como uma necessidade subjectiva de procurar uma justificação objectiva para os juízos morais. Embora o homem comum esteja perfeitamente em condições de identificar as suas obrigações morais, não está em condições de

predisporiam para a acção determinada como dever, também podem, noutras circunstâncias, predispor-nos para o Mal. No entanto, conciliar as inclinações com o dever não corrompe o juízo moral.

⁵⁴² Kant sugere que a experiência do conflito entre felicidade e moralidade faz surgir a *tentação* para corromper os juízos morais. Mas a tentação não torna necessária essa corrupção.

⁵⁴³ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, pp. 82-83.

⁵⁴⁴ FMC, pp. 39-40 (Ak. 4: 405).

⁵⁴⁵ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, p. 83.

as justificar. Quer dizer, não sabe como justificar os seus próprios juízos morais⁵⁴⁶. A sua razão exige-lhe respeito pelas determinações morais, mas, como diz Grenberg, “[t]he common person cannot ground or justify his moral obligations on his own, but must rely upon a philosopher to help him”⁵⁴⁷. O homem comum não identifica o princípio dos seus próprios juízos morais nem a origem do respeito que sente pelos mesmos e, por isso, precisa de ser instruído sobre a sua pureza, em comparação com as máximas que se baseiam em desejos sensíveis e inclinações, sendo esta uma competência da Filosofia.

Na nossa perspectiva, Kant não está a afirmar que todo o homem, confrontado com o conflito entre as exigências da moralidade e da felicidade, recorre à Filosofia. Grenberg afirma que Kant descreve dois homens muito diferentes: um que reconhece as suas obrigações morais com clareza, e outro para quem essa clareza não existe e que recorre à Filosofia para a obter⁵⁴⁸. Mas, na nossa perspectiva, o que está em causa para Kant é que, em ambos os casos, se trata da experiência moral do sujeito humano. Ou seja, segundo Kant, o homem é capaz de reconhecer o seu dever. Este reconhecimento apresenta-se à consciência na forma de uma injunção moral, a que Kant chama mandamento do dever, e que, para além do juízo moral que determina uma acção como dever, inclui ainda o sentimento de respeito. O juízo moral e o sentimento de respeito pelo mesmo não surgem por uma escolha do sujeito, pois a razão *impõe as suas prescrições morais* e estas *suscitam o sentimento moral*: o que depende da sua escolha é a decisão de agir, ou não, em conformidade com a injunção. A apreciação moral das acções e o efeito dessa apreciação sobre a sensibilidade são partes integrantes da experiência moral. Contudo, segundo Kant, a experiência moral não se resume à experiência da injunção moral, pois, de cada vez que o sujeito humano é confrontado com uma injunção moral, sente em si mesmo a oposição das inclinações. Isto é assim porque, como se viu, para Kant, a determinação do dever decorre de um juízo moral que condena uma máxima e que, por isso, proíbe a acção solicitada pelas inclinações. Ou seja, para Kant, por definição, o dever concreto – *i.e.*, a acção determinada como dever – opõe-se sempre a certos apetites ou inclinações, pois, se o juízo moral tivesse validado a máxima, a acção solicitada pelas inclinações seria moralmente permitida e nenhum dever seria determinado. A experiência moral é sempre a experiência de um conflito entre diferentes exigências: a da razão instrumental ou prudencial que, ao serviço das inclinações, determina uma acção como meio para um fim, e a da razão pura prática que, proibindo essa acção, determina outra como dever. Mas a experiência moral inclui também a *tentação* de

⁵⁴⁶ FMC, p. 37 (Ak. 4: 403). Precisamente por isso, é vulnerável à dialéctica da sua própria razão: ao procurar justificar os seus juízos morais, é tentado a recorrer a fins dependentes de certas inclinações, as quais, ainda que benfazejas, como é o caso da compaixão, tornam moralmente impuro o modo de pensar e fornecem uma base para corromper o juízo moral quando essas inclinações o contrariem. Por exemplo, ao justificar-se a proibição da mentira pelo facto de poder causar dano ao outro fornece-se uma justificação para a permitir (quando nenhum dano for causado), ou mesmo para a recomendar (quando ela servir para o evitar).

⁵⁴⁷ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, p. 84.

⁵⁴⁸ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, pp. 83-87.

adulterar a injunção moral, que a sua própria razão representa como digna de respeito, quer queira, quer não. Para Kant, esta é a experiência moral originária. Ou seja, a experiência moral inclui a experiência de um conflito entre inclinação (felicidade) e dever (moralidade), a experiência da tentação para adulterar o dever e o reconhecimento de que, apesar disso tudo, este é digno de respeito. Confrontado com esta experiência, o sujeito pode tomar diferentes decisões, sendo uma delas a de fazer o seu dever simplesmente por dever. Como diz Grenberg, “this agent [...] has not succumbed to self-deception or the deep, emotional conflict which encourages it”⁵⁴⁹. Também é possível que o sujeito decida seguir a sua inclinação e aja contrariamente ao seu dever. No entanto, como tanto a experiência de causar dano às suas inclinações, como a de violar as determinações morais, são dolorosas, é natural que o sujeito seja tentado a adulterar o seu próprio juízo moral, procurando conformá-lo às suas inclinações. Isto não significa que todos os homens façam isto, mas sim que a propensão para isso existe no homem. Segundo Kant, a tentação para adulterar as determinações morais faz parte da experiência moral comum. Todavia, há outra possibilidade, porque o sujeito, ao reflectir sobre a sua própria experiência moral e ao detectar em si mesmo a propensão para corromper as determinações morais que a sua própria razão apresenta como dignas de respeito, encontra também em si mesmo a precisão (*Bedürfnis*) de uma fundamentação para os seus próprios juízos morais. Ao encontrar-se perante injunções morais, cuja dignidade reconhece, mas que não sabe justificar face às solicitações das inclinações, o sujeito sente a necessidade de recorrer à Filosofia em busca de uma fundamentação para esses mesmos deveres.

A função da Filosofia no campo prático é importante, justamente, por razões práticas, visto que lhe compete apresentar a Lei Moral na sua pureza, depurada de qualquer elemento empírico⁵⁵⁰. Kant sugere que os juízos morais do homem comum, apesar de não deter um conhecimento teórico ou abstracto do princípio que subjaz aos mesmos, são mais confiáveis do que aqueles que possam resultar de procedimentos desenvolvidos pelos filósofos⁵⁵¹. No entanto, considera que o homem comum facilmente se deixa levar, pela dialéctica natural da razão prática, a corromper os seus próprios juízos morais⁵⁵². Assim, ao tipificar um método para apreciar moralmente as acções – o procedimento-típico da “faculdade de julgar da razão pura prática” –, a Filosofia pode ajudar a conferir estabilidade aos juízos morais do homem comum⁵⁵³. Ou seja, segundo Kant, o homem comum precisa da Filosofia para corrigir os seus juízos morais apenas se se deixa corromper pela dialéctica natural – *i.e.*, se, como diz Grenberg, sucumbiu “to self-deception”⁵⁵⁴. Assim, para Kant, a principal

⁵⁴⁹ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, p. 87.

⁵⁵⁰ *FMC*, pp. 16-17, 37-40, 47-49 (*Ak.* 4: 389-390, 403-405, 410-412).

⁵⁵¹ *APP*, p. 28 (*Ak.* 7: 139-140). *FMC*, p. 38 (*Ak.* 4: 404).

⁵⁵² *FMC*, pp. 38-39 (*Ak.* 4: 404-405).

⁵⁵³ *CRPr.*, p. 82 (*Ak.* 5: 67).

⁵⁵⁴ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, p. 87.

função da Filosofia no campo prático não é corrigir os juízos morais do homem comum, pois, apesar de tudo, estes são mais confiáveis do que os *procedimentos* desenvolvidos pelos filósofos, mas sim a de lhes assegurar eficácia⁵⁵⁵. Ao apresentar a Lei Moral em toda a sua pureza, a Filosofia desempenha uma função “da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições”, pois a representação pura da Lei Moral “tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão [...] uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis”⁵⁵⁶. De tal modo é assim que, “[de] cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua influência”. Por isso mesmo, Kant critica os “ensaios sobre a moralidade” que reúnem “numa misturada espantosa” os mais diversos princípios, bem como os filósofos que apresentam os mais diversos motivos para se fazer o Bem. Na sua perspectiva, “a causa por que as doutrinas da virtude” de muitos filósofos “têm tão curto alcance prático” é, justamente, o facto de esses filósofos procurarem torná-las mais atractivas apelando para as inclinações – *i.e.*, defendendo que fazer o Bem traz consigo diversas vantagens –, pois, desse modo, introduzem nas suas *teorias* móveis estranhos à moralidade, o que, em vez de aumentar, antes reduz a sua influência sobre os ânimos. A dignidade da Lei Moral reside, justamente, na “pureza da sua origem” – *i.e.*, no facto de ser um princípio puro da razão. Na verdade, a razão só se torna prática por si mesma quando determina as acções de acordo com a Lei Moral em vez de o fazer em função das inclinações. Quando a razão determina que o sujeito renuncie “ao prazer do momento presente em favor da esperança [...] da felicidade que possa haver na saúde”, está ao serviço da “inclinação para a felicidade”, limitando-se a estabelecer os meios de a alcançar⁵⁵⁷. Mas quando determina o dever de promover a saúde em função da aptidão dessa máxima para receber a forma de lei, fá-lo por si mesma, sem estar ao serviço de qualquer inclinação. É precisamente nesta pureza que reside a sua capacidade para influenciar as acções dos homens independentemente dos fins que estes possam ter.

Na nossa perspectiva, Kant não defende que a Filosofia – *i.e.*, a fundamentação teórica dos juízos morais –, seja indispensável para assegurar a pureza moral do modo de pensar e que o homem comum só com a ajuda do filósofo se possa tornar virtuoso⁵⁵⁸. De facto, a corrupção do juízo moral pressupõe uma faculdade de julgar moral não corrompida. Como diz Grenberg, “at this stage of the process”, o sujeito goza de “clarity of vision”. O sujeito só perde essa clareza inicial na medida em que não cumpre imediatamente o dever que se lhe apresenta como digno de respeito. Se cai na *tentação* e adultera o seu próprio juízo moral, pode precisar da ajuda da Filosofia, mas trata-se, justamente, de uma queda

⁵⁵⁵ *FMC*, p. 39 (*Ak.* 4: 405). *MC*, pp. 276-277 (*Ak.* 6: 376).

⁵⁵⁶ *FMC*, pp. 46-48 (*Ak.* 4: 410-411).

⁵⁵⁷ *FMC*, p. 30 (*Ak.* 4: 399): “todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações”.

⁵⁵⁸ Esta questão é importante para os nossos propósitos porque, para Kant, é a virtude que assegura a capacidade de resistir à banalização do Mal.

“from clarity to opacity”⁵⁵⁹. Basta que o sujeito preste atenção à sua própria experiência moral para reconhecer que, para si mesmo – *i.e.*, à luz da sua própria razão –, o dever moral tem um valor que ultrapassa qualquer solicitação das inclinações⁵⁶⁰. Embora não saiba em que se fundam os seus juízos morais, só tem de prestar atenção à sua própria experiência moral para reconhecer que é a sua própria razão que determina que, perante uma injunção moral, qualquer outro motivo (*Bewegungsgrund*) “tem de ceder”.

D. A Virtude como Fim

Portanto, segundo Kant, é precisamente por exigir obediência incondicional, mesmo quando, com muito esforço e sofrimento, sem nada prometer à felicidade, tem de se opor às mais fortes inclinações, que o modo de pensar virtuoso excita a sensibilidade e desenvolve a nossa susceptibilidade para sermos movidos pelos nossos juízos morais⁵⁶¹. A Lei Moral tem “tanto maior força no coração humano quanto mais puramente é representada”, daí que, se “há-de exercer alguma influência na nossa alma, só pode fazê-lo enquanto é posta no coração pura, sem mescla de propósitos em prol do seu bem-estar”, pois “toda a mescla de motivos <*Triebfedern*>, que foram tomados da própria felicidade, é um obstáculo à influência da lei moral sobre o coração humano”⁵⁶². Daí que a ideia de virtude, na sua pureza, “possa ter *mais força* sobre a alma humana e proporcionar[-lhe] um móbil muito mais forte”, do que todas as tentações ou ameaças⁵⁶³. Ao devotarmo-nos à obediência mais estrita à Lei Moral “com sacrifício de tudo aquilo que possa ter algum valor para a mais íntima de todas as nossas inclinações”, o nosso modo de pensar estimula a nossa susceptibilidade a sermos afectados pela Lei Moral e, conseqüentemente, pelos juízos morais⁵⁶⁴. A firme resolução de vencermos as inclinações, por mais fortes que sejam, sempre que se oponham à Lei Moral, tem ela mesma um efeito fortalecedor do sentimento suscitado pelos juízos morais. Esta influência pode ser comprovada, segundo Kant, ao representarmos acções realizadas puramente por dever, para as quais não se encontre qualquer móbil nas inclinações, porque, desse modo, libertamo-nos para a “sensação de satisfação nascida de outras fontes”, nomeadamente, da acção realizada por dever sem concurso de outros móveis⁵⁶⁵. Ao representarmo-nos acções puramente por dever, sem outro móbil excepto o respeito pela Lei Moral, podemos experienciar a nossa receptividade a tais representações. Um modo de pensar moralmente puro tem o efeito de desenvolver a nossa susceptibilidade a sermos movidos

⁵⁵⁹ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, p. 88.

⁵⁶⁰ *FMC*, p. 37 (*Ak.* 4: 403).

⁵⁶¹ *CRPr.*, pp. 178-179 (*Ak.* 5: 158-159).

⁵⁶² *CRPr.*, pp. 176-177 (*Ak.* 5: 156).

⁵⁶³ *CRPr.*, pp. 171-172 (*Ak.* 5: 151). *MC*, p. 310 (*Ak.* 6: 397): “o valor da própria virtude, [...], ultrapassa de longe o valor de toda a utilidade, de todos os fins empíricos e de todas as vantagens que, na sua decorrência, possa ter”.

⁵⁶⁴ *CRPr.*, p. 178 (*Ak.* 158).

⁵⁶⁵ *CRPr.*, p. 181 (*Ak.* 5: 160-161).

pelos nossos juízos morais. Esta influência baseia-se “inteiramente na pureza do princípio moral”, quando não lhe acrescentamos qualquer outro móbil⁵⁶⁶. Neste sentido, os nossos juízos morais terão tanto mais efeito sobre a nossa sensibilidade quanto mais moralmente puro for o nosso modo de pensar. Quer dizer, quanto menos associarmos a moralidade à nossa felicidade, mais respeito sentiremos pelas prescrições morais. Ao reprovar-se a si mesmo pelas suas transgressões morais, o sujeito tem um incentivo para querer tornar-se um homem melhor, e aquele que quer tornar-se um homem melhor pode consegui-lo se começar por purificar o seu modo de pensar moral. Em vez de procurar incentivar-se a fazer o Bem considerando que isso lhe pode trazer vantagens, aquilo que precisa de fazer é despojar o seu modo de pensar moral de qualquer referência a outros móveis. Kant defende que é falso que a ideia de felicidade seja mais motivadora do que a de virtude⁵⁶⁷. Na sua perspectiva, a ideia de cumprir o dever simplesmente por ser dever é mais motivadora do que qualquer promessa de felicidade – *e.g.*, quando se associa à Lei Moral a ideia de um ente que recompensa a obediência e pune a transgressão.

O Mal radical consiste na subordinação da moralidade à felicidade, e a virtude na subordinação da felicidade à moralidade. A felicidade refere-se à satisfação das inclinações, e a moralidade à condição da dignidade de ser feliz. A felicidade e a virtude constituem dois fins distintos: um que o homem tem graças à sua natureza sensível (a felicidade), e outro que a sua natureza racional lhe diz que deve ter (a virtude). É possível satisfazer as inclinações sem se ser virtuoso, e ser virtuoso sem satisfazer as inclinações. Contudo, a felicidade não depende apenas das forças do sujeito⁵⁶⁸. A satisfação das inclinações não depende apenas de o sujeito as seguir. Por isso, no que toca à felicidade, o sucesso é sempre incerto⁵⁶⁹. Já a virtude depende exclusivamente da intenção e da força moral do próprio sujeito. Quando o homem se interroga sobre qual é o dever, “sabe logo o que tem de fazer”. Como a Lei Moral é uma lei para as máximas e não para os fenómenos, a virtude não requer o poder de produzir efectivamente um determinado resultado no mundo. Ou seja, de facto, a virtude requer um modo de sentir determinado pelo respeito à Lei Moral, assegurando o poder de execução aos juízos morais, mas, ainda que ao sujeito falte totalmente o poder de agir no mundo, não é por isso que deixa de poder ser virtuoso, embora da vontade de um homem virtuoso decorram, sempre que estiver em seu poder agir, acções moralmente boas⁵⁷⁰. Assim, Kant afirma que “o virtuoso não pode perder a sua virtude”⁵⁷¹. Pode sofrer dano físico e ser privado da felicidade que depende da satisfação das inclinações, mas a virtude não lhe pode ser retirada por nada disso. Neste sentido, “não pode ser-lhe causado

⁵⁶⁶ CRPr., p. 176 (Ak. 156).

⁵⁶⁷ T&P, p. 76 (Ak. 8: 288).

⁵⁶⁸ CRPr., p. 143 (Ak. 5: 124).

⁵⁶⁹ T&P, p. 75 (Ak. 8: 287).

⁵⁷⁰ FMC, p. 23 (Ak. 4: 394).

⁵⁷¹ MC, pp. 323-324 (Ak. 6: 405-406).

prejuízo nem pelo acaso nem pelo destino”, porque o acaso pode certamente impedi-lo de ser feliz, mas não de ser virtuoso. A virtude, considerada em toda a sua perfeição, é uma forma de completude, pois “constitui para si mesma o seu próprio fim” e “a própria retribuição para si mesma”.

Kant elabora uma *estética da virtude* que inclui, não só a força constritiva da Lei Moral, tornando sensível a sua eficácia, mas também a disposição de ânimo do carácter virtuoso: a “felicidade moral <*moralische Glückseligkeit*>”⁵⁷². Quando o homem virtuoso vence os móveis que incentivam para a transgressão da Lei Moral e está consciente de ter cumprido o seu dever simplesmente por dever, encontra em si mesmo uma tranquilidade e um contentamento a que se pode chamar felicidade moral, “situação em que a virtude é a sua própria recompensa”. Segundo Kant, “a qualidade *estética* <*die ästhetische Beschaffenheit*>” da virtude é uma disposição de ânimo (*Gemüthsstimmung*) denodada e alegre⁵⁷³. O virtuoso sente-se “alegre no seguimento do seu dever”, e essa disposição de ânimo “é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa <*tugendhafter Gesinnung*>”. Quando o propósito de se tornar um homem melhor é acompanhado da consciência de uma progressão nesse sentido, esta produz “uma alegre disposição de ânimo”. A virtude é a sua própria recompensa porque suscita um sentimento de satisfação análogo ao sentimento de prazer que acompanha a satisfação das inclinações. Na consciência da própria virtude, o sujeito encontra “um análogo da felicidade” – a felicidade moral (*moralische Glückseligkeit*) –, que consiste no *contentamento consigo mesmo* (*Selbstzufriedenheit*), definido como “uma satisfação [...] na qual se está consciente de nada precisar”⁵⁷⁴. A consciência da própria força moral é a “fonte de um contentamento” que não se baseia “na satisfação das inclinações”, mas que é um “contentamento com a sua pessoa” – *i.e.*, com essa propriedade da sua personalidade que consiste na força do móbil moral –, e que Kant considera ser uma “auto-suficiência”, na medida em que o virtuoso se contenta na consciência da sua própria virtude. Para vencer os móveis que constituem obstáculo ao seguimento do juízo moral, o homem pode ter de “sacrificar muitas das alegrias da vida”, mas a virtude também proporciona uma “fruição agradável da vida”, e aquele que tem como fim a virtude e tem consciência da sua própria progressão nesse sentido, tem “razões para estar de ânimo alegre”⁵⁷⁵.

⁵⁷² MC, p. 279 (Ak. 6: 377).

⁵⁷³ RSR, p. 30, nota (Ak. 6: 23). Nesta nota, Morão verte *Gesinnung* para *intenção*, e *Gemüthsstimmung* para *disposição de ânimo*, embora, na obra em geral, traduza *Gesinnung* quase sempre por *disposição de ânimo*. Nós reservámos o termo *intenção* para *Gesinnung*, visto que se refere à máxima suprema enquanto princípio que rege o modo de pensar e tem eficácia sobre o modo de sentir. O termo *Gemüth* refere-se ao âmbito estético, com o sentido de *ânimo*. O *ânimo* é o modo como o sujeito se sente – *e.g.*, alegre ou triste.

⁵⁷⁴ CRPr., pp. 136-138 (Ak. 5: 117-118).

⁵⁷⁵ MC, pp. 447-448 (Ak. 6: 484-485): Kant afirma “que aquele que tem consciência de que não cometeu nenhuma transgressão intencional e está seguro de não vir a cair numa tal transgressão” tem “razões para estar de ânimo alegre”. No entanto, os homens “só podem apreciar-se a si mesmos e a força das suas máximas segundo o domínio que obtêm sobre a sensibilidade no tempo” (RSR, p. 54 [Ak. 6: 48]). Ou seja, não podem ter a certeza de que não virão a cair em transgressão. O sujeito não pode apreciar a sua própria força moral a não ser na luta. Mas Kant defende que o “firme propósito de agir melhor no futuro, [...] alentado pela boa progressão deve

Kant admite que uma pessoa pode ser coagida a fazer o Bem e a evitar o Mal pelas leis positivas e pelo poder coercivo do Estado, mas aquele que faz o Bem ou evita o Mal simplesmente porque é coagido a isso pelo Estado, pode também ser coagido a fazer o Mal se as leis do Estado mudarem nesse sentido. Por sua vez, o virtuoso “nada mais teme do que encontrar-se aos seus olhos, no exame interior de si mesmo, desprezível e repugnante”⁵⁷⁶. Ser privado da felicidade que resulta da satisfação das inclinações pouco significa para si. A *felicidade moral* não é determinada pela satisfação das inclinações, mas pela consciência moral. O respeito pela Lei Moral domina completamente o modo de sentir virtuoso, ao ponto de nada mais temer do que uma sentença condenatória nesse tribunal interior. A consciência moral é, no virtuoso, um móbile poderoso para que não obedeça a quaisquer leis positivas que não estejam em conformidade com a Lei Moral, independentemente da acção coerciva do Estado.

Embora Kant defenda que a culpa num crime é a única justificação aceitável para a punição, admite que esta é um elemento dissuasor. Kant critica as teorias que justificam a punição com base em resultados, como a prevenção do crime, mas reconhece que a punição pode ter um efeito dissuasor. As leis positivas (*ius positum*) de um Estado são as leis promulgadas e efectivamente em vigor nesse Estado. Ou seja, constituem uma legislação exterior apoiada pelo poder coercivo do Estado. Na medida em que estas leis proibam o Mal, a acção coerciva do Estado pode ser suficiente para reduzir a sua prática e impedir a sua banalização. Na verdade, através “de uma boa organização do Estado”, é possível limitar os efeitos nocivos das “tendências egoístas” dos indivíduos, pois estes podem ser levados a submeter-se à lei positiva, justamente, para salvaguardar os seus próprios interesses⁵⁷⁷. No entanto, como diz Kant, “não se trata [aqui] do aperfeiçoamento moral do homem”, pois, se resiste ao Mal apenas por temer a punição ou por interesse, pode tornar-se “um bom cidadão”, mas não “um homem bom”. Neste sentido, Kant critica aqueles que, “para não perderem a sua vantagem particular”, seguem “toda a constituição legal agora vigente”, e se aquela que vigora actualmente for trocada por outra, se limitam a segui-la como seguiam a anterior⁵⁷⁸. Deste modo, demonstram uma “habilidade para se adaptar a todas [as] circunstâncias”, que é certamente muito prudente, mas, pelo mesmo princípio de salvaguardar os seus interesses, podem ser levados a aderir a leis que contrariam a moralidade. De facto, através da legislação exterior e da coacção a ela associada, não se assegura a resistência ao Mal, pois apenas se coage os indivíduos a conformar o seu modo de agir à lei positiva. Ainda

produzir uma alegre disposição de ânimo” (*RSR*, p. 30, nota [Ak. 6: 23]). Portanto, na sua perspectiva, a consciência da progressão moral é suficiente para produzir uma disposição de ânimo alegre.

⁵⁷⁶ *CRPr.*, p. 181 (Ak. 5: 161).

⁵⁷⁷ *PP*, pp. 158-159 (Ak. 8: 366). Kant afirma que é possível estabelecer um Estado de Direito, inclusivamente, para um “povo de demónios”, contanto se trate de entes racionais, porque podem ser levados, para salvaguardar o seu próprio interesse egoísta, a submeter-se a leis que os impeçam de se destruir mutuamente.

⁵⁷⁸ *PP*, p. 168 (Ak. 8: 373-374).

que as suas acções sejam conformes à Lei Moral, isso acontece apenas graças às leis positivas e ao seu efeito dissuasor. Num Estado com boas leis, estas proíbem o Mal e a punição inibe a sua prática. Todavia, nem sempre isso acontece. Por vezes são estabelecidas leis que contrariam a Lei Moral. Se se evita o Mal apenas para se evitar a punição, ou se adere à legislação vigente apenas pelas vantagens que daí decorrem, pode-se acabar a cumprir leis que contrariam a Lei moral. O princípio de agir sempre em conformidade com a lei positiva tanto pode conduzir ao Bem como ao Mal, dependendo do conteúdo dessa lei, mas isso não acontece com a máxima da virtude, pois esta impõe o seguimento do juízo moral em todas as circunstâncias. O homem virtuoso evita o Mal, não porque a lei positiva o ameaça com uma punição, nem porque espera obter alguma vantagem, mas sim porque o seu próprio juízo moral assim o determina.

A virtude é “a força moral da vontade”⁵⁷⁹. Mas, na nossa perspectiva, a *força de vontade* requerida para a virtude, segundo Kant, não pode ser uma força indiferenciada da vontade para o cumprimento das próprias máximas, pois, nesse caso, não corresponderia ao móbile moral. A força que se requer para o conceito de virtude, segundo Kant, consiste, especificamente, na força do móbile moral. Não se trata simplesmente da força da vontade para resistir a forças que se lhe oponham, mas sim da força do móbile moral para resistir às forças que se lhe opõem. Esta susceptibilidade da sensibilidade humana pode ser exercitada na luta contra os móveis que se oponham ao cumprimento do dever e estimulada por um modo de pensar moralmente puro até se tornar a propriedade predominante da nossa personalidade. Ao cultivar a virtude, o homem não se livra das tentações nem das coerções externas, mas fortalece a sua capacidade de lhes resistir, justamente, porque cultivar a virtude significa fomentar a sua susceptibilidade a ser afectado pelos juízos morais.

III. Apreciação Crítica

A. A Metafísica Ínsita

Segundo Kant, há nos homens uma metafísica ínsita que lhes confere a capacidade de julgar moralmente as acções e de distinguir um juízo moral de qualquer outro tipo de juízo. Kant sugere que a existência de uma metafísica moral ínsita aos homens pode ser confirmada ao propor que se peça a crianças que julguem exemplos de acções⁵⁸⁰.

A partir da década de 1970, Turiel conduziu uma série de experimentações para testar a possibilidade de as crianças distinguirem as regras morais das convencionais⁵⁸¹. Segundo Turiel, os juízos morais têm características *formais* que os distinguem dos juízos

⁵⁷⁹ MC, p. 322 (Ak. 6: 405).

⁵⁸⁰ CRPr., pp. 175-176 (Ak. 5: 155-156). T&P, p. 74 (Ak. 8: 286).

⁵⁸¹ Turiel, Elliot, “Distinct Conceptual and Developmental Domains: Social Convention and Morality”, *Nebraska Symposium on Motivation*, 25, 1977 (pp. 77-116), pp. 78-79. Turiel foca-se na distinção entre injunções categóricas e regras instituídas por instâncias externas, enquanto Kant se foca na distinção entre injunções categóricas e hipotéticas.

derivados das convenções. Uma delas é serem categóricos⁵⁸². Para Turiel, os juízos morais são categóricos no sentido em que não dependem dos desejos, opiniões ou ideais dos indivíduos, nem das “institutional practices”. Como os juízos morais são independentes das *práticas institucionais*, quando um sujeito – criança ou adulto – julga que é errado empurrar uma pessoa de um baloiço, se reconhece que se trata de um juízo moral, considera que seria errado fazê-lo mesmo que o director da sua escola não instituísse uma regra contra isso, e que também seria errado fazê-lo numa escola onde não houvesse uma regra instituída contra empurrar pessoas de um baloiço. Esta característica dos juízos morais mostra a sua independência face à autoridade. Outra característica formal dos juízos morais é serem universais “in that they apply to everyone in similar circumstances”. Quando um sujeito julga que é errado empurrar alguém de um baloiço, se reconhece que se trata de um juízo moral, considera que é errado para qualquer pessoa, em qualquer lugar ou momento. Pelo contrário, as convenções sociais são locais e temporais – *i.e.*, podem diferir de lugar para lugar e de um momento para outro. Assim, se um sujeito julga que uma acção é errada por transgredir uma regra convencional, não defende que é errada em qualquer outro lugar. As convenções sociais são alteráveis, pois as pessoas ou os seus líderes podem mudá-las. Assim, se um sujeito julga que uma acção é errada por transgredir uma convenção, aceita que não seria errado que uma autoridade apropriada alterasse a regra em causa. Para além das características formais, Turiel também definiu o conteúdo dos juízos morais, associando-o ao dano, injustiça ou violação de direitos. Por exemplo, “experiences involving harm to persons” suscitarão juízos morais, e se se pedir ao sujeito que justifique o facto de considerar essas acções erradas, invocará o dano causado⁵⁸³.

Com estes critérios, Turiel construiu um teste para determinar se um juízo de um sujeito é moral ou convencional – *i.e.* se deriva da aplicação de uma regra tida por esse sujeito como moral ou convencional. O teste começa por descrever uma acção. Nos testes dirigidos a crianças, são escolhidos exemplos familiares às crianças, tendo em conta o meio em que vivem. As questões colocadas aos participantes visam determinar se consideram que a acção descrita é errada, se a consideram errada independentemente da autoridade, e se universalizariam o juízo em causa. As respostas são depois utilizadas pelos investigadores para determinar se o participante considera que a acção infringe uma regra moral ou convencional, de acordo com os critérios referidos: se respondeu que a acção é errada independentemente da autoridade em causa e que esse juízo é generalizável, o sujeito é classificado

⁵⁸² Turiel, Elliot, *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 35-36.

⁵⁸³ Turiel, *The Development of Social Knowledge...*, cit..., p. 3: “the moral domain refers to prescriptive judgments of justice, rights and welfare pertaining to how people ought to relate to each other”. Turiel não define os conceitos de “justice”, “rights” ou “welfare”, que são ambíguos, mas as acções que apresenta como exemplos de transgressões morais, normalmente, resultam em danos para a vítima. Por exemplo: “one hits another, thereby causing physical harm”, e a percepção “of that event” leva a criança a reconhecer que a acção é errada. Turiel, “Distinct Conceptual and Developmental Domains...”, cit..., p. 80.

como tendo considerado que a acção é uma transgressão moral; se considerou que a acção é errada, mas que esse juízo dependente da autoridade e não é generalizável, é classificado como tendo considerado que é convencional. Segundo Turiel, um participante reconhecerá qualquer acção que cause dano a outra pessoa como uma transgressão moral.

Este modelo foi usado num grande número de estudos, e, na sua esmagadora maioria, os resultados confirmaram a hipótese de Turiel: as acções envolvendo dano contra outras pessoas foram julgadas erradas independentemente da autoridade, esses juízos foram generalizados para outros lugares e justificados apelando para o dano causado. Por sua vez, no caso das acções que foram consideradas erradas, mas não envolviam dano contra outras pessoas, estes juízos foram considerados dependentes de alguma autoridade ou regra instituída, não podendo ser generalizados, e foram justificados apelando para factores como as expectativas sociais, as tradições, as autoridades ou a probabilidade de se ser punido. Os resultados também confirmaram que esta distinção é feita por crianças muito novas – com quatro anos e, por vezes, ainda menos. Mesmo em grupos culturais que consideram as prescrições religiosas estritamente obrigatórias, as crianças mostraram que distinguem o domínio moral do convencional – de acordo com os critérios mencionados⁵⁸⁴. Ou seja, consideraram que algumas das regras que seguiam não teriam validade se Deus não as tivesse estipulado, mas admitiram que outras continuariam a ser válidas mesmo se Deus não as tivesse estipulado. De notar que todas as regras em causa são estritamente observadas pelos membros dessas comunidades religiosas, mas, ainda assim, algumas dessas regras foram consideradas contingentes pelas crianças que entraram no estudo, pois responderam que perderiam a sua validade se não tivessem sido decretadas por Deus. Segundo Turiel, isto significa que distinguem as regras morais de outras, que consideram contingentes, mesmo quando acreditam que umas e outras foram instituídas por Deus⁵⁸⁵. Quer dizer, mesmo entre regras que acreditam ter sido estabelecidas por Deus, as crianças distinguem as que consideram incondicionais, das que consideram contingentes. Segundo Nucci, Turiel & Encarnación-Gawrich, esta distinção entre convenção e moral está presente em todas as culturas⁵⁸⁶. Nos termos de Robbins & Jack: “[t]his is the pattern observed cross-culturally”⁵⁸⁷.

Na nossa perspectiva, os resultados obtidos por Turiel são consonantes com a tese de que há nos homens uma metafísica moral ínsita. Segundo Kant, ao reflectir sobre a sua experiência como agente, o sujeito descobre-se submetido a exigências morais, que se

⁵⁸⁴ Turiel, Elliot, “Natureza e Fundamentos do Raciocínio Social na Infância”, in Changeux, Jean-Pierre (Dir.), *Fundamentos Naturais da Ética*, trad. Vasco Casimiro, Instituto Piaget, Lisboa, 1993 (pp. 287-302), pp. 294-296. O estudo em causa encontra-se em: Nucci, Larry & Turiel, Elliot, “God’s Word, Religious Rules, and Their Relation to Christian and Jewish Children’s Concepts of Morality”, *Child Development*, 64, 1993, pp. 1475-1491.

⁵⁸⁵ Turiel, “Natureza e Fundamentos do Raciocínio Social na Infância”, cit..., p. 296.

⁵⁸⁶ Nucci, Larry; Turiel, Elliot & Encarnación-Gawrich, Gloria, “Children’s Social Interactions and Social Concepts: Analyses of Morality and Convention in the Virgin Islands”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 14(4), 1983, pp. 469-467.

⁵⁸⁷ Robbins, Philip & Jack, Anthony, “The Phenomenal Stance”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 127(1), 2006 (pp. 59-85), p. 69.

apresentam como incondicionais. Como diz Grenberg, é a partir desta experiência que Kant procura “to ground our status as [...] autonomous lawgivers”⁵⁸⁸. A experiência moral inclui uma obrigação *categórica*, que não depende de qualquer desejo, nem de qualquer autoridade externa. O reconhecimento das transgressões morais não depende da existência de regras instituídas por autoridades externas. Os resultados obtidos por Turiel sugerem que a capacidade de reconhecer o carácter categórico das injunções morais é transcultural e se verifica desde muito cedo nas crianças. Kant defende que esta capacidade já está presente em crianças de oito, nove ou dez anos, e os resultados apresentados por Turiel sugerem que se encontra em crianças ainda mais novas, por vezes apenas com três anos.

Na medida em que os resultados das investigações de Turiel parecem mostrar que indivíduos de diferentes culturas reconhecem que os juízos morais são independentes das determinações de autoridades externas, são consistentes com a posição de Kant. Turiel pretende ter mostrado, justamente, que os indivíduos reconhecem que uma transgressão moral continua a ser uma transgressão moral, ainda que uma autoridade externa estabeleça o contrário. Os indivíduos reconhecem que a moralidade não pode ser redefinida por decretos legais. Se o seu juízo moral determina que matar uma pessoa é uma transgressão moral, o indivíduo está consciente de que o facto de o Estado determinar que é legal fazê-lo não altera o carácter de transgressão moral dessa acção. Na nossa perspectiva, os resultados das investigações de Turiel sugerem que os indivíduos são capazes de distinguir o Bem do Mal mesmo quando as autoridades externas pretendem redefinir estes conceitos.

No entanto, alguns estudos mostraram que algumas pessoas não distinguem as transgressões morais das transgressões de normas convencionais. Blair aplicou uma versão do teste de Turiel a prisioneiros condenados por homicídio ou homicídio involuntário, previamente avaliados segundo a *standard psychopathy checklist*, de Hare⁵⁸⁹. As respostas dos que obtiveram classificações mais baixas na *checklist* de Hare seguiram o padrão já mencionado, mas as respostas dos que obtiveram classificações mais altas na *checklist* de Hare foram diferentes, pois responderam da mesma forma às transgressões morais e às convencionais – i.e., trataram-nas todas como meramente convencionais⁵⁹⁰. Resultados semelhantes foram obtidos num estudo envolvendo crianças⁵⁹¹. Estes resultados sugerem que nem todas as pessoas – e nem todas as crianças –, consideram que algumas transgressões têm um estatuto especial, o que levou alguns autores a sustentar que algumas pessoas são incapazes de fazer juízos morais. Para Prinz, “[t]he fact that they fail to master the

⁵⁸⁸ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., p. 108.

⁵⁸⁹ Hare, Robert, *The Hare Psychopathy Checklist-Revised*, Multi-Health Systems, Toronto, 1991.

⁵⁹⁰ Blair, Robert, “A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath”, *Cognition*, 57(1), 1995, pp. 1-29.

⁵⁹¹ Blair, Robert, “Moral Reasoning and the Child with Psychopathic Tendencies”, *Personality and Individual Differences*, 22(5), 1997, pp. 731-739. Trata-se de um estudo envolvendo crianças às quais previamente se havia atribuído tendências psicopáticas, e crianças previamente diagnosticadas com outros problemas emocionais e comportamentais. Só as primeiras não distinguiram as transgressões morais das convencionais.

moral/conventional distinction” sugere que não têm “normal moral concepts”⁵⁹². Essas pessoas “can carefully monitor the moral judgments” dos outros e, assim, “[t]hey can sort familiar examples of good conduct into one bin and bad conduct into another, but they lack insight into the very essence of this division”. Para Levy, o facto de não distinguirem o âmbito moral do convencional sugere que não compreendem “what makes a moral norm moral”⁵⁹³. Sabem que as suas acções são consideradas erradas pelos outros e reconhecem que são proibidas pelas leis, mas “they are unable to grasp the distinctive nature and significance of their wrongness”⁵⁹⁴. Como consideram que todas as transgressões são meramente convencionais, para elas nenhuma é realmente grave. Segundo Fine & Kennett, essas pessoas “appear to know what acts are prohibited by society or the law (and therefore know that their transgressions are legally wrong)”, no entanto, “they do not appear to have the capacity to judge an act to be morally wrong”⁵⁹⁵. Maibom sublinha, justamente, que sabem que existem leis que proíbem certos comportamentos e que a violação dessas leis pode levar a sanções⁵⁹⁶. São até capazes de identificar uma transgressão moral, mas não reconhecem a sua especificidade. Podem aprender a identificar uma transgressão moral, mas esta é, para eles, apenas algo que os outros julgam assim.

Na nossa perspectiva, os resultados obtidos por Blair sugerem que nem todas as pessoas têm a capacidade de fazer juízos morais. Kant não assevera que qualquer pessoa é capaz de julgamento moral *assim que nasce*, nem que nenhuma doença ou deficiência mental possa retirar a uma pessoa essa capacidade. Mas os estudos de Blair incidiram sobre pessoas a que não foram detectadas deficiências de raciocínio. Aparentemente, os sujeitos que obtêm classificações mais altas na *standard psychopathy checklist* de Hare e que não distinguem as transgressões morais das convencionais, não mostram outros déficits cognitivos, mas sim “emotional deficits”, nomeadamente, falta de empatia, o que, segundo Prinz, sugere que os juízos morais podem depender das emoções⁵⁹⁷. A possibilidade de os juízos morais dependerem da capacidade para certos sentimentos ou emoções é contrária à posição de Kant, para o qual os juízos morais dependem apenas da razão.

O carácter categórico e universalizável dos juízos morais é formal, porque não especifica um conteúdo específico, mas Turiel também associa um conteúdo específico aos juízos morais, pois, na sua perspectiva, as transgressões morais são acções danosas, injustas

⁵⁹² Prinz, Jesse, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 46.

⁵⁹³ Levy, Neil, “Norms, Conventions, and Psychopaths”, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14(2), 2007 (pp. 163-170), pp. 163-164.

⁵⁹⁴ Levy, Neil, “The Responsibility of the Psychopath Revisited”, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14(2), 2007 (pp. 129-138), p. 132: “[f]or psychopaths, all offences are merely conventional, and therefore – from their point of view – none of them are all that serious”.

⁵⁹⁵ Fine, Cordelia & Kennett, Jeanette, “Mental Impairment, Moral Understanding and Criminal Responsibility: Psychopathy and the Purposes of Punishment”, *International Journal of Law and Psychiatry*, 27(5), 2004 (pp. 425-443), p. 432.

⁵⁹⁶ Maibom, Heidi, “The Mad, the Bad, and the Psychopath”, *Neuroethics*, 1(3), 2008 (pp. 167-184), p. 169.

⁵⁹⁷ Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, cit..., pp. 42-47.

ou que violam os direitos de outras pessoas. Ou seja, para Turiel, os juízos morais dependem de regras que proíbem acções que causam dano a outras pessoas, embora estas regras não precisem de ser estabelecidas por uma autoridade externa. Os resultados dos seus inquéritos mostraram que as crianças atribuem um carácter categórico aos juízos que condenam estas acções. Mas Kant considera apenas o carácter incondicional das injunções morais, “sem tomar como base qualquer lei destinada a certas acções”⁵⁹⁸. Para Kant, o decisivo é, precisamente, o reconhecimento do carácter categórico de certos juízos. Turiel define o conteúdo da transgressão moral como um *dano causado ao outro* e elabora um teste para verificar se os indivíduos identificam *essa acção* como uma transgressão moral, mas Kant não define o conteúdo do juízo moral. Kant afirma que os homens têm consciência do carácter categórico do juízo moral, sem pressupor que o juízo moral condena um certo tipo de acções. Para Kant, basta esta consciência para dela extrair a proibição incondicional de certas acções. Ou seja, os homens têm consciência do carácter categórico de alguns dos seus juízos, e esta característica formal desses juízos é suficiente para determinar que acções são proibidas por eles. Turiel mostra que as crianças são capazes de reconhecer o carácter categórico dos juízos morais e, para Kant, o carácter categórico dos juízos morais é suficiente para apurar a regra que lhes serve de princípio – *i.e.*, a Lei Moral. Da análise do próprio conceito de *imperativo categórico*, Kant extrai a regra subjacente aos juízos morais.

Para Kant, não é preciso mostrar que todas as pessoas condenam as mesmas acções. Basta a consciência de que certos juízos têm um carácter categórico. Como diz Grenberg, para Kant, o filósofo deve tomar os juízos morais do homem comum como “initial data”⁵⁹⁹. Mas não se trata de pressupor que os juízos morais condenam estas ou aquelas acções. Para Kant, o que é relevante nos juízos morais do homem comum é o seu carácter categórico. Na nossa perspectiva, os resultados de Turiel são consistentes com a posição de Kant, porque sugerem que o reconhecimento de que alguns juízos têm um carácter categórico é transcultural. Para Kant, este reconhecimento é suficiente para estabelecer o princípio subjacente aos juízos morais. Mas ao definir a transgressão moral pelo efeito da acção – o dano causado a outro –, Turiel pressupõe um conteúdo. Ou seja, pressupõe aquilo que, segundo Kant, é determinado pelo princípio da categoricidade dos juízos morais⁶⁰⁰. De facto, embora Kant considere que os juízos morais do homem comum são confiáveis, não presume a concordância universal. O que Kant defende é que a consciência de certas injunções morais é inegável e inevitável⁶⁰¹. E que o princípio da categoricidade dos juízos morais constitui um fundamento racional para essa concordância. Quer dizer, para Kant, é possível que os homens tenham crenças diferentes relativamente à fonte da moralidade – *e.g.*, Deus,

⁵⁹⁸ FMC, p. 34 (Ak. 4: 402).

⁵⁹⁹ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., p. 26.

⁶⁰⁰ CRPr., pp. 44, 59-60, 67-68 (Ak. 5: 32, 47, 55).

⁶⁰¹ CRPr., pp. 44, 59-60, 67-68 (Ak. 5: 32, 47, 55). LE-C, p. 88 (Ak. 27: 297).

convenção social, evolução natural, razão –, que cheguem a diferentes conclusões sobre o que ela exige numa situação específica e que violem as suas prescrições, mas todos têm consciência de que estas se lhe aplicam incondicionalmente. Independentemente das explicações que dermos para a moralidade, todos reconhecemos a sua autoridade, a qual não pode, *nem precisa* de ser justificada por qualquer dedução⁶⁰². Trata-se de um facto que cada um pode confirmar pela “observação de si mesmo”⁶⁰³.

Embora Kant defenda que a Lei Moral se impõe a todos os homens – na forma de uma *metafísica ínsita*, conferindo-lhes a capacidade de julgar moralmente as acções e de distinguir uma injunção moral de uma solicitação do desejo –, não nega que também possam corromper os seus próprios juízos morais. Por isso mesmo, Kant não presume uma concordância universal *efectiva*. Na verdade, a existência de uma metafísica ínsita também é conciliável com divergências culturalmente motivadas. Kant reconhece que estas existem, e estas não constituem uma objecção à sua filosofia moral.

Segundo Kant, o exercício das nossas faculdades está submetido a determinadas regras sem que tenhamos um conhecimento explícito delas – *e.g.*, falamos segundo regras que podemos não saber enunciar. Se chamarmos *gramática* ao conjunto dessas regras, podemos dizer que quando falamos aplicamos uma gramática *ínsita* que não precisamos de conhecer explicitamente para a aplicarmos ao falarmos: “[o]ne speaks even without being acquainted with grammar”⁶⁰⁴. Falamos segundo uma gramática, mesmo que não estejamos conscientes disso e nunca tenhamos estudado Gramática: “he who speaks without being acquainted with it does actually have a grammar and speaks according to rules, but ones of which he is not himself conscious”. Ao exercermos as nossas faculdades, este exercício segue certas regras, das quais não precisamos de estar conscientes⁶⁰⁵.

Há uma diferença entre a *aplicação das regras* e o conhecimento delas *in abstracto*: por um lado, podemos estar na posse das regras e aplicá-las habilmente sem estarmos explicitamente conscientes delas; por outro lado, podemos procurar identificar estas regras em si mesmas, em abstracto. Assim, segundo Kant, o homem comum é capaz de distinguir claramente um juízo moral de uma solicitação do desejo, mas compete ao filósofo dar “clareza ao juízo da comum razão dos homens” identificando o seu princípio e procedimento⁶⁰⁶. Considerar as regras *in abstracto* significa “think them *apart from their application*”⁶⁰⁷. Mas não precisamos de conhecer as regras *in abstracto* para exercermos as

⁶⁰² CRPr., p. 60 (Ak. 5: 47): “a realidade objectiva da lei moral não pode ser demonstrada”; “a lei moral, [...] em si mesma não precisa de nenhuns princípios justificadores”.

⁶⁰³ CRPr., p. 56 (Ak. 5: 43). Cf. CRPr., pp. 83-84 (Ak. 5: 69).

⁶⁰⁴ LL-J, p. 527 (Ak. 9: 11).

⁶⁰⁵ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., pp. 122-123. Outro exemplo é o *esquematismo* dos conceitos do entendimento, “uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos”. CRP, pp. 183-184 (A141/B180-181).

⁶⁰⁶ CRPr., p. 48 (Ak. 5: 36).

⁶⁰⁷ LL-J, p. 527 (Ak. 9: 12).

faculdades em causa. Neste sentido, o conhecimento teórico das regras – *i.e.*, o conhecimento *in abstracto* –, tem um carácter secundário em relação à aplicação. Isto é assim com as regras *ínsitas*: um estudante que queira tornar-se juiz tem de estudar as leis positivas *in abstracto* para, depois, quando já as conhecer, as poder aplicar *in concreto*, mas já falamos segundo regras gramaticais antes de sabermos que elas existem ou quais elas são.

Disponer de uma *metafísica moral ínsita* significa que o fundamento dos nossos juízos morais “is already prepared beforehand in obscurity”⁶⁰⁸. Segundo Kant, a nossa faculdade de julgar moral segue uma lei, da qual podemos não estar *explicitamente* conscientes, e é tarefa do filósofo identificá-la: “[a]ll this lay in reason, only we were not aware of it”. Assim, a tarefa de fixar o princípio supremo da moralidade é semelhante à de extrair de uma língua as suas regras gramaticais⁶⁰⁹. Como diz Westra, Kant parece antecipar a hipótese de uma *gramática moral universal*, influenciada pelo trabalho de Chomsky⁶¹⁰. Uma *gramática moral* seria “a complex and largely unconscious system of moral rules, concepts, and principles”⁶¹¹. A hipótese da gramática moral universal propõe a distinção (kantiana) entre princípios operativos (inconscientes), e princípios explícitos ou declarados (conscientes), defendendo a existência de princípios operativos que, embora inconscientes, regem a nossa faculdade de julgar moral. Segundo Chomsky, as crianças são capazes de diversos juízos linguísticos que seriam inexplicáveis *sem se pressupor um conhecimento gramatical tácito*. Kant afirma que as crianças são capazes de apreciações morais sem necessidade de instrução formal⁶¹². Segundo Kant, estes juízos seriam inexplicáveis sem se admitir um conhecimento moral tácito⁶¹³. O conhecimento ínsito (tácito) proporciona-nos uma *competência*.

⁶⁰⁸ LA-F, pp. 55-56 (Ak. 25: 479-480). MC, p. 277 (Ak. 6: 376): está em causa “uma metafísica obscuramente pensada, que é ínsita à disposição racional de todas as pessoas”.

⁶⁰⁹ FMC, p. 20 (Ak. 4: 392): “[o] método que adoptei neste escrito é [...] percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento”. Cf. PMF, pp. 102-103 (Ak. 4: 322-323): “[e]xtrair do conhecimento comum os conceitos que não se fundam em nenhuma experiência particular [...], não exigiria uma maior reflexão ou mais discernimento do que extrair em geral, de uma língua, as regras do uso real das palavras”.

⁶¹⁰ Westra, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason...*, cit..., p. 123.

⁶¹¹ Mikhail, John, *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Georgetown University, Washington DC, 2011, p. 16: “it seems reasonable to suppose [...] that the normal individual's moral knowledge consists in part in her possession of what I will call a *moral grammar*: a complex and largely unconscious system of moral rules, concepts, and principles that generates and relates mental representations of various types. Among other things, this system enables individuals to determine the deontic status of a potentially infinite number and variety of acts and omissions”. Sobre a hipótese de uma gramática moral universal, vide: Hauser, Marc, *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*, New York, Harper, 2006; Mikhail, John, “Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future”, *Trends in Cognitive Sciences*, 11(4), 2007, pp. 143-152; Cutitaru, Laura, “A Universal Moral Grammar?”, *Human and Social Studies*, 6(1), 2017, pp. 65-76; Kirchmair, Lando, “Morality Between Nativism and Behaviorism: (Innate) Inter-subjectivity as a Response to John Mikhail's 'Universal Moral Grammar'”, *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 37(4), 2017, pp. 260-260; Carchidi, Vincent, “The Nature of Morals: How Universal Moral Grammar Provides the Conceptual Basis for the Universal Declaration of Human Rights”, *Human Rights Review*, 21(1), 2019, pp. 65-92.

⁶¹² CRPr., pp. 175-176 (Ak. 5: 155-156). T&P, p. 74 (Ak. 8: 286).

⁶¹³ FMC, p. 20 (Ak. 4: 392). MC, p. 277 (Ak. 6: 376). Cf. MC, p. 333 (Ak. 6: 411): “[d]aí que o primeiro exercício da metodologia consista em perguntar ao aluno aquilo que já sabe sobre o conceito de dever, [...] porque se pressupõe que tal conhecimento está já de modo natural incluído na sua razão e só precisa de ser desenvolvido, método que se chama método dialógico (socrático)”.

Nomeadamente, a *capacidade para efectuar juízos morais*⁶¹⁴. Desde a *Diss.*, e pelo menos até às lições de lógica de 1800, Kant faz referência às leis ínsitas na mente humana, esforçando-se por distinguir a sua posição do *inatismo*⁶¹⁵. O que está em causa, para Kant, são leis inerentes às nossas faculdades – *i.e.*, princípios *operativos* que se manifestam no seu funcionamento. Os *conceitos* não são inatos enquanto conceitos, mas há *leis* inerentes ao próprio *funcionamento* das faculdades. Estas leis são constitutivas das faculdades em causa. No entanto, do ponto de vista da Filosofia que as apura, não são *inatas*, mas sim *adquiridas*, porque a Filosofia tem de as extrair do funcionamento das faculdades⁶¹⁶. A Filosofia tem a tarefa de analisar as faculdades humanas para descobrir os princípios subjacentes às mesmas. Essas leis são inerentes às faculdades, mas o conhecimento explícito dessas leis é um resultado da análise. Embora a Lei Moral esteja *já dada*, o filósofo tem de a extrair do funcionamento da nossa faculdade de julgar moral. Como diz Grenberg, “[p]ractical philosophers thus become a bit like chemists, not introducing anything new to common moral experience, but simply analyzing it more carefully – *attending to it*”⁶¹⁷. Quando Kant se refere à busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que está em causa é extrair da nossa faculdade de julgar moral o princípio fundamental que a rege – *i.e.*, o princípio operativo inerente ao seu próprio funcionamento.

A hipótese de uma gramática moral universal – *i.e.*, de uma estrutura racional universal –, permite articular a universalidade dos princípios operativos com a variação cultural. Por exemplo, “[t]o clarify the relationship between universality and cultural variation, consider the act of infanticide. For Americans, this is a barbaric act [...]. For the Eskimos, and several other cultures, infanticide is morally permissible”⁶¹⁸. Os esquimós parecem ter concepções morais diferentes dos americanos. Contudo, nas duas culturas se espera que os pais cuidem dos filhos. Segundo Hauser, “caring for children is a universal moral principle.

⁶¹⁴ Cf. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 46: “each person beyond a certain age and possessed of the requisite intellectual capacity develops a sense of justice under normal social circumstances”. Deve-se sublinhar a restrição colocada por Rawls: “under normal social circumstances”. Ou seja, Rawls admite uma capacidade *socialmente adquirida* de gerar juízos morais *em circunstâncias sociais normais*. Contudo, a banalização do Mal pode ocorrer em circunstâncias sociais que se poderiam considerar não-normais, como no caso do III Reich. Para Kant, esta capacidade não se verifica apenas em circunstâncias sociais normais, pois depende de uma lei que não precisa de ser *socialmente adquirida*, visto que *já está dada*.

⁶¹⁵ *Diss.*, p. 43 (Ak. 2: 395): “[n]a Metafísica não se encontram princípios empíricos; os conceitos que nela se apresentam não devem procurar-se nos sentidos, mas sim na própria natureza do entendimento puro, não como conceitos *inatos*, mas como conceitos abstraídos das leis ínsitas na mente”. Cf. Leibniz, Gottfried, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Vol. V, C.I. Gerhardt (Ed.), Weidmann, Berlin, 1882, pp. 66-67: “il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoyque les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir”. Note-se, no entanto, que logo a seguir o próprio Leibniz dá conta de algumas reservas relativamente à explicação inatista *tout court* – como, aliás, já fizera antes (p. 45). Em *OD* (p. 334 [Ak. 8: 249]), Kant reconhece-lo-á: “[t]he innateness of certain concepts, as an expression for a *fundamental faculty* with respect to *a priori* principles of our cognition, which he [Leibniz] uses merely against Locke, who recognizes only an empirical origin, is likewise incorrectly understood if it is taken literally”. Este texto, de 1790, ajuda a esclarecer a noção de uma lei *ínsita*, enquanto constitutiva de uma *faculdade*, permitindo distingui-la do inatismo (de conceitos).

⁶¹⁶ *Diss.*, p. 43 (Ak. 2: 395). *FMC*, p. 19 (Ak. 4: 392). *PMF*, pp. 102-103 (Ak. 4: 322-323).

⁶¹⁷ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., p. 26. *CRPr.*, pp. 184-185 (Ak. 5: 163).

⁶¹⁸ Hauser, *Moral Minds...*, cit..., p. 44.

In all cultures, everyone expects parents to care for their offspring. Within and across cultures, torturing infants as amusement or sport is forbidden”. O que difere entre esquimós e americanos, segundo Hauser, são as condições em que se permitem *exceções* à regra: “our moral faculty is equipped with a universal set of rules, with each culture setting up particular exceptions to these rules”. As determinações culturais estabelecem exceções para os princípios morais. Os esquimós não permitem o infanticídio por princípio, mas consideram-no justificável em razão das limitações particulares com que têm de lidar no local agreste onde vivem. Quer dizer, consideram *ter razões* para admitir certas exceções à regra, mas a regra continua a ser a de que os pais devem cuidar dos seus filhos. Esta explicação (de Hauser) é conciliável com a de Kant. Segundo Kant, “[t]he Esquimaux, when their parents are decrepit, and no longer capable of working, strangle them”, no entanto, fazem-no porque “in winter they are absent for many weeks out hunting, and during that time the old might starve”⁶¹⁹. Tal como um sujeito pode fazer uma exceção para si e, desse modo, violar a Lei Moral, também as determinações culturais introduzem exceções à regra. Contudo, para Kant, isto não significa que as exceções culturalmente determinadas sejam moralmente aceitáveis. A acção em causa viola a regra e, por isso, constitui uma transgressão moral. Para Kant, nem sequer podemos afirmar que os esquimós consideram o infanticídio *moralmente* admissível, pois, para isso, precisaríamos de saber que comportamento consideram universalizável (cuidar das crianças ou matá-las). Os esquimós justificam o infanticídio e o gerontocídio com razões não-morais – razões que são circunstanciais, porque decorrem das dificuldades que enfrentam, e instrumentais, porque visam determinados fins. As suas razões são pragmáticas (“pertencentes ao bem-estar”) e prudenciais (no sentido da felicidade geral), mas não mostram que os esquimós consideram o infanticídio universalizável⁶²⁰. As razões mencionadas têm que ver com o local onde vivem e, como concordam que os pais devem cuidar dos filhos, parece razoável concluir que não aceitariam que o infanticídio se tornasse uma lei da natureza⁶²¹.

Na *INM*, Kant afirma que a Metafísica, em certo sentido – que veremos já a seguir –, tem mais que ver com as ciências da natureza do que com a Matemática: “[o] método autêntico da metafísica é, no fundo, semelhante àquele que *Newton* introduziu nas ciências da natureza”⁶²². Na Matemática, o conceito “não é dado antes da definição, mas, pelo contrário, surge dela”⁶²³. Assim, ao definirmos um triângulo como *uma figura geométrica de três ângulos* não corremos o risco de nos surgir um triângulo de quatro ângulos. Isto é assim, justamente, *por força da definição*. O conceito é-nos dado pela definição e, por

⁶¹⁹ *LE-M2*, pp. 240-241 (*Ak.* 29: 621-622).

⁶²⁰ *FMC*, pp. 55-56, 60 (*Ak.* 4: 416-417, 419).

⁶²¹ *CRPr.*, pp. 83-84 (*Ak.* 5: 69).

⁶²² *INM*, p. 69 (*Ak.* 2: 286).

⁶²³ *INM*, p. 45 (*Ak.* 2: 276).

isso, corresponde-lhe inteiramente: o conceito “não tem absolutamente outra significação senão aquela que a definição dá”⁶²⁴. Se alguém apontar para um polígono de quatro ângulos e disser que se trata de um triângulo, sabemos que está errado em virtude da definição de triângulo: “aquilo que [a Matemática] não quis representar nos seus objectos por meio da definição neles não está contido”. Ou seja, na Matemática, a definição é *a regra* que determina os objectos: nenhum triângulo pode ser diferente daquilo que a definição de triângulo determina. Nas ciências da natureza passa-se algo completamente diferente, porque o objecto que se pretende definir já está dado e, por isso, a definição pode falhar o alvo. Ao contrário do que acontece na Matemática, aqui a definição *não* determina o objecto. E, segundo Kant, o mesmo se passa com as definições da Filosofia, porque o conceito “já está já dado <gegeben>”⁶²⁵. Na Filosofia, “o conceito do que tem de ser explicado é um conceito dado”⁶²⁶. Visto que o conceito *antecede* a definição, esta pode não lhe corresponder. Ou seja, a definição pode ser ilícita (*erschlichen*)⁶²⁷. A Filosofia deve esclarecer conceitos já existentes. O que se pretende é que a definição capte as determinações do conceito, e não que crie um conceito fantástico, diferente daquele que pretendíamos definir. Segundo Kant, os conceitos morais antecedem as definições, pois já se encontram em nós, na obscuridade, e a tarefa do filósofo é desvelá-los e aclará-los. Ao definir os conceitos de *obrigação*, *dever* ou *virtude*, não compete ao filósofo *inventar*, mas sim esclarecer, empregando “um procedimento semelhante ao da *química*”⁶²⁸. O químico não inventa a água ao analisar a molécula da água para identificar os átomos que a compõem, e o filósofo não deve inventar um novo conceito ao definir a *virtude*. A definição deve corresponder ao conceito já dado em nós mesmos.

Segundo Kant, “it is more dangerous to look around for academic and artificially drawn-up principles”, do que confiar nos princípios que estão em bruto “in the obscurity of the mind”⁶²⁹. Na sua perspectiva, “[t]hat is the way it is in morality”⁶³⁰. O princípio dos nossos juízos morais “exists in reason, [...] however still exists in obscurity”. O perigo reside na possibilidade de se propor como critério para distinguir o Bem do Mal um princípio diferente da Lei Moral. Kant considera que a moralidade se baseia num princípio inerente à razão, do qual dependem os juízos morais. O primeiro objectivo da Filosofia Moral é

⁶²⁴ INM, p. 85 (Ak. 2: 291).

⁶²⁵ INM, p. 47 (Ak. 2: 276).

⁶²⁶ INM, p. 85 (Ak. 2: 291).

⁶²⁷ INM, pp. 75-77 (Ak. 2: 288). Cf. CRPr., p. 17, nota (Ak. 5: 9): o filósofo não deve “antecipar mediante uma definição arriscada, os seus juízos, antes da análise completa do conceito”.

⁶²⁸ CRPr., p. 184 (Ak. 5: 163). Cf. CRPr., p. 16, nota (Ak. 5: 8): “quem é que quereria introduzir um novo princípio de toda a moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele, o mundo estivesse totalmente na ignorância ou no erro acerca da natureza do dever?”.

⁶²⁹ APP, p. 28 (Ak. 7: 139-140): “if the solution to a problem is based on general and innate rules of understanding (possession of which is called mother wit), it is more dangerous to look around for academic and artificially drawn-up principles (school wit) and thereafter to come to their conclusion than to take a chance on the outburst from the determining grounds of masses of judgment that lie in the obscurity of the mind. One could call this logical *tact*, where reflection on the object is presented from many different sides and comes out with a correct result, without being conscious of the acts that are going on inside the mind during this process”.

⁶³⁰ LA-F, p. 56 (25: 480).

estabelecer esse princípio. Uma teoria moral deve começar por estabelecer o critério para distinguir o Bem do Mal. Assim, o filósofo deve construir a sua teoria moral a partir de um único princípio, mas não lhe compete *inventar* (*erfinden*) um *novo* critério. Uma teoria moral *autêntica* identifica e esclarece o princípio da moralidade inerente à razão humana comum⁶³¹. Contudo, quando se trata de julgar as acções concretas, Kant considera que é mais seguro confiar nos juízos do homem comum, porque o filósofo, ao construir a sua teoria, pode acabar por se desviar do verdadeiro princípio – *i.e.*, aquele que inere à razão humana comum. Os princípios que divergirem do princípio inerente à razão humana comum são *artificialmente* estabelecidos, precisamente, porque não correspondem àquele que já nos está dado. Pode ser perigoso confiar em princípios artificialmente estabelecidos porque, sendo distintos do critério autêntico para distinguir o Bem do Mal, podem gerar juízos diferentes dos que seriam gerados pelo critério autêntico – *i.e.*, o *novo* princípio sugerido pela teoria pode gerar juízos contrários à Lei Moral. O trabalho do filósofo, quando fiel à razão pura, pode alertar para desvios nos costumes e, deste modo, contribuir para corrigir práticas imorais, como a do infanticídio, mas, ainda assim, Kant considera que é mais seguro confiar nos juízos do homem comum do que nas teorias dos filósofos.

A ideologia nazi pode ser vista como uma teoria *artificialmente* construída, porque se afasta da moralidade comum propondo um *novo* critério para distinguir o Bem do Mal: a preservação e o aprimoramento da espécie⁶³². Segundo Hitler, o objectivo do Nazismo é produzir “a nobler era, in which men will no longer pay exclusive attention to breeding and rearing pedigree dogs and horses and cats, but will endeavour to improve the breed of the human race itself”⁶³³. A ideologia nazi inclui outras crenças, mas é este princípio que permite retirar conclusões práticas das outras crenças. A ideologia nazi defende que existem *raças*, que umas raças são superiores às outras, que a propagação das raças inferiores coloca a sobrevivência da espécie em risco e que os judeus constituem uma raça inferior. De acordo com o princípio de que é Bem tudo aquilo que contribui para preservar a espécie e é Mal tudo aquilo que a coloca em perigo, pode-se retirar conclusões práticas dessas crenças. Numa conferência em 1929, Hitler criticou o “humanitarismo moderno” que permite “manter os fracos às custas dos saudáveis”, que autoriza “que os criminosos se reproduzam” e “os degenerados” sejam protegidos⁶³⁴. Darré, Ministro da Agricultura entre 1933 e 1942, defendia que se preparasse a próxima geração de alemães da mesma maneira que, na reprodução

⁶³¹ Kant opõe-se à perspectiva daqueles que, como Mackie, defendem que “[m]orality is not to be discovered but to be made”. Mackie, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London, 1990, p. 106. Para Kant, a moralidade não precisa de ser descoberta, mas também não precisa de ser inventada. Na sua perspectiva, o filósofo pode – isso sim – descobrir qual é o princípio que subjaz à moralidade.

⁶³² Rees, *Holocausto...*, cit..., p. 147. Com isto não estamos a defender que o resultado visado pela ideologia nazi se tratava, de facto, de um *aprimoramento*.

⁶³³ Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, trans. James Murphy, Hurst and Blackett, London, 2011, p. 340.

⁶³⁴ *Apud* Rees, *Holocausto...*, cit..., p. 125.

de cavalos, apenas se permite que os elementos de puro-sangue se reproduzam⁶³⁵. Tratava-se de criar uma *raça* de homens supostamente superiores⁶³⁶. Segundo Hitler, a queda do nível racial coloca em risco a espécie⁶³⁷. Por isso, defendia que as pessoas que, na sua perspectiva, contribuíam para isso, fossem impedidas de se reproduzir. Na sua perspectiva, o humanitarismo que protege os fracos é perigoso para a espécie porque a fragiliza face ao “processo natural de selecção”⁶³⁸. Assim, sugeria que “um aumento de força” seria alcançado se se “eliminasse 700 mil a 800 mil” das crianças mais fracas por ano. Seis meses depois de chegar ao poder, implementou leis para a prevenção da “Descendência Geneticamente Doente”⁶³⁹. De acordo com esta legislação, os Tribunais de Saúde Hereditária, criados pelo regime, ficaram encarregues dos processos de esterilização eugénica⁶⁴⁰. Entre Dezembro de 1939 e Agosto de 1941, foram mortos com monóxido de carbono “cerca de cinquenta mil alemães” considerados doentes mentais⁶⁴¹. Ainda em 1941, Hitler daria instruções a Göring para pôr em execução a eliminação física dos judeus, e, no dia 20 de Janeiro de 1942, teria lugar a conferência de Wannsee, na qual altos funcionários do governo da Alemanha se reuniram com líderes das SS com o objectivo de coordenar esforços para a implementação da Solução Final. Nessa reunião, Heydrich estipulou que os judeus europeus deveriam ser reunidos para, posteriormente, serem enviados para campos onde fossem mortos. Os líderes nazis estavam empenhados em “reverter o declínio da civilização ocidental e salvar a humanidade”, e, para alcançar esse objectivo, estavam preparados para sacrificar milhões de vidas humanas⁶⁴². Do ponto de vista técnico, pode-se discutir o que significa uma civilização estar em declínio, o que significa salvar a humanidade, se a civilização ocidental realmente estava em declínio e se as acções propostas pelos nazis contribuíam, de facto, para salvar a humanidade. Mas, para Kant, do ponto de vista moral, essas discussões são irrelevantes, porque a moralidade não justifica as acções por serem meios para certos fins.

A implementação da Solução Final e o Holocausto são exemplos extremos de como um princípio artificialmente estabelecido pode conduzir ao Mal e à sua banalização. Segundo Koonz, “Nazism fulfilled the functions we associate with ideology. It supplied answers to life’s imponderables, provided meaning in the face of contingency, and explained

⁶³⁵ *Apud* Rees, *Holocausto...*, cit..., p. 125.

⁶³⁶ Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., pp. 65-67. Cf. Clifford, “Blut und Boden...”, cit..., pp. 280-281.

⁶³⁷ Hitler, *Mein Kampf*, cit..., p. 340.

⁶³⁸ *Apud* Rees, *Holocausto...*, cit..., p. 125.

⁶³⁹ Rees, *Holocausto...*, cit..., p. 126.

⁶⁴⁰ Rees, *Holocausto...*, cit..., p. 126. Entre 1933 e 1939, os nazis julgaram mais de quatrocentas mil pessoas de acordo com a lei para a prevenção de doenças hereditárias (*Erbgesundheitsgesetz*). As pessoas diagnosticadas com qualquer condição médica que se acreditasse ser genética eram esterilizadas. Nesta tipificação incluíam-se, por exemplo, as pessoas com surdez hereditária.

⁶⁴¹ *EeJ*, cit..., p. 170.

⁶⁴² Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., p. 27.

the way the world works. It also defined good and evil”⁶⁴³. O Nazismo definiu os conceitos de Bem e de Mal nos seus próprios termos⁶⁴⁴. Segundo Haas, o Regime Nazi expôs a capacidade humana de redefinir os conceitos de Bem e de Mal: “[w]hat is reflected in these people, I am arguing, is not the banality of evil but the human ability to redefine evil”⁶⁴⁵. Durante o domínio nazi, muitos europeus cometeram aquilo que consideramos actos hediondos, não porque fossem deficientes “in moral sensibility”, mas sim porque “they were in fact ethically sensitive”: “[t]hey were fully aware of what they were doing and displayed principled acquiescence. The difference is that for them such deeds were simply no longer understood to be evil”. Ou seja, agiram segundo princípios, mas, de acordo com os princípios que seguiam, os seus actos não eram maus: “[u]nder the influence of what I shall be calling Nazi ethic, vast numbers of people simply came to understand evil in different terms and, in perfectly predictable and comprehensible fashion, acted upon their understanding”. Aquilo que nós julgamos ser Mal banalizou-se porque as pessoas adoptaram um *novo* critério para distinguir o Bem do Mal. Segundo Haas, essas pessoas estavam a fazer algo que, para elas, não era Mal: “people can be led in good conscience to commit Holocausts”. Estavam de boa consciência, porque julgavam estar a fazer o Bem.

Embora Kant reconheça o perigo dos *maus* princípios, julga-os como maus, precisamente, a partir de um princípio que considera fixo por ser inerente à razão humana. Para Kant, *há um critério fixo* que permite julgar todos os outros. Fazer do fim da preservação da espécie o critério para determinar o dever não é moral, porque o dever moral abstrai de todo e qualquer fim. Mas o facto de as pessoas praticarem uma acção não implica que a julguem como moralmente boa. As pessoas podem praticar acções com perfeita consciência de que estão a fazer o Mal. Para Kant, os princípios adoptados, mesmo quando maus, não nos fazem perder a faculdade de distinguir o Bem do Mal segundo a Lei Moral inerente à nossa razão, porque os seus juízos impõem-se-nos, quer queiramos, quer não. Os homens podem decidir não seguir os seus juízos morais, mas a sua consciência moral julgá-los-á. Mesmo quando adoptam princípios diferentes da Lei Moral, preservam a faculdade de julgar moral, e, se não seguirem os seus juízos morais, a sua consciência condená-los-á. Subordinar o cumprimento da Lei Moral a outros móveis incorporados na máxima suprema como motivos, constitui uma propensão (*Hang*) para agir contrariamente aos juízos morais e para não ter em conta o julgamento da consciência moral, mas não elimina a capacidade de julgar as acções, nem a consciência moral enquanto tribunal pelo qual o sujeito se julga

⁶⁴³ Koonz, Claudia, *The Nazi Conscience*, Harvard University Press, Harvard University Press, Cambridge, 2003, p. 2.

⁶⁴⁴ Kühne, Thomas, “Nazi Morality”, in Baranowski, Shelley; Nolzen, Armin & Szejnmann, Claus-Christian (Eds.), *A Companion to Nazi Germany*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2018 (pp. 215-229), p. 216.

⁶⁴⁵ Haas, Peter, *Morality After Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethics*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, p. 2.

a si mesmo. Para Kant, a consciência moral é “um facto incontornável”⁶⁴⁶. Ou seja, quer o sujeito queira, quer não queira, a sua consciência julgá-lo-á, pois “a consciência moral fala involuntária e inevitavelmente”. Kant admite a “tendência <Hang> para opor arrazoados e subtilezas” aos juízos morais para os tentar “fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações”⁶⁴⁷. As próprias determinações culturais podem contribuir para isso. Mas esta propensão pressupõe, precisamente, a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Quer dizer, o sujeito começa por reconhecer o Mal, simplesmente, opõe ao seu juízo moral motivos para o adulterar, o que não o iliba do Mal. O sujeito que mente porque acredita que está a contribuir para melhorar o futuro do seu filho, que mata um bebé porque acredita que está a contribuir para o bem-estar da tribo, que mata pessoas porque acredita que está a contribuir para salvar a humanidade sabe, ou, pelo menos, começou por saber, que isso é moralmente errado. O facto de ter cedido à tentação de adulterar o seu próprio juízo moral, torna-o moralmente imputável. O Mal é-lhe imputável. Tudo quanto tinha de fazer para se certificar de que isso era moralmente errado, era prestar atenção à sua própria experiência moral, em vez de se apoiar em razões não-morais para justificar a acção que desejava fazer.

Arendt defende que se pode perder “a faculdade de distinguir o bem do mal”⁶⁴⁸. Na sua perspectiva, Eichmann cometera atrocidades, mas “em circunstâncias” que lhe tornaram “impossível saber ou sentir” que estava a agir erradamente. Contudo, esta perspectiva extirpa a dimensão moral do *mal*. Como diz Marques, a *banalidade do Mal* decorre “de uma incapacidade de julgar” – *i.e.*, de uma forma daquilo a que Kant chama *estupidez* (*Dummheit*)⁶⁴⁹. Para Arendt, os perpetradores do Holocausto não se confrontavam “com uma consciência moral”, de modo que “praticaram *sem culpa*, como que ‘inocentemente’, um mal excessivo”. Mas se Eichmann havia perdido a capacidade de distinguir o Bem do Mal, o conceito de *mal* que se aplica às suas acções já não radica na consciência de tais acções como moralmente más⁶⁵⁰. Assim, a posição de Arendt tem em comum com a de Haas a circunstância de o agente já não receber uma qualificação moral. Tanto Haas como Arendt retiram aos agentes implicados a imputabilidade *moral*: podem ser acusados de praticar actos cruéis, mas não de terem feito o *Mal* conscientemente. Para Haas, os perpetradores não tinham perdido a faculdade de julgar, mas a ética nazi que tinham adoptado levava-os a julgar que estavam a fazer o Bem. Para Arendt, os perpetradores já tinham perdido a capacidade de distinguir o Bem do Mal quando o Regime os colocou a exterminar pessoas. A posição de Kant tem a vantagem de assegurar a responsabilidade moral, pois, como diz Marques, para Kant, “a consciência interna do bem [...] está necessariamente presente”⁶⁵¹.

⁶⁴⁶ MC, pp. 314-315 (Ak. 6: 400-401).

⁶⁴⁷ FMC, p. 39 (Ak. 4: 405).

⁶⁴⁸ EeJ, pp. 355-357. A posição de Arendt será desenvolvida mais à frente.

⁶⁴⁹ Marques, *A Filosofia e o Mal...*, cit..., p. 65.

⁶⁵⁰ Marques, *A Filosofia e o Mal...*, cit..., pp. 108, 113-115.

⁶⁵¹ Marques, *A Filosofia e o Mal...*, cit..., p. 113.

B. A Falácia Naturalista

Segundo Kant, os juízos morais não se fundam em qualquer sentimento, mas na metafísica ínsita à disposição moral originária dos homens, a qual não é extinguível, porque está radicada na racionalidade. Os juízos morais impõem-se-lhe quer queira quer não queira, e não é ele que escolhe o princípio que lhes serve de critério, pois este faz parte da estrutura racional da subjectividade humana. Quer dizer, “se salvo de grande dificuldade à custa de considerável sacrifício pessoal uma pessoa que me é completamente estranha”, não posso deixar de julgar que fiz uma boa acção, e, inversamente, não posso deixar de julgar que fiz uma má acção se, sob ameaça de tortura, acedo a prestar um falso testemunho⁶⁵². Como o homem é um ente racional por natureza, faz parte da sua natureza julgar moralmente as suas acções. Neste sentido, uma crítica que se pode fazer é que, do *facto* de certos juízos se lhes imporem e de terem um efeito motivacional, não se segue que os homens *devam* tomá-los como *normativos*. Ainda que se confirmasse a existência de uma metafísica moral ínsita aos homens, poder-se-ia questionar *por que deveriam reger-se por ela*. Segundo Kant, o *nível moral* em que o homem se encontra de acordo com a sua natureza, é o da obediência à Lei Moral no reconhecimento da força motivacional que esta tem sobre a sua vontade, mas nós podemos questionar por que lhe devemos obedecer. Na verdade, este parece-nos ser o problema implícito na dialéctica da razão prática comum – *i.e.*, a questão de saber o que confere autoridade às injunções morais relativamente às solicitações das inclinações. Quer dizer, o problema que está em causa na dialéctica da razão prática comum é a possibilidade, sempre dada, de o sujeito se perguntar por que *deve* seguir as injunções morais em vez das solicitações das inclinações. A resposta de Kant é que as injunções morais têm a sua origem na razão pura, enquanto a razão instrumental está ao serviço das inclinações, que têm a sua origem no sentimento. Assim, Kant identifica o domínio do moralmente válido com o domínio exclusivamente formal da razão pura: devo seguir as determinações da razão pura porque, ao abstrair daquilo que me distingue dos outros entes racionais, fornece aos juízos morais um fundamento objectivo para um consenso universal.

A tese da existência de uma metafísica moral ínsita aos homens não significa que Kant derive o *dever* do *ser*. Kant fornece um critério racional para os juízos morais concretos. Como diz Grenberg, “the Fact of Reason is a felt, given phenomenological experience of categorical obligation”⁶⁵³. Os homens experienciam injunções morais, e é destas que, segundo Kant, se extrai o princípio da moralidade, que lhes subjaz. O que serve de ponto de partida não é o conteúdo das injunções concretas – *i.e.*, o *facto* de prescreverem *esta* acção –, mas sim a sua forma – *i.e.*, o seu carácter categórico. Ou seja, não se trata de induzir, a partir do conteúdo de algumas injunções, um conteúdo que deva estar presente

⁶⁵² MC, p. 39 (Ak. 6: 228). Cf. CRPr., p. 42 (Ak. 5: 30).

⁶⁵³ Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience...*, cit..., p. 206.

em todas, mas sim de formular, a partir da categoricidade, o princípio dessa categoricidade⁶⁵⁴. É este princípio que permite elaborar um procedimento-típico para determinar o conteúdo do juízo moral em qualquer situação. Assim, Kant usa a experiência da categoricidade da injunção moral para dela extrair o critério de correção dos juízos morais. Embora afirme que os juízos morais dos homens comuns são confiáveis, fornece um critério para os mesmos e um procedimento-típico que o operacionaliza. A categoricidade é a característica que um juízo prático tem de ter para poder ser considerado um juízo moral. Kant defende que os juízos morais são objectivos, no sentido em que, para cada acção, apenas uma determinação está correcta, independentemente do sujeito que ajuíza: se uma acção é moralmente boa, é-o para qualquer sujeito racional – i.e., se aplicar o critério seguindo o procedimento-típico. Isto significa que o juízo moral, para Kant, tem de ser independente daquilo que distingue um sujeito racional de outro sujeito racional.

Todavia, na nossa perspectiva, a filosofia moral de Kant fica exposta a uma crítica semelhante, e que consiste na tentativa de definir o conceito de Bem por outros conceitos, à qual Moore chamou *falácia naturalista*⁶⁵⁵. Na verdade, a expressão *falácia naturalista* é enganadora, porque consiste em definir o conceito de Bem por conceitos que não lhe são analiticamente equivalentes, independentemente de reportarem a qualidades naturais ou não. Kant não define o Bem em relação a qualquer propriedade natural ou conceito empírico, mas sim como aquilo que está em conformidade com a Lei Moral. Assim, Moore concorda com Kant quando este defende que o Bem não pode identificar-se com o agradável, o útil ou o que nos proporciona felicidade. Contudo, na sua perspectiva, Kant assume que a Lei Moral é análoga às leis naturais e às leis jurídicas⁶⁵⁶. Segundo Moore, ao assumir que a Lei Moral se identifica com a lei segundo a qual uma vontade pura necessariamente agiria, Kant identifica-a com a *lei natural* de uma vontade pura⁶⁵⁷. Na nossa perspectiva, esta crítica não atinge Kant, pois este não identifica a necessidade moral com a natural. Kant

⁶⁵⁴ Kant não usa os juízos morais comuns para *induzir* algo acerca dos mesmos. Não se trata de tomar em consideração um certo número de juízos previamente considerados morais para descobrir que propriedades são partilhadas por esses juízos e não pelos previamente considerados não-morais. Segundo Kant, basta prestar atenção a *uma* experiência moral para nela identificar a categoricidade da injunção moral.

⁶⁵⁵ Moore, George, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922, pp. 8-13. Deve ter-se em conta que, por um lado, Moore não limita o conceito de *good* ao âmbito moral, e, por outro, admite definições nominais: “it is certainly possible to discover how people use a word: otherwise, we could never have known that ‘good’ may be translated by ‘gut’ in German”. Mas não admite definições reais: “we may, when we define horse, mean something much more important. We may mean that a certain object, which we all of us know, is composed in a certain manner: that it has four legs, a head, a heart, a liver, etc., etc., all of them arranged in definite relations to one another. It is in this sense that I deny good to be definable”.

⁶⁵⁶ Cf. Ilting, Karl-Heinz, “The Naturalistic Fallacy in Kant”, in Beck, Lewis (Ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Springer, Dordrecht, 1972 (pp. 105-120), p. 105: “[w]hat Moore objects to mainly in Kant are two fundamental mistakes: the fallacy of supposing moral law to be analogous to natural law, and the fallacy of supposing moral law to be essentially analogous to law in the legal sense and, consequently, to be an imperative”.

⁶⁵⁷ Moore, *Principia Ethica*, cit..., pp. 126-127: “[t]he fallacy of supposing moral law to be analogous to natural law in respect of asserting that some action is one which is always necessarily done is contained in one of the most famous doctrines of Kant. Kant identifies what ought to be with the law according to which a Free or Pure Will *must* act – with the only kind of action which is possible for it”.

distingue a necessidade moral, que é prescritiva e normativa, da necessidade natural, que é causal e descritiva. A necessidade moral corresponde à obrigação, não reportando a uma lei de acordo com a qual os fenómenos necessariamente acontecem. Mesmo que consideremos, como faz Moore, que a Lei Moral funciona como uma lei natural para uma vontade pura, isso não significa que Kant identifique o *dever ser categórico* da Lei Moral com o *ser necessariamente* da lei natural, pois não afirma que o dever se infere das acções de uma vontade pura, mas sim que a Lei Moral, que determina o dever, seria a única fonte de determinação de uma vontade pura⁶⁵⁸. Precisamente por a nossa vontade não ser pura, a Lei Moral assume a forma de imperativo para nós.

Contudo, segundo Moore, ao assumir que a Lei Moral se traduz num imperativo (categórico), Kant identifica o *dever moral* com uma *ordem*, confundindo a Lei Moral com a lei jurídica. Para Moore, isto significa que Kant identifica o Bem com o facto de algo ter sido ordenado, mas nada pode ser considerado moralmente bom simplesmente porque uma instância o ordena. Kant defende que o dever é aquilo que é comandado pela razão pura: “nothing, therefore, would be good unless it were commanded”⁶⁵⁹. Assim, transforma a razão pura numa instância com autoridade para, com os seus mandamentos, determinar o Bem: “[i]ts commands cannot fail to be right, because to be right means to be what it commands”. Contudo, se algo deve ser considerado moralmente bom, tem de o ser independentemente de ser ordenado, seja pela razão ou por qualquer outra instância⁶⁶⁰. Quer dizer, “the fact that it is commanded by a certain kind of authority, is entirely irrelevant to a moral obligation”. Na nossa perspectiva, esta crítica aplica-se a Kant, pois este concebe as injunções morais como ordens ou mandamentos da razão pura, derivando a legitimidade das primeiras da autoridade da segunda. O imperativo categórico é uma exigência racional, porque não se impõe ao sujeito por coerção externa, mas pelo reconhecimento racional da sua incondicionalidade. Contudo, para Kant, as injunções morais sobrepõem-se a quaisquer outras prescrições, precisamente, por derivarem da razão pura, o que significa conferir à razão pura a função de uma autoridade. Kant sustenta que toda a acção humana tem um fim que visamos em função dos nossos apetites, inclinações e paixões, sendo inevitável preocuparmo-nos com as consequências das nossas acções. Não se trata aqui de um requisito moral, mas sim de algo que faz parte do que significa ser humano: é uma característica inevitável da razão humana formar interesses relativos às consequências das acções. Como,

⁶⁵⁸ Quer dizer, não é verdade que, “what is necessarily willed by this Pure Will is good, [...] merely because it is what is necessarily willed by a Pure Will”. Moore, *Principia Ethica*, cit..., p. 127. Aquilo que a vontade pura necessariamente quer é moralmente bom, porque é determinado como tal pela Lei Moral. Simplesmente, faz parte da ideia de vontade pura querer apenas o que a Lei Moral determina como moralmente bom.

⁶⁵⁹ Moore, *Principia Ethica*, cit..., pp. 127-128.

⁶⁶⁰ Moore, *Principia Ethica*, cit..., p. 128: “if by a source of obligation is meant only a power which binds you or compels you to do a thing, it is not because it does do this that you ought to obey it. It is only if it be itself so good, that it commands and enforces only what is good, that it can be a source of moral obligation. And in that case what it commands and enforces would be good, whether commanded and enforced or not”.

naturalmente, temos desejos, usamos a nossa razão para atender à sua satisfação e formamos uma ideia da satisfação de todos os nossos desejos e inclinações – a que chamamos felicidade. Mas, para Kant, a Lei Moral tem autoridade sobre nós, porque é uma lei da razão pura – i.e., um princípio conhecido *a priori* pela razão, independentemente de qualquer desejo ou inclinação. A razão pura é a fonte da autoridade moral: a Lei Moral tem autoridade sobre nós, porque a razão pura é a instância soberana à qual a vontade deve obediência. O Bem não é contingente, pois é determinado pelo requisito de universalidade da Lei Moral. Mas, visto que define o Bem pela Lei Moral, isto significa que, para Kant, é Bem o que a razão pura determina como tal, *seja isso o que for*.

Na nossa perspectiva, a filosofia moral de Kant também fica exposta à crítica da *questão em aberto* ao definir o conceito de Bem em relação à Lei Moral. Segundo Kant, “é a lei moral que determina [...] o conceito de bem”⁶⁶¹. Ora, qualquer definição de Bem que o derive de algo que não ele mesmo fica exposta à crítica da *questão em aberto*. A conclusão que Moore tira é que o Bem não é definível. Se se define o Bem como aquilo que dá prazer e com essa definição se quer dizer que *Bem* é (o mesmo que) *aquilo que dá prazer*, a definição estabelece uma tautologia. Ou seja, se, de facto, os dois conceitos são idênticos, pode-se substituir qualquer um pelo outro e, assim, apenas se afirma que *aquilo que dá prazer dá prazer*. Ora, esta identificação do conceito de *Bem* com o de *algo que dá prazer* pode ser posta em dúvida. Podemos duvidar que *aquilo que dá prazer* seja sempre *Bem*. No entanto, esta questão não permaneceria em aberto se a definição fosse, de facto, uma tautologia⁶⁶². O mesmo se pode dizer da definição que Kant dá de Bem, pois esta definição identifica-o com a aptidão das máximas para receber a forma de lei. Contudo, é possível duvidar que a *aptidão das máximas para receber a forma de lei* seja o conteúdo exacto do conceito de Bem. O facto de fazer sentido colocar esta questão mostra que não se trata de uma tautologia. Assim, ao determinar o conceito de Bem pela *aptidão da máxima para receber a forma de lei*, a filosofia moral de Kant fica exposta à crítica da questão em aberto.

De facto, como vimos, segundo o próprio Kant, o princípio da universalizabilidade não é um critério exclusivamente moral, pois é inerente à razão pura⁶⁶³. Para Kant, a moralidade define-se pela conformidade a uma lei universal⁶⁶⁴. Mas, na sua perspectiva, esta é “the touchstone of all *legitimacy*”⁶⁶⁵. Quer dizer, é o critério de toda a legitimidade

⁶⁶¹ CRPr., pp. 77-78 (Ak. 5: 63-64).

⁶⁶² Moore, *Principia Ethica*, cit..., p. 13. Considere-se a tese de que *x é bom* é equivalente a *x é prazer*. Se esta tese fosse verdadeira, o juízo *o prazer é bom* seria logicamente equivalente a *o prazer é prazer*, o que configura uma tautologia. Ora, Moore argumenta que o sujeito que afirma *o prazer é bom* não pretende estar a dizer apenas uma tautologia. E, se se tratasse de uma tautologia, então, afirmar que *x é prazer, mas não é bom*, seria ininteligível, porque contraditório, o que não é o caso. Uma vez estabelecido que *x é prazer*, a questão de saber se *x é bom* estaria encerrada, porque seria auto-evidente, mas, segundo Moore, não é isso que se verifica. Mesmo que tenhamos determinado que algo é prazer, a questão de saber se também é bom permanece em aberto, o que mostra a não-identidade dos conceitos envolvidos.

⁶⁶³ SOP, p. 57, nota (Ak. 8: 146).

⁶⁶⁴ LE-C, pp. 70-72 (Ak. 27: 1426-1429).

⁶⁶⁵ TPP, pp. 458-459 (Ak. 8: 420-421).

reconhecida pela razão⁶⁶⁶. Neste sentido, Kant define o conceito de Bem por um princípio puramente racional – *i.e.*, que, em si mesmo, não é especificamente moral. A aptidão de uma regra para receber a forma de lei é uma propriedade não-moral. Por isso, a questão de saber se essa propriedade deve guiar as nossas acções permanece em aberto. Não é evidente que o Bem se defina pela conformidade a um princípio racional que, em si mesmo, não é moral. Pode haver aspectos da moralidade que não são capturados pela racionalidade ou pela razão pura, e esta pode não ser suficiente para determinar o Bem. Ou seja, é possível questionar se aquilo que o procedimento-típico determina como Bem em função da aptidão da máxima para receber a forma de lei, é Bem. Pode acontecer que o procedimento-típico falhe o seu propósito. A definição kantiana de Bem não é uma tautologia, não é evidente e está sujeita a questionamento. Esta é uma crítica externa à filosofia moral de Kant, não comprometendo a sua coerência interna, pois, nos termos da mesma, esta questão não faz sentido: para Kant, o Bem nada mais é do que aquilo que é determinado como tal pela razão pura. Não se trata apenas de descrever a moralidade como racional, pois Kant argumenta que ela *deve* basear-se na razão pura, em virtude de, na sua perspectiva, apenas esta estar apta a fornecer-lhe um fundamento objectivo. Contudo, Kant estabelece, de facto, uma equivalência entre racionalidade e moralidade que reduz a moralidade à razão pura, e esta equivalência pode ser posta em causa.

C. O Esquecimento da Dificuldade de Julgar

Segundo Kant, “não somos obrigados relativamente àquilo que *não podemos saber*”⁶⁶⁷. Se *não sei* o que devo fazer, *não posso ter a obrigação* de o fazer. Neste sentido, como veremos, Kierkegaard afirma que *o ético pressupõe que cada um sabe o que é ético*. Segundo Kant, a Lei Moral só constitui um imperativo incondicionado, porque permite a qualquer sujeito distinguir o Bem do Mal em todos os casos⁶⁶⁸. Na moralidade, “a resposta deve brotar das mesmas fontes em que nasce a interrogação”, de modo que toda a questão relativa ao *dever* “deve absolutamente poder ser resolvida a partir do que se sabe”⁶⁶⁹. Para Kant, o *que já se sabe* é a Lei Moral, e só na medida em que estamos conscientes dela pode surgir-nos qualquer questão relativa ao dever.

Em diversas ocasiões, Kant afirma que, por já termos a Lei Moral dada em nós, podemos distinguir o Bem do Mal e determinar o nosso dever em todos os casos, sem precisarmos de “perspicácia de muito largo alcance”⁶⁷⁰. Kant sugere que a Lei Moral funciona como uma *bússola* que o sujeito traz sempre consigo: “com esta bússola na mão, sabe

⁶⁶⁶ FMC, p. 19 (Ak. 4: 391).

⁶⁶⁷ CRP, p. 428 (A476/B504).

⁶⁶⁸ Teixeira, “A Objectividade na Filosofia Moral de Immanuel Kant”, cit..., p. 107.

⁶⁶⁹ CRP, p. 428 (A476/B504).

⁶⁷⁰ FMC, p. 36 (Ak. 4: 403). Cf. T&P, p. 75 (Ak. 8: 287). MC, p. 446 (Ak. 6: 484). CRPr., pp. 38-39 (Ak. 5: 27).

perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele”⁶⁷¹. Podemos ter dificuldade em identificar aquilo que precisamos de fazer para atingir um fim qualquer, mas não temos qualquer dificuldade em distinguir o Bem do Mal e em identificar o que devemos fazer segundo a Lei Moral: se um sujeito quer saber se lhe será mais vantajoso restituir um depósito ao seu dono legítimo ou ficar com ele para seu proveito, o cálculo pode tornar-se extremamente difícil e “é preciso ter uma boa cabeça” para seguir o novelo das vantagens e desvantagens associadas a cada uma das possibilidades, mas se, pelo contrário, se interroga sobre qual é o seu dever, “sabe logo o que tem de fazer”⁶⁷².

Ora, essas afirmações contrastam com aquilo que Kant nos diz sobre a faculdade de julgar. Em diversas ocasiões, Kant afirma que o conhecimento das regras não assegura que se saiba aplicá-las, porque para isso é precisa uma faculdade de julgar que, no caso de ser “deficiente”, pode falhar ao aplicá-las⁶⁷³. A aplicação das regras é “um acto da faculdade de julgar”, para o qual não basta o conhecimento das regras. A capacidade de julgar é um “talento especial”⁶⁷⁴. O *talento* para julgar é um “dom da natureza”⁶⁷⁵. Ou seja, algo “which depends not on instruction but on the subject’s natural predisposition”⁶⁷⁶. O talento natural pode ser aprimorado com a prática, mas não adquirido através da instrução. Por isso, para a falta de talento, “não há remédio”⁶⁷⁷. O talento para julgar pode ser exercitado (*geübt*), mas não pode ser ensinado (*belehrt*) ou aprendido, no sentido em que aprendemos conteúdos cognitivos⁶⁷⁸. Podemos aprender regras – *e.g.*, as leis que fazem parte do Código Penal –, mas a capacidade de as aplicar correctamente é um dom natural que apenas podemos aguçar pelo exercício. Não basta aprender as leis positivas para logo se saber aplicá-las. Segundo Kant, “pode haver teóricos que na sua vida jamais conseguem tornar-se práticos, porque a sua faculdade de julgar é deficiente: por exemplo, médicos ou juristas”⁶⁷⁹. Ou seja, “um médico, um juiz, um estadista” pode conhecer todas as regras da sua área, mas errar “na sua aplicação” por lhe faltar o talento para julgar⁶⁸⁰.

No prefácio da *FMC*, Kant reconhece que, para a aplicação da Lei Moral a casos concretos, é precisa “uma faculdade de julgar <*Urtheilskraft*>”⁶⁸¹. Na *MC*, reconhece que podemos enganarmo-nos no juízo “sobre se algo é ou não dever”⁶⁸². Como diz Wood: “[a]ccording to Kant, it is quite possible for me to err in my objective moral judgments –

⁶⁷¹ *FMC*, p. 37 (Ak. 4: 404).

⁶⁷² *T&P*, pp. 74-75 (Ak. 8: 286-287). Cf. *FMC*, p. 36 (Ak. 4: 403). *PP*, p. 164 (Ak. 8: 370).

⁶⁷³ *T&P*, pp. 59-60 (Ak. 8: 275). *CRP*, pp. 177-178 (A133-134/B172-173). *APP*, p. 93 (Ak. 7: 199).

⁶⁷⁴ *CRP*, p. 177 (A133/B172).

⁶⁷⁵ *T&P*, p. 60 (Ak. 8: 275). *CRP*, pp. 177-178 (A133/B172).

⁶⁷⁶ *APP*, p. 115 (Ak. 7: 220).

⁶⁷⁷ *CRP*, pp. 177-178 (A132-134/B171-174).

⁶⁷⁸ *CRP*, pp. 177-178 (A133-134/B172-173). *APP*, p. 93 (Ak. 7: 199).

⁶⁷⁹ *T&P*, p. 60 (Ak. 8: 275).

⁶⁸⁰ *CRP*, pp. 177-178 (A133-134/B172-173).

⁶⁸¹ *FMC*, p. 16 (Ak. 4: 389).

⁶⁸² *MC*, p. 315 (Ak. 6: 401).

thinking, for instance, that it is my duty to fight in a war, or to refuse to fight in it, when in fact my duty is just the opposite of what I think it is”⁶⁸³. Ou seja, o próprio Kant admite que podemos enganarmo-nos nos nossos juízos morais, pelos quais distinguimos o Bem do Mal e identificamos o nosso dever numa situação *in concreto*. Como diz Kerstein, “[h]ere Kant makes an acknowledgment that [...] would have been welcome in the *Groundwork*: without being led astray by his inclinations, an agent can make an error in determining what his duty is”⁶⁸⁴. De facto, como vimos, Kant menciona a propensão humana para adular os juízos morais de acordo com as suas inclinações, mas parece esquecer-se frequentemente das suas próprias afirmações relativamente à faculdade de julgar, pois é frequente vê-lo afirmar que qualquer um de nós é capaz – sem dificuldades – de distinguir o Bem do Mal e de identificar qual é o seu dever concreto. Afirma, inclusivamente, que qualquer “criança de oito ou nove anos” é capaz de distinguir o dever do que se lhe opõe⁶⁸⁵. Portanto, no campo moral, Kant parece não ter tirado todas as ilações das suas análises à faculdade de julgar⁶⁸⁶.

Ora, o que Kant diz da faculdade de julgar tem consequências ao nível da aplicação da Lei Moral⁶⁸⁷. Se a faculdade de aplicar a Lei Moral é um talento, isso significa que, ao aplicá-la aos casos concretos, podemos errar. Quer dizer, podemos errar ao distinguir o Bem do Mal e ao identificar o nosso dever numa situação. Kant afirma que a Lei Moral é um princípio objectivo ao dispor de qualquer ente racional, mas o facto de a capacidade de julgar ser um talento significa que, numa mesma situação, sujeitos cujo talento para julgar seja diferente, poderão emitir juízos diferentes. Portanto, nem todos chegarão ao mesmo juízo. A correcção dos juízos de cada um depende do talento que tiver para julgar. Como, segundo o próprio Kant, não se pode dar uma regra para a própria aplicação – porque seria sempre necessária uma nova regra para a que foi dada –, não se pode dar um critério final para distinguir os juízos que estão correctos dos que não estão, pois requerer-se-ia alguém para aplicá-lo, e a correcção desta aplicação também dependeria do seu talento. Ou seja, o critério para os juízos morais é a Lei Moral, mas não se tem um critério para a aplicação da Lei Moral. Kant forneceu um procedimento-típico para fazer as vezes de um *esquema* da faculdade de julgar moral. O procedimento-típico é uma regra para orientar a aplicação da Lei Moral aos casos, tal como o esquema é uma regra para orientar a aplicação de um conceito aos fenómenos, mas, “visto que à faculdade de julgar não se pode propor sempre de novo regras pelas quais tenha de se orientar na subsunção (porque isso iria até ao infinito)”, a correcção desta aplicação também depende do talento de cada um⁶⁸⁸.

⁶⁸³ Wood, *Kantian Ethics*, cit..., p. 189.

⁶⁸⁴ Kerstein, *Kant's search for the supreme principle of morality*, cit..., 2002, p. 125.

⁶⁸⁵ T&P, p. 74 (Ak. 8: 286). CRPr., pp. 175-176 (Ak. 5: 155-156).

⁶⁸⁶ Höffe, “Universalist Ethics and the Faculty of Judgment...”, cit..., p. 60.

⁶⁸⁷ Kerstein, *Kant's search for the supreme principle of morality*, cit..., p. 125.

⁶⁸⁸ T&P, pp. 59-60 (Ak. 8: 275).

No entanto, a *subsumção* propriamente dita da acção nos conceitos de Bem e de Mal, parece escapar a este problema. A *subsumção* é o quarto e último passo do procedimento-típico, e consiste na *apreciação moral* da acção que o sujeito quer realizar: se a máxima da acção não passou no teste da forma de lei da natureza, a faculdade de julgar subsume a acção no conceito de Mal; pelo contrário, se a máxima passou no teste, a acção é subsumida no conceito de Bem. Nestes termos, o juízo proferido pelo sujeito numa situação depende de factores subjectivos, mas a subsumção propriamente dita, não, pois é nos três primeiros passos do procedimento-típico que podem ocorrer variações quanto ao modo como cada um os leva a cabo. Depois de executados os três primeiros passos e de já se ter concluído que a máxima passa, ou não passa, no teste, o quarto passo – a subsumção – é, por assim dizer, automática. Ou seja, a regra da *subsumção* está reduzida a um algoritmo, ou a uma fórmula. Kant é muito crítico do uso de *fórmulas* (*Formeln*), pois considera-as instrumentos *mecânicos* a que os homens recorrem em vez de usarem os seus dons naturais, por medo de assumirem o risco de julgar por si mesmos⁶⁸⁹. Mas é assim que Kant concebe a subsumção das acções nos conceitos de Bem e de Mal. O procedimento-típico fixa os *outputs* para os *inputs* possíveis: se a máxima passou no teste, a acção é moralmente boa; se a máxima não passou no teste, a acção é moralmente má. A dificuldade de julgar permanece, mas é relegada para os passos antecedentes à subsumção que foi reduzida a uma fórmula. Antes da subsumção, o sujeito tem de submeter a teste a máxima da acção que deseja realizar. Para a escolha da acção contribuem os fins que tiver, e para determinar se a máxima passa no teste, precisa de interpretar determinadas características da situação e de detectar aspectos moralmente relevantes. Por exemplo, um sujeito pode não reconhecer os gestos do seu vizinho como pedidos de ajuda. Como diz Höffe, “[i]n order to apprehend the relevant situation as a moral demand, it is to be treated as an individual instantiation of that type of situation that occasions the possibility of help in general: the state of distress”⁶⁹⁰. O reconhecimento de que alguém precisa de ajuda depende, quer das capacidades descritivas do sujeito, quer da capacidade que tiver para reconhecer certas características da situação: “[t]he theoretical or descriptive side of perception and judgment identifies the situation as one of distress”. Se o sujeito não tiver os talentos observacionais e descritivos necessários, pode nem se dar conta de que havia alguém a precisar da sua ajuda. Além disso, pode não ter os conhecimentos necessários para enquadrar moralmente uma acção – *e.g.*, pode não ter informação suficiente para reconhecer que, na situação em que se encontra, a sua acção causa sofrimento a alguém. A máxima de fazer algo para atingir um fim apesar do sofrimento que se causa a outra pessoa é diferente da máxima de fazer o mesmo, mas sem o reconhecimento de que, desse modo, se causa sofrimento a outra pessoa. Assim, a máxima

⁶⁸⁹ *RPI*, pp. 9-10 (*Ak.* 8: 35-36).

⁶⁹⁰ Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, cit..., p. 52.

que será levada a teste depende de diversos factores. Na verdade, para o juízo moral concorrem diversas subsumções das quais depende a subsumção da acção nos conceitos de Bem e de Mal⁶⁹¹.

Este ponto é particularmente importante no caso da banalização do Mal, porque a alegação de ignorância é comum entre *bystanders*:

through the claim of ignorance passive bystanders often claim that the victimization they are witnessing is not clear – that there is not enough information available for reasonable certitude. The apparent uncertainty or decision paralysis of other bystanders further reinforces this shield of ignorance⁶⁹².

De facto, algumas pessoas justificaram as suas acções ou omissões durante o Regime Nazi alegando que não tinham conhecimento do que estava a ser feito aos judeus. Contudo, depois da *noite de cristal* (*Kristallnacht*), a alegação de ignorância é difícil de sustentar⁶⁹³. Como afirma Heck, “after *Kristallnacht*, no German old enough to walk could ever plead ignorance of the persecution of the Jews”⁶⁹⁴. Assim, pode colocar-se a questão de quanto precisamos de saber – ou podemos, de um ponto de vista moral, legitimamente exigir saber –, antes de reconhecermos o dever de agir. O que está em causa é saber que nível de certeza pode ser exigido para que uma determinada característica seja incluída na máxima. Se o sujeito exigir um grau de certeza muito elevado, isso permite que se demita de agir em muitas circunstâncias. Por exemplo, Frenkiel percebeu que aqueles que eram deportados do gueto em que trabalhava iriam ser executados⁶⁹⁵. Por isso, podia reconhecer que estava a colaborar com o extermínio de seres humanos. Contudo, Frenkiel não presenciara tais execuções. Outra pessoa poderia não ser suficientemente perspicaz para chegar à mesma conclusão, e, ainda que essa possibilidade lhe tivesse ocorrido, poderia tê-la descartado por a considerar demasiado horrível para ser verdade. Frenkiel reconhece que poucos habitantes do gueto se aperceberam de que os deportados seriam assassinados.

⁶⁹¹ Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, cit..., p. 52: “[i]n order to make the individual action amenable to moral evaluation, it must be apprehended as the instantiation of a maxim and thus, again, of the universal”.

⁶⁹² Anderson, Kjell & Brakstad, Ingjerd, “The Impossibility to Protect? Media Narratives and the Responsibility to Protect”, *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, 9(3), 2016 (pp. 96-115), p. 99. Nos estudos sobre o Holocausto e o Genocídio em geral, é usada a tipologia *perpetradores*, *vítimas* e *bystanders* para distinguir aqueles que exercem a violência, aqueles que a sofrem e aqueles que, estando presentes, não exercem nem sofrem a violência.

⁶⁹³ A noite de cristal foi uma onda de violência antissemita generalizada, incluindo assaltos a lojas e a casas de judeus, na noite de 9 de Novembro de 1938, por toda a Alemanha e também na Áustria. O nome *noite de cristal* deve-se aos vidros das montras de lojas partidos nessa noite. Kershaw, Ian, “The Persecution of the Jews and German Popular Opinion in the Third Reich”, *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 26(1), 1981 (pp. 261-289), p. 275: “the German public was confronted directly, on a nation-wide scale, with the full savagery of the attack on the Jews”. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners...*, cit..., p. 102: “[t]his was the moment when it was apparent for all Germans to see that their government would not recoil from using the most radical means in order to ensure the elimination of Jews and Jewish influence from Germany”.

⁶⁹⁴ Heck, Alfons, *The Burden of Hitler's Legacy*, Renaissance House, Phoenix, 1988, p. 62.

⁶⁹⁵ Rees, *Their Darkest Hour...*, pp. 108-110.

Um número imenso de indivíduos esteve envolvido na concretização do Holocausto. Nem todos tinham a função de matar. Muitos faziam parte da estrutura responsável por encaminhar os judeus para os locais de extermínio. Assim, coloca-se a questão de saber até que ponto cada um deles tinha conhecimento de que estava a participar num processo destinado a exterminar vidas humanas. Por exemplo, um guarda que transportasse judeus da Eslováquia até à fronteira com a Polónia poderia alegar que não tinha conhecimento de que esses judeus seriam mortos quando chegassem ao seu destino. Como não presenciava o que realmente lhes acontecia, coloca-se a questão de saber se, do ponto de vista moral, pode alegar desconhecimento.

De qualquer modo, o que está em causa é que, se o sujeito não identifica uma determinada característica da situação em que se encontra e essa característica é moralmente relevante, isso irá influenciar o seu juízo moral. Contudo, estas questões são prévias à subsumção da acção nos conceitos de Bem e de Mal. Ou seja, não se trata de um erro de apreciação moral da acção. Há operações anteriores à subsumção da acção nos conceitos de Bem e de Mal que são relevantes para o conteúdo do juízo moral proferido numa dada circunstância⁶⁹⁶. Na medida em que o sujeito não se aperceba de que alguém precisa de ajuda, a máxima que submeterá a teste não incluirá a característica moralmente relevante de haver alguém a precisar de ajuda. A sua máxima incluirá outros elementos que podem permitir que passe no teste, justamente, por não incluir a omissão de auxílio. A apreciação moral pode estar correcta em relação à máxima formulada, mas esta não incluir todos os elementos moralmente relevantes da situação concreta.

A filosofia moral de Kant mantém uma tensão entre duas teses contrastantes relativamente à faculdade de julgar moral. Por um lado, estabelece que nos juízos morais “não se tem o direito de arriscar uma acção com base na simples opinião de que qualquer coisa é *permitida*, mas é preciso sabê-lo”⁶⁹⁷. Como diz Herrera, para Kant, “[b]oth mathematical and moral judgments are *apodeictic*”⁶⁹⁸. Os juízos morais têm o mesmo grau de certeza que os matemáticos, sendo inconcebível a menor dúvida em relação aos mesmos. Por outro lado, é possível que eu erre na determinação do meu dever⁶⁹⁹. Kant parece subvalorizar a importância deste ponto.

D. A Dificuldade de Conciliar a Moral com a Antropologia

A antropologia de Kant parece-nos inconciliável com a sua metafísica moral. Para Kant, a antropologia deve tratar o homem como um ente natural, determinado por móveis, enquanto a metafísica moral deve considerá-lo um agente livre, não determinado

⁶⁹⁶ Há várias subsumções a ocorrer antes de uma acção ser subsumida no conceito de Bem ou de Mal.

⁶⁹⁷ CRP, pp. 650-651 (A823/B851).

⁶⁹⁸ Herrera, “Kant on the Moral *Triebfeder*”, cit..., p. 408.

⁶⁹⁹ MC, p. 315 (Ak. 6: 401). Cf. Wood, *Kantian Ethics*, cit..., p. 189.

por móveis. A função da antropologia moral consiste em aplicar os conceitos morais ao homem. Contudo, o papel que o conceito de móvel desempenha na antropologia parece minar a filosofia moral, que faz depender a moralidade do pressuposto de liberdade. Assim, uma *antropologia moral* parece um oxímoro, mas Kant oferece-nos, de facto, uma: embora o humano seja naturalmente influenciado por móveis, possui a capacidade de agir de acordo com a razão pura.

Segundo Kant, a sensibilidade é uma faculdade susceptível de ser afectada. O sentimento é um efeito de um objecto, que tanto pode ser uma representação sensível (fenómeno) como inteligível (conceito ou ideia), sobre a sensibilidade. Do sentimento resulta o desejo. Por sua vez, do desejo resulta, “com o concurso da razão”, a máxima da acção⁷⁰⁰. Assim, o sentimento é o móvel da acção, definido como “[o] princípio subjectivo do desejar”. Mas a máxima da acção assim formada é submetida a apreciação moral. Se for aprovada, isso significa que a acção solicitada pelo desejo está em conformidade com a Lei Moral. Se for rejeitada, o juízo moral determina outra acção como dever, do que resulta uma injunção moral, cujo efeito sobre a sensibilidade se chama sentimento moral. Segundo Kant, neste caso, a razão pura determina directamente a faculdade de desejar que, por sua vez, influencia a sensibilidade, suscitando o sentimento de respeito pela Lei Moral. Todavia, em qualquer caso, o móvel é a força propulsora de onde brota a acção ou o esforço para a mesma⁷⁰¹. O termo usado por Kant é *Triebfeder*. Como diz Timmermann: “*Triebfeder* is a mechanical term”⁷⁰². O móvel é a *origem do movimento*, como a mola é a origem do movimento dos ponteiros de um relógio: “the force that propels an agent forward”. Santos e Morujão traduzem-no por “mola propulsora” num passo em que Kant lhe chama *causa eficiente* (*eine wirkende Ursache*): “se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente, [...] são as magníficas ideias da moralidade certamente objectos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de acção”⁷⁰³. Segundo Herrera, pelo termo *Triebfeder*, “we refer to a mental factor causing a certain action”⁷⁰⁴. O móvel tem, na antropologia de Kant, uma função mecânica, como se pode ver pela definição de prazer (*Lust*) como aquilo que determina *o poder de causalidade de uma representação em relação à acção* ou seu objecto⁷⁰⁵. Ou seja, o móvel, enquanto sentimento de prazer ou desprazer, corresponde à “determinação das forças do sujeito para a acção”. É aquilo que torna a acção possível⁷⁰⁶. A própria acção moral só é possível mediante um móvel. Para que

⁷⁰⁰ FMC, pp. 70-71 (Ak. 4: 427).

⁷⁰¹ Herrera, “Kant on the Moral *Triebfeder*”, cit..., p. 395: “[t]he Kantian term *Triebfeder* [...] denotes in a behavioral context, namely the driving or propelling force from which action or effort springs”.

⁷⁰² Timmermann, *Kant's Groundwork...*, cit..., p. 180.

⁷⁰³ CRP, p. 644 (A812-813/B840-841).

⁷⁰⁴ Herrera, “Kant on the Moral *Triebfeder*”, cit..., p. 395, nota: “I believe the best translation of *Triebfeder* would be driving mechanism”.

⁷⁰⁵ CRPr., p. 17, nota (Ak. 5: 9).

⁷⁰⁶ LE-M2, p. 243 (Ak. 29: 625-626).

os conceitos que caracterizam o modo de pensar virtuoso nos levem a agir em conformidade é preciso um móbile. O poder da razão pura para nos mover depende da receptividade da nossa sensibilidade à Lei Moral – ou, mais concretamente, aos juízos morais que dela dependem: “moral feeling is a capacity for being affected by a moral judgement”⁷⁰⁷. A acção que, a cada vez, efectivamente é praticada, depende da relação de forças entre os móveis. A acção é moralmente motivada quando o móbile moral vence o conjunto dos móveis que se opõem ao seguimento do juízo moral, e a virtude consiste na força do móbile moral quando esta é suficiente para vencer quaisquer móveis que se lhe oponham. Pelo contrário, a fraqueza moral corresponde à falta de virtude – *i.e.*, quando a força do móbile moral não é suficiente para vencer toda a oposição.

Segundo Kant, em rigor, todos os móveis são sensíveis, pois é na sensibilidade que reside o poder de execução e “todo o sentimento é sensível”⁷⁰⁸. Quer dizer, “um sentimento intelectual seria uma contradição”⁷⁰⁹. “A razão não sente”⁷¹⁰. Mas “o sentimento moral é causado ou produzido pela lei moral, por conseguinte, pela razão”. A Lei Moral é a *causa* do móbile moral ao ter influência sobre a sensibilidade⁷¹¹. Assim, há dois tipos de móveis: “toda a determinação do arbítrio [...] é ou um sentimento patológico ou um sentimento moral”⁷¹². Há uma diferença fundamental entre o móbile moral e os patológicos. Os patológicos antecedem o juízo moral e contribuem para a formação da máxima da acção que se deseja⁷¹³. São patológicos, precisamente, por influenciarem o arbítrio antes da apreciação moral. Pelo contrário, o móbile moral surge na sequência da apreciação moral. Não é patológico, porque a determinação das faculdades inicia-se na razão: é a razão (pura) que influencia a sensibilidade, e não a sensibilidade que influencia a razão (instrumental).

Todavia, usando os animais não-rationais como exemplo, Kant distingue o modo como os móveis patológicos nos influenciam de uma *compulsão necessária*: o comportamento animal é determinado por estímulos que *necessitam* a acção com base no seu carácter aprazível ou desaprazível. Ao modo como os estímulos compelem os animais Kant chama *compulsão patológica*: “[p]athological compulsion is the necessitation of an action *per stimulus*”⁷¹⁴. A necessidade *per stimulus* é própria do *arbitrium brutum* – *i.e.*, dos

⁷⁰⁷ LE-C, p. 71 (Ak. 27: 1428).

⁷⁰⁸ CRPr., p. 91 (Ak. 5: 75): “alles Gefühl sinnlich ist”.

⁷⁰⁹ CRPr., p. 136 (Ak. 5: 117).

⁷¹⁰ SOP, p. 48, nota (Ak. 8: 139).

⁷¹¹ CRPr., p. 91 (Ak. 5: 75).

⁷¹² MC, p. 312 (Ak. 6: 399).

⁷¹³ CRPr., p. 41 (Ak. 5: 29): “é da *lei moral* que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projectamos por nós próprios máximas da vontade)”. CRPr., p. 81 (Ak. 5: 67): “[s]abe-se assim, [...], por onde se deve começar em considerações práticas: pelas máximas que cada um funda na sua inclinação”. Cf. Klemme, Heiner, “Knowing, Feeling, Desiring – Self-Possession: Reflections on the Connection between the Faculties in Kant’s Doctrine of the Categorical Imperative”, in Dörflinger, Bernd; La Rocca, Claudio; Loudon, Robert & Marques, Ubirajara (Eds.), *Kant’s Lectures / Kants Vorlesungen*, De Gruyter, Berlin, 2015 (pp. 143-161), p. 143: “it is our maxims which, [...], immediately make us conscious of the moral law as soon as we create them. Without sensibility there are no inclinations, without inclinations no maxims, and without maxims no consciousness of the moral law”.

⁷¹⁴ LE-C, pp. 59-60 (Ak. 27: 267).

animais –, mas os móveis não necessitam o arbítrio humano. A faculdade de escolher (*Willkür*) humana é um *arbitrium liberum*: “[a]nimals are necessitated *per stimulos*, so that a dog must eat if he is hungry and has something in front of him; but man, in the same situation, can restrain himself”. O homem “can be pathologically compelled, but only comparatively speaking, e.g. by torture”. Ou seja, pode ser coagido a fazer algo, por exemplo, “by numerous and cruel tortures”, no entanto, “he still cannot be compelled to do these things if he does not will it; he can, after all, withstand the torture”. As acções dos cães são necessitadas pelos estímulos, pois estes causam *necessariamente* certos comportamentos, mas os homens são capazes de resistir aos móveis, porque a razão instaura um segundo nível de análise, que é o das máximas, de modo que o seu comportamento não pode ser explicado directamente pelos móveis. A ideia de que o humano pode resistir até mesmo às mais fortes pressões externas, como a tortura, se recusa agir de acordo com esses móveis, é fundamental para Kant⁷¹⁵. Assim, do ponto de vista moral, Kant rejeita uma concepção da motivação humana que a reduza a um jogo de forças entre móveis. E, por isso, rejeita que as acções moralmente boas ou más se possam explicar a partir da força dos móveis (dos patológicos e do moral) anterior à intervenção do arbítrio⁷¹⁶. Do ponto de vista moral, o arbítrio humano tem de ser pensado como *não necessitado* pela força prévia dos móveis, porque um arbítrio necessitado por algo anterior à sua própria intervenção não pode ser considerado moralmente responsável. Deste modo, Kant introduz a tese da incorporação, segundo a qual os móveis determinam a acção humana apenas na medida em que são incorporados em máximas: “a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima*”⁷¹⁷. Os homens têm a capacidade de escolher os móveis que querem incorporar nas suas máximas, e essa capacidade distingue as suas acções do comportamento animal, mesmo quando se limitam a incorporar móveis patológicos.

Embora, do ponto de vista antropológico, Kant trate os móveis como causas eficientes da acção, do ponto de vista moral a tese da incorporação significa que, como diz Allison, os “incentives (*Triebfedern*) do not motivate by themselves causing action but rather by being taken as reasons and incorporated into maxims”⁷¹⁸. Os móveis só são causas eficientes da acção na medida em que o sujeito os tome como razões para agir e os incorpore

⁷¹⁵ Não consideramos aqui a diferença entre estímulos (incentivos ou coerções) *externos* e móveis (sentimentos) *internos*, porque um estímulo externo só o é de facto na medida em que suscite um móbil interno, e, para Kant, um sentimento é o efeito de um objecto que afecta a sensibilidade – seja interno, como no caso da Lei Moral, seja externo, como no caso da tortura. Também não consideramos as diferenças entre indivíduos. A força dos móveis pode variar, de acordo com a sensibilidade de cada um, mas o que está em causa é a possibilidade de a acção não reflectir a força dos móveis *anterior à intervenção do arbítrio*.

⁷¹⁶ RSR, p. 65, nota (Ak. 6: 59).

⁷¹⁷ RSR, pp. 29-30 (Ak. 6: 23-24).

⁷¹⁸ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, cit..., p. 51. Como diz Davenport, para Kant, “our desires *become* practical reasons or motives for us only through spontaneous incorporation”. Davenport, John, *Will as Commitment and Resolve: An Existential Account of Creativity, Love, Virtue, and Happiness*, Fordham University Press, New York, 2007, p. 400.

na máxima como motivos. Todavia, esta tese não se concilia com a possibilidade da *fraqueza*. De facto, Kant parece admitir que não basta incorporar certos móveis nas máximas para lhes assegurar poder de execução. Ou seja, incorporar um móvel na máxima significa escolhê-lo, tomá-lo como motivo, mas Kant sugere que escolher os motivos pelos quais se quer agir não significa que os móveis que eles representam sejam suficientemente fortes para gerar a acção. Na verdade, “entre a máxima e o acto há ainda um grande hiato”⁷¹⁹. Assim, “quando a máxima deve ser seguida”, o móvel nela incorporado como motivo da acção pode revelar-se “mais fraco”⁷²⁰. Portanto, Kant admite a possibilidade da *fraqueza moral* como oposto *lógico* da virtude. Como Allison reconhece, “it seems difficult to see how, given Kant’s conception of freedom (particularly the Incorporation Thesis), he could have any room for the notion of moral weakness”⁷²¹. A possibilidade da fraqueza moral contraria a tese da incorporação, se esta pressupor que são os móveis incorporados, e apenas eles, que determinam a acção.

Todavia, pode-se conciliar a possibilidade da fraqueza moral com a tese da incorporação considerando a distinção entre máximas concretas (que visam acções concretas) e máximas gerais (que visam a adopção de outras máximas). O sujeito pode, numa situação em particular, adoptar uma máxima concreta diferente da máxima geral previamente adoptada. Neste caso, a máxima concreta incorporaria os móveis da acção ao mesmo tempo que a máxima geral não seria seguida. A *fraqueza* consistiria “in a lack of sufficient resolve” para agir segundo a máxima geral⁷²². Assim, a fraqueza torna-se uma expressão da escolha do indivíduo e, por isso, imputável, pois é ele que se deixa “dominar pelos seus sentimentos e inclinações”, sendo a força destes apenas o resultado de uma falta de *resolução* da sua parte⁷²³. É o próprio sujeito que não entrega “as rédeas da governação” à Lei Moral, deixando que os seus sentimentos e inclinações se tornem seus “mestres e senhores”. No entanto, na nossa perspectiva, esta interpretação conflitua com outros aspectos da filosofia moral de Kant. Por um lado, a interpretação de que a *fraqueza moral* se resume a uma falta de *resolução* do sujeito não nos parece fazer jus à posição de Kant. Para Kant, a força da virtude reside na força do *móvel moral*, e não na *resolução*, entendida como uma força indiferenciada da vontade para executar as suas máximas. Na sua perspectiva, uma resolução (*Entschliessung*) é pouco firme quando ela própria admite “capitular” em certas circunstâncias – *e.g.*, quando se quer deixar de fumar adoptando a resolução de reduzir aos poucos, fumando apenas em situações de muita pressão ou quando o desejo for mais intenso⁷²⁴. Quer dizer, uma resolução é firme quando não admite qualquer cedência e impõe

⁷¹⁹ RSR, p. 52 (Ak. 6: 46).

⁷²⁰ RSR, p. 35 (Ak. 6: 29).

⁷²¹ Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, cit..., p. 158.

⁷²² Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, cit..., p. 169.

⁷²³ MC, p. 328 (Ak. 6: 408).

⁷²⁴ MC, pp. 435-436 (Ak. 6: 477).

o fim que se quer – neste caso, a virtude – sem qualquer mediação. Por outro lado, para Kant, a máxima mais geral de todas – *i.e.*, a máxima suprema, à qual chama *intenção* (*Gesinnung*) –, incorpora os móveis da felicidade e da moralidade, estipulando apenas qual deles está subordinado ao outro, e o Mal concreto pode, em qualquer caso, ser traçado até à máxima suprema: sempre que o sujeito, numa situação, dá preferência às inclinações em detrimento do cumprimento do dever, fá-lo porque, na sua máxima suprema, subordinou o respeito pela Lei Moral às inclinações. Mas, neste sentido, quando a máxima concreta admite o Mal numa situação, não revela nenhuma *fraqueza* em relação à máxima mais geral. Pelo contrário, a máxima mais geral é, justamente, aquela que dá a regra ao arbítrio de como proceder em relação às máximas menos gerais. Assim, o Mal praticado numa situação concreta é sempre a expressão da máxima suprema.

Na nossa perspectiva, a *fraqueza moral* consiste na fraqueza do móbile moral para superar a força dos móveis que se lhe opõem e é incompatível com a tese de que o Mal praticado é *sempre* a expressão da máxima suprema. A fraqueza moral refere-se à condição daquele que, na máxima suprema, subordinou as inclinações ao móbile moral, mas ainda não desenvolveu suficientemente a força deste para as vencer sempre. Assim se distingue a *boa vontade* da *virtude*: a boa vontade é uma pré-condição da virtude, mas a falta de virtude – *i.e.*, a fraqueza moral – é compatível com uma boa vontade⁷²⁵. Quer dizer, agir por dever é compatível com a ausência da força moral necessária para superar certas inclinações. De facto, em certas situações, pode não ser difícil agir por dever simplesmente porque, nessas situações, o sujeito comprometido com o dever não é confrontado com qualquer tentação significativa. Para Kant, uma acção só tem valor moral se resultar da pureza moral da intenção que subordina ao móbile moral todos os outros – o que, na sua perspectiva, requer uma revolução do modo de pensar, porque o homem começa por subordinar o móbile moral à felicidade. Até que opere esta revolução por via de uma resolução firme, que estabeleça a moralidade como a condição inegociável de qualquer máxima, nenhuma das suas acções, incluindo as que estejam de acordo com a Lei Moral, terão valor moral. No entanto, para a virtude requer-se que esta revolução seja seguida de um fortalecimento gradual do móbile moral. Uma *boa vontade* é aquela em que a revolução de prioridades foi operada, e a virtude é a *força moral* suficiente para superar qualquer obstáculo à sua concretização. A virtude é “o que de mais elevado” está ao alcance do homem⁷²⁶. Mas a boa vontade é, precisamente, o caminho para a virtude, porque a pureza moral da intenção afecta a sensibilidade, fortalecendo o móbile moral.

⁷²⁵ RSR, p. 50 (Ak. 6: 44). MC, p. 327 (Ak. 6: 408). A boa vontade é uma condição necessária, mas não suficiente, para a virtude.

⁷²⁶ CRPr., p. 45 (Ak. 5: 33). MC, p. 285 (Ak. 6: 383): “a moralidade humana, no seu mais elevado grau, não pode ser, pois, senão virtude”.

No caso da *fraqueza*, não agimos como nos propusemos, mas, mesmo quando, de facto, agimos como nos propusemos, Kant defende que não podemos saber que móveis realmente nos levaram a agir. Graças à nossa disposição moral originária, julgamos o nosso valor pela pureza moral da nossa intenção e, por isso, “[g]ostamos de lisonjear-nos” com um motivo (*Bewegungsgrund*) moral, “mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos <die geheimen Triebfedern> dos nossos actos”⁷²⁷. Isto significa que, segundo Kant, o verdadeiro móvel da nossa acção pode não ser aquele que escolhemos como motivo. Ou seja, sem nos apercebermos disso, os motivos que nos atribuímos podem não corresponder aos verdadeiros móveis das nossas acções. Em *T&P*, de 1793, Kant admite que não é possível a um homem tornar-se consciente de ter afastado completamente o móvel da felicidade ao cumprir o seu dever⁷²⁸. Assim, admite que a acção pode dever-se a móveis que o sujeito não incorporou conscientemente. Na nossa perspectiva, esta admissão entra em conflito com a tese da incorporação, porque significa que pode haver móveis a contribuir para a execução da acção para além dos que o sujeito escolheu como motivos para a mesma.

A espontaneidade do arbítrio, pressuposta pela Filosofia Moral, implica a capacidade de o sujeito agir com base nos motivos escolhidos por si sem que esta escolha seja, por sua vez, determinada por qualquer causa antecedente. Como diz Allison, “this spontaneity is an ineliminable component in rational agency”, e é ela que está pressuposta na tese da incorporação⁷²⁹. Do ponto de vista moral, presume-se que o sujeito só é movido pelos móveis que escolheu como motivos, pois só assim se preserva a sua responsabilidade moral e a imputabilidade do Mal. Mas este é um pressuposto moral, que não pode ser comprovado pela experiência, nem externa, nem interna – *i.e.*, não pode ser comprovado ou refutado, nem pela observação das acções, nem pela consciência dos móveis. Pode-se argumentar que a possibilidade de o sujeito não estar consciente dos móveis que contribuíram para uma acção concreta também não é comprovável. No entanto, para evitar equívocos, deve ter-se em conta que essa possibilidade não implica que tais móveis escapem à experiência interna. Os móveis pertencem, por definição, ao âmbito da experiência interna, como sentimentos que suscitam desejos. Se alguns pudessem escapar a essa mesma experiência, não seriam móveis, mas meros impulsos inconscientes, que influenciariam a acção sem que o sujeito deles se apercebesse. Em vez disso, o que Kant defende, na nossa perspectiva, é que, alguns dos móveis de que estamos conscientes, podem influenciar a nossa acção mesmo

⁷²⁷ *FMC*, p. 42 (*Ak.* 4: 407). Cf. *RSR*, p. 74 (*Ak.* 6: 24): “em nenhuma parte alguém se engana mais facilmente do que naquilo que favorece a [sua] boa opinião acerca de si mesmo”. *MC*, p. 287 (*Ak.* 6: 347). *LA-Mr.*, p. 347 (*Ak.* 25: 1214). Como diz Timmermann, “[i]f a maxim is defined as the principle of action freely adopted by a finite will, we are not in a position to know whether we ever act on maxims at all”. Timmermann, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals...*, cit..., p. 180.

⁷²⁸ *T&P*, p. 72 (*Ak.* 8: 284-285).

⁷²⁹ Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, cit..., p. 5.

quando, na nossa decisão, abstraímos deles. Ou seja, nós estamos conscientes deles, mas podemos não estar conscientes de que nos influenciaram. Considere-se a situação em que um corrector de bolsa encontra uma vítima de um acidente. Suponha-se que ele sabe que, se parar para lhe prestar auxílio, não chegará a tempo de fazer uma transacção muito importante, mas reconhece a vítima e percebe que é a filha da pessoa que decidirá se virá a ser promovido. O sujeito pode decidir ajudar a vítima abstraindo das vantagens e desvantagens que lhe possam advir dessa acção. Mas, ainda assim, pode acontecer que o facto de imaginar a possibilidade de ser recompensado *facilite* a acção. Ou seja, pode acontecer que a possibilidade de ser promovido efectivamente o motive, tornando menos penoso o facto de perder um negócio importante. Na nossa perspectiva, Kant defende que não é possível que uma pessoa esteja completamente consciente de todas as influências resultantes das relações de vantagem e desvantagem que estão envolvidas no cumprimento de um dever, mas não defende que essa consciência é moralmente exigível de uma pessoa⁷³⁰.

Na nossa perspectiva, a antropologia moral de Kant, na qual trata da aplicação da Lei Moral aos homens – *i.e.*, das condições de possibilidade da virtude –, apresenta uma tensão permanente entre dois pontos de vista sobre o homem. Por um lado, Kant defende que, do ponto de vista moral, se *devo*, então *posso*⁷³¹. Por outro lado, Kant não abandona a tese de que são os móveis que detêm o poder de execução e que devemos fortalecer a nossa susceptibilidade para sermos afectados pela Lei Moral. Como diz Herrera: “[i]n order for moral *Beweggründe* to function as *Triebfedern* one’s moral sensibility must be developed, strengthened”⁷³². Esta tese é defendida por Kant desde as suas lições de ética de 1774⁷³³. É neste contexto que surge o requisito de “cultivar-se a capacidade para a virtude” – *i.e.*, de se desenvolver progressivamente a susceptibilidade para se ser movido pelos juízos morais, de modo a fortalecer o sentimento moral, com o objectivo de lhe conferir a robustez necessária para ser sempre um móbil suficiente para a acção moralmente exigida⁷³⁴. Segundo Kant, “a virtude tem de ser adquirida” pelo exercício: “a força para praticar as regras não se adquire mediante a mera doutrina de como devemos comportar-nos para nos adequarmos ao conceito de virtude, [...], mas tem de ser exercitada, tem de ser cultivada”⁷³⁵. Para a virtude, não basta saber o que devemos fazer, pois também precisamos de cultivar a força moral que

⁷³⁰ *T&P*, p. 72 (*Ak.* 8: 284): “nenhum homem pode tornar-se consciente com toda a certeza de *ter cumprido* o seu dever de um modo inteiramente desinteressado, pois isso cabe à experiência interna, e [...] seria preciso ter uma representação perfeitamente clara de todas as representações marginais e de todas as considerações associadas ao conceito de dever mediante a imaginação, o hábito e a inclinação, representação essa que em nenhum caso se pode exigir; a inexistência de algo (por conseguinte, também de uma vantagem secretamente pensada), não pode em geral ser também objecto da experiência”.

⁷³¹ *CRP*, p. 641 (A807-808/B835-836). *CRPr.*, p. 41 (*Ak.* 5: 29-30). *RSR*, p. 55, nota (*Ak.* 6: 49). *APP*, p. 39 (*Ak.* 7: 148): “what he wills *at the order of his morally commanding reason*, he *ought* to do and consequently *can* also do (for the impossible is not commanded to him by reason)”.

⁷³² Herrera, “Kant on the Moral *Triebfeder*”, cit..., p. 407.

⁷³³ *LE-C*, p. 72 (*Ak.* 27: 1429).

⁷³⁴ *MC*, p. 334 (*Ak.* 6: 411-412).

⁷³⁵ *MC*, pp. 435-436 (*Ak.* 6: 477).

torna esse saber eficiente por si mesmo. Assim, nem sempre o móbil incorporado na máxima tem força suficiente: “[t]enho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir, i.e., admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objectivamente na ideia (*in thesi*) é um móbil insuperável é, subjectivamente (*in hypothesi*) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação)”⁷³⁶. Segundo Kant, “não se pode, de imediato, tudo o [que se] quer, se previamente não se tiver buscado e exercitado as próprias forças”⁷³⁷. Mas este reconhecimento contradiz a tese de que, se *devo*, então *posso*. Ou seja, ainda que, do ponto de vista moral, a faculdade de superar todos os obstáculos “deva ser pressuposta”, do ponto de vista antropológico, a força para tal “tem de adquirir-se”, justamente, “mediante a exercitação (*exercitio*)”⁷³⁸. Portanto, Kant admite que a força suficiente para vencer as “poderosas inclinações” sempre que se opõem ao cumprimento do dever, não está imediatamente assegurada⁷³⁹.

Na nossa perspectiva, é possível mitigar as diferenças entre os dois pontos de vista mencionados assumindo que, embora a oposição de outros móveis não constitua um impedimento inultrapassável, isto não significa que seja o mesmo que nada, pois dificulta a resistência aos mesmos. Neste sentido, mesmo sob tortura ou ameaçado de morte, o sujeito pode resistir a violar a Lei Moral: a afirmação de que *não se pode, de imediato, tudo o que se quer*, significa dificuldade, em vez de impossibilidade. A força dos móveis contrários ao dever dificulta o seguimento do juízo moral, mas não constitui um impedimento inultrapassável, porque o sujeito tem a *capacidade* de estimular a sua sensibilidade pela pura representação do seu dever – i.e., imaginando-se a resistir aos móveis contrários e a cumprir o seu dever simplesmente por dever⁷⁴⁰. A capacidade de fortalecer um sentimento – neste caso, o sentimento moral –, pode ser exercida repetidamente. Segundo Kant, para o fortalecimento progressivo do móbil moral ser eficaz, requer-se uma intenção moralmente pura – i.e., a adopção da máxima da virtude como suprema, impondo a subordinação dos móveis não-morais ao móbil moral em todas as outras máximas. Por sua vez, o fortalecimento do móbil moral enfraquece os móveis *em oposição*⁷⁴¹. Fortalecer o móbil moral enfraquece a resistência das inclinações, inclusivamente da inclinação para evitar a dor e preservar a própria vida. Assim, fortalecer o sentimento moral torna mais fácil vencê-las. Quanto mais o sujeito estimular a sua susceptibilidade para ser afectado pelos juízos morais esforçando-

⁷³⁶ RSR, p. 35 (Ak. 6: 29).

⁷³⁷ MC, pp. 435-436 (Ak. 6: 477).

⁷³⁸ MC, p. 310 (Ak. 6: 397).

⁷³⁹ MC, p. 435 (Ak. 6: 477).

⁷⁴⁰ APP, p. 106 (Ak. 7: 212). MC, pp. 312-313 (Ak. 6: 399-400): “não pode haver nenhum dever de ter um sentimento moral ou de o adquirir; pois que toda a consciência da obrigação tem como fundamento este sentimento [...]; a obrigação limita-se a cultivá-lo, e, inclusivamente, a fortalecê-lo, por via da admiração da sua origem imperscrutável: o que sucede mostrando que o modo como é estimulado ao mais alto grau é precisamente pela mera representação racional, isolado de todo o estímulo patológico e considerado na sua pureza”. Cf. Thomason, “A Good Enough Heart...”, cit..., p. 454.

⁷⁴¹ CRPr., pp. 88-92 (Ak. 5: 72-76).

se por segui-los mesmo quando se opõem aos móveis das inclinações, mais fácil se tornará manter-se fiel aos mesmos. Mas como, por um lado, nunca se sabe se não virá uma ocasião em que se enfrentará móveis contrários mais fortes do que aqueles que já se venceu, e, por outro lado, também não se pode saber quais são os móveis que, de facto, nos têm levado a agir em conformidade com os juízos morais, o sujeito deve manter-se continuamente no esforço para fortalecer o móvel moral⁷⁴².

Assim, mesmo tendo em conta apenas a noção de *conflito*, o conceito de virtude de Kant não corresponde, nem ao conceito de *excelência*, nem ao conceito de *autodomínio* de Aristóteles⁷⁴³. Para Kant, a virtude não é ausência de conflito, mas também não é mero autodomínio. Como diz Baxley, “Aristotle [...] thinks it is a mark of the virtuous person that she does not experience a conflict”⁷⁴⁴. Mas Kant concebe a virtude como a *força moral em luta*. Para Aristóteles, “[t]he continent person [...] is (seriously) tempted to transgress duty, even though she has sufficient strength of will not to act on temptation”⁷⁴⁵. Mas, para Kant, “the fully virtuous person [...] is not (seriously) tempted to transgress duty”. O fortalecimento do móvel moral tem como efeito o enfraquecimento das inclinações *quando estas se lhe opõem*. Assim, “Kant is able to mark a clear distinction between virtue and continence in his own terms”⁷⁴⁶. Contudo, a virtude não requer o enfraquecimento generalizado dos móveis não-morais. Não se trata de enfraquecer ou neutralizar os sentimentos (não-morais) e as inclinações, procurando a tranquilidade num estado de moderação ou apatia. Ainda que a moderação, tal como o autodomínio, seja útil ao cumprimento do dever, no virtuoso o enfraquecimento dos sentimentos e inclinações ocorre *quando se opõem ao cumprimento do dever e como efeito do próprio sentimento moral* (de respeito pela Lei Moral). O que está em causa na virtude, para Kant, é formar ou moldar a sensibilidade, estimulando a sua susceptibilidade a ser afectada pelo reconhecimento do dever, desse modo tornando o móvel moral suficientemente forte para se impor aos móveis que se oponham ao cumprimento do dever. Por conformar, no sentido mencionado, a sua sensibilidade aos mandamentos da razão pura, o virtuoso experiencia “a joyous or happy attitude in acting as pure practical reason dictates”⁷⁴⁷. Quer dizer, “the genuinely virtuous person is cheerful in doing her duty”⁷⁴⁸. Desta forma, Kant procura mitigar a cisão do humano entre a sua disposição moral originária e a inclinação para o fim que a natureza lhe deu (a felicidade), pois, o virtuoso experiencia uma *felicidade moral* que, não sendo idêntica à satisfação das inclinações, não deixa de ser uma forma de contentamento. Mesmo quando a Lei Moral requer

⁷⁴² CRPr., pp. 45, 100 (Ak. 5: 33, 84). MC, p. 330 (Ak. 6: 409).

⁷⁴³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., pp. 40-41, 152-153 (1102b14-28, 1145a15-1145b20).

⁷⁴⁴ Baxley, Anne, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 40.

⁷⁴⁵ Baxley, *Kant's Theory of Virtue...*, cit..., p. 134.

⁷⁴⁶ Baxley, *Kant's Theory of Virtue...*, cit..., p. 82.

⁷⁴⁷ Baxley, *Kant's Theory of Virtue...*, cit..., pp. 102-103.

⁷⁴⁸ Baxley, *Kant's Theory of Virtue...*, cit..., pp. 102-103.

sacrifícios extremos, o homem genuinamente virtuoso encontra uma *tranquilidade* em que a virtude se basta a si mesma e um *contentamento consigo mesmo* por subjugar as suas inclinações ao seu dever. Este contentamento moral é diferente da felicidade baseada na satisfação das inclinações, mas é significativo para o virtuoso.

Todavia, Kant presume que a ideia de virtude fornece o critério pelo qual todos os homens se medem a si mesmos⁷⁴⁹. Na nossa perspectiva, é exagerado presumir uma tal uniformidade entre os homens. Como diz Frankfurt, pode acontecer que alguns meçam o seu valor pessoal pelo ideal de “ser moralmente virtuoso”, mas também pode haver quem tenha “outras medidas”⁷⁵⁰.

A eficácia da Lei Moral, segundo Kant, depende completamente da susceptibilidade dos homens a serem afectados por ela, pois, sem essa susceptibilidade, estariam moralmente mortos⁷⁵¹. Segundo Kant, “toda a consciência da obrigação” depende dessa susceptibilidade. Kant afirma que “todo o homem (como ser moral)” goza dessa susceptibilidade, o que significa que, a haver algum homem sem ela, não poderia ser considerado um ente moral. De facto, nem sequer teria consciência de obrigações morais. Ao afirmar que todo o homem, como ente moral, goza dessa susceptibilidade, Kant estabelece uma condição necessária para um homem ser um ente moral, mas não oferece nenhuma evidência de que *todos* gozem dessa susceptibilidade. O próprio Kant admite que a sensibilidade humana varia consideravelmente de indivíduo para indivíduo. Não se percebe por que essa variação não se verifica relativamente à susceptibilidade moral. Quer dizer, pode acontecer que alguns homens estejam moralmente mortos. Além disso, na nossa perspectiva, por se referir exclusivamente à forma das máximas, a Lei Moral é demasiado abstracta para motivar os homens. Pode-se objectar que um princípio puramente racional é incapaz de motivar. O procedimento-típico testa se a máxima poderia ser convertida em lei pela vontade que a estabelece sem se negar a si mesma, mas não é evidente que uma pessoa seja motivada a agir contrariamente aos seus desejos pelo facto de a máxima, que visa a satisfação desses desejos, não passar esse teste. Kant sustenta que a Lei Moral, pensada na sua pureza, motiva mais do que qualquer outra coisa, mas não é evidente que assim seja. Não negamos que certas acções moralmente boas suscitem admiração em algumas pessoas e, em certa medida, as motivem para acções semelhantes, mas não é evidente que aquilo que suscita essa admiração e que motiva seja *um princípio puramente racional*. A motivação moral pode não ser puramente racional. Não nos parece que aquilo que causa admiração e motiva na acção de colocar a própria vida em risco para salvar uma criança de um prédio em chamas seja a conformidade a um princípio puramente racional.

⁷⁴⁹ *FMC*, pp. 104-105, 112, 116 (*Ak.* 4: 449-450, 454, 457). *CRPr.*, pp. 94-96, 103-104, 136 (*Ak.* 5: 78-81, 88, 117). *RSR*, p. 42 (*Ak.* 6: 36). *MC*, p. 282, nota (*Ak.* 6: 379).

⁷⁵⁰ Frankfurt, Harry, *As Razões do Amor*, trad. Elisabete Lucas, Gradiva, Lisboa, 2018, pp. 15-16.

⁷⁵¹ *MC*, pp. 312-313 (*Ak.* 6: 399-400).

E. A Crítica de Hegel e Schopenhauer

Segundo Hegel, a filosofia moral de Kant padece de um formalismo vazio (*leerer Formalismus*), porque exige que as máximas das nossas acções sejam universalizáveis, mas não fornece qualquer conteúdo substantivo – *i.e.*, que indique que acções em concreto são moralmente boas ou más. Para Hegel, a filosofia moral de Kant não é aplicável no mundo real, pois é impossível deduzir deveres concretos de um princípio tão abstracto como o imperativo categórico: “no immanent theory of duties is possible”⁷⁵². Hegel não nega que, *em circunstâncias concretas*, seja possível derivar deveres particulares aplicando o imperativo categórico. O que é impossível, segundo Hegel, é deduzir deveres particulares *apenas* do imperativo categórico. Ou seja, é possível derivar deveres particulares do imperativo *se* a matéria dos mesmos for fornecida *de fora* (*von außen*), mas não de modo imanente. Por exemplo, uma vez dada a proibição do roubo, é possível derivar o dever concreto, visto que lhe foi fornecido o conteúdo de que precisava, mas, na sua forma pura, o imperativo categórico não contém qualquer critério para decidir se o roubo deve ser proibido, ou não. Segundo Hegel, nada se segue necessariamente do imperativo categórico tomado em si mesmo – *i.e.*, se nenhum conteúdo lhe for dado. Isto significa que, na verdade, admite qualquer conteúdo, visto que não é capaz de, por si mesmo, excluir um dos contrários. Ou seja, *in abstracto*, nada determina, e isso significa que, *in concreto*, admite tudo: “it is possible to justify any wrong or immoral mode of action by this means”.

Antes de mais, deve dizer-se que Hegel só pode afirmar que o imperativo categórico permite justificar qualquer acção *imoral* (*unmoralische*) na medida em que tenha um critério, diferente do imperativo categórico, para determinar que uma acção é imoral. Ou seja, Hegel assume que o critério para distinguir o moral do imoral – *i.e.*, o Bem do Mal –, não é o imperativo categórico. Mas o essencial da crítica de Hegel consiste em defender que o imperativo categórico, pelo menos na Fórmula da Lei Universal – que Kant considera ser o critério para os juízos morais –, não permite que dele se deduzam deveres específicos⁷⁵³. Na sua perspectiva, não é possível estabelecer um procedimento por meio do qual a correcção moral das máximas seja testada. Segundo Hegel, para derivar deveres específicos do imperativo categórico, Kant é forçado a importar suposições empíricas, e, como o único critério disponível é a não-contradição, qualquer máxima adequadamente formada pode passar no teste⁷⁵⁴. Assim, Hegel procura justificar a transição da moralidade (*Moralität*),

⁷⁵² Hegel, Georg, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 162-163 (§135).

⁷⁵³ As críticas de Hegel visam directa e exclusivamente a Fórmula da Lei Universal: *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*. Cf. Wood, *Kant's Ethical Thought*, cit..., p. xiii.

⁷⁵⁴ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, cit..., p. 184. Korsgaard, “Kant's formula of universal law”, cit..., pp. 24-47. Sedgwick, Sally, “On the Relation of Pure Reason to Content: A Reply to Hegel's Critique of Formalism in Kant's Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 49(1), 1988, pp. 59-80. Sedgwick, Sally, “Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50(4), 1996, pp. 563-584.

centrada na consciência individual, para uma ética social concreta (*Sittlichkeit*), segundo a qual as normas morais, em vez de serem derivadas de um único princípio universal, se encontram incorporadas nas instituições da sociedade⁷⁵⁵.

Deixaremos de lado a crítica à derivação sistemática dos deveres, pois o nosso estudo centra-se na possibilidade de distinguir o Bem do Mal⁷⁵⁶. Como vimos, segundo Kant, a distinção entre Bem e Mal depende da aptidão das máximas para receberem a forma de lei, e para apurar essa aptidão não se requer uma prévia derivação de deveres. Contudo, o imperativo categórico nada mais contém do que o dever de conformidade das máximas à forma de lei em geral. Em si mesmo, nada determina sobre se devo tornar-me médico ou contrabandista, trabalhar para enriquecer ou salvar vidas. Ora, segundo Hegel, a formalidade do imperativo categórico torna as suas determinações arbitrárias. Como diz Wood: “[t]he charge is that the test proposed by the FUL draws no real distinction between maxims. From one point of view all maxims pass it, whereas from another any maxim fails it”⁷⁵⁷. Por exemplo, na situação em que sou depositário de um valor em dinheiro, o que está em causa é se posso apropriar-me desse depósito. Segundo Kant, a máxima que permite essa apropriação destruir-se-ia a si mesma se recebesse a forma de lei. Hegel objecta que não há qualquer contradição se nada se pressupor⁷⁵⁸. Para que a máxima em causa se anule a si mesma é preciso pressupor a existência da instituição dos depósitos – *i.e.*, uma determinada regra que se aplica ao caso em questão: “[i]f this formalism is to be able to promulgate a law, some matter, something specific, must be posited to constitute the content of the law”⁷⁵⁹. Mas a inexistência de depósitos também é universalizável. Quer dizer, tanto a máxima como a regra que a anula são universalizáveis: “one of the opposed specifics is just as valid as the other; each can be conceived as a quality, and this conception can be expressed as a law”⁷⁶⁰. A inexistência de depósitos é tão universalizável quanto a existência de

⁷⁵⁵ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, cit..., p. 184.

⁷⁵⁶ Em *MC*, Kant procura derivar um sistema geral de deveres a partir da aplicação do princípio supremo da moralidade, não a partir da Fórmula da Lei Universal, mas sim de outras fórmulas do imperativo categórico. O princípio supremo da Moral é *age segundo uma máxima que possa simultaneamente valer como lei universal*. Mas, como, para Kant, a Moral se divide em Direito e Ética, cada qual tem a sua própria fórmula. No caso do Direito, os deveres são derivados da fórmula *age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbitrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal*. No caso da Ética (ou doutrina da virtude), os deveres são derivados da fórmula *age de acordo com uma máxima dos fins tal que assumi-los possa ser para cada um uma lei universal*. *MC*, pp. 36, 44, 307 (*Ak.* 6: 226, 231, 395). Não iremos avaliar se estas fórmulas permitem derivar de si mesmas, sem considerar quaisquer outros conteúdos, deveres universalmente válidos, como o de cumprir o prometido num contrato (Direito), ou o de promover a felicidade dos outros (Ética). Iremos centrar-nos na distinção entre Bem e Mal e na determinação da acção concreta como dever, que resulta dessa distinção, de acordo com o juízo moral.

⁷⁵⁷ Wood, Allen, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 154.

⁷⁵⁸ Sedgwick, “Hegel's Critique of Kant's Empiricism...”, cit..., pp. 564-565: “[i]f the moral permissibility of a maxim is a function of no more than its universalizability, then any maxim on Hegel's view can pass the test”.

⁷⁵⁹ Hegel, Georg, *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, trans. T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975, p. 76.

⁷⁶⁰ Hegel, *Natural Law...*, cit..., p. 77. Hegel, Georg, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, pp. 256-262: “[p]roperty, simply as such, does not contradict itself [...]. Non-property, the non-ownership of things, or a common ownership of goods, is just as little self-contradictory”; “I could make whichever of them I liked the law, and just as well neither of them”.

depósitos. Contudo, *não deveria ser necessário pressupor uma regra* para anular a máxima, pois, segundo Kant, o imperativo categórico determina a moralidade das máximas *apenas com base na sua forma*⁷⁶¹. Ou seja, Hegel procura mostrar que o imperativo categórico não é capaz de determinar a moralidade de uma máxima *sem primeiro receber algum conteúdo*, algum conhecimento ou alguma informação sobre o contexto em que se aplica, porque, sem esse conhecimento, qualquer dos contrários poderia ser aduzido como lei. Se nos basearmos apenas na forma, qualquer máxima pode receber a forma de lei sem contradição – e, de igual modo, qualquer máxima pode ser anulada, se se pressupor como lei o seu contrário. Deste modo, o teste é um exercício completamente arbitrário, pois “there is nothing whatever which cannot in this way be made into a moral law”⁷⁶². Pode-se anular ou aprovar qualquer máxima, conforme o conteúdo que decidamos universalizar primeiro: “the sole thing at issue is what lies outside the capacity of this practical legislation of pure reason, namely to decide which of the opposed specific things must be lawful”⁷⁶³. Segundo Hegel, esta forma de distinguir o Bem do Mal, não só é tautológica, como “must be recognized as the principle of immorality”. Isto porque o critério da não-contradição é completamente indiferente a qual dos contrários é elevado a lei: “so far as the functioning of practical reason goes, it does not matter which is which, for practical reason affords nothing but empty form”. Para Hegel, o princípio da imoralidade consiste, justamente, em admitir que qualquer coisa pode ser Bem ou Mal, como é exemplificado pelo procedimento kantiano, porque o funcionamento meramente lógico da razão é *indiferente ao conteúdo*. O procedimento da razão é tautológico porque se limita a universalizar um dos contrários: “[i]f the specification of property in general be posited, then we can construct the tautological statement: property is property and nothing else”⁷⁶⁴. E é arbitrário porque qualquer dos contrários pode ser universalizado: “property, if property is, must be property. But if we posit the opposite thing, negation of property, then the legislation of this same practical reason produces the tautology: non-property is non-property”. Portanto, qualquer dos contrários pode ser tomado como lei ou transgressão à lei, o que corresponde à arbitrariedade e, por isso, ao princípio da imoralidade. Segundo Hegel, para escapar à arbitrariedade, Kant tem de pressupor uma determinada instituição já estabelecida – *i.e.*, uma determinada regra, como a existência da propriedade, que, tomada como lei, permite rejeitar a regra oposta –, mas, com isto, Kant contradiz-se a si mesmo, porque deveria ser o imperativo categórico a determinar que regra deveria ser estabelecida como lei. Para se poder testar a máxima já se teve de admitir o que deveria ser o teste a determinar, o que o torna inútil: “pure reason demands that this shall have been done beforehand, and that one of the opposed specific things shall

⁷⁶¹ Hegel, *Natural Law...*, cit..., pp. 76-77. Sedgwick, “Hegel’s Critique of Kant’s Empiricism...”, cit..., p. 565.

⁷⁶² Hegel, *Natural Law...*, cit..., p. 77.

⁷⁶³ Hegel, *Natural Law...*, cit..., p. 78.

⁷⁶⁴ Hegel, *Natural Law...*, cit..., pp. 77-78.

be presupposed, and only then can pure reason perform its now superfluous legislating”⁷⁶⁵. Assim, Hegel sustenta que, na verdade, o teste depende da existência de determinadas regras “by conventional establishment” – sem as quais, ou nada dele se derivaria, ou tudo se poderia derivar dele⁷⁶⁶.

Na nossa perspectiva, há um sentido em que se pode dizer que a crítica de Hegel é certa, e um sentido em que se pode dizer que falha o alvo. A crítica de Hegel parece-nos certa porque, de facto, o imperativo categórico limita-se a testar a adequação das máximas à forma de lei. O seu conteúdo é puramente formal, pois o princípio de *agir segundo máximas que possam receber a forma de uma lei em geral* não nos diz o que é Bem ou Mal se não tivermos mais nenhuma informação.

Todavia, parece-nos que a crítica de Hegel falha o alvo. O propósito de Kant era, justamente, encontrar o princípio formal da distinção entre Bem e Mal. Kant não procurou estabelecer uma lei que especificasse acções, mas sim um princípio que, “sem tomar como base qualquer lei destinada a certas acções”, permitisse julgar qualquer acção⁷⁶⁷. Quer dizer, não pretendeu estabelecer um conteúdo concreto, mas sim um critério para julgar qualquer conteúdo concreto. A Típica, da *CRPr.*, fornece um procedimento para distinguir o Bem do Mal em cada caso, mas esse procedimento não pode ser realizado senão por referência a uma máxima já dada, pois o que está em causa é, justamente, testar a máxima. Portanto, não tem de ser o imperativo categórico a fornecer o conteúdo. O imperativo categórico é o princípio para julgar as máximas, e estas têm sempre um conteúdo. Neste sentido, a objecção de que o imperativo categórico é de um formalismo vazio é dúbia⁷⁶⁸. Quer dizer: é, de facto, um princípio formal, mas isso não significa que não produza resultados concretos quando aplicado a casos concretos. Não se trata de apurar uma contradição meramente lógica entre regras. Como Kant explica, o sujeito deve tomar-se como parte, e não apenas como legislador, da natureza que teria a sua máxima como lei⁷⁶⁹. A máxima gera uma contradição prática, não porque, quando universalizada, contradiz uma instituição que se presuppõe como lei – como afirma Hegel –, mas sim porque o agente pretende tirar vantagem da vigência de uma instituição ou regra permitindo-se uma excepção a essa mesma instituição ou regra⁷⁷⁰. Como diz Acton:

Hegel says that all Kant’s argument shows is that a system without deposits is contradicted by a system with deposits, but not that there is any contradiction in a system without deposits. Kant

⁷⁶⁵ Hegel, *Natural Law...*, cit..., p. 78.

⁷⁶⁶ Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit..., pp. 84-85.

⁷⁶⁷ *FMC*, p. 34 (*Ak.* 4: 402).

⁷⁶⁸ Singer, Marcus, *Generalisation in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*, Eyre & Spottiswoode, London, 1963, pp. 251-253.

⁷⁶⁹ *RSR*, p. 13 (*Ak.* 6: 5): “[s]uponde um homem que venera a lei moral e a quem ocorre (coisa que dificilmente consegue iludir) pensar que mundo ele, guiado pela razão prática, *criaria* se estivesse em seu poder, e decerto de maneira que ele próprio se situasse nesse mundo como membro”.

⁷⁷⁰ Timmermann, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals...*, cit..., pp. 158-159.

makes there seem to be a contradiction in a system without deposits because he assumes that everyone would want there to be deposits, and this, says Hegel, shows that Kant was assuming the system of property and was arguing that if everyone kept what belongs to others then there would be no system of property. The interesting question, Hegel goes on, is just why there should be property, and about this Kant says nothing⁷⁷¹.

Mas, na nossa perspectiva, a objecção de Hegel não capta o funcionamento do teste à máxima: a contradição não surge entre a universalização da máxima e uma regra pressuposta como lei, mas sim quando o sujeito tenta *querer a máxima e a lei resultante da sua universalização* ao mesmo tempo⁷⁷². A máxima anula-se quando transformada em lei porque a sua transformação em lei torna inútil a acção para o fim que a justifica. Assim, a máxima de rejeitar subornos por se desejar que deixem de existir subornos, uma vez universalizada, entraria em contradição com uma suposta instituição dos subornos, mas não é rejeitada pelo procedimento-típico, porque a máxima de rejeitar subornos não depende de um fim que só seria possível mediante a instituição dos subornos⁷⁷³. Já no caso de Frenkiel – que decidiu colaborar com os nazis na deportação de crianças, sabendo que a deportação as condenaria à morte, com o fim de salvar os seus próprios familiares –, a sua máxima não passa no teste, pois, se fosse convertida em lei da natureza de um mundo do qual Frenkiel fizesse parte, os seus familiares ficariam na posição de serem deportados por outros que quisessem salvar os próprios familiares, anulando, desse modo, a razão da adopção da máxima. A máxima, uma vez elevada a lei, retira a protecção aos seus familiares, anulando o propósito da acção. Ou seja, anula o móbile e a razão que tinha para participar nas deportações. Este é um caso em que é evidente que o sujeito adoptou uma máxima sob o pressuposto de que não se aplicaria a todos, pois aceitou participar na deportação em troca de uma excepção para si: só faz sentido manter a máxima na medida em que não vale como lei da natureza do mundo de que faz parte.

Portanto, por um lado, Hegel está correcto: o imperativo categórico é puramente formal, de modo que, só por si, não indica nenhuma acção como boa ou má. Mas, por outro lado, essa não é a função do imperativo categórico. A sua função é julgar máximas. Como o seu conteúdo é formal, precisa de receber um conteúdo concreto de outro lado, e recebe-o, precisamente, das máximas que por ele são julgadas. O capítulo da Típica procura estabelecer um procedimento-típico que mostre a possibilidade de distinguir o Bem do Mal em qualquer situação:

[i]nterroga-te a ti mesmo se a acção que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante

⁷⁷¹ Acton, Harry, *Kant's Moral Philosophy*, St. Martin's Press, Macmillan, 1970, pp. 24-25.

⁷⁷² Korsgaard, "Kant's formula of universal law", cit..., p. 31.

⁷⁷³ Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals...*, cit..., p. 159.

a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as acções são moralmente boas ou más⁷⁷⁴.

O decisivo não é a contradição lógica, mas sim a *incapacidade de se querer a máxima* sob a condição de se tornar uma lei da natureza. Aqui, não se trata de fixar leis ou de estabelecer que certas acções são sempre más. A distinção entre Bem e Mal é feita *in concreto* e compete a cada um julgar: “[i]nterroga-te a ti mesmo”.

Lacan afirma que Kant pressupõe que os homens se sentem bem no Bem: “*man fühlt sich wohl im Guten*”⁷⁷⁵. Ou seja, Kant pressupõe que, de um ponto de vista *universal*, o homem só está bem no Bem e rejeita tudo o resto: se *eu* me pensar como legislador universal de uma natureza da qual faria parte, só sou capaz de querer o Bem moral. Schopenhauer acrescenta que o teste de Kant se suporta “on the tacit presupposition that I can will only *that* state in which I am best off”⁷⁷⁶. O sujeito deve questionar-se a si mesmo: “encontrar-te-ias aí bem <wohl> com o consentimento da tua vontade?”⁷⁷⁷. Neste sentido, Schopenhauer afirma que o sujeito, precisamente por não encontrar qualquer conteúdo substantivo no imperativo categórico, tem de recorrer ao egoísmo⁷⁷⁸. Na sua perspectiva, esse é o verdadeiro sentido da expressão *ser capaz de querer (wollen können)*: “moral obligation [...] receives its interpretation from egoism”. O sujeito rejeita a máxima porque não quer que seja convertida em lei: “[a]ge sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma”⁷⁷⁹. A máxima de ajudar os outros subsiste porque reconheço que, se me encontrasse em dificuldades, desejaria a ajuda dos outros:

qualquer homem que se encontre em situação de carência deseja que os outros lhe prestem ajuda. Mas se ele proclamasse como máxima sua não querer, por seu lado, prestar assistência àqueles que se encontrem em situação de carência, quer dizer, se ele convertesse tal máxima em lei permissiva universal, então os outros negar-lhe-iam, por seu turno, a sua ajuda, ou pelo menos teriam direito a negar-lha, quando ele próprio estivesse em situação de carência. Por isso, a máxima do interesse próprio viria a contradizer-se a si própria se fosse convertida em lei universal⁷⁸⁰.

⁷⁷⁴ CRPr., p. 83 (Ak. 5: 69).

⁷⁷⁵ Lacan, Jacques, “Kant avec Sade”, *Critique*, 191, 1962 (pp. 291-313), p. 292. A análise de Lacan propõe que consideremos a ideia de um prazer no sofrimento.

⁷⁷⁶ Schopenhauer, Arthur, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. Christopher Janaway, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 156.

⁷⁷⁷ CRPr., p. 84 (Ak. 5: 69).

⁷⁷⁸ Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, cit..., pp. 157-158.

⁷⁷⁹ FMC, p. 85 (Ak. 4: 437).

⁷⁸⁰ MC, p. 398 (Ak. 6: 453). Cf. MC, p. 304 (Ak. 6: 393): “uma vez que o nosso amor por nós mesmos não pode separar-se da necessidade de ser amados também por outros (ser ajudados em casos de necessidade), convertemo-nos a nós próprios em fins de outros, e, dado que esta máxima não pode obrigar senão meramente pela sua qualificação para se converter em lei universal, por conseguinte, de tornar outros também em fins para nós, a felicidade alheia é um fim que é simultaneamente um dever”. Aqui, Kant pressupõe que “o nosso amor por nós mesmos” nos faz querer “ser ajudados em casos de necessidade”.

Sublinhe-se que este raciocínio não serve de móbile para a acção, pois “cada um sabe bem” que não é por não prestar ajuda a quem precisa que os outros lha negarão⁷⁸¹. Não se trata de ajudarmos os outros por querermos ser ajudados, pois esse motivo não é moralmente válido, e o facto de se ajudar os outros não significa que também se será ajudado. Mas, segundo Kant, esse raciocínio serve “para julgar a máxima”. A máxima de recusar ajuda aos outros contradizer-se-ia a si própria se fosse convertida em lei universal porque, se me encontrasse em situação de carência, desejaria que os outros me prestassem ajuda, e, uma vez convertida em lei universal, privar-me-ia dessa ajuda. Ou seja, não se trata aqui da motivação, mas do juízo moral, e este, sim, depende da constituição do sujeito. Como vimos, a máxima pode falhar no teste por gerar contradição na concepção e por gerar contradição na vontade. A contradição na concepção ocorre quando a máxima, uma vez transformada em lei da natureza, anularia o móbile da acção⁷⁸². Mas a contradição na vontade ocorre quando, embora a máxima não gere contradição na concepção, o sujeito é incapaz de a querer como lei da natureza. Assim, para preservar a invariabilidade dos juízos morais, Kant precisa de pressupor que todos os homens, em certas circunstâncias, têm os mesmos desejos – *e.g.*, que todos os homens, em situação de carência, desejam a ajuda dos outros –, mas se um sujeito estiver convencido de não desejar a ajuda de outros em nenhuma circunstância, essa presunção influenciará o seu juízo. O procedimento-típico diz que quem deseja que os outros lhe prestem ajuda se contradiz ao negá-la aos outros. Mas, assim, é possível que o procedimento-típico, aplicado por um sado-masoquista, produza juízos diferentes dos que resultam da sua aplicação por outra pessoa⁷⁸³.

Portanto, Kant defende que os juízos morais são objectivos, mas, a univocidade do procedimento-típico pressupõe a uniformidade dos sujeitos que o aplicam. Assim, para mostrar que o procedimento-típico gera sempre a mesma resposta, Kant assume que certas necessidades e interesses são comuns a todos os homens. No entanto, esta uniformidade é questionável. Alguns sujeitos podem ter necessidades e interesses suficientemente diferentes dos presumidos por Kant para gerarem juízos bastante diferentes dos que ele apresenta. Visto que, para Kant, a objectividade dos juízos morais depende do imperativo categórico,

⁷⁸¹ CRPr., p. 84 (Ak. 5: 69).

⁷⁸² Como diz Korsgaard, isto não significa que “the test makes charity immoral, since universal charity would eliminate its objects”. Ainda que, para efeitos do teste à máxima, se admita que a caridade universal eliminaria a pobreza, isso não significa que eliminaria a *necessidade da caridade* (para manter a pobreza afastada). E, ainda que se admitisse isso – *i.e.*, que a caridade universal tornaria a caridade desnecessária –, o móbile da acção não seria anulado, mas sim *satisfeito*: “the agent’s purpose [...] would be satisfied”. Ou seja, o fim da acção não seria frustrado. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit..., pp. 38-39, nota 20. Que a acção, uma vez universalizada, satisfaria o móbile atingindo o fim, não mostra que a máxima é imoral, mas sim que a acção é tecnicamente adequada (por ser um meio de atingir o fim). Pelo contrário, se a universalização impedisse de atingir o fim, a máxima revelaria uma contradição na concepção.

⁷⁸³ Por *sadismo* entendemos aqui, não uma preferência sexual, mas sim “the pure enjoyment of cruelty”, para o qual o sofrimento do outro é uma fonte de prazer. Davenport, *Will as Commitment and Resolve...*, cit..., pp. 337-338. No *masoquismo*, a fonte de prazer é o sofrimento do próprio. Assim, o sado-masoquista é aquele que retira prazer tanto do seu sofrimento como do sofrimento do outro.

se a sua aplicação pode gerar diferentes resultados em virtude de algo que pode variar de indivíduo para indivíduo, essa objectividade pode ser posta em causa. Assim, na nossa perspectiva, Kant não conseguiu mostrar que há uma forma de assegurar a invariabilidade dos juízos morais a partir da aplicação da Lei Moral a casos concretos. Ou seja, não conseguiu fornecer um procedimento que garanta que qualquer sujeito obtém a mesma resposta ao aplicar o imperativo categórico a um caso concreto. Neste sentido, não mostrou que a razão pura é capaz de produzir juízos morais objectivos, porque, segundo as suas próprias indicações, para operacionalizar o imperativo categórico, precisamos de considerar elementos provenientes de outras formas. O procedimento-típico não começa por determinar que, por exemplo, as falsas promessas são moralmente más, para depois aplicar essa determinação ao caso concreto. Pelo contrário, o procedimento-típico procura averiguar se a máxima do sujeito gera uma contradição prática (na concepção ou na vontade), e, se for esse o caso, determina que a acção é moralmente má, mas, para fazer essa averiguação, precisa de tomar em consideração elementos provenientes de outras fontes. Esta dependência de fontes externas à razão pura evidencia-se quando Kant é forçado a assumir que *todos os homens* desejam ser ajudados quando se encontram em situação de carência. Mas também se manifesta na necessidade de reflectir sobre o significado de uma máxima se converter em lei da natureza. Para reconhecermos uma contradição na concepção, temos de ser capazes de reconhecer que, se a máxima em questão fosse uma lei da natureza, anularia o móbile para a acção incorporado nessa máxima, mas este reconhecimento não depende apenas da razão pura. Por exemplo, para reconhecermos que a generalização da mentira tornaria as mentiras inúteis, é necessário um mínimo de conhecimento sobre os homens⁷⁸⁴. Quer dizer, é preciso ter algum conhecimento empírico sobre os homens para reconhecermos que a generalização da mentira os levaria a não confiar nas afirmações uns dos outros.

À crítica de que a Lei Moral é puramente formal, pode-se objectar que, na verdade, Kant fornece diversas fórmulas do imperativo categórico defendendo que constituem diferentes formas de expressar a Lei Moral⁷⁸⁵. Ora, uma dessas fórmulas tem conteúdo material. Assim, ao requisito formal (de agir segundo máximas universalizáveis), junta-se um *requisito material*: “[a]ge de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”⁷⁸⁶. Esta fórmula tem um sentido negativo (nunca tratar uma pessoa simplesmente como meio), e um positivo (tomar qualquer pessoa como fim em si mesmo). O

⁷⁸⁴ Cf. *FMC*, p. 36 (*Ak.* 4: 403): “não posso querer uma lei universal de mentir; [...] porque seria inútil afirmar a minha vontade [...] a pessoas que não acreditariam na minha afirmação”. Isto mostra que precisamos, não só da consciência da Lei Moral *a priori*, como também do conhecimento empírico da *natureza humana*, para saber o que é moralmente exigido de nós. Cf. *MC*, p. 24 (*Ak.* 6: 217): “teremos frequentemente que tomar como objecto a *natureza* peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência, para mostrar nela a consequência de princípios morais universais”.

⁷⁸⁵ *FMC*, p. 84 (*Ak.* 4: 436).

⁷⁸⁶ *FMC*, p. 73 (*Ak.* 4: 429).

sentido negativo proíbe a instrumentalização dos homens – tanto do próprio, como dos outros –, mas não estabelece uma proibição absoluta de usar pessoas como meios. Ou seja, admite que usemos uma pessoa como meio, desde que *simultaneamente* como fim – *e.g.*, não nos proíbe de usar os seus serviços quando precisamos de um mecânico. Mas não nos dá indicações precisas para distinguir o que é tratar *uma pessoa como meio e simultaneamente como fim*, do que é tratá-la *simplesmente como meio*. Por isso, não permite, só por si, distinguir o que é moralmente permitido do que não é. Não nos dá um critério para distinguir o que é *abusar* de alguém do que é *usar* os seus serviços de forma moralmente aceitável. Ou seja, permite excluir casos extremos, como a escravatura, mas não estabelece um critério objectivo para determinar quando uma relação moralmente aceitável deixa de o ser para se tornar abusiva. Exclui a falsa promessa em proveito próprio, pois servimo-nos do outro sem o tomarmos *também* como fim dessa acção, mas não é claro se nos proíbe de lhe mentir com o propósito de lhe salvar a vida ou de evitar que sofra. Por sua vez, o princípio de tomar o homem sempre como fim em si mesmo tem um sentido positivo, que consiste no dever de promover a nossa perfeição e a felicidade dos outros. Assim, estabelece dois *fins que são simultaneamente deveres*⁷⁸⁷. O primeiro visa a nossa perfeição, implicando o cultivo das nossas faculdades naturais e da virtude⁷⁸⁸. O segundo visa a felicidade alheia, e concretiza-se no esforço para “contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes”⁷⁸⁹. Mas, como Kant reconhece, estes fins não podem ser determinados com precisão. Embora sejam estabelecidos pela Lei Moral e, nesse sentido, Kant afirme que são objectivos, a Lei Moral “não pode indicar com precisão como e com que grau de intensidade se deve realizar a acção com vista ao fim que é simultaneamente dever”⁷⁹⁰. Ou seja, o prosseguimento desses fins constitui dever, mas não é possível determinar *a priori* o grau de concretização – *i.e.*, a progressão a que cada um está obrigado. Assim, segundo Kant, é o requisito formal, e não o material, que nos deve guiar ao tomarmos decisões, porque é ele que permite tipificar um procedimento rigoroso para determinar o juízo moral⁷⁹¹. Como diz Korsgaard, o que está em causa é “a decision procedure”⁷⁹². Este procedimento “is not a rule or a way of generating general rules”, mas sim o princípio que deve guiar as nossas decisões “in concrete situations”. Por isso mesmo, Kant rejeita a possibilidade de haver conflitos entre deveres concretos: seguindo o procedimento-típico não pode haver conflito, pois a máxima submetida a teste ou passa ou falha, *tertium non datur*. Todavia, procurámos mostrar que o procedimento-típico, na verdade, depende de factores que não são puramente racionais, como o conhecimento (empírico) de que os homens deixariam de confiar em

⁷⁸⁷ FMC, pp. 75-76 (Ak. 4: 430). MC, pp. 286-296 (Ak. 6: 382-388).

⁷⁸⁸ MC, pp. 293-294 (Ak. 6: 386-387).

⁷⁸⁹ FMC, p. 76 (Ak. 4: 430). Cf. MC, pp. 295-296 (Ak. 6: 387-388).

⁷⁹⁰ MC, p. 298 (Ak. 6: 390). Cf. MC, pp. 301-305 (Ak. 6: 391-394).

⁷⁹¹ FMC, p. 85 (Ak. 4: 436).

⁷⁹² Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, cit..., p. 39, nota 25.

promessas se as falsas promessas se generalizassem, ou o desejo do próprio sujeito de ser ajudado em casos de necessidade. Neste sentido, na nossa perspectiva, Kant não conseguiu mostrar que a razão pura prática consegue gerar determinações morais por si mesma, pois estas dependem de elementos provenientes de outras fontes, nem que as determinações geradas pelo seu procedimento são, efectivamente, objectivas – *i.e.*, independentes de quem julga ou aplica o referido procedimento. Contra esta conclusão, pode-se objectar que apenas mostrámos que *a capacidade de reconhecer* uma contradição na concepção ou na vontade pode variar de sujeito para sujeito. Mas, na nossa perspectiva, esta objecção não se aplica no caso presente, porque, para Kant, o Bem, o Mal e o dever nada são senão enquanto determinados pela Lei Moral, segundo o procedimento-típico, e julgamos ter mostrado que este depende de elementos que não asseguram a objectividade dos juízos morais. O que está em causa é a aplicação prática do imperativo categórico por sujeitos com características que não se ajustem às que Kant considera comuns a todos os homens.

A seguir, veremos que, para Arendt, a capacidade de distinguir o Bem do Mal não depende de princípios ou regras. Pelo contrário, na sua perspectiva, precisamos de nos libertar das regras para sermos capazes de julgar. A dificuldade está, precisamente, em vivermos sem nos apoiarmos em regras. Segundo Arendt, precisamos de regras para a nossa vida quotidiana, mas essa precisão torna-nos moralmente vulneráveis. Arendt não presume que todos os homens *têm* a capacidade de distinguir o Bem do Mal. No entanto, procura mostrar que esta *pode ser exigida* de qualquer um.

Segundo Capítulo: Arendt

Considerações Preliminares

Kant tem como preocupação de fundo libertar o sujeito da “necessidade de ser guiado por outros”⁷⁹³. Pelo contrário, a preocupação de fundo de Arendt é mostrar que o sujeito não precisa de regras para se guiar. Assim, Kant procura assegurar, em primeiro lugar, que o sujeito encontra em si mesmo as regras de que precisa para julgar, enquanto Arendt procura assegurar, em primeiro lugar, que o sujeito *pode* dispensar todas as regras, “learned or innate”, sem perder a sua capacidade de julgar⁷⁹⁴. Kant procura libertar o homem da *menoridade* em que a si mesmo se coloca ao guiar-se por autoridades externas. Mas, para Arendt isso não basta, pois diagnostica o colapso das categorias que, tradicionalmente, serviam de critérios para julgar. Na sua perspectiva, o Totalitarismo, veio culminar a crise da modernidade como uma reacção à perda, fornecendo novos pontos de referência para preencher o espaço deixado vazio⁷⁹⁵. Pelos efeitos terríveis que teve no mundo, esta

⁷⁹³ CFJ, p. 197 (Ak. 5: 294-295).

⁷⁹⁴ PRD, p. 44.

⁷⁹⁵ Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, cit..., pp. 6-11.

reacção confere um sentido de urgência à preocupação de fundo de Arendt: preservar a capacidade de julgar “quando enfrentamos qualquer coisa que destrói as nossas categorias de pensamento e critérios de juízo”⁷⁹⁶. Por outras palavras, Arendt procurava saber “[c]omo poderemos medir as coisas se não dispusermos de uma unidade de medida”.

O Totalitarismo mostrou que é perfeitamente possível substituir uma velha ordem por uma nova. Mostrou que é possível substituir a velha *moralidade* por uma nova *moralidade*. Mas mostrou, também, que a fundação de uma nova ordem é perigosa. É anacrónico sugerir que Kant antecipou o Totalitarismo do século XX, mas, a verdade, é que recusou o desejo de estabelecer *um novo critério* para a moralidade. Kant não queria introduzir entre os homens um novo fundamento moral. Pelo contrário, queria impedir a *construção de regimes normativos arbitrários*, que pudessem ser apresentados como uma *nova moralidade* aos homens. Para Kant, a moralidade não é inventada ou sujeita a caprichos históricos, mas derivada da própria estrutura racional. A moralidade tem um princípio supremo *já dado*, que pode somente ser apurado, purificado – e, idealmente, formulado por via de definições. Mas, na sua perspectiva, as definições dos filósofos não devem ser concebidas como se produzissem a própria moralidade ou fundassem uma nova, tal como as leis estabelecidas pelos cientistas não criam uma natureza distinta da que procuram explicar. Os cientistas descrevem as leis que regem aquilo que existe: ao descobrir a lei da gravidade, Newton não deu à natureza uma nova lei. Da mesma forma, Kant não pretendia fornecer à faculdade de julgar humana uma nova lei. O projecto de construir uma nova moral é anti-kantiano. No entanto, segundo Arendt, foi isso que se passou no Regime Nazi: Hitler forneceu aos alemães uma nova lei para lhes servir de critério para julgar.

Enquanto Kant funda a moral num princípio fundamental, Arendt aplica a sua interpretação do julgamento estético kantiano ao campo moral, defendendo que, tal como o julgamento estético não precisa de uma regra para distinguir o belo do feio, o julgamento moral não precisa de uma regra para distinguir o Bem do Mal⁷⁹⁷. Arendt pretende dar uma explicação da faculdade de julgar moral que prescindia de referências fixas e encontra esperança de ser bem-sucedida no facto de, mesmo em pleno III Reich, alguns homens terem preservado a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Mas o problema não se fica por aí, pois, como diz Ovídio, é possível aprovar uma coisa e fazer outra⁷⁹⁸. Assim, estudaremos também a questão da motivação.

⁷⁹⁶ *CeP*, p. 238.

⁷⁹⁷ *LKP*, pp. 10, 15, 18, 53-55, 61, 66-67.

⁷⁹⁸ Assim diz Ovídio: “video meliora proboque,/ deteriora sequor”, ou seja, *vejo e aprovo o melhor, mas faço o pior* (*Metamorfoses*, VII, vv. 20-21). Cf. *VdE* II, pp. 71-118.

I. A Faculdade de Julgar Moral e o Pensar

A. A Faculdade de Julgar Reflexiva

Segundo Arendt, com a implantação do Regime Nazi, as pessoas comuns – incluindo os seus funcionários, mas não apenas estes –, continuaram a levar as suas vidas como até aí, com a diferença que passaram a julgar com base nas novas prescrições do Estado. Assim, a moralidade anterior foi abandonada e substituída pela *moralidade nazi*⁷⁹⁹. Arendt descreve esse fenómeno como um *colapso moral*⁸⁰⁰. Este *colapso* pode ser interpretado de duas maneiras: como a ruína da *moralidade tradicional ocidental*, e como a incapacidade das pessoas a viver sob o Regime Nazi para distinguir o Bem do Mal, porque os *novos critérios já não reflectiam essa distinção*.

O Regime Nazi legalizou o que antes seria considerado crime – e que era considerado crime pela lei que, em Jerusalém, serviria para julgar Eichmann. Arendt procura evidenciar a peculiaridade das situações criadas pelo III Reich, porque “a relação entre excepção e regra” estava invertida⁸⁰¹. A peculiaridade é tal que admite descrições que, tecnicamente, são contradições, como a expressão *crimes legalizados*, pois os crimes de que os nazis são acusados “foram cometidos no quadro de um sistema ‘legal’” – i.e., ao abrigo de leis que os legalizavam. O que está em causa é o conteúdo das leis, e não a capacidade de reconhecer uma infracção à lei: as leis nazis legalizavam atrocidades. Quando Himmler percebeu que a guerra estava perdida, procurou parar o extermínio dos judeus, o que contrariava o espírito das leis nazis. Reconhecendo que as ordens de Himmler violavam as leis, Eichmann começou a desobedecer-lhes, revelando que, para ele, não se tratava apenas de *obedecer a ordens*. Em Jerusalém, os juízes consideraram que este facto o incriminava ainda mais e citaram os tribunais militares israelitas, que estabeleciam que só se pode desobedecer a uma ordem quando é *manifestamente ilegal*. O tribunal parecia não entender que Eichmann agira ao abrigo de leis inteiramente diferentes das que estavam em vigor em Israel. Os juízes defendiam que bastava que qualquer soldado “consultasse a sua consciência”, porque mesmo os que “não são versados na doutrina jurídica” possuem uma

⁷⁹⁹ No julgamento de Eichmann, a defesa procurou explorar a *colisão de mundos* – i.e., o facto de, no III Reich, estar em vigor um conjunto de valores e leis muito diferente daquele que estava a ser usado para julgar o réu. Sobre a *moralidade nazi*, veja-se Koonz, *The Nazi Conscience*, cit..., p. 5: “[i]n 1940, when Alfons [a former Hitler Youth member] watched the Gestapo take away his best friend, Heinz, and all Jews in his village, he did not say to himself, ‘How terrible they are arresting Jews’. Having absorbed knowledge about the ‘Jewish menace’, he said, ‘What a misfortune Heinz is Jewish’. As an adult he recalled, ‘I accepted deportation as just’”. A *moralidade nazi* pode ser vista como um sistema *ético* – no sentido neutro de fornecer critérios para julgar e guiar a acção –, logicamente deduzido de um princípio. Segundo Arendt, o Nazismo pode ser visto como um sistema racional ou como um sistema irracional. Se partimos dos nossos critérios habituais, parecer-nos-á irracional. Mas, se abstrairmos dos nossos critérios e partirmos do princípio nazi, então percebemos que todo o sistema é rigorosamente deduzido dessa primeira premissa. O que mais salta à vista é a sua *lógica inflexível*, porque nele tudo se encadeia com uma necessidade absoluta, uma vez posta essa primeira premissa. Cf. *TCS*, pp. 146-165. *OdT*, pp. 605-606, 620-627, em especial, p. 624: “[o] pensamento ideológico arruma factos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceite axiomáticamente, tudo o mais sendo deduzido dela”.

⁸⁰⁰ *EeJ*, p. 189: “o colapso moral da sociedade europeia respeitável”.

⁸⁰¹ *EeJ*, pp. 369-372.

“consciência humana” capaz de reconhecer a ilegalidade. Mas são os próprios códigos militares a estabelecer “que a consciência não é suficiente”, pois consideram que um militar não deixa de merecer condenação só porque entendeu que a sua consciência lhe impunha um determinado comportamento. Assim, o tribunal reflectia uma contradição interna, pois, por um lado, cabe aos tribunais aplicar a lei, não deixando de condenar quem a viola só porque o fez *em consciência*, mas, por outro lado, exigia a Eichmann que não tivesse seguido as leis vigentes no III Reich –, acusando-o de ter desobedecido a ordens, precisamente por ter consciência de que violavam as leis em vigor –, ao mesmo tempo que se apoiava no entendimento de que as ordens podem ser desobedecidas sempre que violam as leis em vigor.

Depois do Nazismo já não podemos confiar que as regras externas sejam suficientes para prevenir o Mal⁸⁰². A substituição das leis pré-existentes pelas nazis mostra que confiar em critérios externos para orientar o julgamento é moralmente perigoso. Mas, na verdade, os conceitos morais também foram insuficientes para impedir o Holocausto. Este fenómeno revela a fragilidade da moralidade quando confrontada com o estabelecimento de uma normatividade externa que subverte os princípios morais. De facto, nem os conceitos de *lei e justiça*, nem a suposta *consciência moral* dos homens, foram capazes de impedir o *colapso moral* da sociedade. No entanto, sabemos que mesmo no III Reich alguns indivíduos preservaram a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Dado que o quadro normativo externo havia sucumbido a Hitler, os resistentes podiam confiar “apenas no seu julgamento pessoal”⁸⁰³. Esses casos mostram que o julgamento pessoal pode evitar o colapso moral provocado pela subversão da normatividade externa. Aqueles que foram “suficientemente ‘arrogantes’ para se fiarem apenas no seu julgamento”, “não tinham, para os guiar, nada além da sua própria faculdade de ajuizar”. Assim, para Arendt, a realidade do III Reich deu visibilidade a uma “das mais relevantes questões morais de todos os tempos”, que consiste em determinar “a natureza e a função” da faculdade de distinguir o Bem do Mal. Esta questão fora colocada, de modo muito concreto, pela existência daqueles “raros homens” que preservaram a capacidade de distinguir o Bem do Mal em pleno Regime Nazi. Arendt procura explicar como foi possível que alguns preservassem essa capacidade sem o apoio das regras externas, e até mesmo contra elas. Trata-se de explicar como pode o sujeito distinguir o Bem do Mal quando a “ordem normativa” externa colapsa e o deixa “abandonado a si mesmo”⁸⁰⁴. Porque a realidade do III Reich pôs em evidência que alguns homens, se bem que poucos, “ainda eram capazes de distinguir o bem do mal”, mesmo quando a normatividade externa se tinha invertido⁸⁰⁵. Houve quem viveu nas mesmas circunstâncias em que Eichmann viveu, mas se recusou a ser um *eichmann*.

⁸⁰² PRD, p. 45.

⁸⁰³ EeJ, p. 374.

⁸⁰⁴ Marques, *A Filosofia e o mal...*, cit..., pp. 26-27.

⁸⁰⁵ EeJ, p. 374.

Para Arendt, a faculdade de julgar moral é capaz de distinguir o Bem do Mal *sem precisar de regras*. Esta concepção é devedora de Kant, mas, em vez de conceber a faculdade de julgar moral como determinante, Arendt adapta a noção de juízo reflexivo estético ao âmbito moral. Assim, a incapacidade de distinguir o Bem do Mal quando não se tem o apoio de regras, não é uma fatalidade. O problema está, antes, no hábito de usarmos a forma determinante da faculdade de julgar. Estamos tão habituados a subsumir o particular num universal já dado que perdemos a capacidade de o julgar directamente.

B. Arendt e a Faculdade de Julgar Determinante

Para Arendt, o julgar é uma faculdade diferente das “operações lógicas”, como a dedução ou a indução, que só em Kant “se tornou um tópico de primeira importância”⁸⁰⁶. Esquecido pela maioria dos filósofos mais importantes, é em Kant que o julgar emerge como *um talento peculiar* que pode ser *exercitado*, mas *não ensinado*. Arendt reconhece a Kant o mérito de, pela primeira vez na História da Filosofia, ter autonomizado o poder de julgar ao dar-lhe um tratamento independente: “Kant had discovered an entirely new human faculty”⁸⁰⁷. Arendt considera que Kant descobriu uma capacidade humana fundamental que opera independentemente do entendimento e da razão. Contudo, Arendt refere-se à faculdade de julgar *reflexiva*. Na sua perspectiva, o julgamento determinante mais não é do que uma operação mecânica⁸⁰⁸. Como diz Gasché, para Arendt, “judgment is clearly distinct from Kant’s *determinant judgment*”⁸⁰⁹. Subsumir casos em regras já dadas não é julgar: “determinant judgment is not a judgment as she understands it”⁸¹⁰. A descoberta de Kant deixou de fora a moralidade: “it is now more than taste that will decide about the beautiful and the ugly; but the question of right and wrong is to be decided by neither taste nor judgment but by reason alone”⁸¹¹. Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, mas deixou a capacidade de distinguir o Bem do Mal fora do seu escopo, pois, na moral kantiana, “reflective judgment have no practical consequences”⁸¹². Nos julgamentos morais kantianos não há nada para *decidir*, visto que é a regra que determina o particular, por isso, para Arendt, “they are not judgments strictly speaking”⁸¹³.

⁸⁰⁶ VdE I, pp. 237-238.

⁸⁰⁷ LKP, p. 10.

⁸⁰⁸ Como diz Marques, para Arendt, julgar de forma determinante é julgar “estupidamente”. Ou seja, Kant chama *estupidez* à carência da capacidade de julgar, e Arendt trata a faculdade de julgar determinante como se não fosse uma faculdade de julgar. Marques, *A Filosofia e o Mal...*, cit..., p. 100.

⁸⁰⁹ Gasché, Rodolphe, *Persuasion, Reflection, Judgment: Ancillae Vitae*, Indiana University Press, Bloomington, 2017, p. 179.

⁸¹⁰ Gasché, “Is a Determinant Judgment Really a Judgment?”, cit..., p. 104: “if a logical judgment (but a moral judgment, as well) is not a judgment to begin with, it is because in these judgments there is nothing to judge, to decide, to *krinein*, and thus – strictly speaking – they are not judgments at all”.

⁸¹¹ LKP, p. 10. Arendt distingue, aqui, o mero *gosto dos sentidos*, do *gosto do belo* (enquanto faculdade de julgar reflexiva). Cf. CFJ, pp. 94-101 (Ak. 5: 207-213).

⁸¹² LKP, p. 53.

⁸¹³ LKP, p. 72.

No entanto, Arendt não ignora que a sua concepção da faculdade de julgar altera o sentido convencional, segundo o qual julgar significa subsumir um particular num universal. Contudo, pretende sublinhar que julgar também pode significar algo completamente diferente quando somos confrontados com algo que nunca vimos e para o qual não temos conceitos à nossa disposição⁸¹⁴. É esta faculdade de julgar que *não apela para universais* previamente estabelecidos, que Arendt pretende destacar. Mas está bem ciente de que, quando Kant fala da capacidade de julgar como de uma faculdade peculiar, inclui nessa caracterização a operação determinante. Ou seja, Arendt sabe que, quando Kant afirma que não podem ser fornecidas regras à faculdade de julgar, isso vale também para a operação determinante, “porque não está disponível nenhuma regra para as *aplicações* da regra”: “[s]aber como aplicar o geral ao particular é um ‘dom natural’ adicional, cuja falta, segundo Kant, é ‘vulgarmente chamada estupidez, e para essa falta não existe remédio’”⁸¹⁵. Arendt estava consciente de que a faculdade de julgar é um talento peculiar, “que só pode ser praticado e não pode ser ensinado”, precisamente porque lida com o particular⁸¹⁶. Mesmo quando se trata de aplicar regras, precisamos de um *dom adicional* para lidar com o particular: não basta ter as regras, é preciso que intervenha outra faculdade entre as regras e o particular. Uma pessoa letrada que, por meio do estudo, se inteirou de um código de regras, pode, no entanto, carecer da capacidade de as aplicar aos casos concretos. A própria Arendt sublinha que “a filosofia moral de Kant está estreitamente ligada à faculdade humana de julgar”⁸¹⁷. Contudo, considera que “a natureza autónoma do juízo é ainda mais óbvia” na operação reflexiva, porque esta tem de decidir “sem quaisquer regras gerais”⁸¹⁸. A operação reflexiva tem de se confrontar com o particular sem ter ao seu dispor um universal já previamente dado, e este aspecto põe em evidência, de forma mais vincada, o *modus operandi* próprio da faculdade de julgar, que é o facto de *operar sem regras*⁸¹⁹. Pelo contrário, no caso da operação determinante, as regras previamente dadas vêm “em auxílio do juízo”. Neste sentido, para Arendt, a faculdade de julgar reflexiva é mais *genuína*⁸²⁰. Portanto, uma

⁸¹⁴ *IiP*, p. 102: “[f]irst of all, judgment means organizing and subsuming the individual and particular under the general and universal, thereby making an orderly assessment by applying standards by which the concrete is identified, and according to which decisions are then made”; “[j]udgment can, however, mean something totally different, and indeed it always does when we are confronted with something which we have never seen before and for which there are no standards at our disposal. This judgment that knows no standards can appeal to nothing but the evidence of what is being judged”.

⁸¹⁵ *VdE I*, pp. 81-82. Cf. *SQM*, pp. 137-138.

⁸¹⁶ *VdE I*, pp. 237-238.

⁸¹⁷ *EeJ*, p. 200.

⁸¹⁸ *VdE I*, p. 82. *LKP*, p. 76: “[t]he chief difficulty in judgment is that it is ‘the faculty of thinking the particular’ [...]. This is relatively easy if the general is given – as a rule, a principle, a law – so that the judgment merely subsumes the particular under it. The difficulty becomes great ‘if only the particular be given for which the general has to be found’”.

⁸¹⁹ *VdE I*, p. 238.

⁸²⁰ Gasché afirma que, para Arendt, “the aesthetic judgment alone is a genuine judgment”. Gasché, “Is a Determinant Judgment Really a Judgment?”, cit..., p. 101. Gasché refere-se à preferência de Arendt pelo julgamento reflexivo e ao facto de tomar o julgamento estético kantiano como paradigma. Ou seja, Arendt usa o julgamento estético kantiano como modelo do julgamento genuíno. Mas, na nossa perspectiva, é mais rigoroso afirmar que,

faculdade de julgar moral *genuína* tem de distinguir o Bem do Mal operando directamente sobre o particular sem ser guiada por regras.

Kant reconhece que o talento necessário para aplicar regras difere do talento necessário para as procurar: o oficial “to whom only the general rule is prescribed [...], and who is then left alone to decide for himself what to do in cases that come up”, precisa de um talento distinto do oficial “who has to judge all possible cases and has to think out the rules for himself”⁸²¹. Mas, para Kant, o talento para aplicar regras também é uma faculdade de julgar. Pelo contrário, quando Arendt afirma que Kant foi o primeiro a descobrir a “aptidão para fazer juízos”, pretende dizer que a especificidade da faculdade de julgar só foi descoberta quando Kant, “ao examinar o fenómeno do gosto”, identificou os juízos que, “por dizerem respeito a assuntos estéticos”, estavam fora do controlo dos conceitos e das ideias – i.e., das regras fornecidas, quer pelo entendimento, quer pela razão⁸²². Apesar de estar ciente de não ser esse o entendimento de Kant, quando fala da capacidade de julgar, Arendt pretende referir-se quase sempre, exclusivamente, à capacidade de julgar *reflexiva*. Neste sentido, para Arendt, ser incapaz de julgar tem um significado mais específico do que para Kant. Enquanto Kant, na *CRP*, usa o termo *estupidez* para se referir àqueles que, embora na posse das regras, são incapazes de as aplicar correctamente, Arendt considera que a incapacidade de julgar se manifesta, em primeiro lugar e mais frequentemente, naqueles que *precisam de dispor de regras para serem capazes de julgar*. Assim, quando Arendt afirma que “Eichmann não era estúpido”, pretende dizer que não era incapaz de entender e de aplicar as regras que lhe eram dadas⁸²³. Neste sentido, Eichmann não só não era estúpido, como até se revelou exímio na aplicação das leis e das directivas administrativas.

Portanto, como Kant, Arendt pensa a faculdade de julgar como o talento que entra em jogo *quando somos confrontados com o particular*. A faculdade de julgar tem a função de *decidir* sobre o particular. Nesta decisão, pode ser auxiliada por universais previamente dados. Neste caso, só tem de os aplicar ao particular. Arendt admite que “[e]ven this apparently simple operation has its difficulties, for since there are no rules for the subsumption, this must be decided freely”⁸²⁴. Contudo, a especificidade da faculdade de julgar é mais saliente “where no fixed rules and standards are applicable”. Por isso, para Arendt, no seu sentido mais genuíno, a faculdade de julgar só entra em jogo quando somos confrontados com o particular sem dispormos de um critério para o julgarmos. Do ponto de vista de Kant, a aplicação de regras a casos concretos, mesmo quando essas regras tenham sido adquiridas de fora, requer uma prestação subjectiva, porque a regra não resolve por si mesma a sua

para Arendt, só o julgamento reflexivo é genuíno, sendo que, como veremos, pode ocorrer tanto no domínio estético como no moral.

⁸²¹ *APP*, p. 92 (*Ak.* 7: 198).

⁸²² *EPF*, pp. 230-231.

⁸²³ *EeJ*, p. 367. Cf. *VdE* I, pp. 15, 23. *TMC*, p. 164.

⁸²⁴ *SQM*, pp. 137-138.

própria aplicação. Contudo, Arendt faz notar que, ao julgarmos o particular por uma regra previamente dada, “[o]nly the individual case is judged, but not the standard itself”⁸²⁵. A adopção do universal em causa pode ter decorrido de um processo *crítico*, mas, no próprio acto de aplicar um universal, este escapa ao julgamento. Pelo contrário, a aptidão para julgar sem regras tem como única condição formal a condição de possibilidade de todos os juízos, a saber, a própria faculdade de julgar. Ou seja, para julgar reflexivamente precisamos apenas da faculdade de julgar enquanto tal, a qual se manifesta de forma mais pura, justamente, quando não é determinada por regras. Em suma, para Arendt, apenas os juízos reflexivos são actos da faculdade de julgar *em sentido estrito*⁸²⁶.

Ora, há, pelo menos, uma passagem, na *CFJ*, que pode servir para suportar a interpretação de Arendt. Nessa passagem, Kant afirma que, como “o juízo de gosto não é determinável por conceitos, [...] funda-se somente sobre a condição formal subjectiva de um juízo em geral”, e esta condição subjectiva de todos os juízos “é a própria faculdade de julgar”⁸²⁷. Ou seja, como não pode ser determinado por conceitos, baseia-se apenas na própria condição formal (subjectiva) do juízo em geral – *i.e.*, a faculdade de julgar em si mesma (“das Vermögen zu urtheilen selbst”). Desta forma, Kant admite que “temos uma faculdade [...] de julgar sem conceitos”, *cujos juízos têm como fundamento apenas a própria faculdade de julgar*⁸²⁸. Pelo contrário, a faculdade de julgar determinante está sempre subordinada, ora ao entendimento, como legislador para o âmbito teórico, ora à razão, como legisladora para o âmbito prático. Quer dizer, funciona apenas como coadjuvante da faculdade legisladora. Neste sentido, a faculdade de julgar determinante não possui um domínio próprio, pois em nenhum desses domínios é *nomotética*. Ou seja, não lhe compete fornecer as leis, nem para o conhecimento, nem para a moral, limitando-se a *aplicar as leis que lhe são fornecidas por outras instâncias*. Já no domínio estético, a faculdade de julgar alcança uma verdadeira independência, visto que não aplica quaisquer regras fornecidas por outras instâncias, mas julga directamente o particular. Assim, embora não menospreze a faculdade de julgar determinante, Kant parece sugerir que só a faculdade de julgar reflexiva é uma faculdade de julgar em sentido estrito, justamente, porque tem como única condição a própria faculdade de julgar enquanto tal, ao contrário da faculdade de julgar determinante, que precisa sempre da contribuição de uma fonte de regras.

Portanto, para Arendt, a operação reflexiva é mais genuína em dois sentidos. Estes estão relacionados, mas são distintos. Por um lado, como o que caracteriza a faculdade

⁸²⁵ *IiP*, p. 102.

⁸²⁶ Gasché, “Is a Determinant Judgment Really a Judgment?”, cit..., p. 105: “[para Arendt] only judgments that are reflective, rather than determinant, are judgments in the strict sense”.

⁸²⁷ *CFJ*, p. 188 (*Ak.* 5: 287): “[w]eil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt desselben (das zum Erkenntniß des Objects Gehörige) ausmachen, das Geschmacksurtheil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf der subjectiven formalen Bedingung eines Urtheils überhaupt. Die subjective Bedingung aller Urtheile ist das Vermögen zu urtheilen selbst, oder die Urtheilskraft”.

⁸²⁸ *CFJ*, p. 203 (*Ak.* 5: 300).

de julgar é que não lhe podem ser dadas regras, a operação mais genuína é a reflexiva, pois nem sequer aplica regras já dadas. Por outro lado, os juízos em que a faculdade de julgar opera sem regras são mais genuínos, porque dependem exclusivamente da própria faculdade de julgar. Arendt invoca estes dois sentidos: os juízos reflexivos têm apenas a própria faculdade de julgar como condição, e manifestam de forma mais pura aquilo que é específico da faculdade de julgar enquanto tal. É certo que a faculdade de julgar determinante também opera sem regras, uma vez que para a aplicação das regras não se podem dar regras, mas precisa que lhe sejam dadas regras para aplicar. Enquanto Kant sublinha que até para aplicar regras se requer uma capacidade de julgar para a qual não se pode fornecer regras, Arendt sublinha o inverso, a saber, que a característica de funcionar sem regras apenas se manifesta de forma pura quando a faculdade de julgar confronta o particular sem estar determinada por regras.

A independência do juízo moral kantiano não está assegurada pela faculdade de julgar, pois, como diz Kant, a faculdade de julgar determinante “[n]ão é uma autonomia”⁸²⁹. A faculdade de julgar determinante, só por si, não é *nomotética* – i.e., não é capaz de produzir regras. Pelo contrário, compete-lhe aplicar as regras que lhe são fornecidas. Assim, precisa sempre de recorrer a outras instâncias para ser capaz de julgar o particular. Por outras palavras, na verdade, a faculdade de julgar determinante é heterónoma⁸³⁰. A independência do juízo determinante tem de ser garantida a montante. Se há autonomia no juízo moral kantiano é porque a fonte de onde emana a lei é a razão pura: o sujeito pode julgar por si mesmo, sem precisar de regras externas, apenas porque a sua razão lhe fornece a lei de que precisa. Para Arendt, este aspecto não é apenas um pormenor, porque significa que a faculdade de julgar determinante não garante, por si mesma, a capacidade de julgar. Um sujeito que apenas exerce a sua faculdade de julgar determinante está dependente de regras. Quando estas não existam, ou não estejam disponíveis, é incapaz de julgar. Ou seja, quando se confronta com algo para o qual não existem regras à sua disposição, ou quando as regras disponíveis não são aplicáveis ao caso em apreço, a faculdade de julgar determinante nada tem a dizer. Sem regras, o sujeito que conta apenas com a sua aptidão para julgar de forma determinante perde a capacidade de julgar. Para Kant, a capacidade de julgar moral está assegurada porque a Lei Moral está *já dada* à partida, em todas as circunstâncias, e a faculdade de julgar só tem de a aplicar. Mas, para Arendt, as regras que o sujeito encontra em si mesmo são provenientes do exterior, graças à aprendizagem e à incorporação das regras aprendidas. Neste sentido, a moralidade consiste num conjunto de hábitos que

⁸²⁹ CFJ, p. 305 (Ak. 5: 385).

⁸³⁰ Goy, Ina, “The Antinomy of Teleological Judgment”, *Studi Kantiani* 28, 2015 (pp. 65-87), p. 70: “the faculty of determining judgment is heteronomous, since, as Kant says at the beginning of § 69, it is itself not ‘nomothetic’; it only subsumes the particular under laws or concepts that – as objective principles – are given by understanding or reason”.

resultam do seguimento e da internalização de regras externas. Portanto, para Arendt, as regras morais – *i.e.*, as regras que orientam os juízos dos sujeitos sobre o certo e o errado –, são provenientes do exterior. São herdadas da tradição, ou resultam de “acordos” entre os homens –, mas quando se convertem em hábitos e costumes, “determinam a ação” dos indivíduos e “acabam por se tornar indiscutíveis”⁸³¹. A moralidade resulta da transformação de regras em hábitos, mas essas regras não são dadas pela razão pura, com validade universal. A sua validade “parece-se mais com a validade de acordos”. Ou seja, são meras convenções, relativas à comunidade e válidas dentro desses limites, mas, na medida em que se tornam indiscutíveis e se convertem em hábitos, dão origem àquilo que se chama *moralidade*: um código de conduta que serve de critério para o julgar e o agir.

Portanto, para Arendt, a moralidade corresponde à *cristalização* de certas regras – *i.e.*, a um conjunto de *regras fixas que se têm sempre à-mão* para aplicar aos casos que vão surgindo. Quer dizer, ocorre uma cristalização de certas regras, tanto na linguagem, como nos costumes, que passam a ser tomadas como “medidas do bem e do mal”⁸³². As regras, independentemente do modo pelo qual as tenhamos obtido, podem transformar-se em critérios fixos e condensar-se em costumes ou hábitos. Mas Arendt opõe-se a esta cristalização das regras, porque estas podem revelar-se incapazes de lidar com a complexidade e a novidade das situações concretas. Julgar de forma determinante significa “making an orderly assessment by applying standards by which the concrete is identified, and according to which decisions are then made”, mas “[b]ehind all such judgments there is a prejudice, a prejudice”⁸³³. O julgamento moral deve responder à especificidade de cada situação. Contudo, ao subsumirmos os casos particulares sob regras gerais previamente estabelecidas, corremos o risco de aplicar àquilo que não tem precedentes as regras pensadas para situações inteiramente diferentes. Ao habituarmos-nos a subsumir os casos particulares sob regras gerais tornamo-nos incapazes de reconhecer a especificidade dos novos casos – *i.e.*, tornamo-nos incapazes de perceber que alguns dos problemas com que nos deparamos não têm precedentes, não podendo ser resolvidos subsumindo-os nas categorias do passado. Assim, podemos acabar a julgar o *novo* – *i.e.*, aquilo que não tem precedentes –, por regras pensadas para um mundo que já não existe.

Para Kant, o juízo determinante, que subsume particulares sob universais já estabelecidos, é crucial na esfera moral, mas Arendt considera que a ênfase dada pela filosofia moral de Kant à faculdade de julgar determinante corresponde a aprovar a inflexibilidade a respeito das regras, gerando uma forma de pensamento rígido e automático que impede o reconhecimento da novidade nas situações com que nos deparamos. De facto, segundo

⁸³¹ CSM, p. 238.

⁸³² VdE I, p. 193.

⁸³³ IiP, p. 102.

Kant, “onde a lei moral fala, não há objectivamente mais nenhuma livre escolha com respeito ao que deva ser feito”⁸³⁴. O juízo determinante não tem a forma de uma *livre escolha*: em qualquer circunstância, *a lei é para ser cumprida*. Neste sentido, nenhum juiz, enquanto aplica a lei, é livre ao julgar, porque cada um dos seus juízos está determinado por uma lei pré-existente. Para Arendt, o *juiz aplicador da lei* é uma espécie de máquina de calcular: podemos introduzir novos dados numa calculadora, mas o resultado é sempre dado pela aplicação das mesmas regras. Julgar de forma determinante implica “a inflexibilidade” no seguimento de regras, excluindo o cabimento de excepções⁸³⁵. A subsumção do caso na regra dita o que deve ser feito, tal como uma máquina de calcular determina o resultado. Do ponto de vista de Arendt, a inflexibilidade é problemática, pois nada impede que uma regra geralmente boa, se revele perversa em algumas situações. De facto, já Constant fizera notar que uma regra geralmente boa pode ter efeitos desastrosos se aplicada sem restrições⁸³⁶. Por exemplo, na sua perspectiva, a proibição da mentira constitui uma boa regra *em geral*, mas a sua aplicação *irrestrita* tornaria a vida em sociedade impossível⁸³⁷. A defesa da forma determinante da faculdade de julgar está comprometida com a tese de que a acção concreta deve ser a instanciación de uma regra que se considera *válida para todos os casos*, mas a aplicação irrestrita da regra pode gerar aplicações *moralmente indesejáveis* em certos casos. Dutton relata o caso de dois polícias que não intervieram para salvar um rapaz de dez anos que se estava a afogar, porque decidiram *seguir as regras* do departamento, as quais mandavam aguardar pela chegada de agentes com formação específica para o efeito⁸³⁸. O caso gerou polémica, porque os polícias não tentaram salvar o rapaz, que acabou por morrer afogado. A Polícia de Manchester alegou, em defesa dos polícias, que estes se limitaram a seguir “the rule book”⁸³⁹. Este caso é um exemplo da *inflexibilidade* associada à faculdade de julgar determinante: “the rule book said they couldn’t intervene”. Segundo Arendt, este foi o tipo de inflexibilidade que regeu a actuação de Eichmann: as regras eram para ser cumpridas. O que está em causa não é a desejabilidade do resultado tendo em conta os interesses dos agentes, como a possibilidade de serem despedidos por o rapaz morrer afogado, mas sim o carácter moral da decisão de *não o tentar salvar*. Uma das formas de olhar para o problema é considerar que a *regra* em causa estava errada ou mal formulada: se estipulava que os agentes não intervissem, deve ser alterada ou substituída. Neste sentido, o que é preciso é encontrar regras que possam ser aplicadas em qualquer circunstância

⁸³⁴ CFJ, p. 98 (Ak. 5: 210).

⁸³⁵ EeJ, pp. 200-202.

⁸³⁶ Constant, Benjamin, “Des réactions politiques”, in Constant, Benjamin, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier; Des réactions politiques; Des effets de la terreur*, Éditions Flammarion, Paris, 1988 (pp. 91-159), pp. 95-97.

⁸³⁷ Durão, “Kant e o Suposto Direito de Mentir por Filantropia”, cit..., pp. 97-127.

⁸³⁸ Dutton, Kevin, *O que Podemos Aprender com os Psicopatas: O que os santos, espões e serial killers nos podem ensinar acerca do sucesso*, trad. Jorge Lima, Lua de Papel, Alfragide, 2014, p. 92.

⁸³⁹ Relato do caso disponível em <<https://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1565292/PCSOs-who-stood-by-as-boy-drowned-named.html>> (consultado a 24-08-2024).

sem gerar resultados moralmente indesejáveis. Mas, para Arendt, o problema está na própria noção de que devemos agir sempre de acordo com regras. Na sua perspectiva, os assuntos práticos “dizem sempre respeito a particulares”, de modo que as “afirmações ‘gerais’, igualmente aplicáveis por toda a parte, degeneram imediatamente em generalizações vazias”⁸⁴⁰. É um erro procurar regras universalmente aplicáveis a assuntos práticos, porque a acção é sempre particular, de modo que “só as afirmações particulares podem ser válidas no campo da ética”. Dada a enorme variabilidade do nosso mundo, não é plausível que as regras sejam capazes de dar conta da especificidade de cada situação. Segundo Arendt, quando tentamos fixar regras, “o mais certo é isso meter-nos em graves problemas”⁸⁴¹.

Arendt realça que Eichmann seguiu, de facto, alguns “preceitos kantianos: a lei era a lei, não podia haver excepções”⁸⁴². Graças a esta atitude, chegara inclusivamente a entrar em conflito com os seus superiores. A “inflexibilidade a respeito dos seus deveres” significava que, para ele, “não havia excepções”, e, por isso, recusou seguir as ordens dos seus superiores quando estes começaram a ordenar excepções. O “cumprimento do seu ‘dever’ acabou por colocá-lo numa situação de conflito aberto com as ordens dos superiores”. Quando Himmler lhe ordenou que deixasse de “liquidar os judeus” para passar a “cuidar bem deles”, Eichmann percebeu imediatamente que essas ordens violavam as leis e teve a coragem de lhes desobedecer⁸⁴³. Em Jerusalém, esta inflexibilidade condenava-o aos olhos dos juízes⁸⁴⁴. Todavia, para Eichmann, era precisamente essa inflexibilidade que o justificava, porque demonstrava “que sempre cumprira o seu ‘dever’”, mesmo “contra as suas ‘inclinações’, sentimentais ou interessadas”. O facto de uma vez ter intercedido a favor de um primo meio-judeu ainda lhe causava desconforto, mostrando-se “francamente arrependido”. Essa intercessão tinha sido uma *transgressão*, uma injustificável *quebra* da lei – e, afinal, uma violação da sua *consciência*. Quer dizer, Eichmann identificava *a lei nazi* com *a voz da sua consciência*. Para ele, violar a lei nazi era violar a sua consciência. Segundo Arendt, tudo isto mostrava *a inversão moral* que se processara em Eichmann: a sua atitude não fora ditada “pelo seu fanatismo, mas precisamente pela sua consciência”⁸⁴⁵. Eichmann levou “a cabo o seu trabalho com um zelo que ia muito além do mero cumprimento do dever”, mas não por ser um fanático ideológico⁸⁴⁶. A inflexibilidade resultava do compromisso pessoal com o cumprimento do dever, da sua determinação em permanecer *um indivíduo cumpridor da lei*. Interpretando o princípio kantiano de que não basta cumprir o dever, sendo necessário cumpri-lo *por dever*, Eichmann defendia que “o homem deve fazer mais

⁸⁴⁰ *VdE I*, p. 222.

⁸⁴¹ *CSM*, p. 237.

⁸⁴² *EeJ*, pp. 200-202.

⁸⁴³ *EeJ*, pp. 210-211.

⁸⁴⁴ *EeJ*, pp. 200-202.

⁸⁴⁵ *EeJ*, p. 211.

⁸⁴⁶ *EeJ*, p. 190. Arendt considera que este *zelo* corresponde ao princípio kantiano de que não basta cumprir o dever, sendo necessário cumpri-lo *por dever*.

do que obedecer à lei, deve ir mais longe do que os meros imperativos da obediência e identificar a sua própria vontade com o princípio que está subjacente à lei”⁸⁴⁷. Na filosofia moral de Kant, a lei emanava da razão pura, mas, “na versão caseira de Eichmann”, a fonte da lei “era a vontade de Hitler”. Não se tratava de uma *obediência de cadáver* (*Kadavergehor-sam*), mas de fazer do princípio determinante das leis o princípio determinante da *sua vontade*, “como se cada um fosse o legislador das leis a que obedece”. Contudo, para Eichmann, isso significava *identificar a sua vontade com a do legislador*, que era Hitler. Assim, desvirtuara o fundamento da moralidade kantiana. Mas Arendt procura mostrar que, apesar disso, Eichmann manteve a estrutura da consciência kantiana: há uma lei que determina o dever, o sujeito deve resistir às inclinações que se opõem ao seguimento dessa determinação e a sua consciência acusa-o quando não a segue.

Embora Eichmann tenha desvirtuado o requisito de agir segundo máximas universalizáveis, preservou o requisito da obediência à lei: em vez de obedecer à Lei Moral de Kant, obedecia às leis positivas. Eichmann substituiu a autoridade da razão pura pela vontade de Hitler e alinou a sua consciência com as leis do III Reich, mas a sua consciência preservava a mesma estrutura. Esta estrutura está vinculada à faculdade de julgar determinante, que ocupa um lugar de destaque tanto na filosofia moral de Kant como na *versão* de Eichmann, pois em ambos os casos se trata de obedecer à lei, embora em Eichmann isso se tenha convertido numa obediência irrestrita às leis positivas. Eichmann tratava as leis positivas como se fossem leis morais, seguindo-as com a mesma rigidez que Kant atribuía à obediência à Lei Moral. Quer dizer, Eichmann adoptou um princípio determinante diferente do proposto por Kant, mas manteve o predomínio da faculdade de julgar determinante. Ora, no período pré-crítico, Kant considerara positivo que poucos homens actuem segundo princípios, pois, frequentemente, seguem princípios errados⁸⁴⁸. No caso de adoptar um princípio errado, quanto *mais perseverança* a pessoa tiver, maior será também o dano provocado. Deste modo, no período pré-crítico, Kant admitia que, dada a falibilidade humana, é preferível que a maioria não se reja por regras fixas e, de facto, a inflexibilidade em relação às regras teve consequências devastadoras quando as leis nazis foram introduzidas na Alemanha. Pelo contrário, em França, onde “a corrupção era um fenómeno generalizado”, os judeus conseguiram aliviar a sua situação⁸⁴⁹. Quanto a Eichmann, este considerava que a lei era para ser cumprida sem excepções. Neste sentido, segundo Arendt, seguiu alguns dos “preceitos kantianos”⁸⁵⁰. O próprio Eichmann sustentava que “tinha vivido toda a sua vida de acordo com os preceitos morais de Kant”, embora, logo a seguir, admitisse que, depois de receber a tarefa de executar a Solução Final, “deixara de viver em consonância com os

⁸⁴⁷ *EeJ*, pp. 200-202.

⁸⁴⁸ *Obs.*, p. 54 (*Ak.* 2: 227). Cf. *LKP*, p. 18.

⁸⁴⁹ *EeJ*, p. 240.

⁸⁵⁰ *EeJ*, pp. 200-202.

princípios kantianos”. Segundo Arendt, Eichmann não se limitara a abandonar a fórmula kantiana. Na verdade, ele distorceu o imperativo categórico, dando-lhe outra forma: “[a]ge como se o princípio dos teus actos fosse o mesmo que o do legislador ou o das leis do país”. O *imperativo categórico* no III Reich passara a ser: “[a]ge de tal maneira que o Führer, se tivesse conhecimento dos teus actos, os aprovasse”. A vontade do Führer passara a ser o princípio determinante das regras. Ou seja: a fonte da lei que Eichmann seguia já não era, se é que alguma vez fora, a razão pura de Kant, mas sim a vontade do Führer. Eichmann adoptara um novo princípio. Aquela era a nova lei do país e a nova lei para a sua consciência. Tudo o que fazia era na “qualidade de cidadão cumpridor da lei”, e isso incluía, agora, a tarefa de exterminar os judeus⁸⁵¹. O exemplo de Eichmann mostra o perigo de tomar a lei positiva como critério para distinguir o certo do errado, mas também o perigo da aplicação incondicional das regras: no caso de estas serem as erradas, a inflexibilidade pode ter consequências devastadoras.

O capítulo “Deveres de um Cidadão Cumpridor da Lei”, de *EeJ*, mostra-nos que a faculdade de julgar determinante é indiferente ao conteúdo das leis: cumprir a lei tanto pode querer dizer *não matarás*, como *matarás*⁸⁵². Normalmente, presume-se que a lei emanada do Estado traça uma linha vermelha que não devemos ultrapassar. Mas num *regime criminoso*, como lhe chama Arendt, essa linha é colocada muito para lá daquilo que seria admissível. Ou seja, o Estado pode legalizar o inadmissível. O próprio Eichmann falava de um *período de crimes legalizados pelo Estado*. O problema é como julgar o que deve ser considerado *crime* quando já não podemos tomar a lei promulgada como critério⁸⁵³. Assume-se que a voz da consciência diz a cada um *não matarás*, mesmo que o sujeito possa, em algumas circunstâncias, ter inclinações assassinas. Mas, no III Reich, o Estado exigia que a consciência de cada um dissesse *matarás*, ainda que o assassinio fosse contra as suas inclinações. Segundo Arendt, isto significa que o Mal tinha perdido a sua característica mais reconhecível: “a característica de ser uma tentação”⁸⁵⁴. Talvez muitos alemães se tenham “sentido tentados a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar que os seus vizinhos fossem levados para a morte”. Contudo, “tinham aprendido a resistir à tentação”. Assim, a noção de

⁸⁵¹ *EeJ*, p. 199.

⁸⁵² *EeJ*, pp. 199-215. Quer dizer, depende da lei que se aplica, e esta tanto pode ser a lei que, supostamente, está “gravada no coração de todos os homens”, como “a lei do país” (p. 213).

⁸⁵³ Note-se que a noção de *crime legalizado* configura um oxímoro. Um comportamento só constitui *crime*, precisamente, na medida em que está tipificado na lei como tal (*nullum crimen sine lege*). Por definição, é *crime* aquilo que o Estado tipifica como tal. Um Estado pode *legalizar* um comportamento *criminalizado* pelo direito internacional, em virtude de algum tratado a que tivesse aderido. Ainda assim, seria crime em virtude de uma lei. Cf. Plesch, Dan, *Os Direitos Humanos depois de Hitler: A História perdida da Acusação dos Crimes de Guerra do Eixo*, trad. Artur Cardoso, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa, 2018, pp. 41, 191-193, 200, 208-210. No entanto, a expressão *crime legalizado* harmoniza-se com a filosofia moral de Kant. Para Kant, o Direito é uma parte da Moral, e o fundamento da moralidade é, simultaneamente, o fundamento das leis jurídicas. Ora, pode acontecer que um Estado permita, por via do direito positivo, actos que violam o fundamento das leis jurídicas.

⁸⁵⁴ *EeJ*, pp. 214-215.

que cumprir o dever implica contrariar as “inclinações naturais do homem”, tornava-se um equívoco perverso: muitos alemães *sentiram-se* “tentados a não matar”, pois o massacre de seres humanos “vai contra os desejos e inclinações da maioria das pessoas”, mas tinham aprendido que devem resistir às inclinações que se opõem ao dever. A consciência moral preservava a estrutura kantiana: cumprir a lei mesmo contra as inclinações. Mas a lei em causa não era a Lei Moral kantiana.

Portanto, segundo Arendt, o III Reich mostrou que um Estado pode legalizar actos moralmente inadmissíveis. A lei positiva pode ser pervertida a ponto de institucionalizar o Mal, mas a faculdade de julgar determinante trata apenas de aplicar a lei. A moralidade tradicional treinou as pessoas para resistir às inclinações que se opõem ao dever. Quando os nazis tomaram o poder, forneceram-lhes regras que exigiam delas actos cruéis. Assim, as pessoas passaram a reprimir as inclinações naturais que se opunham às crueldades exigidas pelo regime. O Mal foi institucionalizado e transformado em dever cívico. O Mal era exigido dos indivíduos e a tentação vinha da inclinação para a empatia.

Arendt defende que, quando as pessoas se habituem a julgar de forma determinante, aquilo a que se habituem não é ao conteúdo das regras, mas sim “à posse de regras sob as quais possam subsumir os casos singulares”⁸⁵⁵. Como a função da faculdade de julgar determinante é aplicar regras, tornam-se dependentes de regras. Assim, se alguém pretender abolir as regras antigas, “achá-lo-á bastante fácil, desde que ofereça um novo código”. As novas regras podem ser ensinadas e aprendidas, até que se convertam em novos hábitos. De facto, “we now know that moral norms and standards can be changed overnight, and that all that then will be left is the mere habit of holding fast to something”⁸⁵⁶. Quer dizer, as regras da moralidade em vigor podem ser substituídas por outras regras que sejam ensinadas e aprendidas até que se condensarem numa *nova moralidade*⁸⁵⁷. Na verdade, segundo Arendt, a facilidade com que “os mandamentos da moralidade ocidental foram subitamente invertidos” quando os nazis chegaram ao poder, e a súbita “inversão da inversão” quando os alemães, após o colapso do III Reich, voltaram aos velhos padrões da moralidade ocidental, são “o mesmo fenómeno”⁸⁵⁸. O que se evidenciou em ambos os casos foi a facilidade com que é possível mudar as regras e os critérios segundo os quais as pessoas julgam, decidem e agem, como se se tratasse de simplesmente “mudar as suas maneiras à mesa”. O III Reich mostrou que a moralidade pode ser tratada como uma convenção social, porque mostrou que as pessoas são capazes de trocar um conjunto de regras por outro inteiramente diferente⁸⁵⁹. As pessoas que precisam de regras para julgar agarram-se “a quaisquer regras

⁸⁵⁵ *VdE* I, p. 195.

⁸⁵⁶ *PRD*, p. 45.

⁸⁵⁷ *CSM*, p. 239. *VdE* I, p. 211.

⁸⁵⁸ *VdE* I, p. 196.

⁸⁵⁹ Já em 1950, Arendt sublinhara, por um lado, a rapidez com que os nazis destruíram a “estrutura moral da sociedade ocidental” e, por outro lado, a rapidez com que “a vida de todos os dias” retomou o seu curso *normal*

prescritas de conduta que possam existir num dado momento numa dada sociedade”⁸⁶⁰. Vinculam-se a regras, e podem ser inflexíveis na sua aplicação, mas não necessariamente a *estas* regras. Na verdade, são capazes de adoptar qualquer conjunto de regras: “the whole people, regardless of party affiliation and direct implication, believed in the ‘new order’ for no other reason than that that was the way things were”⁸⁶¹. Neste sentido, para Arendt, as pessoas que se agarram firmemente às regras vigentes num dado momento não são confiáveis: “the total moral collapse of respectable society during the Hitler regime may teach us that under such circumstances those who cherish values and hold fast to moral norms and standards are not reliable”. O problema não está no conteúdo das regras, mas sim na estrutura mental daqueles que precisam de regras para julgar.

Segundo Arendt, o fenómeno da transição de regime normativo para regime normativo sugere que as pessoas *já estavam profundamente adormecidas* quando os nazis chegaram e *continuaram adormecidas* quando estes se foram embora. Ou seja, sugere que as pessoas já eram incapazes de questionar as regras, porque lhes faltava a capacidade de julgar independentemente das regras. O problema é anterior à questão da perversidade das leis nazis – embora Arendt afirme que eram perversas –, e anterior à ocorrência da *inversão* – embora não duvide que foi esta que provocou os maiores danos: o que está em causa é a circunstância de se estar habituado a usar regras para julgar, pois foi este hábito que, não só tornou possível, como facilitou a adesão ao novo código fornecido pelos nazis. Quer dizer, antes de os nazis chegarem ao poder, as pessoas já padeciam de uma inabilidade para julgar na ausência de um quadro normativo de referência. Esta inabilidade constitui uma espécie de entorpecimento da faculdade de julgar, porque a torna dependente de regras. Perante a supressão do quadro normativo em vigor, as pessoas ficaram disponíveis para receberem o novo. Aderiram às novas regras, porque já só sabiam julgar com base em regras. Assim, para Arendt, o verdadeiro problema não esteve nos nazis, mas sim nas pessoas comuns que transitaram da Alemanha Imperial para a República de Weimar, desta para o III Reich e, finalmente, do III Reich para a Administração de Adenauer, “without much difficulty”, pois foram estas que concretizaram, de facto, “the total collapse of normal moral standards”⁸⁶². Foi

assim que os Aliados derrotaram os nazis. *P-NA*, pp. 166-195. Albert Speer, conhecido como *o bom nazi*, é um exemplo de alguém que, aparentemente, sofreu uma *inversão* no contexto do Regime Nazi, seguida de uma *inversão da inversão* logo após a queda desse Regime. Sereny, Gitta, *Albert Speer: His Battle with Truth*, Pan Macmillan, Londres, 1996. Como dizem Araújo & Brito, o caso de Speer mostra-nos como “uma mente culta e elevada” pode ter dificuldade “em exercer de forma autónoma as suas capacidades de reflexão crítica e julgamento no contexto de uma sociedade totalitária”, mas também nos revela a “facilidade com que essa mesma mente parece ter readquirido aquelas capacidades após o desaparecimento de tal sociedade”, de tal modo que não sabemos “se tudo não se reduziu afinal, [...], a uma simples mudança das regras do jogo”. Araújo, António & Brito, Miguel, “Arendt em Jerusalém”, in *EeJ*, (pp. 7-48), p. 29.

⁸⁶⁰ *VdE* I, p. 195.

⁸⁶¹ *PRD*, pp. 43-45.

⁸⁶² *PRD*, pp. 34-35. Por exemplo, Hans Globke desempenhou funções administrativas na República de Weimar, no III Reich e na Alemanha Ocidental. Nunca aderiu ao Partido Nazi, mas participou na redacção da lei que deu a Hitler poderes ditatoriais (*Ermächtigungsgesetz*), bem como das Leis de Nuremberga (*Nürnberger Gesetze*), que retiraram o direito de cidadania aos judeus e proibiram o casamento e as relações extramaritais entre

a arbitrariedade inerente ao modo de julgar das pessoas comuns que permitiu que a corrupção da moralidade permeasse todos os estratos da sociedade. Se testemunhámos “the total collapse of all established moral standards in public and private life” no III Reich, isso ficou a dever-se, justamente, àqueles que transitam sem dificuldade de um código de regras para outro código de regras, de uma *moralidade* para outra *moralidade*⁸⁶³. Por isso mesmo, “we witnessed the total collapse of a ‘moral’ order not once but twice”: não só quando as regras foram invertidas pelos nazis (“starting with the command ‘Thou shalt kill’”), mas também quando essa inversão foi subitamente revertida. E o problema não está resolvido só porque a moralidade nazi foi revertida. Pelo contrário, este espantoso “sudden return to ‘normality’” foi apenas mais uma manifestação do mesmo fenómeno. O súbito regresso à *ordem moral* anterior sugere, justamente, que o problema essencial permaneceu. Arendt não nega que aquilo que os nazis fizeram foi horrível (“[w]hat these people did was horrible”). No entanto, o problema decisivo, do ponto de vista moral, “did not arise with the behavior of the Nazis”. O problema moral mais premente resulta do facto de que todas aquelas *peessoas normais* (“ordinary people”) continuaram a *funcionar* normalmente, apesar do conteúdo das regras que lhes foram oferecidas: “[m]orality collapsed into a mere set of mores – manners, customs, conventions to be changed at will – not with criminals, but with ordinary people”. Antes de os nazis chegarem ao poder, essas *peessoas* “never dreamt of doubting what they had been taught to believe in”, mas rapidamente adoptaram as novas regras logo que eles tomaram o poder. Arendt não nega que houve *verdadeiros* nazis, mas defende que o problema moral decisivo não é colocado por essas pessoas ideologicamente convictas ou fanáticas. O verdadeiro problema é que a maioria das pessoas não tem “the slightest difficulty in accepting an entirely different set of rules”⁸⁶⁴. O problema está naquelas pessoas que nunca teriam cometido homicídios, assaltos ou vandalismo, se Hitler não tivesse subido ao poder, porque nunca teriam infringido as leis que estavam em vigor, mas que, com a chegada de Hitler ao poder, adoptaram as novas regras que aprovavam o assassinio, o roubo e a destruição de bens dos judeus. O problema mais preocupante não estava em Hitler, mas sim em homens como Eichmann, e no facto de haver muitos como ele. Os *eichmanns* constituíam a grande maioria dos que seguiam as regras que agora estavam em circulação. Esta maioria não agiu por convicção nem por fanatismo, mas era – e, segundo Arendt, continuou a ser – assustadoramente normal.

alemães e judeus. Também foi ele que redigiu as leis que obrigaram os judeus a adoptar os nomes de Israel ou Sarah e que transferiram as propriedades das vítimas dos campos de concentração para o governo alemão.

⁸⁶³ *SQM*, pp. 52-55.

⁸⁶⁴ *TMC*, p. 159. Para Arendt, enquanto o (verdadeiro) nazi se define por se vincular à ideologia em causa, com exclusão de todas as outras, a maioria das pessoas não se vincula realmente ao código segundo o qual age, e, assim, também não exclui as alternativas. As *peessoas comuns* “did not act out of conviction”: seguiam aquelas regras, mas poderiam igualmente seguir quaisquer outras. Pelo contrário, o nazi age por convicção, porque o importante para ele é o *conteúdo nazi* das regras.

C. A Capacidade de Distinguir o Bem do Mal e a Banalidade

Para Arendt, o retorno à *normalidade*, que se verificou depois da queda do Regime Nazi, não resolve o problema moral subjacente à inversão da moralidade que se verificou no III Reich. Na sua perspectiva, o problema persiste enquanto as pessoas continuarem a depender de regras para julgar. O regresso à ordem anterior ao III Reich não é suficiente para prevenir futuros colapsos morais, porque enquanto as pessoas precisarem de regras para julgar, o seu julgamento pode ser condicionado por mudanças radicais nas normas sociais e políticas. O modo de julgar que se baseia na mera subsumção de casos sob regras gerais, pode facilmente ter consequências desastrosas, porque, na sua perspectiva, está demasiado dependente da normatividade externa. Isto significa que Arendt não acredita que a razão pura seja capaz de substituir ou de se sobrepor à normatividade externa. Para Arendt, as regras morais provêm de um contexto social, a partir do qual são incorporadas. Por isso mesmo, na sua perspectiva, a faculdade de julgar determinante é insuficiente para assegurar a capacidade de distinguir o Bem do Mal quando a normatividade externa está corrompida.

Portanto, é certo que há um problema sempre que as próprias regras são perversas ou incapazes de responder às solicitações da situação. Pode-se argumentar que o problema não reside na faculdade de julgar que aplica as regras, mas sim na instância que as fornece: afinal, o sujeito estava apenas a seguir as regras, de modo que, se estas fossem adequadas, não teria agido mal. Contudo, para Arendt, o principal problema não está aí, mas sim no pressuposto de que julgar não significa nada mais do que “the ability to assign individual cases to their correct and proper places within the general principles which are applicable to them”⁸⁶⁵. Neste sentido, a posição de Arendt é particularista⁸⁶⁶. Como diz Dancy, o particularismo sustenta “that moral judgement can get along perfectly well without any appeal to principles”⁸⁶⁷. O defensor do particularismo sustenta que a moralidade não precisa de regras, “and that abandoning the mistaken link between morality and principles is if anything a defence of morality rather than an attack on it”. Ora, Arendt rejeita, justamente, o pressuposto “that human beings can be expected to render judgments only if they possess standards”⁸⁶⁸. O julgamento de Eichmann ocorre em 1961, mas já em 1954 Arendt afirmava que, “[a]inda que tenhamos perdido os padrões de medida e as regras que

⁸⁶⁵ *IiP*, p. 103.

⁸⁶⁶ Bremner, Sabina, “Practical judgment as reflective judgment: On moral salience and Kantian particularist universalism”, *European Journal of Philosophy*, 31(3), 2022 (pp. 600-621), p. 604: “Arendt can [...] be taken to concur with a key line of argumentation in particularist accounts of moral perception”. O *particularismo moral* defende que o juízo moral não depende de regras ou princípios.

⁸⁶⁷ Dancy, Jonathan, *Ethics Without Principles*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 1: “[p]articularists think that [...] there is no essential link between being a full moral agent and having principles. [...] Particularists, [...], think that morality is in perfectly good shape and functioning quite happily, and that abandoning the mistaken link between morality and principles is if anything a defence of morality rather than an attack on it”.

⁸⁶⁸ *IiP*, p. 103.

permitem a inclusão do caso particular numa ordem geral”, podemos ser capazes de julgar⁸⁶⁹. É possível julgar os casos concretos “sem os subsumir debaixo de regras gerais”⁸⁷⁰. Segundo Kant, essa é, justamente, a função da faculdade de julgar reflexiva. Arendt não se foca no juízo de gosto kantiano por estar interessada em estética, mas sim porque, na sua perspectiva, o modo como distinguimos o Bem do Mal é muito semelhante ao modo como distinguimos o belo do feio: “the reason I believe so much in Kant’s *Critique of Judgment* is not because I am interested in aesthetics but because I believe that the way in which we say ‘This is right, this is wrong’, is not very different from the way in which we say, ‘This is beautiful, this is ugly’”⁸⁷¹. A incapacidade de julgar sem regras *não resulta de que os homens não disponham de uma faculdade com essa função*, mas de terem desenvolvido o hábito de subsumir os casos com que são confrontados em universais de que já dispõem. Esse torna-se, por assim dizer, o seu primeiro impulso perante o particular. E, sem o devido exercício da faculdade reflexiva, o sujeito habituado a julgar de forma determinante fica incapacitado de julgar na falta de regras. Na ausência de critérios de medida, fica desorientado, sem saber o que fazer. Confrontar o particular sem o apoio de um universal torna-se-lhe desconfortável, doloroso e cada vez mais difícil. Assim, reduzir o julgamento moral à operação determinante significa reduzir o âmbito das capacidades humanas. Por se cingir à operação determinante, o sujeito só é capaz de distinguir o Bem do Mal se tiver ao seu dispor critérios de medida: leis, regras, ideais, valores, etc. Assim, segundo Arendt, o pânico perante o suposto niilismo contemporâneo, o alarme em torno da perda de valores reconhecidos por todos – numa palavra, o modo como, habitualmente, se entende a *crise moral* –, pressupõe que os homens só são capazes de julgar se estiverem na posse de critérios⁸⁷². Há alarme e pânico porque já se deu por assente que precisamos de ter critérios para julgarmos. O pânico perante a ausência de critérios só faz sentido se já se estabeleceu que ao perdermos os critérios, perdemos também a capacidade de julgar. Mas o problema é, na verdade, o inverso: é o hábito de subsumir os casos em regras que gera a dependência em relação à posse de regras. Como nos habituámos a julgar subsumindo os casos em regras, quando, por algum motivo, somos forçados a abandonar as velhas regras, falta-nos a capacidade de os julgarmos sem que nos sejam dadas outras.

Arendt pretende mostrar-nos que, ao reduzirmos a faculdade de julgar moral ao hábito de subsumir o particular sob o universal, estamos, na verdade, a limitar a nossa

⁸⁶⁹ *CeP*, p. 250.

⁸⁷⁰ *VdE* I, p. 211.

⁸⁷¹ *Rem.*, pp. 481-482.

⁸⁷² *IiP*, p. 103: “[t]he failure of standards in the modern world – the impossibility of judging anew what has happened and daily happens, on the basis of firm standards recognized by everyone, and of subsuming those events as cases of some well-known general principle, as well as the closely linked difficulty of providing principles of action for what should now happen – has often been described as a nihilism inherent in our age, as a devaluation of values, a sort of twilight of the gods, a catastrophe in the world’s moral order. All such interpretations tacitly assume that human beings can be expected to render judgments only if they possess standards”.

capacidade de julgar. Aquilo que então se torna mais notório não é que exijamos das nossas máximas que estejam aptas para receberem a forma de lei, mas sim que passamos a estar dependentes de regras para sermos capazes de julgar. Por outras palavras, tornamos a nossa faculdade de julgar dependente de regras. Neste caso, Arendt reconhece que há uma dependência da nossa faculdade de julgar moral em relação à posse de regras, mas, na sua perspectiva, essa dependência é um *hábito adquirido*. O hábito de subsumir o particular sob um universal conduz-nos à dependência de regras para julgarmos. Como as regras podem ser ensinadas e aprendidas, é mais fácil substituir as regras do que abandonar o hábito de julgar segundo regras. Se surgir alguém que, como Hitler, pretenda estabelecer uma nova ordem, não terá dificuldades em consegui-lo⁸⁷³. As novas regras podem ser ensinadas e aprendidas até que se condensem em hábitos e se convertam “naquilo [...] a que se dá o nome de moralidade”⁸⁷⁴. Surge, assim, o conceito de *banalidade do Mal*.

De facto, para Arendt, o problema de fundo é a *banalidade*. Podemos distinguir o problema da *banalidade* do problema do *Mal*. Aliás, a noção de *banalidade do Mal* parece encerrar uma contradição terminológica semelhante à que se encontra na de *crime legalizado*. Na medida em que Arendt considera que os critérios da moralidade são relativos a uma comunidade, a expressão *banalidade do Mal* parece contraditória. Tal como os *crimes legalizados* não eram crimes *à luz da lei* do III Reich, também não eram *Mal à luz da moralidade nazi*. Quer dizer, se é a moralidade nazi a determinar o que é o Bem ou Mal, não podemos falar de *Mal* relativamente ao Holocausto. Ora, Arendt não aceita que os critérios oferecidos pela moralidade nazi devam ser usados para distinguir o Bem do Mal. Na sua perspectiva, o que aconteceu no III Reich foi tão horrífico que tornou irrelevante o apelo para qualquer critério. Um critério que inclua o Holocausto na categoria de Bem deve ser simplesmente rejeitado. Mas o que Arendt pretende assinalar é que não precisamos de recorrer a critérios estabelecidos para sermos capazes de distinguir o Bem do Mal⁸⁷⁵.

Arendt descreve a moralidade como um conjunto de critérios usados para distinguir o Bem do Mal, e reconhece que também é possível usar a lei positiva desse modo. Neste sentido, estão disponíveis diversos critérios, sendo possível pensar uma situação em que a moralidade e a lei positiva estejam em conflito. Mas Arendt pretende mostrar que, em sentido estrito, distinguir o Bem do Mal não tem que ver com a aplicação desses critérios – nem de quaisquer outros. No seu relato do julgamento de Eichmann, Arendt nota que nos julgamentos dos nazis, de Nuremberga e sucedâneos, se exigiu que tivessem sido capazes

⁸⁷³ *VdE* I, p. 195.

⁸⁷⁴ *CSM*, p. 239.

⁸⁷⁵ Para evitar um possível equívoco, assinalamos que Arendt não defende o relativismo moral, no sentido em que a moralidade nazi devesse ser considerada *válida* na sua própria comunidade. Do ponto de vista descritivo, Arendt defende que, numa dada comunidade, existem critérios que são usados para distinguir o Bem do Mal. Ou seja, é possível *descrever* os critérios em vigor numa comunidade sem presumir a correcção dos mesmos. Mas Arendt também defende que temos uma faculdade de julgar que não precisa de aplicar esses critérios.

de distinguir o Bem do Mal, mesmo quando os crimes de que agora eram acusados estavam legalizados na altura em que os cometeram, e mesmo quando agiam em consonância com a opinião unânime de todos à sua volta⁸⁷⁶. Ou seja, exigiu-se que os réus fossem capazes de distinguir o Bem do Mal contra aquilo que era estabelecido pelas regras socialmente vigentes e pelas leis promulgadas pelo Estado. Arendt critica o facto de os juízes continuarem a apelar para regras e critérios, presumindo que os réus tinham acesso a algum critério interno que lhes permitiria reconhecer a ilegalidade dos seus actos, e sem se darem conta de que os réus tinham agido a coberto das leis positivas e de acordo com as regras vigentes na sociedade. Mas Arendt defende que, de facto, é possível distinguir o Bem do Mal independentemente do que as regras dizem, e que, em contextos como o do III Reich, nem as regras que vigoram na sociedade, nem as leis positivas, permitem distinguir o Bem do Mal.

Portanto, podemos separar o problema da *banalidade* do problema do *Mal*. A banalidade não foi fruto da ideologia nazi, nem desapareceu quando esta se foi embora. Por assim dizer, a banalidade *já lá estava* antes de os nazis chegarem com a sua ideologia genocida, e quando o povo alemão foi reconduzido à moralidade tradicional, a banalidade permaneceu. O problema suscitado pela banalidade é, justamente, o facto de aceitar *qualquer* código de regras⁸⁷⁷. A sua característica fundamental é a disponibilidade para aderir a quaisquer regras de conduta. Por outras palavras, a banalidade caracteriza-se por não haver nela uma decisão pelo Bem, nem pelo Mal. Refere-se a pessoas que “nunca se decidiram a ser quer boas quer más”⁸⁷⁸. A banalidade *do Mal* é apenas *uma* manifestação possível da banalidade. O sujeito que está disponível para aderir a quaisquer regras também está disponível para aderir às regras mais cruéis. Quer dizer, é alguém que está disponível para aderir até mesmo às leis de Hitler. Ora, segundo Arendt, esta *potencialidade para aderir a quaisquer regras* assenta, como se viu, no hábito de julgar com base em regras. É o hábito de subsumir o particular sob um universal que torna o sujeito dependente de regras e, portanto, disponível para aceitar a substituição do código antigo por um novo: “[s]e aparece alguém que, quaisquer que sejam os seus fins, pretende abolir os antigos ‘valores’ ou virtudes, achá-lo-á bastante fácil, desde que ofereça um novo código”⁸⁷⁹. Segundo Arendt, “[q]uanto mais firmemente os homens se agarram ao código antigo, mais desejosos se mostrarão de se assimilarem ao novo”. Aqueles que se mostravam mais respeitadores das velhas regras são também aqueles que se mostrarão mais cumpridores das novas, porque não estavam comprometidos com o conteúdo das regras, mas sentem necessidade de seguir regras, sejam estas as que forem. Assim, Arendt sugere “that the nonparticipants were those whose consciences

⁸⁷⁶ *EeJ*, p. 374.

⁸⁷⁷ Referindo-se a Eichmann, diz Arendt: “[h]e knew that what he had once considered his duty was now called a crime, and he accepted this new code of judgment as though it were nothing but another language rule”. *TMC*, p. 159.

⁸⁷⁸ *VdE* I, p. 198.

⁸⁷⁹ *VdE* I, pp. 195-196.

did not function in this, as it were, automatic way – as though we dispose of a set of learned or innate rules which we then apply to the particular case as it arises”⁸⁸⁰.

Por tudo isto, Arendt não procurou – como Kant – assegurar a independência da faculdade de julgar moral descortinando um método de lhe fornecer regras. Do ponto de vista de Arendt, o erro está, justamente, em querer reduzir a capacidade de distinguir o Bem do Mal a uma faculdade de aplicar regras. O que é preciso é, pelo contrário, libertar a faculdade de julgar moral da sua dependência em relação a regras.

D. O Efeito Destrutivo do Pensar

A faculdade de julgar reflexiva “não tem onde se basear, [...], carece de todos os padrões e critérios através dos quais julgar”⁸⁸¹. Ao contrário de Kant, Arendt não procura fornecer regras, ou estabelecer um procedimento para fornecer regras, pois, “no momento em que dermos a alguém um novo conjunto de regras, podemos imediatamente trocá-lo também”, visto que, dessa maneira, a única coisa à qual uma pessoa “se habitua é a ter um conjunto de regras, seja ele qual for”⁸⁸². Em vez disso, Arendt procurou uma forma de libertar a faculdade de julgar do hábito de aplicar regras. O decisivo é que o sujeito seja capaz de julgar os casos concretos directamente, sem precisar de os subsumir em regras. As regras são, por assim dizer, o corrimão da faculdade de julgar, mas o sujeito deve ser capaz de julgar sem corrimão (*ohne Geländer*), para que, na eventualidade de lhe serem oferecidas regras erradas, a sua capacidade de julgar não seja afectada.

Arendt inspirou-se em Sócrates, que ensinava os seus discípulos a destruir doutrinas *sem lhes ensinar uma nova*⁸⁸³. Enquanto Platão procurou fornecer-nos ideias, Sócrates dedicou-se a destruí-las⁸⁸⁴. Segundo Arendt, a História da Filosofia Ocidental está repleta de *respostas* que variam muito quanto ao conteúdo, mas que podem ser integradas na tradição platónica, na medida em que nos oferecem ideias, valores e doutrinas. Pelo contrário, se a História da Filosofia Ocidental fosse mais socrática do que platónica, não teria tantos resultados para nos oferecer. O “caráter aporético do pensar socrático” destrói doutrinas sem construir nenhuma. Ora, é Sócrates, e não Platão, que Arendt toma como modelo. Nas suas análises, Sócrates torna-se uma *personagem tipo* vista de três formas: como moscardo, como parteira e como raia eléctrica. Sócrates é como um moscardo, porque ferra o agulhão nas pessoas com que se cruza, acordando-as do sono em que, sem ele, permaneceriam. Normalmente, as pessoas usam palavras e expressões a que estão tão habituadas que as podem

⁸⁸⁰ PRD, p. 44.

⁸⁸¹ Tran., p. 386.

⁸⁸² HsH, p. 348.

⁸⁸³ Arendt estava convencida de que o seu modelo correspondia ao *Sócrates real*. No entanto, não estamos aqui interessados na chamada *questão socrática*, nem em saber se o *Sócrates* que Arendt usa como modelo corresponde ao *Sócrates real*. Para os nossos propósitos, este apuramento seria indiferente, visto que o importante aqui é o *modelo* usado por Arendt, quer ele corresponda ao *Sócrates real*, quer não.

⁸⁸⁴ VdE I, pp. 184-195.

usar sem custo, mas Sócrates despertava-as para as dificuldades que os conceitos suscitam se nos detivermos neles e os examinarmos. Como vimos, Arendt considera que as pessoas já estavam adormecidas quando os nazis chegaram ao poder. Sócrates assume o papel do moscardo que desperta as pessoas. Na Grécia Antiga, as parteiras eram estéreis, pelo que não podiam ter filhos. Sócrates dizia também ser estéril, pois não gerava pensamentos, mas ajudava os outros a trazer à luz os seus próprios pensamentos para que fossem examinados. Contudo, nenhum dos seus interlocutores se mostrava capaz de dar à luz um pensamento que Sócrates considerasse valer a pena manter. O exame libertava o portador desses pensamentos, mas Sócrates não preenchia o espaço deixado vazio, pois ele próprio era estéril. Portanto, purgava as pessoas das opiniões incapazes de resistir ao exame, mostrando-lhes que os “pré-juízos não escrutinados” em que confiavam não eram dignos de ser conservados. Sócrates também se parecia com uma raia que paralisa as suas vítimas com uma carga eléctrica: para exercerem a actividade do pensar, as pessoas tinham de interromper as actividades em que previamente estavam envolvidas, e ao libertá-las dos seus pensamentos vazios, Sócrates deixava-as paralisadas. A vida que levavam guiava-se por critérios que se revelavam impróprios para conservar. Por isso, Sócrates deixava os seus interlocutores na perplexidade, paralisando-os, embora não os deixasse adormecidos. Estas três imagens – o moscardo, a parteira e a raia – mostram três características da actividade de Sócrates, e, segundo Arendt, também do *pensar* em geral. O moscardo representa o despertar do sujeito – *i.e.*, o facto de não aceitar qualquer regra previamente estabelecida: “pensar significa que de cada vez que estamos confrontados com alguma dificuldade temos de decidir a partir do zero”. O pensar recusa simplesmente aplicar regras já dadas sem as submeter a exame. A parteira representa o facto de, segundo Arendt, o pensar ser estéril, por não ter nenhum resultado positivo. Como as parteiras, o pensar examina, discriminando o que deve ser descartado daquilo que deve ser conservado, mas tal como Sócrates destruía todas as doutrinas e conceitos que examinava, também o resultado do pensar é a destruição de todas as regras. O pensar destrói todas as regras sem estabelecer nenhuma, e o resultado é a perplexidade, uma espécie de paralisia, representada pela raia, em que as pessoas ficam quando perdem aquilo que usavam para se orientar. A paralisia induzida pelo pensar é dupla: num primeiro momento, o pensar paralisa porque interrompe a vida em que se estava absorvido, tal como Sócrates parava os seus concidadãos para os questionar; num segundo momento, o pensar paralisa porque deixa o sujeito desorientado, inseguro, ao ver ruir aquilo em que previamente confiava. Contudo, Arendt sublinha que esta paralisia não é idêntica ao estado de adormecimento inicial, que consistia na aplicação de regras de forma automática. Agora o sujeito está desperto, recusando-se a aceitar qualquer regra previamente estabelecida como critério para julgar. Uma vez desperto, pensa a partir de cada situação, sem se apoiar em regras já dadas.

Arendt introduz uma separação entre o *pensar* e a *acção*, ou entre a *actividade do pensar* e a *vida activa* do homem no mundo, onde tem sempre muitos afazeres e ocupações. O pensar não pode surgir a menos que nos distanciemos das preocupações, interesses e urgências das nossas vidas. Para pensar, é preciso parar a correria em que normalmente andamos, e, por sua vez, para respondermos à urgência das solicitações do mundo, precisamos de interromper o pensar. Além disso, o pensar destrói todos os universais (doutrinas, valores, regras, normas, leis, conceitos, definições, etc.), independentemente da sua proveniência: “o pensar tem inevitavelmente um efeito destrutivo, debilitante, de todos os critérios estabelecidos de valores, medidas do bem e do mal, em suma desses costumes e regras de conduta de que tratamos na moral e na ética”⁸⁸⁵. Claro que, *se estamos habituados a julgar de forma determinante* – i.e., a julgar subsumindo o particular num universal –, essa destruição deixa-nos desorientados, inseguros e paralisados. Mas o decisivo, para Arendt, é que este poder destrutivo “tem um efeito libertador” sobre a faculdade de julgar⁸⁸⁶. Quer dizer, o pensar tem, justamente, o poder de libertar a faculdade de julgar das regras que a determinam. Assim, o pensar pode, não só evitar que nos tornemos dependentes de regras para julgar, como também, em virtude da sua acção destrutiva, libertar-nos dessa dependência. Portanto, a paralisia não tem de ser definitiva nem é inevitável, porque o pensar *prepara* a faculdade de julgar para julgar o particular sem precisar de se apoiar em universais previamente dados:

Thinking [...] prepares us ever anew to meet whatever we do meet in our daily lives. So I think that this ‘thinking’, about which I wrote and am writing now – thinking in the Socratic sense – is a maieutic function, a midwifery. That is, you bring out all your opinions, prejudices, what have you, and you know that never, in any of the dialogues, did Socrates discover any child in this midwifery that was not a wind egg. It is true you remain in a way empty after thinking. [...] And once you are empty, then (in a way which is difficult to say) you are prepared to judge – that is, without having any book of rules under which you can subsume a particular case, you have to say, ‘This is good’, ‘This is bad’, ‘This is right’, ‘This is wrong’, ‘This is beautiful’, ‘This is ugly’. [...] I believe that the way in which we say ‘This is right, this is wrong’, is not very different from the way in which we say, ‘This is beautiful, this is ugly’. That is, we are now prepared to meet the phenomena, so to speak, head-on, without any preconceived system⁸⁸⁷.

O pensar tem um efeito purificador sobre a faculdade de julgar moral, habilitando-a a julgar directamente os casos concretos (*isto é Bem, isto é Mal*). O pensar não produz juízos, mas prepara a faculdade de julgar para distinguir o Bem do Mal à semelhança do juízo estético (*isto é belo, isto é feio*). Neste sentido, a manifestação do pensar “não é o

⁸⁸⁵ *VdE* I, pp. 193-194.

⁸⁸⁶ *VdE* I, p. 211.

⁸⁸⁷ *Rem.*, pp. 481-482.

conhecimento”, mas sim “a capacidade de distinguir o bem do mal”⁸⁸⁸. Para Arendt, a solução para assegurar a capacidade de distinguir o Bem do Mal não está na vinculação a estas ou àquelas regras, mas sim na libertação da faculdade de julgar de todas as regras. Como diz Beiner, “Arendt’s concern is [...] with liberation of the faculty of judgment, which, she says, takes place through exercise of the faculty of thinking”⁸⁸⁹.

Ao pensar, o sujeito distancia-se das preocupações da sua vida e abandona todas as regras, de modo que, quando regressa ao mundo em que as suas preocupações requerem acção, já não conta com o apoio das regras e tem de julgar directamente os particulares⁸⁹⁰. Mas a faculdade de julgar reflexiva não precisa de regras para julgar. A diferença em relação à operação determinante fica bem clara se compararmos a situação em que apreciamos algo como belo sem usarmos qualquer cânone ou definição de beleza, com a situação em que um júri avalia uma obra de arte usando um conjunto de critérios previamente definidos que devem ser aplicados a todas as obras apresentadas a concurso. Só no primeiro caso poderemos falar de um juízo reflexivo estético. Da mesma forma, no campo moral, a faculdade de julgar reflexiva não precisa de regras para julgar. Além disso, *não é legisladora*, não estabelece leis para os novos casos. A validade do juízo estético é particular, diz que *esta rosa é bela*, mas não que *todas as rosas são belas*. Da mesma forma, no campo moral, a faculdade de julgar reflexiva diz que *isto é Bem* sem daí derivar uma regra para julgar os casos futuros: “somos capazes de julgar, [...], sem quaisquer derivações de regras gerais”⁸⁹¹. Ou seja, versa sobre o particular de cada vez apresentado sem ter uma regra já dada e sem derivar uma regra para os casos futuros. Para Arendt, é o juízo sobre o particular que constitui o *verdadeiro teste da correcção das regras*, o que significa “que em última instância o particular decide, julga, por assim dizer, sobre a validade do geral”⁸⁹².

II. O Pensar como Fonte de Motivação

A. A Indiferença da Banalidade

A banalização do Mal não coloca apenas o problema de saber o que é preciso para sermos capazes de distinguir o Bem do Mal contra as regras socialmente vigentes, mas também o problema de saber o que poderá servir de motivação para seguirmos o próprio juízo numa sociedade em que os incentivos vão em sentido contrário. Arendt desde cedo reflectiu sobre a “extrema dificuldade com que um indivíduo se depara quando quer manter a sua integridade e a dos seus critérios de verdade e de moralidade num mundo onde

⁸⁸⁸ *VdE* I, p. 212.

⁸⁸⁹ Beiner, Ronald, “Hannah Arendt on Judging”, in *LKP* (pp. 89-156), p. 149.

⁸⁹⁰ Cf. Beiner, “Hannah Arendt on Judging”, cit... (pp. 89-156), p. 154: “thinking: according to Arendt it is the mental faculty by which we withdraw from the world of appearances; [...]. Thinking, insofar as it returns to the world of appearances to reflect on particulars within it, becomes judging”.

⁸⁹¹ *Imag.*, p. 300.

⁸⁹² *Tran.*, p. 386.

verdade e moralidade deixaram de ter qualquer expressão visível”⁸⁹³. Arendt compara a situação de um homem que não tivesse aceitado as regras nazis no III Reich, com a de “um homem normal que caísse num asilo de loucos onde todos os doentes compartilhassem exactamente o mesmo delírio”. Quando todos os outros partilham o mesmo delírio, é difícil confiar nos próprios sentidos, e, no III Reich, tornou-se difícil confiar nos próprios juízos. Num “ambiente demente”, aquele que não partilha do delírio não pode permitir-se confiar nos automatismos que habitualmente “utilizamos para nos desembaraçarmos na vida de todos os dias”. Segundo Arendt, a impossibilidade de recorrer a automatismos é uma fonte de angústia, de modo que a inadaptação seria pelo menos tão angustiante na sociedade nazi como numa “sociedade normal”.

O facto de todos os outros parecerem integrar-se na nova ordem é um factor de pressão. Em qualquer sociedade, “a coacção não violenta da reprovação pública” pressiona o indivíduo a adoptar os critérios da comunidade⁸⁹⁴. Pela reprovação pública, a maioria exerce uma pressão sobre o indivíduo para que este conforme, se não o seu juízo, pelo menos o seu comportamento a esses critérios. À dificuldade de confiar no próprio juízo contra o juízo dos outros junta-se “a imposição contínua de adaptar o próprio comportamento às regras” quando estas constituem “a única realidade tangível”⁸⁹⁵. No III Reich, juntava-se ainda a pressão exercida pelo Estado. O juízo não-conforme que o sujeito emitia em privado teria de ser ocultado em público para poder sobreviver. Neste contexto, pode acontecer que, a fim de se desembaraçar da duplicidade e eliminar o conflito entre o juízo privado e aquilo que tem de fazer para sobreviver, o sujeito acabe por aceitar a nova ordem e adopte os seus critérios. A nova ordem exercia uma pressão real sobre o indivíduo, desde aquele que, para não perder o seu emprego, tinha de aderir ao partido, àquele que, para não perder a vida, tinha de aderir às SS, passando pelo que, para singrar na carreira, tinha de manifestar publicamente o seu apoio ao Regime. Arendt não nega que tenha havido quem aderisse ao Nazismo por convicção, mas, na sua perspectiva, muitos simplesmente cederam à pressão. Fossem outras as circunstâncias, jamais teriam praticado o tipo de actos que praticaram no III Reich. Isto não significa que não tenham culpa, mas Arendt reconhece que o contexto do III Reich exercia uma enorme pressão sobre os indivíduos.

Contudo, em alguns casos, não se pode dizer que a conformação tenha sido uma questão de ceder à pressão. Segundo Arendt, a maioria limitou-se a continuar a sua vida como de costume, procurando emprego, esforçando-se por fazer bem o seu trabalho, etc., sendo que, agora, isso significava fazer parte da máquina de extermínio nazi. Como dissemos, a banalidade caracteriza-se pela disponibilidade para aceitar quaisquer códigos de

⁸⁹³ *P-NA*, pp. 181-182.

⁸⁹⁴ Cf. *AdC*, p. 322.

⁸⁹⁵ *P-NA*, pp. 181-182.

regras. Outra característica fundamental, segundo Arendt, é que os actos são perpetrados “in the absence of not merely ‘base motives’ (as the law calls it) but of any motives at all”⁸⁹⁶. A banalidade do Mal refere-se a sujeitos que praticam atrocidades sem que as suas acções estejam radicadas em motivos, de modo que a explicação das suas acções está fora da categoria da motivação. Segundo Arendt, as pessoas são capazes de perpetrar um Mal extremo (como o Holocausto), sem que o façam por motivos, bons ou maus. A banalidade reside, justamente, na ausência de motivos: a acção não resulta da maldade, inveja, ódio, cobiça, depravação ou convicções ideológicas do agente⁸⁹⁷. Ou seja, não é que esses indivíduos matem algumas pessoas por julgarem que assim salvam um maior número de vidas. Não é que participem na morte de milhões por julgarem que, com isso, contribuem para um bem maior. Não é por odiarem os judeus, ou por quererem vingança, que se candidatam a uma vaga nos campos de concentração. Pelo contrário: os motivos, os propósitos, os desejos, as paixões, as ambições não são um requisito necessário para que façam o que fazem. O sujeito pode muito bem não ter qualquer ódio aos judeus. Eichmann insistiu sempre que não tinha nada contra os judeus e que o seu melhor amigo de infância era judeu. O único amor da vida de Ponsel, a secretária de Goebbels, era judeu. A noção de *banalidade do Mal* significa, justamente, uma acção sem raízes, não enraizada em motivos, em impulsos, na força da tentação ou sequer na fraqueza da natureza humana. Não é preciso ser um vilão para fazer o Mal: “[a] triste verdade deste caso é que o pior mal é praticado por pessoas que nunca se decidiram a ser quer boas quer más”⁸⁹⁸. Não é uma questão de maldade ou bondade, mas sim de uma *indiferença* daquele que nunca chegou a decidir-se, nem por uma, nem por outra. O *Mal banal* não pode ser reconduzido a motivos torpes, a inclinações perversas, a interesses egoístas, a patologias ou a convicções do agente⁸⁹⁹.

Eichmann foi responsável por “enviar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte com um zelo infinito e um cuidado meticuloso”, mas ao procurar nele as raízes do Mal, Arendt encontrou apenas uma ausência de motivos⁹⁰⁰. Contudo, Arendt insiste, simultaneamente, que a banalidade convive com uma variedade de motivos, sendo o exemplo mais paradigmático o desejo de singrar na carreira: “[e]ach time Eichmann tried to think,

⁸⁹⁶ *TMC*, p. 160. Cf. *VdE I*, pp. 14-15. *TJW*, p. 479.

⁸⁹⁷ *VdE I*, pp. 14-15.

⁸⁹⁸ *VdE I*, p. 198. O original inglês diz: “[t]he sad truth of the matter is that most evil is done by people who never made up their minds to be or do either evil or good”. Arendt, Hannah, *The Life of the Mind. Volume One: Thinking; Volume Two: Willing*, Harcourt, New York, 1978, p. 180. Cf. *TMC*, p. 180: “[t]he sad truth of the matter is that most evil is done by people who never made up their mind to be either bad or good”. Ou seja, o que está em causa é a *maior parte* do Mal (*most evil*), e não apenas o pior.

⁸⁹⁹ *TMC*, p. 159: “I spoke of ‘the banality of evil’ and meant with this no theory or doctrine but something quite factual, the phenomenon of evil deeds, committed on a gigantic scale, which could not be traced to any particularity of wickedness, pathology, or ideological conviction in the doer, [...]. However monstrous the deeds were, the doer was neither monstrous nor demonic”. Cf. *EeJ*, pp. 167: “os assassinos não eram, [...], nem sádicos nem homicidas. Os nazis, aliás, fizeram um esforço sistemático para eliminar do processo aqueles que retiravam um prazer físico dos seus actos”. Os nazis não queriam sádicos a matar *por prazer*, mas sim pessoas comuns a *cumprir regras*.

⁹⁰⁰ *EeJ*, pp. 80-81.

he thought immediately of his career, which up to the end was the thing uppermost in his mind”⁹⁰¹. No entanto, sendo certo que Eichmann devotou um empenho extraordinário à sua “carreira profissional”, Arendt considera que jamais teria sido capaz de assassinar um superior para lhe ficar com o lugar⁹⁰². Apesar disso, organizou a matança de milhões de judeus. Ou seja, não é que Eichmann tenha decidido que faria tudo, inclusivamente matar, para singrar na carreira. A sua contribuição para o genocídio não pode ser explicada pelo seu desejo de singrar na carreira, ou pela decisão de tudo fazer para satisfazer esse desejo. Arendt pretende mostrar que os seus actos não podem ser traçados até a motivos. A preocupação mais premente para Eichmann era subir na carreira, mas de modo nenhum se pode dizer que *matou para subir na carreira*, como seria o caso se ele tivesse assassinado o seu superior hierárquico para lhe ficar com o lugar. As regras que lhe deram eram genocidas, mas ele aceitaria com igual desenvoltura qualquer outro *código* que lhe oferecessem: se o tivessem colocado à frente da máquina de recolha do lixo, teria procurado cumprir as suas funções com o mesmo zelo que demonstrou à frente da máquina de extermínio. Funcionaria tão bem num papel como no outro. Simplesmente, teve o *azar* de acabar a desempenhar funções à frente da máquina de extermínio. O Mal banal desafia o pensamento, precisamente, porque quando vamos à procura daquilo que levou o agente a praticá-lo, não encontramos motivo algum, mas apenas um conjunto de acontecimentos e de acasos que parecem reduzir o próprio agente à mera função mecânica – como uma peça que seria facilmente substituível por outra, em caso de avaria. Nas palavras de Pomsel, “[t]er ido trabalhar no Ministério da Propaganda nunca foi [...] um ato de vontade pessoal”⁹⁰³.

Portanto, é a *banalidade do agente*, e não o Mal, que se revela um *fenómeno de superfície*. Neste sentido, a banalidade não é uma propriedade do *Mal em geral*, mas sim algo que pode propriamente ser atribuído ao agente. O Mal *banal* é um resultado possível da banalidade em que o sujeito se deixa permanecer. O objecto da análise não é o Mal, mas a banalidade daquele que faz o Mal sem motivos: “the nonwicked everybody who has no special motives and for this reason is capable of *infinite* evil”⁹⁰⁴.

Contudo, há *outro sentido* em que Arendt fala da *banalidade do Mal* e que a leva a dizer que o Mal *nunca é radical*⁹⁰⁵. Neste outro sentido, é o problema da banalidade

⁹⁰¹ *TJW*, p. 480.

⁹⁰² *EeJ*, p. 366-367: “[e]xceção feita ao extraordinário empenho posto na sua ascensão pessoal, Eichmann carecia de motivos. E tal empenho não é, em si mesmo, um acto criminoso. Ele teria sido absolutamente incapaz de assassinar o seu superior para ficar com o lugar dele”.

⁹⁰³ Pomsel, Brunhilde & Hansen, Thore, *Uma Vida Alemã*, trad. Ana Pinto Mendes, Penguin Random House, Lisboa, 2017, p. 136.

⁹⁰⁴ *TMC*, p. 188.

⁹⁰⁵ Na carta de resposta às críticas de Scholem à noção de *banalidade do Mal*, Arendt afirma que o Mal *nunca* é radical: “I changed my mind and do no longer speak of ‘radical evil’. [...] It is indeed my opinion now that evil is never ‘radical’, that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface. It is ‘thought-defying’, as I said, because thought tries to reach some depth, to go to the roots, and the moment it concerns

do Mal em geral que se coloca, e é o *Mal* que se revela um *fenómeno de superfície*. Deste ponto de vista, a banalidade é uma propriedade *do Mal*. Ou seja, desta perspectiva, o Mal é *sempre banal*: pode tornar-se extremo, mas nunca chega a ter raízes; só o Bem pode ser radical. Como é evidente, este segundo sentido extravasa por completo o sentido anterior, porque o anterior admite que, para além do Mal banal perpetrado por agentes sem motivos, existam outros tipos de Mal, nomeadamente, o Mal perpetrado por vilões, por agentes com motivos torpes, por sujeitos ideologicamente convictos, etc. De facto, o primeiro sentido permite distinguir Eichmann de Hitler. Mas neste segundo sentido, a banalidade é atribuída ao Mal enquanto tal. O que Arendt agora nos diz é que o Mal, para além de *nunca* ser demoníaco ou diabólico, *nunca* tem profundidade. Também encontramos esta ideia brevemente reflectida num trecho de *A Vida do Espírito*, quando Arendt sugere que a fealdade e o Mal “não têm raízes próprias, nenhuma essência”, revelando-se apenas enquanto *deficiência* ou *falta*⁹⁰⁶. Deste ponto de vista, o Mal não é uma força com intensidade e direcção próprias, mas apenas a ausência do Bem. Não tem uma essência própria e, por isso, não tem nada de que o pensamento se possa apoderar: “evil is not *radical*, going to the roots (*radix*), [...] it has no depth, and [...] for this very reason it is so terribly difficult to think about, since thinking, by definition, wants to reach the roots”⁹⁰⁷.

Assim, Arendt usa a noção de *banalidade do Mal* claramente em dois sentidos distintos. O primeiro não exclui a existência de um Mal não-banal, mas o segundo pretende que todo o Mal é banal. Deve-se ter em conta, no entanto, que estes dois sentidos não se reportam exactamente ao mesmo objecto, pois, no primeiro caso, o que está em causa é qualquer coisa que é predicável do *agente*, enquanto no segundo se trata de uma propriedade do *Mal* em geral. No primeiro caso, defende-se a existência de *eichmanns*, mas não se exclui a existência de indivíduos bastante diferentes de Eichmann. No segundo caso, reduz-se todo o Mal à condição de um fenómeno de superfície, que não possui *positividade* própria, que não passa de *ausência*. Ora, esta tese – que nega a existência de um Mal diferente do Mal banal (caracterizado como *ausência* do seu oposto) –, parece-nos bem mais difícil de manter do que a tese de que há um Mal banal (caracterizado pela ausência de motivos *no agente*), sem excluir a possibilidade de existirem outros tipos de Mal. Para os nossos

itself with evil, it is frustrated because there is nothing. That is its ‘banality’. Only the good has depth that can be radical”. *TJW*, Carta a Scholem, 24 de Julho de 1963, pp. 470-471.

⁹⁰⁶ *VdE* I, p. 197: só o Bem tem existência própria, pois o Mal “consiste numa ausência, em algo que não é”. Ao reduzir um dos pólos à ausência do outro, Arendt retira existência real àquele que é reduzido. Cf. *TMC*, p. 179: “[u]gliness and evil are excluded by definition from the thinking concern, although they may occasionally turn up as deficiencies, as lack of beauty, injustice, and evil (*kakia*) as lack of good”.

⁹⁰⁷ *TJW*, p. 479. No entanto, Arendt parece manter o equívoco entre os dois sentidos, inclusivamente, quando afirma que o *Mal não é radical*. De facto, Arendt considera que Eichmann pode ser tomado como modelo concreto *desta banalidade*, mas se *esta* banalidade é uma propriedade do Mal em geral, e não de um tipo particular de Mal, não se percebe porque se há-de tomar Eichmann como objecto de análise. Seria bem mais interessante mostrar que se pode falar de *banalidade* no caso de Hitler.

propósitos, não nos parece relevante explorar a tese de que todo o Mal é banal. Por isso, deixá-la-emos de lado.

Continuando a nossa análise, deve notar-se que, para Arendt, *banal* não é sinónimo de *comum*: o *comum* é o frequente, o geral e o partilhado; o *banal* é o superficial, o que não tem raízes, e nem sempre se torna comum⁹⁰⁸. O Mal banal pode ser praticado por uma minoria. Contudo, tem algumas características que o tornam *massificável* – i.e., que fazem com que facilmente se torne um fenómeno de massas. Quando alguém mata por ódio, o motivo que leva à acção também a delimita. Ou seja, o motivo é também um limite para a proliferação do Mal que é praticado. Quem mata por ódio, mata aquele(s) que odeia: esse é o seu limite. Mas quando a prática do Mal é sem motivo, não tem qualquer limite: não são só os que odeiam que matam, e os que matam não matam apenas os que eles odeiam. O Mal banal não tem raízes e, precisamente por isso, alastra à superfície sem nada que o limite: “[t]he greatest evil is not radical, it has no roots, and because it has no roots it has no limitations, it can go to unthinkable extremes and sweep over the whole world”⁹⁰⁹.

No caso do Regime Nazi, o Mal foi extremo, como comprovam os campos de extermínio, e, segundo Arendt, alastrou a todas as instituições estatais e a todos os estratos sociais, mesmo para além das fronteiras alemãs, aos territórios ocupados e a países sob influência nazi, implicando milhões de perpetradores e de vítimas. Mas, embora o Mal banal seja facilmente massificável, isso pode não acontecer, e não é necessário que seja extremo. A banalidade do Mal não está relacionada com o número de envolvidos ou com a gravidade dos actos cometidos, mas com a ausência de motivos e a dependência de regras. Como a *banalidade* reside na ausência de motivos explicativos (*any motives at all*), para a banalidade do Mal também não se encontram motivos maus (*base motives, evil motives*). Na verdade, a banalidade pode nem sequer conduzir ao Mal. As regras nazis conduziram ao Holocausto, mas as regras que se seguem podem ser muito diferentes das nazis⁹¹⁰. A submissão a regras tanto pode conduzir a actos bons como maus, dependendo do conteúdo dessas regras. O problema é que a *banalidade é indiferente ao conteúdo das regras*.

⁹⁰⁸ TJW, p. 479: “[f]or me, there is a very important difference: commonplace is what frequently, commonly happens, but something can be banal even if it is not common”; “[i]t is of course true that evil was commonplace in Nazi Germany and that ‘there were many Eichmanns’, [...]. But I did not mean this”.

⁹⁰⁹ SQM, p. 95. TJW, p. 479: “the more superficial someone is, the more likely he will be to yield to evil”.

⁹¹⁰ Por exemplo, as regras podem ser usadas para suscitar as boas acções e desencorajar as más. Assim, nada impede que se institua uma *banalidade do Bem*. Veja-se: Blumenthal, David, “The Banality of Good and Evil: Antisocial Behavior, Prosocial Behavior, and Jewish Religious Teaching”, in Bemporad, Jack; Pawlikowski, John & Sievers, Joseph (Eds.), *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*, KTAV Publishing House, Hoboken, 2000, pp. 285-299. Blumenthal defende, justamente, que a noção de *banalidade* também é aplicável ao Bem. Neste sentido, procura mostrar que “[t]he ability of legitimate authority to appeal to rules” e “to define roles in the hierarchy”, tanto pode ser usada para fomentar “the doing of evil” como “the doing of good” (pp. 287, 289).

B. Sócrates e o Companheiro Desagradável

Referindo-se ao *Górgias*, de Platão, Arendt cita duas afirmações de Sócrates: (1) “é melhor suportar a injustiça do que praticá-la”; (2) “[s]eria melhor para mim que a lira ou coro que eu dirigisse estivesse desafinado e cheio de desarmonia, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, estivesse em desarmonia comigo próprio e me contradissesse”⁹¹¹. Arendt considera que (1) a primeira afirmação deve ser entendida como uma *declaração subjectiva*: “é melhor *para mim* suportar a injustiça do que cometê-la”⁹¹². E, na sua perspectiva, (2) a segunda afirmação deve ser entendida como “pré-requisito da primeira”⁹¹³. Ou seja, a razão pela qual, para Sócrates, é melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, é que não deseja, sendo um (“ἕνα ὄντα”), estar em desarmonia consigo mesmo (“ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι”). Sócrates sugere que Cálicles, ao negar a primeira proposição (1), se contradiz a si mesmo, e, para defender esta hipótese, procura mostrar que Cálicles é forçado a admitir certas afirmações que conflituam com essa rejeição. O ponto que Arendt pretende sublinhar é que a eficácia da argumentação de Sócrates depende da adesão prévia do seu interlocutor à segunda proposição (2). Se Cálicles for indiferente ao facto de se contradizer, será indiferente à argumentação de Sócrates, mesmo que consiga provar que Cálicles se contradiz. A argumentação de Sócrates depende do valor que se atribua à harmonia interna. Sócrates pressupõe que os seus interlocutores valorizam a harmonia interna, mas se Cálicles lhe for indiferente, a argumentação de Sócrates é irrelevante para Cálicles. Ora, segundo Arendt, o imperativo categórico de Kant depende da afirmação (2) de Sócrates: “é para esta bastante simples consideração do acordo de mim comigo mesmo que apela o Imperativo Categórico de Kant”⁹¹⁴. Subjacente ao imperativo de *agir apenas segundo uma máxima que possa ao mesmo tempo desejar que se torne uma lei universal* está o imperativo de *não me contradizer a mim mesmo*. Quer dizer, na perspectiva de Arendt, o imperativo categórico de Kant é uma extensão do requisito socrático de harmonia consigo mesmo⁹¹⁵. Kant pressupõe que os homens valorizam a harmonia interna, mas é importante frisar que, para quem não valorizar a harmonia interna, tanto a argumentação de Sócrates como a de Kant são irrelevantes.

⁹¹¹ VdE I, p. 199. Cf. Platão, *Górgias*, trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Edições 70, Lisboa, 1992, p. 117 (482b-c). A segunda proposição, em grego, diz o seguinte: “καίτοι ἐγωγε οἶμαι, ὃ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστον τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοῖν, καὶ πλείστοις ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἂλλ’ ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν”.

⁹¹² VdE I, p. 200. O original inglês diz: “it is better *for me* to suffer wrong than to do wrong”. Arendt, *The Life of the Mind...*, cit..., p. 181. No entanto, na verdade, Sócrates não diz apenas que, *para ele*, é melhor sofrer a injustiça do que cometê-la, mas sim que está convencido de que isso é assim *para todas as pessoas*: “[e]stou convencido que eu, tu, as outras pessoas, numa palavra, toda a gente considera pior praticar do que sofrer a injustiça”. Platão, *Górgias*, cit..., p. 88 (474b).

⁹¹³ VdE I, p. 201.

⁹¹⁴ VdE I, p. 206.

⁹¹⁵ Cf. APP, p. 124 (Ak. 7: 228): “[a]lways to think *consistently* with oneself”.

Arendt coloca a possibilidade – para logo a descartar –, de o próprio Sócrates cair em contradição, pois diz *ser um*, mas para haver harmonia ou desarmonia são precisos dois. Segundo Arendt, na medida em que “apareço e sou visto por outros, sou um”, o que permite que seja reconhecido por eles, mas isto é assim do ponto de vista dos outros⁹¹⁶. Do ponto de vista da consciência (*consciousness*), “sou também para mim mesmo”, e, na medida em que sou “para mim mesmo, [...] não sou apenas um”, porque se insere uma divisão interna. Sou *um* para os outros, mas a consciência (*consciousness*) é, por inerência, *consciência-de-si*, porque consiste no *facto* de que “estou consciente de mim próprio”⁹¹⁷. A consciência (*consciousness*) é sempre consciência de algo, e a consciência de algo é sempre acompanhada pela consciência-de-si. A consciência de mim mesmo acompanha a consciência dos objectos. A consciência do *que aparece* é consciência do *que me aparece*. Neste sentido, “posso aparecer a mim próprio”. A consciência (*consciousness*) não significa apenas estar consciente das coisas, mas também estar consciente de mim mesmo⁹¹⁸. Ou seja, há uma *reflexividade* que lhe é inerente (*cogito me cogitate*). Na medida em que *sou para mim mesmo*, há uma *doença*, um *reverter* sobre mim mesmo (*estou consciente de mim mesmo*).

Segundo Arendt, a reflexividade inerente à consciência (*consciousness*) é uma forma de duplicidade, uma “cisão entre eu e eu mesmo”⁹¹⁹. Mas é esta cisão que permite que *eu* me alheie do mundo para estar *a sós comigo mesmo*, porque a dualidade implícita da consciência (*consciousness*) torna possível “o diálogo silencioso do eu consigo mesmo” – ao qual Arendt chama *pensar*. Neste sentido, o pensar “tende a alhear-se completamente do mundo”. Mas “[s]em a consciência (*consciousness*) no sentido de consciência-de-si, o pensar não seria possível”⁹²⁰. Pensar é dialogar consigo mesmo⁹²¹. O pensar permite um *alheamento* em relação ao mundo onde sou com os outros, porque quando dialogo consigo mesmo “sou tanto o que pergunta como o que responde”, de modo que estou só comigo mesmo: “[p]ensar, existencialmente falando, é uma tarefa solitária”⁹²². O pensar *actualiza* a dualidade original, inerente à consciência (*consciousness*), porque me relaciono comigo mesmo, tornando-me “dois-em-um”. Quer dizer, o pensar é uma dualidade solitária.

Portanto, a consciência (*consciousness*) é mais do que o mero acompanhamento da experiência, porque envolve sempre um retorno a si que garante “a continuidade da identidade de um eu através das diversas representações”, mas não é, em si mesma, uma actividade⁹²³. O pensar, sim, é uma actividade, que tem de ser instaurada pelo sujeito. Para

⁹¹⁶ VdE I, p. 201.

⁹¹⁷ VdE I, p. 30.

⁹¹⁸ VdE I, p. 56: “tal como cada ato subjetivo tem o seu objeto intencional, também cada objeto que aparece tem o seu sujeito intencional”. Cf. VdE I, p. 87: “[c]ada *cogitare*, seja qual for o seu objeto, é também um *cogito me cogitare*”.

⁹¹⁹ VdE I, pp. 86-88.

⁹²⁰ VdE I, pp. 205-206.

⁹²¹ Cf. Kant, *APP*, p. 86 (*Ak.* 7: 192): “[t]hinking is *speaking* with oneself”.

⁹²² VdE I, pp. 203-204.

⁹²³ VdE I, pp. 86-88.

Arendt, a *vida do espírito* consiste, justamente, na actualização desta possibilidade (inerente à consciência), de um relacionamento do *eu consigo mesmo*. A vida do espírito é “um lugar de interioridade”, “no qual faço companhia a mim próprio”. Assim, é possível ter sido abandonado pelos outros, mas permanecer uma *companhia para mim mesmo*. Ao estado em que continuo a fazer “companhia a mim próprio”, Arendt chama *solidão* (*solitude*). A solidão distingue-se do *desacompanhamento* (*loneliness*), no qual não estou apenas privado da companhia proporcionada pelos outros, mas também da companhia de mim mesmo: “[c]hamo a este estado no qual faço companhia a mim próprio ‘solidão’ para o distinguir de ‘desacompanhamento’”. Em ambos os casos, cessa a companhia humana proporcionada pelos outros, mas só no estado de *desacompanhamento* estou efectivamente privado de *qualquer* companhia humana, porque nem sequer me tenho a mim mesmo como companhia, e é só com esta consciência aguda de uma *completa privação de qualquer companhia humana* que “os homens existem efetivamente no singular”. Contudo, este desacompanhamento total é um estado de horror “completamente insuportável”, cuja característica mais saliente é o sentimento de abandono e de privação. É neste sentido que, na nossa perspectiva, se deve entender a afirmação de Arendt, segundo a qual, “a pluralidade é uma das condições existenciais básicas da vida humana”. Ou seja, a pluralidade pode ser “reduzida à dualidade” da vida do espírito, na qual se está só consigo mesmo. Mas existir efectivamente no *singular*, no sentido arendtiano de estar desacompanhado tanto dos outros como de si mesmo, é insuportável para o humano⁹²⁴. Para Arendt, pensar é uma actividade necessariamente solitária, “mas não desacompanhada”, porque “a solidão é aquela situação humana em que faço companhia a mim mesmo”, enquanto “estar desacompanhado acontece quando estou só [...], sem ser capaz de fazer companhia a mim próprio”⁹²⁵.

O pensar – *i.e.*, o diálogo de mim comigo mesmo –, é inerentemente inquisitivo, crítico e analítico, porque é um processo constante de perguntas e respostas, “por meio do qual pomos constantemente a pergunta socrática basilar: *O que queres dizer quando dizes...?*”⁹²⁶. Ora, segundo Arendt, o critério deste diálogo interior – *i.e.*, o critério do pensar –, é o acordo entre os dois-em-um, “sermos consistentes connosco mesmos”, porque se estamos “em contradição connosco mesmos”, não somos capazes de fazer companhia a nós mesmos e, então “tornamo-nos os nossos próprios adversários”. No pensar, “o parceiro sou eu mesmo, e não é possível que eu queira tornar-me o meu próprio adversário”. Assim, Arendt procura mostrar que o requisito socrático da harmonia interior, “é um efeito colateral” do pensar⁹²⁷. O diálogo interior coloca-nos o requisito de mantermos uma relação de amizade connosco – *i.e.*, exige que os *dois* companheiros da relação (dois-em-um) se

⁹²⁴ VdE I, pp. 29, 86, 206.

⁹²⁵ VdE I, p. 203.

⁹²⁶ VdE I, p. 204.

⁹²⁷ VdE I, p. 210.

mantenham amigos. Como Sócrates era da opinião de que uma vida sem pensar não valia a pena ser vivida, e o que está em causa no pensar é um diálogo entre dois, procurava que os interlocutores mantivessem uma boa relação entre si. Este requisito é tão mais importante quanto este companheiro “é o único do qual nunca podemos fugir” – a não ser “se pararmos de pensar”⁹²⁸. Como para Sócrates uma vida sem pensar não merece ser vivida e a única forma de fugir deste companheiro é deixar de pensar, é imperativo *para ele* manter-se de boas relações com o seu companheiro. Portanto, para Sócrates, “[é] melhor sofrer a injustiça do que cometê-la, porque podemos continuar a ser amigos de quem a sofre”, mas não poderíamos continuar amigos de quem a cometeu. Ninguém quer “ser amigo e ter que viver juntamente com um assassino” –, nem um assassino quer conviver com um assassino. Deste modo, para Arendt, a consciência moral é um *efeito colateral* do pensar, e “[o] seu critério para a ação não serão as regras normais, reconhecidas por multidões e recebendo a concordância da sociedade” – pois, afinal, Sócrates preferia que multidões de homens discordassem de si a estar, ele próprio, em desarmonia consigo mesmo –, “mas se eu serei capaz de viver em paz comigo mesmo”⁹²⁹.

A consciência moral é representada pelo companheiro de Sócrates, que o espera em casa para o obrigar a prestar contas das coisas que diz e faz⁹³⁰. Mas, aparentemente, a Hípias não o espera um companheiro semelhante. Quando vai para casa, “[c]ertamente que não perde a consciência (*consciousness*)”, mas “não tem o hábito de a atualizar”. Pelo contrário, Sócrates não fica sozinho quando abandona a companhia dos outros. Sócrates sabe que o seu “companheiro desagradável” o espera para o interrogar. Por isso, tem o cuidado de não dizer nada que possa embaracá-lo diante dele. É neste contexto que, segundo Arendt, se deve entender a ideia de que é melhor “estar em desacordo com o mundo inteiro do que estar em desacordo com a única pessoa com quem se é forçado a viver quando se deixou para trás a companhia dos outros”. Há que salientar o carácter condicional deste *ser-se forçado*: “o diálogo só pode ser travado entre amigos”, mas só se é forçado a enfrentar o nosso companheiro quando se pensa. Quer dizer, “uma vida sem pensar é absolutamente possível”⁹³¹. Portanto, o diálogo consigo mesmo pode ser evitado, mas, a haver diálogo consigo mesmo, este admite duas hipóteses: manter boas relações com o seu companheiro; ou criar um mau ambiente na relação consigo mesmo. Segundo Arendt, os homens perversos estão *em desacordo consigo mesmos* e procuram “evitar a sua própria companhia”⁹³². Os homens

⁹²⁸ *VdE I*, p. 206.

⁹²⁹ *VdE I*, p. 210.

⁹³⁰ *VdE I*, pp. 206-207.

⁹³¹ *VdE I*, p. 210.

⁹³² *VdE I*, pp. 207-209. *VdE II*, p. 67: “[o]s homens perversos ou ‘fogem da vida e destroem-se a si mesmos’, incapazes de suportar a sua própria companhia, ou ‘procuram a companhia de outros com quem passar os seus dias; mas evitam a sua própria companhia’”, porque, quando a sós consigo mesmos, “recordam muitos acontecimentos que os põem em desassossego”, e “[a]s suas relações consigo mesmos não são amigáveis”. Arendt cita, aqui, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., pp. 212-213 (1166b5-25).

podem entrar em desacordo consigo mesmos, mas não são indiferentes a tal desacordo. Há uma aversão ao desacordo. O desacordo consigo mesmo suscita aversão em relação a si mesmo. Aquele que entra em desacordo consigo mesmo procurará evitar a sua própria companhia. O exemplo de Arendt é a personagem Ricardo III, de Shakespeare⁹³³. Quer dizer, a aversão a um *mau relacionamento* pode ter o efeito que vemos em Sócrates: *evitar o desacordo consigo mesmo*, para manter uma boa relação consigo mesmo. Mas também pode ter o efeito que vemos em Ricardo III: *fugir da sua própria companhia*, para escapar do mau ambiente que se criou na relação.

Segundo Arendt, Shakespeare mostra-nos um vilão em desespero⁹³⁴. É deste tipo de *evildoer* que Arendt diz: “Philosophy (and also great literature, [...]) knows the villain only as somebody who is in despair and whose despair sheds a certain nobility about him. I am not going to deny that this type of evildoer exists”⁹³⁵. No conflito interior de Ricardo III vemos o vilão “who has to face himself again and whose curse is that he cannot forget”. Contudo, este tipo de conflito só pode realmente emergir na *solidão* do pensar que actualiza o *eu-sou-eu* da consciência (*consciousness*). Quando Ricardo III se confronta consigo mesmo à noite, encontramos, de facto, esse *vilão em desespero* de que, segundo Arendt, nos falam a Filosofia e a Literatura. No entanto, Ricardo III apressou-se a *fugir da solidão* para junto dos outros. Quer dizer, este tipo de vilão tenderá, justamente, a fugir do confronto consigo mesmo, a evitar a convivência com o *companheiro desagradável* que lhe coloca questões inquietantes⁹³⁶. Shakespeare não nos mostra apenas um vilão em desespero, mas também alguém que imediatamente procura escapar ao desespero. Uma vez passada a noite, quando Ricardo III fugiu para junto dos outros, a “consciência não é mais do que uma palavra que os covardes usam”. Visto que a sua consciência moral o leva ao desespero, Ricardo III procura desembaraçar-se dela. Como diz um dos assassinos contratados: “every man that means to live well endeavours [...] to live without it”⁹³⁷.

C. A Consciência Moral

Segundo Arendt, o que faz com que o sujeito tenha consciência moral é a *antecepção do companheiro desagradável* de que Sócrates fala⁹³⁸. O que os assassinos temem é essa testemunha que os confronta à noite, como vimos no caso de Ricardo III, tal como

⁹³³ Arendt refere Ricardo III, como exemplo do conflito interior: “[o] que receio? Eu mesmo? Não está aqui mais ninguém: | Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu. | Está aqui algum assassino? Não. Sim, estou eu: | Então fuge: o quê! de mim mesmo? Grande razão para isso: | Não vá eu vingar-me. O quê! eu de mim próprio? | Ai! Amo-me a mim mesmo. Por que motivo? Por algum bem | Que eu próprio tenha feito a mim mesmo? | Oh, não: infelizmente. Odeio-me antes | Por atos odiosos cometidos por mim. | Sou um vilão”. *VdE I*, pp. 207-208.

⁹³⁴ Cf. Shakespeare, William, *King Richard III*, ed. A.R. Brubacher, The Macmillan Company, New York, 1916, p. 174 (Act V, Sc. 3, vv. 191, 200): “I am a villain”, “I shall despair”.

⁹³⁵ *SQM*, pp. 94-95.

⁹³⁶ *VdE I*, p. 208.

⁹³⁷ Shakespeare, *King Richard III*, cit..., p. 47 (Act I, Sc. 4, vv. 135-145).

⁹³⁸ *TMC*, p. 187. *VdE I*, p. 209.

Sócrates temia o companheiro que o aguardava em casa. A consciência moral resulta do confronto e da antecipação do confronto com essa testemunha. Isto significa que, para Arendt, a consciência moral é um *sub-produto* do pensar – i.e., da actualização da consciência. Arendt comenta que demorou muito tempo até que a linguagem distinguisse a consciência moral (*conscience*) da consciência (*consciousness*), e que em algumas línguas – como é o caso do Português –, esta distinção ainda não se fez⁹³⁹. Mas, na sua perspectiva, foi ao companheiro de Sócrates que a Filosofia deu o nome de *consciência moral*. Contudo, concebeu-a como um tribunal *sempre presente* e ao qual *não podemos escapar*. Supostamente, tal como a consciência, também a consciência moral nos acompanha permanentemente. Além disso, supõe-se que ela nos diz o *que devemos fazer*. Historicamente, chegou a ser concebida como a voz de Deus e, depois, converteu-se no *lumen naturalen*, a *razão pura prática*, de Kant. Todavia, Arendt discorda desta concepção (ou concepções) da consciência moral.

As personagens de Shakespeare afirmam que os homens temem a própria consciência moral, que alguns deixam de prosseguir os seus objectivos por não terem coragem de agir contra ela, que ela só cria obstáculos, e que, por isso, se queremos ser felizes, devemos procurar viver sem ela. Ora, segundo Arendt, é realmente possível que o sujeito viva sem ela, “porque tudo o que tem que fazer é nunca iniciar o diálogo solitário e sem som a que chamamos ‘pensar’”⁹⁴⁰. Para Arendt, não é uma questão de perversidade ou de bondade, pois não se trata aqui de vilões como Ricardo III. Ricardo III, atormentado pela sua consciência moral, procurou silenciá-la. Embora Arendt não negue que existam *evildoers* do tipo de Ricardo III, está convencida de que *the greatest evildoers* são aqueles que nunca chegam a iniciar o *diálogo solitário* interior⁹⁴¹. Na sua perspectiva, a maior parte do Mal é feita, precisamente, por aqueles que, ao contrário de Sócrates e de Ricardo III, nem sequer se chegam a confrontar consigo mesmos. Aquele que não exercita a relação silenciosa entre os dois-em-um, na qual examinamos o que dizemos e fazemos, não se importará de se contradizer, nem se importará de cometer injustiças, ou de se tornar assassino, porque não revisitará o que disse ou fez, e isso significa que não está em condições de prestar contas, ao nível

⁹³⁹ Arendt tinha o alemão como língua materna e pensava em alemão. O termo inglês *consciousness* corresponde ao alemão *Bewusstsein*, que Arendt entende como “the self-awareness that accompanies me in whatever I do and in whichever state I am”. Ou seja, é o acompanhamento de si que acompanha qualquer experiência subjectiva. Por sua vez, o termo *conscience* corresponde a *Gewissen*, que significa *consciência moral*, a faculdade subjectiva responsável por julgar as próprias acções, historicamente associada à capacidade de distinguir o Bem do Mal. Contudo, Arendt entende a *consciência moral* como um “living-with-myself”. *SQM*, pp. 97-98. Arendt afirma que em algumas línguas a distinção entre *consciousness* e *conscience* ainda não se fez, dando o exemplo do francês, e o mesmo se pode dizer do português. O que está em causa não é a existência dos conceitos, nem a possibilidade de traduzir os termos, mas sim que não há, em português, um termo específico único para cada um dos conceitos em causa. Em português, ou dizemos *consciência* nos dois casos, ou recorremos à expressão *consciência moral* para distinguir *conscience* de *consciousness*, o que confirma que em português ainda não se fez a separação dos termos, embora, como é evidente, exista a distinção conceptual.

⁹⁴⁰ *VdE* I, p. 209.

⁹⁴¹ *SQM*, pp. 94-95. *TMC*, p. 187. *VdE* I, p. 209.

interno, do que diz e faz. Não se importa de fazer Mal ou Bem, porque não antecipa o momento em que terá de prestar contas ao seu companheiro interior. Quer faça o Bem, quer faça o Mal, tudo será imediatamente *esquecido*, no sentido em que não terá de se haver com o seu companheiro interior. Portanto, se o medo das consequências externas não o deter, nada mais resta. Basta que as circunstâncias externas propiciem o acto.

Para Arendt, uma *consciência tranquila* não abona a favor do sujeito⁹⁴². Na sua perspectiva, “[a] good conscience does not exist except as the absence of a bad one”⁹⁴³. A consciência moral é apenas negativa, pois só nos indica o que *não fazer*, ou, como no caso da personagem Ricardo III, surge como a má-consciência do que fizemos⁹⁴⁴. A boa-consciência é apenas a ausência de uma má-consciência, mas a ausência de má-consciência não significa que não se tenha praticado o Mal, pois os que nunca chegam a exercitar o pensar também não são confrontados com uma má-consciência. Eichmann serve de exemplo a Arendt, justamente, por aquilo que nele difere de Ricardo III. A maior diferença entre Eichmann e Ricardo III não é a ausência de consciência moral, pois também Ricardo III acaba a silenciá-la. Ricardo III é uma personagem cruel, movido por uma ambição desmesurada e com uma predilecção por projectos sanguinários. Representa a “malícia gratuita de um espírito maligno”, “um patife intriguista e insensível”⁹⁴⁵. Pelo contrário, “Eichmann não era um Iago nem um Macbeth, e a última coisa que lhe passaria pela cabeça seria, como Ricardo III, ‘mostrar-se um vilão’”⁹⁴⁶. Eichmann representa o homem comum: “[o] problema, no caso de Eichmann, era que havia muitos como ele, e que estes muitos não eram perversos nem sádicos, pois eram, e ainda são, terrivelmente normais, assustadoramente normais”⁹⁴⁷. Eichmann não é como Ricardo III, ainda que também Ricardo III acabe por escapar à sua consciência moral. Ricardo III silenciou a sua consciência moral quando esta se tornou um incómodo, mas o ponto decisivo para Arendt é que o pensar é uma condição necessária para a constituição da consciência moral, e viver sem pensar é perfeitamente possível, pois “[t]oda a gente pode vir a evitar essa conversação consigo mesmo”⁹⁴⁸.

Segundo Arendt, “[t]he fear of being alone and having to face oneself can be a very effective dissuader from wrongdoing”⁹⁴⁹. A motivação para evitar o Mal provém de o pensar nos pôr numa relação de intimidade connosco próprios e, consequentemente, nos obrigar a reflectir sobre que tipo de pessoa queremos ser: “I tried to show that our decisions

⁹⁴² Arendt refere que vários réus, nos julgamentos de Nuremberga e sucedâneos, alegaram “que estavam de consciência tranquila”. *EeJ*, p. 356.

⁹⁴³ *TMC*, p. 161.

⁹⁴⁴ *EeJ*, p. 209. Cf. *SQM*, pp. 78-79, 123 e, p. 280, nota 14: “this voice never tells me what to do”.

⁹⁴⁵ Hazlitt, William, “*Macbeth* ou a Extravagância da Imaginação”, in Shakespeare, William, *Macbeth*, trad. José Silva, Relógio D’Água, Lisboa, 2016, pp. 139-149.

⁹⁴⁶ *EeJ*, p. 366.

⁹⁴⁷ *EeJ*, p. 355. Veja-se as considerações de Conrad, em 1920, sobre a personagem Nikita Necator, de *Under Western Eyes*: “[w]hat troubled me most in dealing with him was not his monstrosity but his banality”. Conrad, Joseph, *Notes on My Books*, Outlook Verlag, s/l, 2018, p. 44.

⁹⁴⁸ *VdE I*, pp. 209-210.

⁹⁴⁹ *Disob.*, p. 67.

about right and wrong will depend upon our choice of company, of those with whom we wish to spend our lives”⁹⁵⁰. Arendt defende que a recusa em participar no Mal durante o Regime Nazi não resultou, nem de uma *preocupação com o dever*, nem de uma *preocupação com os outros*, mas sim de uma *preocupação consigo mesmo*:

they asked themselves to what extent they would still be able to live in peace with themselves after having committed certain deeds; and they decided that it would be better to do nothing, not because the world would then be changed for the better, but simply because only on this condition could they go on living with themselves at all. Hence, they also chose to die when they were forced to participate. To put it crudely, they refused to murder, not so much because they still held fast to the command ‘Thou shalt not kill’, but because they were unwilling to live together with a murderer – themselves⁹⁵¹.

O que estava em causa para eles era “the kind of person I wish to be and live together with”⁹⁵². Arendt admite que pode aparecer alguém que prefira ter um assassino como companhia, mas considera que é muito mais comum aparecer alguém para quem *qualquer* companhia serve: “this indifference, though common enough, is the great danger”⁹⁵³. Aqueles que desejam conviver com um assassino serão, presumivelmente, raros. Por isso, não é a sua existência que torna possível fenómenos como o Holocausto, que envolvem milhões de perpetradores. Mas há muitos indivíduos para os quais *qualquer* companhia serve. Na sua perspectiva, o Mal é maioritariamente praticado por indivíduos que nunca pensaram, muito menos decidiram, que tipo de pessoa querem ser.

Segundo Arendt, aqueles que resistiram ao Mal durante o Regime Nazi, não o fizeram “because they disposed of a better system of values or because the old standards of right and wrong were still firmly planted in their mind and conscience”⁹⁵⁴. Aqueles que viam de acordo com o antigo sistema de regras e valores, rapidamente o trocaram pelo nazi. A consciência moral dos que resistiram funcionava de outra forma, recusando agir de tal modo que os tornasse incapazes de viver consigo mesmos: “I cannot do certain things, because having done them I shall no longer be able to live with myself”⁹⁵⁵.

D. O Carácter Universal do Pensar e a Responsabilidade Pessoal

Embora o pensar não produza juízos, nem se possa dizer que alguma vez tenha produzido um só acto, pode ter implicações importantes, pois prepara o sujeito para ser capaz de distinguir o Bem do Mal e para resistir ao Mal. Arendt defende que o pensar nos

⁹⁵⁰ *SQM*, pp. 145-146.

⁹⁵¹ *PRD*, p. 44.

⁹⁵² *SQM*, p. 111.

⁹⁵³ *SQM*, p. 146.

⁹⁵⁴ *PRD*, pp. 44-45.

⁹⁵⁵ *SQM*, p. 97.

protege, enquanto indivíduos, de participar no Mal. Contudo, uma vida sem pensar é perfeitamente possível, bastando que nunca nos recolhamos em solidão para, em diálogo interior, examinarmos o que dizemos e fazemos⁹⁵⁶. Ainda assim, embora reduzido, o número dos que preservaram a capacidade de julgar e resistiram ao colapso moral na sociedade nazi atravessa todas as diferenças sociais e académicas: “[h]avia-os por todo o lado, em todos os estratos sociais, tanto entre as pessoas humildes como entre as pessoas instruídas”⁹⁵⁷.

Segundo Arendt, o pensar constitui a única actividade que está ao alcance de todos, tenham muito ou pouco conhecimento, sejam muito ou pouco inteligentes. O pensar “não é uma prerrogativa da minoria mas uma faculdade sempre presente em todos”⁹⁵⁸. Quer dizer, são poucos os que, de facto, a exercem, mas a *possibilidade* está dada em todos, porque “[o] pensar é a única actividade que não precisa de mais nada além de si mesmo para o seu exercício”⁹⁵⁹. Arendt cita Aristóteles, para quem, embora todos os homens precisem do que é necessário à vida, uma vez suprida essa necessidade, só aquele que se dedica à actividade da contemplação não precisa de mais nada⁹⁶⁰. Da mesma forma, uma vez supridas as necessidades vitais, um homem não precisa de mais nada para poder dedicar-se à actividade do pensar. Isto porque o pensar funda-se na própria dualidade originária da consciência-de-si. Ao contrário da faculdade de julgar kantiana, para Arendt, o pensar não é um *talento natural* que distingue os indivíduos entre si. O pensar é uma faculdade presente em todos e que todos podem activar.

Portanto, segundo Arendt, o pensar é uma faculdade cuja não-activação é uma “possibilidade sempre presente para todos”⁹⁶¹. Mas é também uma faculdade que qualquer pessoa *mentalmente* *sã* pode activar⁹⁶². Neste sentido, podemos “exigir” o seu exercício a todas as pessoas *sãs*”⁹⁶³. Como a capacidade de distinguir o Bem do Mal é um produto do pensar, podemos igualmente exigí-la a todas as pessoas *sãs*. E, dado que a consciência moral também é um produto do pensar, podemos exigir a todas as pessoas *sãs* que manifestem no

⁹⁵⁶ *VdE* II, p. 89: “não sabemos todos como foi sempre relativamente fácil perder pelo menos o hábito, se não a faculdade, de pensar? Não é preciso mais do que viver em constante distração e nunca abandonar a companhia dos outros”.

⁹⁵⁷ *EeJ*, p. 165.

⁹⁵⁸ *VdE* I, p. 209. No entanto, Arendt parece admitir que a faculdade de pensar pode ser *perdida*. Veja-se: *VdE* II, p. 89.

⁹⁵⁹ *VdE* I, p. 181.

⁹⁶⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., pp. 243-247 (1177a25-1178b23): “o justo necessitará sempre em acréscimo de outros relativamente aos quais [...] possa praticar actos de justiça, o temperado para praticar actos de temperança, o corajoso para praticar actos de coragem”; “[o] generoso precisará de dinheiro com o qual possa praticar actos generosos, e o justo para retribuir os favores recebidos [...], e o corajoso precisa de força e poder, [...], e o temperado precisa do momento da tentação”; “para levar à prática acções excelentes são necessários muitos (complementos exteriores) e quanto maiores forem as acções em grandeza e esplendor, serão precisos mais ainda [num maior grau e em maior número]. Mas quem tem como actividade a contemplação não tem necessidade de nenhum complemento deste género para [o accionamento e] a produção da sua actividade”; “se nós retirarmos a um ser vivo a possibilidade de agir e mais ainda de produzir, o que é que lhe resta senão a actividade da contemplação?”.

⁹⁶¹ *VdE* I, p. 209.

⁹⁶² Esta ressalva é necessária porque, evidentemente, Arendt não pretende dizer que as pessoas que sofrem de deficiências mentais profundas também são capazes de pensar no sentido pertinente aqui.

⁹⁶³ *VdE* I, p. 23.

mundo a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Por outras palavras: a resistência ao Mal pode ser exigida a todas as pessoas sãs. Segundo Arendt, em momentos como o do Regime Nazi, a maior parte das pessoas irá participar no Mal, mas nem todas o farão⁹⁶⁴. Contudo, mesmo nesses momentos, podemos exigir a cada um que preserve a sua capacidade de distinguir o Bem do Mal e que a manifeste no mundo, recusando participar.

O pensar não é uma actividade inútil e marginal, sem qualquer visibilidade no mundo das aparências, porque, em “emergências políticas” como o Regime Nazi, “pode na verdade impedir catástrofes, pelo menos para o eu (*self*)”⁹⁶⁵. A catástrofe que o pensar pode impedir *para o eu* é a catástrofe moral de se tornar um participante no Mal, pois aquele que pensa recusa-se a deixar-se arrastar pelos acontecimentos, por aquilo “que todos os outros fazem”, pelas regras e hábitos que vigoram à sua volta. E se aqueles que se recusam a participar no Mal forem suficientemente numerosos, pode também contribuir para evitar uma catástrofe em larga escala, “even without active resistance and rebellion”⁹⁶⁶. Ou seja, o pensar pode ter implicações políticas, porque pode resultar numa forma de “nonviolent action and resistance”, definida pela *não-obediência*.

Apesar do que dissemos atrás, Arendt estava desperta para os problemas relacionados com os diversos *níveis de responsabilidade* num ambiente totalitário, no qual a distinção entre a livre participação e a participação forçada pode tornar-se difícil de fazer. Procuraremos tornar este aspecto um pouco mais claro olhando para os julgamentos no pós-guerra. Os casos de violação foram um exemplo em que o problema do consentimento se colocou⁹⁶⁷. Para os tribunais, a violação definia-se como uma invasão física, de natureza sexual, *sem consentimento*. Como a definição de *violação* incluía a figura da *ausência de consentimento*, era necessário *determinar* o que se entendia por *consentimento*. Esta tarefa revelou-se bastante difícil, porque não se tratava apenas de provar factos, mas também de perceber o que significava *consentir*, num ambiente em que as vítimas estavam, à partida, *sob circunstâncias coercivas*. Em alguns casos, a falta de consentimento era evidente – *e.g.*, quando um soldado, depois de ameaçar decapitar o marido da vítima e de esta continuar a recusar, a forçava a ter relações sexuais. Contudo, nem sempre uma mulher sob a ameaça de decapitação do marido recusa ter relações sexuais com quem a ameaça. Frequentemente, os acusados de violação confessavam ter tido relações sexuais com as (alegadas) vítimas, mas alegavam que fora com o seu consentimento. O problema é que as circunstâncias em que esse suposto consentimento fora prestado eram opressivas, envolvendo diversas ameaças e agressões físicas, tanto à própria vítima como a membros da sua família. Era preciso determinar se, nestas circunstâncias, um *consentimento genuíno* ainda é possível, ou se são

⁹⁶⁴ *VdE* I, p. 307.

⁹⁶⁵ *VdE* I, pp. 211-212.

⁹⁶⁶ *PRD*, pp. 47-48.

⁹⁶⁷ Plesch, *Os Direitos Humanos depois de Hitler...*, cit..., pp. 48-51.

de tal modo coercivas que até mesmo o consentimento expresso deve ser considerado uma ausência de consentimento, dado que fora obtido sob coerção. Ao considerar a figura da violação na modalidade de invasão física, de natureza sexual, contra *pessoa incapaz de prestar consentimento genuíno*, o tribunal precisava de determinar o que significa exactamente esta incapacidade. Por exemplo, o Tribunal Especial da Serra Leoa determinou que o consentimento teria de ser prestado “voluntariamente como resultado do arbítrio da vítima, avaliado no contexto circundante”. Isto significa que, nas situações em que as alegadas violações ocorressem com recurso a força física, a armas, a drogas, ou a ameaças graves à integridade física da vítima ou dos seus familiares, se considerava que a possibilidade de um *consentimento genuíno* estava arredada. Ou seja, o *consentimento* não seria considerado possível nessas situações. Se uma mulher, sob a ameaça de decapitação do marido, dissesse àquele que a ameaçava, que aceitava ter relações sexuais com ele, não seria considerado um *consentimento genuíno* – i.e., não seria considerado consentimento. Deste modo, os tribunais reconheciam que as ameaças a membros da família de uma pessoa eram “relevantes para a análise da questão do consentimento”. Ou seja, os tribunais reconheceram que tinham de ponderar a influência das *circunstâncias coercivas* em que o pretendo consentimento alegadamente fora prestado. Quando o contexto foi considerado suficientemente coercivo, os tribunais assumiram que um *consentimento genuíno* não era possível. Por vezes, a defesa alegava que a vítima retivera a sua mobilidade, ou que recebera dinheiro, mas o que estava em causa era se uma pessoa *ameaçada de morte* ainda estava em condições de prestar um *consentimento genuíno*, independentemente de poder sair de casa, ou de lhe ter sido prometido dinheiro.

Plesch faz notar que “[o]s estudiosos assumiram pontos de vista divergentes quanto a esta questão”⁹⁶⁸. Alguns sugeriram “que a presunção de que tais circunstâncias viciam o consentimento é problemática”. Por exemplo, Halley considera que o juízo de que *as circunstâncias coercivas viciam o consentimento* pode estar a ser influenciado pelo nosso juízo acerca da *maldade* da violação (*badness of rape*)⁹⁶⁹. Neste sentido, defende que o juízo sobre o consentimento deve manter “the badness of war and the badness of rape in mutual suspension”. Halley regista que algumas feministas rejeitam “the legal preclusion of women’s decisions”, mesmo em circunstâncias coercivas.

Fizemos esta digressão porque o problema do consentimento durante o Regime Nazi pode ser considerado um caso particular do problema do consentimento em circunstâncias coercivas. No entanto, enquanto nas violações em clima de guerra, normalmente, o problema se coloca apenas em relação à *vítima*, no Regime Nazi o problema também se

⁹⁶⁸ Plesch, *Os Direitos Humanos depois de Hitler...*, cit..., p. 68, nota 60.

⁹⁶⁹ Halley, Janet, “Rape in Berlin: Reconsidering the Criminalisation of Rape in the International Law of Armed Conflict”, *Melbourne Journal of International Law* 9(1), 2008, pp. 78-124.

coloca em relação aos perpetradores, pois também eles estavam sujeitos a coerções para fazerem o que faziam. Na verdade, segundo Arendt, até a distinção entre vítimas e perpetradores se complica: os líderes das comunidades judaicas tiveram um papel crucial na execução dos planos nazis; muitas vezes eram os próprios judeus que escolhiam quem seria enviado para a morte; havia judeus nos *comandos da morte* (*Einsatzgruppen*); os judeus policiaram os guetos, operaram as câmaras de gás e os fornos crematórios. Portanto, na sua perspectiva, os próprios judeus tiveram uma participação importante no Holocausto⁹⁷⁰. Ainda assim, Arendt defende que é disparatado afirmar que os judeus levados para os comboios se deveriam ter revoltado contra os guardas⁹⁷¹.

Em tribunal, questionou-se se Eichmann teria obedecido para escapar à morte, e o próprio “afirmou, certa vez, que a sua única alternativa teria sido o suicídio”⁹⁷². Recordemos o exemplo, dado por Kant, de um homem que afirmasse “ser-lhe totalmente irresistível a sua tendência voluptuosa, quando o objecto amado e a ocasião se lhe apresentam”⁹⁷³. Kant defende que a “tendência voluptuosa” não tornava necessária a acção do sujeito, pois este revelar-se-ia capaz de lhe resistir perante a *ameaça de morte*. Kant não duvida que o medo do cadafalso é suficiente para superar a volúpia, mas tanto a volúpia como o medo são impulsos sensíveis. Kant propõe, então, um segundo exemplo: suponha-se que um governante pedia a um sujeito, “sob a ameaça da mesma morte”, que prestasse “um falso testemunho contra um homem honesto”. Talvez o sujeito ameaçado “não ouse assegurar” que resistirá à ameaça, mas, segundo Kant, com certeza reconhecerá que *deve* fazê-lo e, consequentemente, “que isso lhe é possível”. A tese da liberdade no âmbito prático, para Kant, não é demonstrável, mas sim um reconhecimento racional por parte do agente⁹⁷⁴. Ou seja, ainda que o sujeito ameaçado de morte não resista, *tem de reconhecer* que lhe é *possível* resistir. Segundo Arendt, “[a] consciência de que também nós, em circunstâncias idênticas, poderíamos ter agido mal”, não deve impedir-nos de reconhecer a responsabilidade pessoal do agente⁹⁷⁵. Arendt opõem-se à “convicção, algo ingénua”, de que tanto a tentação quanto a coacção são irresistíveis, “como se o instinto, no campo moral, fosse a última coisa a ter em conta”. Pensa-se que, “[s]e alguém nos apontar uma pistola à cabeça e nos mandar

⁹⁷⁰ *EeJ*, pp. 178-189: “[o]s judeus [...] acudiam aos pontos de reunião e subiam para os comboios. Os poucos que tentavam esconder-se ou escapar eram capturados por uma força policial especial constituída por judeus”; “[a] mera obediência dos judeus, contudo, jamais teria sido suficiente para ultrapassar as enormes dificuldades”; “[s]em a ajuda dos judeus nas tarefas administrativas e policiais [...], o caos teria reinado”; “os representantes judeus [...] obtinham dos próprios deportados os fundos necessários às despesas de deportação e extermínio”; “os nomes dos indivíduos enviados para a morte eram, salvo raras excepções, escolhidos pela administração judaica”; “se o povo judaico estivesse verdadeiramente desorganizado e sem dirigentes, ter-se-ia instalado o caos”; “os nazis provocaram o colapso moral da sociedade europeia [...], não só entre os perseguidores, mas também entre as vítimas”.

⁹⁷¹ No julgamento de Eichmann, a acusação explorou a ausência de resistência dos judeus. *EeJ*, p. 64.

⁹⁷² *EeJ*, p. 152. Do ponto de vista jurídico, se tivesse agido sob a ameaça de morte, Eichmann estaria “isento de responsabilidade criminal”.

⁹⁷³ *CRPr.*, p. 42 (*Ak.* 5: 30).

⁹⁷⁴ *CRPr.*, pp. 41-42 (*Ak.* 5: 30).

⁹⁷⁵ *EeJ*, pp. 375-376.

disparar sobre o nosso melhor amigo, então *devemos* simplesmente fazê-lo”; ou que, se alguém nos colocasse uma grande soma de dinheiro à frente, *ninguém poderia resistir à tentação*. Do ponto de vista de Arendt, este tipo de *ingenuidades* são confusões características dos tempos modernos. Kant usou o exemplo da *ameaça de morte*, justamente, para representar a coacção sensível que venceria todas as demais coacções sensíveis, sugerindo que, até mesmo perante a ameaça de morte, o sujeito reconheceria que deveria e poderia resistir-lhe. Talvez o sujeito não resista à ameaça de morte, mas daí não se segue que não o deva fazer. Ao tratar do “colapso moral da boa sociedade judaica” no III Reich, Arendt comenta que “hoje em dia, é corrente tratar-se destas questões como se existisse uma lei natural que faz com que todo o ser humano perca a sua dignidade perante o desastre”⁹⁷⁶. Supõe-se que o “colapso moral” ocorre necessariamente, de acordo com “uma lei natural” que rege os comportamentos dos homens, retirando-lhes qualquer possibilidade de resistir à força das circunstâncias: *sob a ameaça de morte, todos cederão*. Arendt nota que *não tem de ser assim*, como mostram as evidências de que *nem toda a gente cedeu*. Arendt recusa a ideia de que *há um eichmann em cada um de nós*: embora haja muitos como Eichmann, não temos de ser como Eichmann⁹⁷⁷. Em situações extremas e em “condições de terror a maior parte das pessoas sujeitar-se-á, *mas algumas não o farão*”⁹⁷⁸.

De facto, houve indivíduos que se opuseram sem vacilar ao “novo sistema de valores alemão”⁹⁷⁹. Desde o artesão que preferiu “renunciar à sua independência material”, até àqueles que renunciaram à sua carreira académica. Nem sequer é verdade que todos cederam perante a *ameaça de morte*. Dois jovens camponeses recusaram-se a integrar as SS, mesmo sob a ameaça de morte. No dia em que foram executados escreveram aos seus familiares: “[p]referimos morrer a carregar na nossa consciência um fardo tão pesado”. No julgamento de Eichmann foi mencionado o caso de Anton Schmidt, um alemão, sargento do exército, que ajudou os guerrilheiros judeus, correndo o risco de ser descoberto e executado, como acabou por acontecer⁹⁸⁰. Surgiram ainda casos de pessoas que arriscaram a vida ao acolher judeus nas suas casas, e cujas famílias acabaram executadas. Segundo Arendt, estas pessoas que, “em termos práticos, nada fizeram” – no sentido em que as suas acções não fizeram cair o Regime, nem impediram o Holocausto –, mostraram que “[a] sua capacidade de distinguir entre o bem e o mal permanecera intacta”⁹⁸¹. Mostraram, também, que o pequeno alcance das suas acções não os impediu de resistir à *ameaça de morte*. Estes casos contrastam com a atitude de Peter Bamm que, nas suas memórias, confessa que “[n]ós

⁹⁷⁶ *EeJ*, p. 196.

⁹⁷⁷ *HsH*, p. 343.

⁹⁷⁸ *EeJ*, p. 307.

⁹⁷⁹ *EeJ*, pp. 165-166.

⁹⁸⁰ *EeJ*, pp. 304-305.

⁹⁸¹ *EeJ*, p. 166.

sabíamos o que se passava, mas nada fizemos para evitá-lo”⁹⁸². Na sua perspectiva, qualquer resistência teria sido inútil, porque o regime totalitário condenava os seus opositores a morrer no anonimato: talvez alguns tivessem sido capazes de se sacrificar, se isso os tornasse mártires – *i.e., se as suas acções pudessem ter visibilidade e impacto* –, mas a perspectiva do anonimato e do sacrifício em vão retirava-lhes qualquer motivação para a resistência. Reconhecia que, do ponto de vista moral, o sacrifício tinha sentido, mas como, na sua perspectiva, seria inútil, nada fez: “[n]enhum de nós possuía convicções de tal maneira profundas e enraizadas que estivesse disposto a sacrificar-se inutilmente em nome de um princípio moral elevado”. Independentemente de saber se Bamm estava certo relativamente ao facto de as acções dos resistentes estarem condenadas ao esquecimento e à inutilidade, para Arendt é importante desconstruir a ideia de que *não havia escolha*. Por exemplo, a sugestão de que o recrutamento obrigatório *não deixava escolha* às pessoas. A verdade é que havia alternativa: ou se integrava as SS, ou se entrava na ilegalidade. É preciso começar por reconhecer que *havia alternativa*. Os casos de resistência mencionados tornam evidente que, quando a lei determina algo, não é verdade que não haja escolha: a pessoa pode, *ou* cumprir a lei, *ou* entrar na ilegalidade. Há um *aut.../aut...* Não se trata de não haver escolha. Há, sim, outros aspectos a pesar, como o facto de ser mais vantajoso cumprir a lei. Se Eichmann não tivesse cumprido a lei tão escrupulosamente, não teria ascendido tão rapidamente na carreira. Schmidt não teve uma carreira tão bem-sucedida quanto Eichmann. Mas havia escolha e Schmidt fez a sua, tal como Eichmann: “he could have resigned, and nothing would have happened to him except a stop to his career”⁹⁸³.

Portanto, para Arendt, é ingénuo pensar que, perante a ameaça de morte, a maioria resistirá, mas também é ingénuo pensar que não há alternativa. Em todos os países do mundo há quem não cumpra a lei, mesmo quando a pena é a morte. Dado que somos mortais, podemos ser ameaçados com a morte e tendemos a pensar que esta ameaça é irresistível. Como diz Arendt, pensamos que é inevitável cedermos quando temos uma pistola apontada à cabeça. Mas os romanos tinham um provérbio que traduz o entendimento inverso: *qui potest mori non potest cogi* (*quem pode morrer, não pode ser coagido*). Ou seja, para os romanos, é precisamente por ser mortal que o homem não pode ser coagido, pois, no limite, pode recusar as possibilidades que lhe são apresentadas, escolhendo a morte⁹⁸⁴. A morte pode ser pensada como um acto de resistência. Séneca defendia que a morte voluntária era a escolha certa quando as condições externas, nomeadamente, de ordem política,

⁹⁸² *Apud EeJ*, p. 306.

⁹⁸³ *TJW*, p. 482. Cf. *EeJ*, p. 152.

⁹⁸⁴ Cf. Weil, Éric, *Essais et Conférences: I – Philosophie*, Vrin, Paris, 1991, p. 211: “[c]hoisi librement, car je peux, et voilà la liberté du choix, dire ‘Non’ à un nombre infini de possibilités, à la seule condition que je sois décidé à payer ce *Non*, le cas échéant, de mon existence”. Esta ideia de que, *quem pode morrer, não pode ser coagido*, é fundamental no pensamento moral de Weil. Para Weil, a morte funciona como uma escolha de último recurso para recusar possibilidades moralmente inaceitáveis.

tornassem impossível a condução da vida em estrita obediência aos valores morais⁹⁸⁵. Neste sentido, quem aprende a morrer “está fora do alcance de todo e qualquer poder”⁹⁸⁶. Aquele que aprendeu a morrer não pode ser coagido: “cogi qui potest nescit mori” (*aquele que pode ser coagido, não sabe morrer*)⁹⁸⁷.

No entanto, Arendt considera que a resistência, no sentido de uma confrontação directa, não era possível. Quer dizer, como vimos, em rigor, era *possível*, tanto assim que ocorreu, e sabe-se que, inclusivamente, se verificaram casos de resistência armada, mas, de modo geral, Arendt não defende essa via⁹⁸⁸. Na sua perspectiva, a sugestão de que os judeus deveriam ter protestado mais, recusado entrar nos comboios e atacado os guardas, é despropositada, e o mesmo se aplica aos não-judeus em geral, incluindo os alemães. Essa forma de acção não é exigível em condições tão extremas. Mas se a resistência, neste sentido, não era exigível, talvez houvesse algo entre a confrontação directa e a cooperação: “there was no possibility of resistance, but there existed the possibility of *doing nothing*”⁹⁸⁹. Tal como há diversos níveis de terror, também há diferentes formas de resistência. Para Arendt, o problema da resistência é delicado, porque depende de vários factores, de modo que não devemos aplicar a mesma medida a todos os casos. Contudo, considera importante reflectir sobre estes assuntos e que é imprescindível julgar, não só o envolvimento das pessoas naquilo que aconteceu, como também os argumentos que usaram para se justificar. Por exemplo, aqueles que pertenciam às SS poderiam, em muitas circunstâncias, ter-se recusado a participar sem que nada de terrível lhes acontecesse: “it was relatively simple for SS men to escape under one pretext or another”⁹⁹⁰. Esta possibilidade é relevante para julgarmos muitos casos. Dadas as repercussões que uma oposição directa teria, em muitos casos a única maneira de continuar a “viver no Terceiro Reich sem ter o comportamento de um nazi era não aparecer de todo”⁹⁹¹. Podemos, então, falar do *emigrante interior* – i.e., daquele que, por assim dizer, escolheu *exilar-se no seio do seu próprio povo*, abstendo-se de toda a participação significativa na vida pública, para evitar tornar-se um colaborador.

Contudo, Arendt realça que a expressão *emigrante interior* se tornou equívoca, porque foi usada por pessoas que, apesar de terem feito coisas horríveis, alegavam ter mantido a *oposição interior* ao Regime⁹⁹². Alguns afirmaram que se mantiveram nos seus postos apenas para evitar que os *verdadeiros nazis* tomassem o seu lugar e fizessem pior. No entanto, segundo Arendt, acabaram por tornar “as coisas ainda piores do que elas eram com

⁹⁸⁵ Cf. Melo, José & Pirateli, Marcelo, “A morte no pensamento de Lúcio Aneu Sêneca”, *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 28(1), 2006, pp. 63-71.

⁹⁸⁶ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, trad. J. A. Segurado Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004, p. 27 (26.10).

⁹⁸⁷ Sêneca, *Hercules Furens*, ed. John Fitch, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 80 (v. 426).

⁹⁸⁸ *EeJ*, pp. 64-65, 190-191.

⁹⁸⁹ *TJW*, Carta a Scholem, 24 de Julho de 1963, p. 468.

⁹⁹⁰ *AoT*, p. 251. *TJW*, Carta a Scholem, 24 de Julho de 1963, p. 469.

⁹⁹¹ *EeJ*, pp. 190-191.

⁹⁹² *EeJ*, pp. 191-193.

os ‘verdadeiros nazis’”. A suposta *oposição interior* não justifica as suas acções. Aparentemente, sentiam que, para não serem descobertos, tinham de *parecer mais nazis do que os verdadeiros nazis*, o que os conduziu a um zelo superior ao dos *verdadeiros nazis*: “[t]alvez a morte de quinze mil pessoas fosse necessária para lhe fornecer um alibi”. Assim, praticaram actos horríveis, mas afirmavam que “só a sua ‘alma oficial’ os praticara, enquanto a sua “‘alma privada’ fora sempre contra eles”. Segundo Arendt, estes casos sugerem que a ideia de que um sujeito podia manter-se integrado “nas repartições de Hitler” e, simultaneamente, evitar contribuir para o Mal, pertence à categoria dos “contos de fadas”, pois precisavam de provar constantemente a sua lealdade para evitar suspeitas.

Por sua vez, Eichmann via-se a si mesmo como um mero instrumento, uma simples peça num mecanismo. Quer dizer, não se considerava um agente moral, não se via como uma pessoa⁹⁹³. Para Arendt, ao considerar que não tinha escolha, Eichmann recusou ser uma pessoa. De facto, “[e]ntre os carrascos” era comum a “ausência completa de remorso ainda que elementar”, mesmo quando uma manifestação de remorso lhes seria útil, em tribunal⁹⁹⁴. Admitiam o carácter monstruoso do que tinha acontecido e reconheciam o seu papel nesse desfecho, mas recusavam a responsabilidade e a culpa. Assim, Pomsel afirmava que mantinha uma consciência limpa: “não tenho culpa”, pois, afinal nunca foi “um ato de vontade pessoal”, “[n]ão me candidatei à função. Foi uma transferência”⁹⁹⁵. Quer dizer, tanto Eichmann como Pomsel retiraram-se da equação: “[t]he trouble with the Nazi criminals was precisely that they renounced voluntarily all personal qualities, as if nobody were left to be either punished or forgiven. They protested time and again that they had never done anything out of their own initiative”⁹⁹⁶. Consideraram que as suas acções não foram *consequência* de uma decisão da sua parte, o que significava que recusavam considerar-se como pessoas: “the greatest evil perpetrated is the evil committed by nobodies, that is, by human beings who refuse to be persons”.

Ora, do ponto de vista de Arendt, qualquer sujeito humano, em qualquer situação, mesmo nas mais extremas, pode decidir ser boa ou má pessoa: “everyone could decide for himself to be either good or evil in Auschwitz”⁹⁹⁷. Contudo, isso não significa que todos tomem essa decisão. Aqueles que recusaram participar no Mal, fizeram-no porque não queriam ter de conviver com a pessoa em que se tornariam se aceitassem participar no Mal. Quando foram *forçados* a participar, preferiram morrer a tornar-se essa pessoa. Escolher a morte foi a forma que encontraram de, nas circunstâncias em causa, recusarem tornar-se

⁹⁹³ *EeJ*, p. 177: “[q]uem era ele para julgar?”. *TJW*, p. 479: “[e]ach time he was tempted to think for himself, he said: Who am I to judge if all around me – that is, the atmosphere in which we unthinkingly live – think it is right to murder innocent people?”.

⁹⁹⁴ *TCS*, p. 159.

⁹⁹⁵ Pomsel & Hansen, *Uma Vida Alemã*, cit..., pp. 136-137.

⁹⁹⁶ *SQM*, p. 111.

⁹⁹⁷ *AoT*, p. 252.

alguém com quem não aceitariam conviver. A sua escolha mostrou que, para eles, tal como para Sócrates, permanecer vivo não era o bem supremo. A sobrevivência não valia tudo. Para Arendt, estes resistentes, ao contrário de Eichmann, não estavam preocupados com o cumprimento do dever. Se não se deixaram arrastar pelas circunstâncias coercivas foi, antes de mais, por uma espécie de amor à sua própria pessoa. Isto não significa que as suas acções não tenham significado moral e político. Não eram indiferentes aos outros; por isso mesmo, não queriam tornar-se alguém que participasse em atrocidades ou colaborasse com um regime genocida. Mas, independentemente disso, a sua resistência não resultou tanto de uma preocupação com o bem-estar dos outros, ou com a oposição ao Regime, quanto de uma preocupação consigo mesmas: não queriam tornar-se o tipo de pessoas que o Regime Nazi exigia que fossem.

Na obra de Arendt, o termo *moralidade* não tem um sentido unívoco. Em primeiro lugar, Arendt chama moralidade ao *seguimento de regras* partilhadas e convertidas em *hábitos e costumes* pela incorporação. Mas quando essa moralidade estabelecida aprova o Mal, como aconteceu no III Reich, a faculdade de julgar moral manifesta-se, precisamente, na recusa dessas regras *ímorais*⁹⁹⁸. Neste segundo sentido, a *moralidade* não designa um determinado conjunto de regras partilhadas pelos membros de uma comunidade, e requer a capacidade de distinguir o Bem do Mal independentemente dessas regras. Neste sentido, “[m]orality concerns the individual in his singularity”⁹⁹⁹. Da mesma forma, Arendt considera que a *consciência moral* de um indivíduo pode ser dominada pelas regras partilhadas¹⁰⁰⁰. Neste sentido, afirma que, se Eichmann “não teve necessidade de ‘fazer orelhas moucas à voz da consciência [moral]’, [...], não era porque não tivesse consciência [moral], mas porque ela lhe falava com [...] a voz da sociedade respeitável que o rodeava”¹⁰⁰¹. Assim, Arendt admite um conceito de *consciência moral* congruente com a tese de Hass, segundo a qual, no III Reich, os critérios que as pessoas usavam para distinguir o Bem do Mal haviam mudado¹⁰⁰². Portanto, *neste sentido*, Eichmann tinha uma *consciência moral* regida por regras que recebia da sociedade e do Estado. Mas quando afirma “que a consciência [moral], na verdadeira acepção da palavra, se tinha perdido na Alemanha”, não é a esse *tipo de*

⁹⁹⁸ No primeiro sentido, a moralidade é definida independentemente do seu conteúdo e, por isso, podemos falar de uma moralidade nazi. Só o segundo sentido nos permite dizer que as leis nazis eram ímorais, e que aqueles que julgavam com base nos critérios nazis tinham perdido a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Cf. Wester, Matthew, “Beyond the Critique of Judgment: Arendt and German Idealism”, in Stewart, Jon (Eds.), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, Palgrave Macmillan, Cham, 2020 (pp. 339-361), p. 351: “Arendt made it clear that she believed that ethics was equivalent to one of two things. First, it could be the following of culturally arbitrary norms and mores, in which case it was little more than habit and the internalization and identification with rules. Second, when the norms and mores that represented common sense morality broke down and began to sanction immorality (as was the case in Germany during the Third Reich), morality could manifest itself in the refusal to conform with immoral norms and mores”.

⁹⁹⁹ *SQM*, p. 97.

¹⁰⁰⁰ *PRD*, p. 44.

¹⁰⁰¹ *EeJ*, p. 190.

¹⁰⁰² Haas, *Morality After Auschwitz...*, cit..., p. 2.

consciência moral, dominada por regras partilhadas, que Arendt se refere¹⁰⁰³. Aqueles que resistiram caracterizam-se pela capacidade de exercer uma faculdade que, sem o apoio da lei, da opinião pública ou dos costumes, julga com completa espontaneidade os actos e as intenções¹⁰⁰⁴. Aqueles que demonstraram essa capacidade não se distinguiram por uma inteligência superior ou mais conhecimento, mas sim por terem a coragem de julgar por si mesmos, e por decidirem que *não queriam ser uma pessoa* que se conformasse à nova lei. Por não quererem conviver consigo mesmos se participassem no Mal, preferiram abandonar as suas carreiras e, em alguns casos, preferiram morrer a tornarem-se cúmplices.

Os que se demitiram dos seus postos e se afastaram de toda a participação significativa na vida pública contrastam com os que participaram em “administrative massacres on a gigantic scale”¹⁰⁰⁵. Esta participação verificou-se desde os níveis inferiores da hierarquia, “the lower ranks among the guards”. Arendt reconhece que aqueles que ocupavam os níveis inferiores nunca poderiam estar “entirely free from fear”. No entanto, mesmo esses, tinham alternativa, “for hardly any doubt remains that many of them could have voluntarily transferred from the camp to front-line duty”. Quer dizer, poderiam pedir a transferência para a linha da frente (na guerra). A participação verificou-se também nos níveis mais altos, como juízes e procuradores, que não protestaram, “let alone resigned”¹⁰⁰⁶. O mesmo se aplica “to the main body of civil servants whom the Nazis were able to ‘coordinate’ and whom Adenauer, without much ado, simply reemployed”. Segundo Arendt, “each and everyone of the postwar trials of Nazis has demonstrated the total complicity [...] of all state organs, all civil servants, all public figures in high positions in the business world in the crimes of the Nazi regime”. Mas Arendt não afirma que há uma explicação única para todos os casos que sirva de critério para estabelecer a responsabilidade pessoal dos envolvidos. Por um lado, as consequências da recusa não eram idênticas: alguns poderiam ter-se demitido sem represálias; outros poderiam ter pedido a transferência para a linha da frente, mas isso já comportava riscos; e, para alguns, tanto a demissão como um pedido de transferência teriam graves repercussões. Por outro lado, nem todas as atrocidades podem ser reconduzidas a uma lei ou ordem directa: alguns limitaram-se a cumprir as leis, os decretos e as directivas que regulamentavam e orientavam as suas funções, mas nem sempre isso aconteceu, pois, nenhuma lei exigia e “[n]o one had issued orders that infants should be thrown into the air as shooting targets, or hurled into the fire alive, or have their heads smashed against walls”. E nenhuma lei ou ordem directa os instruíra no sentido de se apropriarem dos bens das vítimas. Nestes casos, a atrocidade parece ter brotado da criatividade e da crueldade dos envolvidos, de modo que não faz sentido apelar para as leis em vigor na altura,

¹⁰⁰³ *EeJ*, p. 165.

¹⁰⁰⁴ *PRD*, p. 41.

¹⁰⁰⁵ *AoT*, p. 243.

¹⁰⁰⁶ *AoT*, pp. 245-247.

ou alegar que estavam apenas a cumprir ordens. De facto, “[t]hey hadn’t been sent to Auschwitz in order to get rich and have ‘fun’”. Segundo Arendt, “one must always keep in mind that Auschwitz had been established for *administrative* massacres that were to be executed according to the strictest rules and regulations”¹⁰⁰⁷. Estas regras administrativas procuravam determinar cada pormenor a ser concretizado, e eram estabelecidas por funcionários para serem seguidas ao pormenor por outros funcionários. Neste sentido, “they seemed to exclude – probably they were meant to exclude – all individual initiative”. Ou seja, “[t]he extermination of millions was planned to function like a machine”. Arendt defende que Eichmann é o exemplo de alguém que seguia rigorosamente as regras, mas não defende que todas as atrocidades resultaram da obediência estrita a regras. Casos houve em que a atrocidade emergiu da iniciativa pessoal. Ou seja, também entre aqueles que praticaram atrocidades no III Reich encontramos a figura do criminoso comum, bem como a do *evildoer* por iniciativa própria, por vezes motivado pela crueldade pessoal, e que se aproveitou do contexto para exprimir as suas inclinações cruéis¹⁰⁰⁸.

Para Arendt, “obediência e apoio são uma e a mesma coisa”¹⁰⁰⁹. Embora considere que indivíduos como Eichmann não agiram “out of their own initiative”, visto que se limitaram a obedecer, considera-os responsáveis pelo que fizeram¹⁰¹⁰. Na sua perspectiva, aqueles que obedecem a um líder, “actually support him”, pois, sem eles, “he would be helpless”. Se lhe obedecem, estão a apoiá-lo, porque sem os que lhe obedecem, o líder não tem poder: “if enough people would [...] refuse support, even without active resistance and rebellion”, o líder não poderia executar os seus planos. Neste sentido, a desobediência é “a weapon”, uma arma com significado político, e aqueles que obedecem a um líder tornam-se responsáveis pela eventual concretização dos seus planos. Da mesma forma, “[i]f I obey the laws of the land, I actually support its constitution”. A obediência a leis imorais acarreta cumplicidade. O facto de me limitar a cumprir uma lei que eu não fiz não me absolve. Ao obedecer-lhe, torno-me responsável pelos resultados que decorram dela.

Portanto, Arendt defende a responsabilidade pessoal dos que se limitaram a seguir a lei positiva com base em três premissas: (1) pode-se exigir a qualquer um que preserve a capacidade de distinguir o Bem do Mal quando a lei positiva deixa de reflectir essa diferença; (2) há sempre alguma alternativa à obediência, mesmo que seja a morte; (3) do ponto de vista moral, obedecer à lei significa suportá-la. Assim, é irrelevante que não seja o sujeito

¹⁰⁰⁷ *AoT*, p. 250.

¹⁰⁰⁸ *Disob.*, pp. 70-71. Arendt sublinha que, em muitos casos, “their crimes were punishable under Nazi law”. No entanto, não tinham registo criminal, “and none of them a record of sadism and murder” *antes* de assumirem funções em Auschwitz. Segundo Arendt, isto sugere que “under circumstances of legal and social permissiveness people will engage in the most outrageous criminal behavior who under normal circumstances perhaps dreamed of such crimes but never considered actually committing them”. Ainda assim, é de notar que alguns deles foram punidos pelas próprias autoridades nazis, o que significa que a impunidade não era total. Mas, independentemente disso, é possível que houvesse um *sentimento de impunidade* generalizado.

¹⁰⁰⁹ *EeJ*, p. 358.

¹⁰¹⁰ *PRD*, pp. 47-48.

a levar as vítimas para as câmaras de gás ou a libertar o gás nessas câmaras, e também é irrelevante que não seja o sujeito a tomar a decisão de exterminar essas pessoas ou a emitir as directivas que ordenam os procedimentos necessários para a concretizar. Essas diferenças são relevantes para distinguir diferentes níveis de responsabilidade, mas, se continua a obedecer – não importa a que nível da estrutura burocrática –, quando as leis, os regulamentos e as directivas determinam tais procedimentos, torna-se responsável pelas consequências que decorram dos mesmos.

III. Apreciação Crítica

A. O Julgar sem Regras

Kant concebe a faculdade de julgar moral como uma faculdade de julgar determinante, mas, como diz Clohesy, “Kant did not offer a system of moral laws for people to follow”¹⁰¹¹. Para Kant, “[t]here is no fixed set of moral laws for us to obey”. Não precisamos de ter um conjunto de regras previamente fixadas para julgar os casos particulares, porque a Lei Moral é um princípio inerente à própria razão. Na nossa perspectiva, o construtivismo kantiano consiste nisto: a Lei Moral é um princípio *a priori* da razão, e não existem regras morais independentes da aplicação desse princípio. O dever é determinado em cada caso segundo um procedimento racional de aplicação da Lei Moral. Portanto, para Kant, há um princípio que, por ser inerente à razão, se impõe inevitavelmente à faculdade de julgar de todos os entes racionais. Pelo contrário, para Arendt, podemos *decidir* julgar segundo esse princípio, mas ele não rege os nossos juízos independentemente da nossa decisão. Na sua perspectiva, o mais comum é os homens julgarem com base nas regras que vigoram na sua comunidade e que, uma vez interiorizadas, moldam a sua consciência moral. Neste sentido, a consciência moral comum seria “a way of *feeling* beyond reason and argument and of knowing through sentiment what is right and wrong”¹⁰¹². Mas Arendt nega que a consciência moral, entendida neste sentido, assegure a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Ou seja, Arendt admite que a experiência moral é um facto comum – “such feelings indeed exist” –, mas considera que “these feeling are no reliable indications, are in fact no indications at all, of right and wrong”. Por exemplo, o sentimento de culpa pode surgir “through a conflict between old habits and new commands”. Quando “the old habit not to kill” conflitua com “the new command to kill”, sentimo-nos culpados. Mas também pode acontecer o inverso: “once killing or whatever the ‘new morality’ demands has become a habit and is accepted by everyone, the same man will feel guilty if he does not conform”. Na sua perspectiva, foi isto que aconteceu com Eichmann quando se sentiu culpado por ajudar o seu primo meio-judeu.

¹⁰¹¹ Clohesy, William, “Arendt and Kant’s Categorical Imperative”, in Gratton, Peter & Yasemin Sari, *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Bloomsbury Academic, London, 2021 (pp. 72-81), p. 75.

¹⁰¹² *SQM*, p. 107.

Para Arendt, Kant identificou a forma determinante da experiência moral comum – e, portanto, da consciência moral comum –, mas errou ao assumir que é necessariamente regida por um princípio racional fixo: “these feelings indicate conformity and nonconformity”, mas as regras a que se referem podem mudar.

Arendt defende que não há um princípio que possa ser aplicado para distinguir o Bem do Mal em todas as circunstâncias. Na sua perspectiva, a dependência de regras constitui uma forma de arbitrariedade. Por isso, defende que julguemos sem nos basearmos em regras. No entanto, segundo Arendt, a consciência moral daqueles que resistiram ao Mal no III Reich tinha um critério: “se eu serei capaz de viver em paz comigo mesmo”¹⁰¹³. Na sua perspectiva, há um critério *para decidir entre* o Bem e o Mal: “our choice of company”¹⁰¹⁴. Mas Arendt defende que, à semelhança da faculdade do gosto, de Kant, a capacidade de *distinguir o Bem do Mal* é uma faculdade de julgar reflexiva. Segundo Kant, no julgamento de gosto, “tenho de ater o objecto imediatamente ao meu sentimento de prazer e desprazer”¹⁰¹⁵. Neste sentido, “[n]ão pode haver nenhuma regra de gosto objectiva, que determine através de conceitos o que seja belo”¹⁰¹⁶. Não é possível “fornecer um determinado princípio objectivo do gosto, de acordo com o qual os nossos juízos pudessem ser guiados”¹⁰¹⁷. Arendt morreu antes de escrever a última parte de *A Vida do Espírito*, que seria dedicada ao julgar, mas deixou-nos várias reflexões sobre esta faculdade inspiradas pelo juízo de gosto, de Kant. Contudo, na nossa perspectiva, não é necessário nem útil analisar aqui o juízo de gosto, pois este é estético – *i.e.*, baseado no sentimento¹⁰¹⁸. Analisar o juízo de gosto segundo Kant implicaria lidar com problemas, como a origem do sentimento de prazer próprio do gosto, que são irrelevantes para o juízo moral reflexivo segundo Arendt. Arendt não defende que o juízo moral se baseia no sentimento, mas sim que a faculdade de julgar é capaz de distinguir o Bem do Mal sem regras, tal como o gosto, segundo Kant, também distingue o belo do feio *sem regras*. A comparação não se refere ao sentimento, mas à independência de regras dos dois tipos de juízo.

Para Kant, o gosto é “uma espécie de *sensus communis*”, pelo qual entende “a ideia de um sentido *comunitário*” – *i.e.*, de uma faculdade de julgar que, abstraindo dos

¹⁰¹³ *VdE* I, p. 210. Cf. *PRD*, p. 44.

¹⁰¹⁴ *SQM*, pp. 145-146.

¹⁰¹⁵ *CFJ*, p. 103 (*Ak.* 5: 215).

¹⁰¹⁶ *CFJ*, p. 122 (*Ak.* 5: 231).

¹⁰¹⁷ *CFJ*, p. 248 (*Ak.* 5: 341).

¹⁰¹⁸ *CFJ*, pp. 185-187 (*Ak.* 5: 284-285): “[p]or um princípio do gosto entender-se-ia uma premissa sob cuja condição se pudesse subsumir o conceito de um objecto e então por meio de uma inferência descobrir que ele é belo. Mas isto é absolutamente impossível. Pois eu tenho que sentir o prazer imediatamente na representação do objecto, e ele não pode ser-me impingido por nenhum argumento”. Para Kant, um juízo é estético quando se baseia no sentimento, e é reflexivo quando não é determinado por regras. Assim, por definição, um juízo estético é reflexivo, mas há juízos reflexivos que não são estéticos. Kant define o gosto como a faculdade de julgar sobre o belo. *CFJ*, p. 267, nota 1 (*Ak.* 5: 203). Na sua perspectiva, o gosto é uma faculdade de julgar reflexiva estética. Mais especificamente, o gosto é a faculdade de julgar reflexiva estética que declara que a relação entre um objecto e o prazer ou desprazer no sujeito é válida também para os outros sujeitos.

nossos próprios interesses, toma em consideração o juízo de outros¹⁰¹⁹. Inspirando-se em Kant, Arendt considera que o senso-comum é a capacidade de julgar no lugar de outros, o que envolve a capacidade de nos imaginarmos no lugar deles: “suppose I look at a specific slum dwelling and I perceive in this particular building the general notion which it does not exhibit directly, the notion of poverty and misery”¹⁰²⁰. Ao imaginar-me no lugar do outro, procuro pensar no lugar dele: “I try to think in the place of the slum-dweller”. Assim, posso reconhecer algo que extravasa o conteúdo perceptivo enquanto tal. A noção de *pobreza* a que chego está, por assim dizer, enriquecida pela minha tentativa de perceber como me *sentiria* se vivesse nas condições em que o outro vive: “I arrive at this notion by representing to myself how I would feel if I had to live there”. Isto não significa que o meu juízo venha a ser idêntico ao daqueles no lugar dos quais me imaginei, nem que procure conformar o meu julgamento ao deles: “I still speak with my own voice”. Todavia, ao imaginar-me no lugar dos outros, já não julgo tendo em conta apenas as minhas condições materiais: “I take into account others in rendering my judgment”. Mas os outros que tenho em consideração ao julgar podem não ser as pessoas com quem lido habitualmente. Quer dizer, os *outros* que contribuem para alargar o meu modo de julgar são aqueles que eu imagino – *i.e.*, os pontos de vista que procuro assumir imaginativamente –, e estes podem não corresponder a pessoas concretas que eu conheça. De facto, Kant afirma que o *sensus communis* é uma faculdade de julgar em que “atemos o nosso juízo a outros juízos não tanto efectivos e quanto muito meramente possíveis”¹⁰²¹. Ou seja, “transpômo-nos para o lugar do outro”, mas não necessariamente o outro que está presente. Assim, “[c]ommon sense, by virtue of its imaginative capacity, can have present in itself all those who actually are absent”¹⁰²². Arendt afirma que “[t]he validity of common sense grows out of the intercourse with people”, mas o que está em causa é a relação com aqueles no lugar dos quais procuro colocar-me: “the more people’s positions I can make present in my thought and hence take into account in my judgment, the more *representative* it will be”. Neste sentido, para Arendt, a validade destes juízos não é privada nem universal, mas “intersubjective or representative”. Esta *intersubjectividade* é conseguida “only through imagination”, e é representativa apenas daqueles com quem me relaciono na imaginação. Este exercício “demands certain sacrifices”, porque requer que negue os meus interesses. A “denial of selfishness” ocorre na imaginação, mas, desta forma, “we consider the existence of others”, e, ainda que estes sejam apenas imaginados, “we must try to win their agreement”. Por exemplo, se eu fosse um alemão a viver no III Reich, não se trataria de procurar estar de acordo com a maioria ou com aqueles que fizessem parte das minhas relações, mas sim de me imaginar a passar por aquilo a que

¹⁰¹⁹ *CFJ*, pp. 195-198 (*Ak.* 5: 293-296).

¹⁰²⁰ *SQM*, pp. 140-141.

¹⁰²¹ *CFJ*, p. 196 (*Ak.* 5: 293-294).

¹⁰²² *SQM*, pp. 140-142.

os judeus eram submetidos e de procurar julgar de maneira que, nessas condições, pudesse concordar com o meu juízo.

Segundo Arendt, “[a] capacidade de julgar assenta num potencial acordo com os demais”, e o juízo não pode reclamar uma validade que se estenda “para além dos outros, em cujo lugar a pessoa que julga se colocou para tecer as suas considerações”¹⁰²³. Isto significa que, no III Reich, para julgar sobre o que acontecia aos judeus, não bastava “ver as coisas [...] de um ponto de vista pessoal”, pois era preciso colocarmo-nos no lugar dos próprios judeus. Arendt defende que “esta forma de pensar alargada” é capaz de, “enquanto juízo”, se libertar das “idiossincrasias” que determinam o ponto de vista de cada um ao criar uma espécie de *comunidade antecipada* com os outros. O senso-comum, assim entendido, revela-nos “um mundo comum”. Pelo senso-comum, “invoking and weighing silently the judgments of others”, tornamo-nos “members of a community”¹⁰²⁴. Para Arendt, só desta forma se pode julgar “a moral issue”. Na sua perspectiva, é a esta capacidade que os gregos chamavam *φρόνησις*, um “discernimento em julgar” que nos permite orientarmo-nos “no mundo comum”¹⁰²⁵. Contudo, na sua perspectiva, este requisito está em falta na filosofia moral de Kant. Para Kant, no campo moral, “we need not consider the positions of others”, porque as consequências das nossas acções na vida dos outros “are immaterial for the law”. O que interessa a Kant na moralidade não é a abolição das instituições injustas, a eliminação da fome, ou a supressão da crueldade, mas sim que uma pessoa não aja contrariamente àquilo que ela mesma aceitaria como lei.

Para Arendt, a faculdade de julgar reflexiva é “a mais política das capacidades mentais do homem”¹⁰²⁶. Isto porque, quando julgo reflexivamente, formo o meu juízo “considerando uma questão dada sob diferentes pontos de vista, e tendo sempre presente ao espírito as posições daqueles que estão ausentes”¹⁰²⁷. Ou seja, *represento-os* na imaginação. Portanto, não se trata de adoptar “os pontos de vista reais daqueles que estão algures”, nem se trata “de simpatia, como se procurasse ser ou sentir como outra pessoa”, mas sim de “imaginar como me sentiria e pensaria se estivesse no seu lugar”. Segundo Arendt, “[é] esta aptidão para uma ‘mentalidade alargada’ que torna os homens capazes de julgar”. Não se trata de “contabilizar os votos” para me juntar a uma maioria, mas “[q]uanto mais numerosas forem as posições das pessoas que trazer ao espírito [...], mais válidas serão as minhas conclusões”. No entanto, Arendt reconhece que a validade de tais juízos se aplica apenas a pessoas “who also judge”¹⁰²⁸.

¹⁰²³ Arendt, “A Crise na Cultura...”, cit..., pp. 230-231.

¹⁰²⁴ *SQM*, pp. 141-142.

¹⁰²⁵ Arendt, “A Crise na Cultura...”, cit..., pp. 230-231.

¹⁰²⁶ *VdE I*, p. 211.

¹⁰²⁷ *EPF*, p. 251.

¹⁰²⁸ *SQM*, p. 141: “Kant says explicitly that the validity of such judgments can extend only ‘over the whole sphere of judging subjects’”. Cf. *CFJ*, pp. 102-103 (*Ak.* 5: 214-215). Para Kant, a validade dos juízos de gosto estende-se “sobre a esfera inteira *dos que julgam*”.

Segundo Kant, embora o juízo de gosto reivindique universalidade, só se pode presumir o acordo daqueles que efectivamente se disponham a julgar de certa forma. Ou seja, é possível que uma pessoa afirme que algo é belo, mas, na verdade, não esteja a fazer um juízo de gosto. Como diz Adair, a concordância estende-se apenas àqueles “that actually engage in the activity of pure aesthetic judging”¹⁰²⁹. Por exemplo, pode acontecer que uma pessoa afirme que algo é belo por considerar que se aproxima da perfeição de um conceito, o que significa que não está a julgar com base no seu comprazimento estético. Para que um juízo possa ser considerado um juízo de gosto genuíno, é preciso que o sujeito julgue o objecto de um modo puramente estético. Para julgar sobre o belo, tenho de me basear no prazer que sinto ao contemplar a forma do objecto. Por isso mesmo, não há uma regra que permita determinar se algo é belo. Isto contrasta com o que, segundo Kant, acontece no julgamento moral, porque para este há uma regra e um procedimento para determinar o que deve ser considerado Bem ou Mal, mas o juízo de gosto tem de se basear no comprazimento estético sem ser influenciado por regras ou conceitos. Arendt interpreta esta restrição retirando dela três conclusões para o campo moral. Em primeiro lugar, há quem se limite a subsumir os casos em regras já dadas, e, para Arendt, isso não é *judgar* na verdadeira acepção da palavra. Aqueles que, como Eichmann, se recusam a julgar, podem não concordar com os que o fazem, mas “it is not for those who refuse to judge to dispute the validity of my judgment”¹⁰³⁰. Em segundo lugar, os juízos reflexivos “não obrigam a nenhum assentimento”, pois não podem ser provados ou demonstrados¹⁰³¹. O “processo de formação” do juízo “é determinado por aqueles em lugar dos quais alguém pensa”¹⁰³². Mas nem todos reflectem sobre as situações colocando-se no lugar dos outros. Em terceiro lugar, o senso-comum tem como condição “a de ser desinteressado”. Para se colocar no lugar dos outros o sujeito deve “estar liberto dos seus interesses privados”. Mas nem todos reflectem sobre as situações abstraindo dos seus interesses para considerar os dos outros. Assim, é possível que alguém não concorde com o meu juízo simplesmente porque não seguiu estas regras básicas, que devem ser consideradas como critérios do próprio julgar.

Para Kant, embora o juízo de gosto não possa ser determinado por regras, o julgamento que está na sua origem obedece a certas regras – *i.e.*, há certas condições para que um juízo possa ser considerado um juízo de gosto. Se o sujeito, ao julgar um objecto, não cumprir essas condições, não importa que lhe chame belo, pois o seu juízo não pode ser considerado um juízo de gosto. Essas condições não fornecem uma regra para determinar o que deve ser considerado belo, mas permitem desconsiderar os juízos cujo processo de

¹⁰²⁹ Adair, Stephanie, *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*, De Gruyter, Berlin, 2018, p. 283.

¹⁰³⁰ *SQM*, pp. 141-142.

¹⁰³¹ *EPF*, p. 232.

¹⁰³² *EPF*, p. 251.

formação não cumpriu essas condições. São regras para o julgamento, e não para o juízo: não determinam que *este objecto* deve ser considerado belo, mas sim que, para ajuizar se um objecto é belo, devo julgar de certa forma. Os juízos daqueles que não cumprem essas condições, mesmo que difiram dos meus, não disputam a sua validade, justamente, porque não são verdadeiros juízos de gosto¹⁰³³. O desacordo com juízos que não sejam verdadeiros juízos de gosto não mostra que não haja acordo entre aqueles que, de facto, proferem juízos de gosto. Da mesma forma, para Arendt, se tivermos em conta apenas aqueles que julgam, podemos ter esperança de chegar a acordo relativamente ao Bem e ao Mal. Como não temos um critério para determinar o que, em cada caso, é Bem ou Mal, tudo quanto podemos fazer é exigir a todos os homens que exerçam a sua faculdade de julgar, e é legítimo esperar que emerja um acordo entre todos aqueles que o fazem. Mas muitos limitam-se a subsumir os casos em regras já dadas, e isso, para Arendt, é uma forma de se recusarem a julgar. Kant afirma que, ao contrário do que acontece com os juízos morais, não pode haver uma regra segundo a qual alguém devesse reconhecer algo como belo, mas defende que há uma regra segundo a qual “aquele que crê proferir um juízo de gosto” se pode certificar de estar, de facto, a fazê-lo¹⁰³⁴. Arendt defende que também no campo moral devemos julgar sem nos apoiarmos em regras, mas isto não significa que o julgamento está livre de qualquer regra, pois há condições que tem de cumprir.

Todavia, segundo Arendt, só somos capazes de julgar sem regras graças aos exemplos¹⁰³⁵. A razão pela qual somos capazes de dizer *este homem tem coragem* sem precisarmos de uma regra é o facto de termos um exemplo que nos serve de modelo: “[s]e fôssemos gregos teríamos ‘nas profundezas da nossa mente’ o exemplo de Aquiles”. No campo moral, “dizemos de alguém que é bom” porque temos presente “o exemplo de São Francisco ou de Jesus”. Assim, segundo Arendt, há algo a que nos podemos agarrar quando usamos a faculdade de julgar reflexiva para distinguir o Bem do Mal: “[w]e cannot hold on to anything general, but to some particular that has become an example”¹⁰³⁶. Ou seja, Arendt defende que devemos julgar sem nos apoiarmos em regras, mas sugere que nos apoiemos em exemplos. Defende que julguemos sem *apoio*, mas limita-se a substituir o *corrimão* (*Geländer*) por *muletas* (*Gängehswagen*). De facto, como a própria afirma, o exemplo, tomado como modelo, desempenha a mesma função que o esquema: o esquema serve para identificar instâncias de conceitos, como quando reconhecemos um objecto como instanciação do

¹⁰³³ CFJ, pp. 132-136 (Ak. 5: 240-244). Cf. Adair, *The Aesthetic Use of the Logical Functions...*, cit..., p. 283: “[i]f one’s judging deviates from that which is purely aesthetic – by, for example, confusing the cognitive judgments of perfection and imperfection with aesthetic judgments of beauty, or mixing in impure sensations – then one may in all actuality fail to agree, even though one *should* agree”.

¹⁰³⁴ CFJ, pp. 104-105 (Ak. 5: 215-216).

¹⁰³⁵ *Imag.*, pp. 300-301.

¹⁰³⁶ SQM, p. 143: “the question arises whether there is really nothing to hold onto when we are called upon to decide that this is right and this is wrong, as we decide that this is beautiful and this is ugly”; “there is indeed something to which common sense, when it rises to the level of judging, can and does hold us to, and this is the example”.

conceito *mesa*, e “o exemplo ajuda-nos da mesma forma que o esquema nos ajudou a reconhecer a mesa como mesa”¹⁰³⁷. Mas, na nossa perspectiva, se o exemplo é funcionalmente idêntico ao esquema, isso significa que estamos a julgar de forma determinante. O exemplo só pode funcionar como esquema na medida em que se converteu em regra – *i.e.*, na medida em que o usamos para julgar “mais do que um caso”. Serve como esquema porque o convertimos numa regra “which now becomes valid for other particular instances”¹⁰³⁸. Quer dizer, na verdade, usámos um caso particular para construir um conceito. Usámos “some particular instance” para fixar uma regra “for other instances”. Assim, na nossa perspectiva, Arendt torna-se alvo das suas próprias objecções. Além de, ao usarmos um modelo, transiarmos do juízo reflexivo para o determinante – pois passamos a ter uma regra para julgar diversos casos –, coloca-se a questão de saber como foi que escolhemos o exemplo, pois, como diz Arendt, o juízo derivado da aplicação de um modelo só tem validade “na medida em que o exemplo seja bem escolhido”¹⁰³⁹. Escolher uma *instância* para *modelo* pressupõe que tivéssemos desde início a *regra* para identificar o caso concreto como *instância*. Como diz Kant, “cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado [...] para se saber se é digno de servir [...] de modelo”¹⁰⁴⁰. Mas, se fomos capazes de identificar Aquiles como um homem corajoso, não se percebe por que precisamos de o tomar como modelo para sermos capazes de identificar outros casos.

Arendt defende que os exemplos são “the ‘go-cart’ of all judging activities” e “the guideposts of all moral thought”¹⁰⁴¹. Contudo, os exemplos conferem ao juízo uma validade limitada, pois não podemos pressupor que todos os homens estejam na posse do nosso modelo. Posso usar Napoleão como modelo de um conceito *que ele próprio inaugurou*, mas, neste caso, “the validity of the concept is restricted”. De facto, “no one who does not know who Caesar or Napoleon were can understand what you are talking about if you speak of Caesarism or Bonapartism”. Quer dizer, “[a] validade deste exemplo restringir-se-á àqueles que possuem a *experiência* de Napoleão, se não como seus contemporâneos, então como herdeiros de uma dada tradição”¹⁰⁴². Se, no campo moral, reconhecemos que alguém é bom por termos presente o exemplo de Jesus, a validade dos nossos juízos restringir-se-á àqueles que são herdeiros da tradição cristã. Na verdade, ao julgarmos com base num exemplo, julgamos o caso presente com base num precedente, o que contraria a concepção do *julgar* como a faculdade que empregamos “when we are confronted with something which we have

¹⁰³⁷ *Imag.*, pp. 300-301.

¹⁰³⁸ *SQM*, pp. 143-144.

¹⁰³⁹ *Imag.*, pp. 300-301.

¹⁰⁴⁰ *FMC*, p. 44 (*Ak.* 4: 408). *LR*, p. 342 (*Ak.* 28: 994): “[a]n idea is a universal rule *in abstracto*, whereas an ideal is an individual case which I bring under this rule. [...] Human virtue is always imperfect; but for this reason we must have a standard in order to see how far this imperfection falls short of the highest degree of virtue”.

¹⁰⁴¹ *SQM*, pp. 144.

¹⁰⁴² *Imag.*, p. 301.

never seen before and for which there are no standards at our disposal”¹⁰⁴³. Assim, na nossa perspectiva, Arendt acaba a recorrer ao tipo de soluções a que ela mesma se opõe. Arendt defende que os conteúdos herdados da tradição podem facilmente ser trocados por outros, como aconteceu no Regime Nazi. Na sua perspectiva, os valores e os mandamentos da tradição ocidental foram invertidos no III Reich, de modo que o *não matarás* da tradição foi substituído pelo *matarás* do Nazismo: muitos dos que, anteriormente, seguiam o mandamento *não matarás* e, por isso, tomavam eventuais desejos assassinos por tentações a que deveriam resistir, aceitaram o mandamento nazi de matar os judeus e esforçaram-se por resistir às inclinações que os incitavam a não matar. Seguindo o mesmo raciocínio, aqueles que tivessem Jesus como modelo enquanto herdeiros da tradição cristã, poderiam substituí-lo por Hitler enquanto seus contemporâneos. Quer dizer, os exemplos fazem parte do mesmo tipo de soluções que Arendt critica por considerar que contribuíram para tornarem possível o Holocausto. Segundo Arendt, o problema está, justamente, em julgar com base em regras, porque estas podem facilmente ser substituídas, mas adoptar um exemplo como critério para julgar é adoptar uma regra, porque um modelo é uma regra. Como a própria afirma, “[o] exemplo é o particular que se contém a si mesmo, ou é suposto conter, um conceito ou uma regra”¹⁰⁴⁴.

B. Os *By-Products* e a Arbitrariedade do Pensar

Para Arendt, o pensar não é o mesmo que o julgar, nem o mesmo que a consciência moral¹⁰⁴⁵. Pensar não é julgar, e também não é ter consciência moral. A actividade de pensar está relacionada com a faculdade de julgar e com a consciência moral, mas não se trata de uma relação de causa-efeito, como se do pensar resultassem *necessariamente* a capacidade de julgar e a consciência moral. Para Arendt, no sentido genuíno, a capacidade de julgar e a consciência moral são *by-products* (sub-produtos) da actividade de pensar.

Um *sub-produto* é um produto de um processo que não visa a sua produção. Ou seja, é um produto secundário de um processo que visa, primariamente, outro produto. No entanto, no mercado, estes *sub-produtos* podem ter valor comercial. Arendt usa o termo para descrever a relação entre o pensar, por um lado, e o julgar e a consciência moral, por outro, para indicar que a capacidade de distinguir o Bem do Mal e a motivação moral são produtos *secundários* do pensar. Por vezes, usa a expressão *sub-produtos acidentais* (*incidental by-products*) para sublinhar que esses resultados secundários são *acidentais*¹⁰⁴⁶. Ou seja, além de não serem, nem precisarem de ser directamente visados pelo pensar para que este os produza, também não resultam necessariamente dele. Um produto *acidental* é um

¹⁰⁴³ *IiP*, p. 102.

¹⁰⁴⁴ *Imag.*, p. 301.

¹⁰⁴⁵ *VdE* I, pp. 211-212.

¹⁰⁴⁶ *VdE* I, p. 199. *TMC*, pp. 181-182.

resultado de um processo, do qual tanto pode resultar como não. Portanto, Arendt pretende dizer que a capacidade de julgar e a consciência moral resultam do pensar da mesma forma que o ouro resulta do processo de produção de chumbo: as minas em causa visam extrair chumbo, mas, por vezes, embora nem sempre, também se obtém ouro na extracção do chumbo; a finalidade dessas minas não é o ouro, mas este não é desprezível¹⁰⁴⁷. Da mesma forma, para Arendt, quando se pensa, seja com que finalidade for, a consciência moral pode resultar dessa actividade, independentemente de não se ter começado a pensar com essa intenção. Na sua perspectiva, foi “a experiência do pensar” que levou Sócrates a afirmar que preferia que multidões discordassem dele a estar ele próprio em desarmonia consigo mesmo, embora “não tenha começado o seu empreendimento [de pensar] com o fim de chegar a [essa conclusão]”¹⁰⁴⁸. A consciência moral não é o resultado de se pensar sobre a moralidade, mas sim um resultado accidental de se pensar – seja sobre o que for.

Para Arendt, a capacidade de distinguir o Bem do Mal é um sub-produto do efeito libertador que o pensar tem sobre a faculdade de julgar, e a consciência moral, no sentido genuíno, é um sub-produto do pensar, na medida em que este tem a forma de um diálogo silencioso do sujeito consigo mesmo. Assim, nem a capacidade de distinguir o Bem do Mal, nem a consciência moral, estão imediatamente dadas. Não se pode afirmar que estão presentes em todos, nem que estão sempre presentes num indivíduo. As instâncias originais são, num caso, a faculdade de julgar, da qual não decorre necessariamente a capacidade de distinguir o Bem do Mal; e, no outro, a consciência-de-si (*consciousness*), da qual não decorre necessariamente o requisito, inerente à consciência moral, de prestar contas a si mesmo pelo que se faz¹⁰⁴⁹. A actualização da consciência-de-si que dá origem ao “diálogo pensante de mim comigo”, ao qual Arendt chama *pensar*, só ocorre em *solidão*, quando o sujeito não está absorvido no mundo, junto com os outros¹⁰⁵⁰. Arendt afirma que é possível “nunca estarmos sós” e, portanto, “nunca iniciar o diálogo solitário”, do qual poderia resultar a consciência moral¹⁰⁵¹. Segundo Arendt, só quando abandono o mundo, “no qual nunca estou desacompanhado e estou sempre demasiado ocupado”, posso “realizar o pensar”, cujo “efeito libertador” pode ter a capacidade de distinguir o Bem do Mal como sub-produto¹⁰⁵². Portanto, segundo Arendt, uma pessoa normal, no sentido em que não tem nenhuma deficiência mental ou cognitiva, pode perfeitamente encontrar-se na condição de “ser

¹⁰⁴⁷ Com esta comparação não queremos sugerir que o julgar e a consciência moral têm, para Arendt, um valor superior ao próprio pensar – que seria, nesta comparação, a actividade mineira. Para Arendt, o pensar tem valor por si mesmo, independentemente do dos seus produtos. O valor do pensar não é moral, mas sim existencial, no sentido socrático: “[u]ma vida sem pensar é absolutamente possível”; contudo, “fracassa então no desenvolvimento da sua própria essência”. Para Arendt, uma vida sem pensar “não é meramente sem sentido”, pois nem sequer “está inteiramente viva”: “[o]s homens que não pensam são comparáveis a sonâmbulos”. *VdE I*, p. 210.

¹⁰⁴⁸ *VdE I*, p. 199.

¹⁰⁴⁹ *VdE I*, p. 209.

¹⁰⁵⁰ *VdE I*, p. 205.

¹⁰⁵¹ *VdE I*, pp. 205, 209.

¹⁰⁵² *VdE I*, pp. 211-212.

totalmente incapaz de distinguir o bem do mal”¹⁰⁵³. E isso pode perfeitamente acontecer, não só em regimes totalitários, nos quais as circunstâncias “lhe tornam impossível saber ou sentir que está a agir erradamente”, como também em qualquer lugar¹⁰⁵⁴. Tudo quanto o sujeito tem de fazer para incapacitar a sua faculdade de julgar e para se manter sem consciência moral é “nunca iniciar o diálogo solitário [...] a que chamamos ‘pensar’”¹⁰⁵⁵. E, mesmo que lhe dê início, não há qualquer garantia de que daí resulte a capacidade de distinguir o Bem do Mal ou a consciência moral, pois estas são apenas sub-produtos *acidentais* do pensar¹⁰⁵⁶. A capacidade de distinguir o Bem do Mal e a consciência moral são produtos secundários e acidentais do pensar. Arendt defende que o pensar cancela a banalidade *no sujeito*, mas reconhece a sua imprevisibilidade. O pensar é constitutivamente arbitrário e, por isso mesmo, perigoso¹⁰⁵⁷. Portanto, tanto a banalidade como o pensar são perigosos.

O pensar, ao examinar e reexaminar os universais, destrói as crenças que serviam de guia e suporte ao sujeito. A destruição dos universais que serviam para o ajudar a orientar-se na vida de todos os dias, nem sempre é sentida como uma *libertação*. Na verdade, perder os critérios que usamos para nos orientarmos é um factor de angústia. Dado que o pensar não garante a aquisição da capacidade de julgar, pode acontecer que o sujeito fique desorientado, não só sem o apoio de critérios, como também sem saber o que fazer. Quer dizer, o pensar pode deixar o indivíduo praticamente paralisado, tornando-lhe impossível a vida de todos os dias¹⁰⁵⁸. Neste sentido, o pensar é perigoso, porque “[n]ão cria valores”, não constrói nada para substituir as regras que destruiu, e como não garante que o sujeito venha a ser capaz de julgar sem regras, pode simplesmente deixá-lo angustiado, desorientado e paralisado¹⁰⁵⁹.

O pensar também é perigoso porque o seu efeito destrutivo pode conduzir à inversão dos velhos critérios. O pensar “que incansavelmente dissolve e reexamina todas as doutrinas e regras aceites, pode em qualquer momento virar-se contra si, produzir uma inversão dos velhos valores e declarar esses contrários como ‘novos valores’”¹⁰⁶⁰. Assim, o pensar pode dar origem à *outra face do convencionalismo*, à qual Arendt chama *niilismo*, porque se limita a inverter os valores que estão em vigor na comunidade: “[o] *niilismo* não é

¹⁰⁵³ *EeJ*, p. 81.

¹⁰⁵⁴ *EeJ*, p. 356.

¹⁰⁵⁵ *VdE I*, p. 209.

¹⁰⁵⁶ Arendt reconhece que houve quem recusou aderir às regras nazis por se manter fiel às regras antigas – *e.g.*, por motivos religiosos ou políticos. Mas a *fidelidade às regras antigas* não é o mesmo que a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Quando o III Reich colapsou e surgiu um novo regime, a *fidelidade às regras antigas* significaria continuar fiel às regras nazis que conduziram ao Holocausto. Para Arendt, a capacidade de distinguir o Bem do Mal não depende de regras. Arendt admite que um sujeito se pode manter fiel às regras antigas e, assim, recusar aderir às novas, mas defende que esta não é uma *consciência moral genuína*. A consciência moral genuína consiste na escolha da companhia interior.

¹⁰⁵⁷ *TMC*, p. 177. *VdE I*, pp. 194-195. *Rem.*, p. 481.

¹⁰⁵⁸ *VdE I*, pp. 193-194.

¹⁰⁵⁹ *VdE I*, p. 210.

¹⁰⁶⁰ *VdE I*, pp. 194-195. Neste trecho, Arendt sugere que a inversão é um produto do pensar. Contudo, logo a seguir, Arendt explica que a inversão não resulta directamente do pensar.

mais do que a outra face do convencionalismo; o seu credo consiste em negações dos chamados valores positivos correntes, aos quais permanece amarrado”. Quer dizer: “[s]e não podemos definir o que é a piedade, sejamos ímpios”, e, se não podemos definir o Bem, façamos o Mal. Os resultados da inversão podem, então, ser “usados com a mesma rotina irrefletida” que os antigos valores. Assim, “o niilismo pode ser visto como um sempre presente perigo do pensar”. Mas este perigo não nasce do pensar enquanto tal, pois o que é próprio do pensar é o questionamento. A “rotina irrefletida” não nasce do pensar, pois, pelo simples pensar, sem mais, não se sairia do vazio: “pensar significa que a cada vez que estamos confrontados com alguma dificuldade da vida temos de decidir a partir do zero”. Contudo, este *ter de decidir a cada vez a partir do zero* que prepara a faculdade de julgar para ajuizar directamente cada caso sem o subsumir em regras, também pode conduzir ao niilismo, porque o sujeito angustiado, desorientado e paralisado pela falta de regras, pode ser levado pelo seu “desejo de encontrar resultados” a inverter as regras que foram destruídas pelo questionamento. Por isso, Arendt diz que “o próprio pensar é perigoso, mas o niilismo não é o produto dele”. O perigo inerente ao pensar é o de permanecer vazio. Contudo, dado que os efeitos de estar vazio são a angústia, o sentimento de desorientação e de desamparo, é natural que o sujeito procure assegurar *novos resultados* e, no esforço de satisfazer esse desejo, se limite a inverter as velhas regras. Assim, na verdade, a inversão dos valores previamente aceites é um produto possível do desejo de sair do vazio criado pelo pensar.

Na nossa perspectiva, a inversão das regras pode ser considerada um *possível* sub-produto do efeito destrutivo do pensar. É certo que o pensar pode ter como produtos a capacidade de distinguir o Bem do Mal e a consciência moral, mas, segundo a própria Arendt, também pode conduzir à inversão das regras. Ora, esta possibilidade não é inócua, pois corresponde ao mesmo movimento que ocorreu no Regime Nazi. Segundo Arendt, com o Regime Nazi, passou-se do *não matarás* para o *matarás*, e, com o fim desse regime, do *matarás* novamente para o *não matarás*, mas este movimento de *inversão* seguida de *inversão da inversão*, que Arendt atribui à banalidade, também pode acontecer *apesar* do pensar – *i.e.*, embora a inversão não seja produzida directamente pelo pensar, pode resultar do desejo de escapar ao vazio criado por ele¹⁰⁶¹. Quer dizer, a inversão das regras tanto pode resultar da banalidade como do desejo de escapar ao vazio criado pelo pensar.

A “destruição” provocada pelo pensar pode ter “um efeito libertador sobre [...] a faculdade de julgar”¹⁰⁶². Mas essa destruição também torna o pensar inerentemente perigoso¹⁰⁶³. Segundo Arendt, foi este facto que levou Sócrates a tribunal: o pensar é uma espécie

¹⁰⁶¹ *VdE* I, pp. 194, 196.

¹⁰⁶² *VdE* I, p. 211.

¹⁰⁶³ *VdE* I, pp. 194-195. *Rem.*, p. 481: “you remain in a way empty after thinking. And this is what I also meant when I said that [...] thinking itself is dangerous enough. On the other hand, [...] once you are empty, then [...] you are prepared to judge”.

de *vórtice*, “um furacão”, que destrói todas as regras estabelecidas, por meio das quais os homens se orientam, e, por isso, traz confusão e “desordem às cidades”¹⁰⁶⁴. Mas o pensar é também perigoso porque, ao negar as regras, pode conduzir à sua inversão. Para que estes “resultados negativos do pensar” se consubstanciem em hábitos, é preciso parar de pensar, porque o pensar dissolve os seus próprios resultados e, por isso, “não origina nenhum novo credo”¹⁰⁶⁵. Mas parar de pensar é uma possibilidade permanente. Aliás, Arendt sugere que somos capazes de suportar a actividade de pensar apenas durante um “curto espaço de tempo”¹⁰⁶⁶. Assim, Hitler pode ter sido um *ser pensante*, que fez com os mandamentos da moralidade ocidental o que “Nietzsche fez quando inverteu o platonismo”, ou o que “Marx fez quando virou Hegel de cabeça para baixo”¹⁰⁶⁷. Acontece que Hitler teve muitos *eichmanns* disponíveis para aceitar a inversão. Quer dizer, com o seu poder destrutivo, o pensar pode tornar-nos capazes de introduzir uma nova ordem que mais não é do que a inversão da anterior, embora nenhuma ordem resulte do pensar enquanto tal.

Por tudo isto, na nossa perspectiva, o pensar é em si mesmo arbitrário, pois destrói, mas não tem nem produz nenhum critério. Em si mesmo, o pensar não garante o juízo moral, nem motiva contra o Mal. O pensar cancela a banalidade *no sujeito*, mas o Mal banal não é a única forma de Mal. Para Arendt, o pensar – embora tenha a potencialidade de criar as condições para distinguir o Bem do Mal e suscitar a consciência moral –, é uma faculdade que faz do sujeito uma espécie de folha em branco, sem lhe dizer o que é Bem ou Mal, ou o motivar para o Bem. Além disso, Arendt não deixa de notar que “muitos grandes pensadores”, como Platão e Heidegger, quando abandonaram a solidão do pensar e “se dispuseram a participar nos assuntos humanos”, se voltaram para “tiranos e *Führers*”¹⁰⁶⁸.

C. Uma Proposta para Emergências

Arendt propõe que “[w]e resist evil by not being swept away by the surface of things, by stopping ourselves and beginning to think – that is, by reaching another dimension than the horizon of everyday life”¹⁰⁶⁹. No entanto, o pensar não assegura a resistência ao Mal e a sua proposta destina-se apenas a situações excepcionais. Na sua perspectiva, de modo geral, “o pensar como tal traz pouco bem à sociedade”, pois não cria valores, não gera conhecimento, não produz juízos nem incita à acção¹⁰⁷⁰. O pensar “é uma tarefa solitária”¹⁰⁷¹. Mas “nenhum homem pode agir isoladamente”: aqueles que “desejam conseguir alguma

¹⁰⁶⁴ *VdE* I, p. 196.

¹⁰⁶⁵ *VdE* I, pp. 194-195.

¹⁰⁶⁶ *VdE* I, p. 147.

¹⁰⁶⁷ *VdE* I, pp. 194, 196.

¹⁰⁶⁸ *HTS*, pp. 324-325.

¹⁰⁶⁹ *TJW*, p. 479.

¹⁰⁷⁰ *VdE* I, p. 210.

¹⁰⁷¹ *VdE* I, p. 203.

coisa no mundo, devem agir concertadamente”¹⁰⁷². A acção que realmente pode “transformar o nosso mundo comum, opõe-se o mais vincadamente possível à tarefa solitária do pensamento, que opera num diálogo entre mim e eu próprio”. Na verdade, “é apenas como membros [...] de uma comunidade, que os homens estão preparados para a acção”, e as comunidades reais “são produzidas e preservadas por leis”, hábitos e costumes. Cada comunidade, “obedecendo a diferentes leis, tendo diferentes hábitos e costumes”, possui o seu próprio “critério supremo para julgar os actos e os delitos”. Assim, segundo Arendt, o pensar, com o seu efeito destrutivo sobre todas as regras que orientam os homens, não pode ser generalizado. O pensar “implica alheamento”, é uma forma de abandonar o mundo e “pode ser usado como um instrumento de fuga”, mas não dá respostas às urgências da vida quotidiana¹⁰⁷³. Por isso mesmo, só somos capazes de nos ocuparmos dele durante curtos períodos. O pensar incapacita o sujeito para a acção, e é “[a] própria urgência [...] dos assuntos humanos” que exige “a confiança no costume e no hábito”¹⁰⁷⁴. Segundo Arendt, o pensar produz “um lugar de interioridade” que torna possível a vida do espírito, mas “tende a alhear-se completamente do mundo”¹⁰⁷⁵. O pensar “interrompe qualquer fazer, quaisquer actividades normais, não importando quais sejam”¹⁰⁷⁶. Quando “desejo pensar, tenho que me retirar do mundo”¹⁰⁷⁷. E, por sua vez, para agir ou produzir algo no mundo, preciso de parar de pensar. Do ponto de vista da vida e do mundo, o pensar é “uma morte em vida”¹⁰⁷⁸. Se olharmos para “as características mais salientes” do pensar, este não só “está ausente e não serve para nada no curso ordinário dos assuntos humanos”, como também o impede.

Segundo Arendt, o pensar não tem consequências práticas – *i.e.*, não origina qualquer acção –, “a não ser em ‘situações de fronteira’”¹⁰⁷⁹. Por *situações de fronteira*, Arendt pretende dizer *emergências políticas* e situações de *crises de valores*. Com a expressão *emergências políticas*, Arendt refere-se, em primeiro lugar, aos regimes totalitários, a Alemanha de Hitler e a URSS de Estaline, nos quais se verificou uma inversão de regras que conduziu à massificação do Mal¹⁰⁸⁰. Na sua perspectiva, esses regimes colocaram os indivíduos numa situação para a qual não havia precedentes. Por isso, “[o]s poucos que ainda eram capazes de distinguir o bem do mal”, não tinham ao seu dispor regras “que lhes permitissem arrumar, nesta ou naquela categoria, os vários casos com que se iam deparando”¹⁰⁸¹. Quer dizer, “não tinham, para os guiar, nada para além da sua própria faculdade de ajuizar”. Mas, com a expressão *emergências políticas*, Arendt também designa qualquer

¹⁰⁷² *VdE* II, pp. 215-218.

¹⁰⁷³ *VdE* I, p. 181.

¹⁰⁷⁴ *VdE* I, p. 83.

¹⁰⁷⁵ *VdE* I, pp. 88-89.

¹⁰⁷⁶ *VdE* I, p. 91.

¹⁰⁷⁷ *HsH*, p. 339.

¹⁰⁷⁸ *VdE* I, pp. 100-101.

¹⁰⁷⁹ *VdE* I, p. 210-211.

¹⁰⁸⁰ *VdE* I, p. 196.

¹⁰⁸¹ *EeJ*, p. 374.

situação em que uma alteração na normatividade externa conduza à massificação do Mal. Na sua perspectiva, “em emergências políticas”, “[q]uando toda a gente é varrida impensadamente por aquilo que todos os outros fazem ou em que acreditam, aqueles que pensam são expulsos do seu esconderijo porque a sua recusa em tomar parte é conspícua e se converte por isso numa espécie de ação”¹⁰⁸². Em emergências políticas, o pensar *pode* converter-se numa espécie de acção, porque *pode* levar o sujeito a recusar participar no Mal, e esta recusa é uma espécie de acção.

Das características de Eichmann, Arendt concluiu que a falta de pensamento pode ter graves consequências morais e políticas: Hitler não conseguiria executar o seu plano genocida sem a colaboração de milhões de *eichmanns*. Na sua perspectiva, a falta de pensamento é um fenómeno de massas que pode conduzir à massificação do Mal. Eichmann era tão *terrivelmente normal*, precisamente, porque a sua principal característica era a falta de pensamento, que partilhava com milhões. Arendt defende que há uma ligação entre a falta de pensamento das massas e o Mal em larga escala, do qual o Holocausto é exemplo. O pensar pode ser um antídoto contra este tipo de Mal, justamente, porque este tipo de Mal está associado à falta de pensamento.

Arendt defende que a sua proposta se adequa aos tempos de crise de valores, porque também estes deixam o indivíduo abandonado a si mesmo¹⁰⁸³. Os tempos de crise de valores – *i.e.*, de ruptura com a tradição e de falta de pontos de referência partilhados –, têm em comum com os tempos de emergência o facto de deixarem o indivíduo entregue a si mesmo, sem regras estabelecidas em que se possa apoiar para distinguir o Bem do Mal. Como, segundo Arendt, o pensar tem um efeito libertador sobre a faculdade de julgar, habilitando-a a julgar sem o apoio de regras, pode dotar o sujeito da capacidade de distinguir o Bem do Mal sem precisar das regras tradicionais. Pela mesma razão, segundo Arendt, o pensar também nos pode habilitar a julgar quando confrontados com acontecimentos sem precedentes – *i.e.*, que não cabem nas categorias de que já dispomos. Ainda assim, a sua proposta tem um escopo relativamente limitado.

Portanto, Arendt sustenta que há uma relação entre o poder destruidor do pensar e a preservação da capacidade de distinguir o Bem do Mal em contextos de emergência política, de crise de valores e de acontecimentos sem precedentes, mas é cautelosa quanto à promoção do pensar como uma solução generalizável. Pensar é *começar sempre de novo*. Quando um resultado é dado por estabelecido, abandonámos o pensar, pois este requer um reexame contínuo dos seus próprios resultados, e é neste sentido que ele não tem realmente nenhum resultado: como Penélope, “desfaz todas as manhãs o que terminou na noite

¹⁰⁸² VdE I, p. 210-211.

¹⁰⁸³ Rem., pp. 480-482. Os tempos de crise são caracterizados pelo facto de os indivíduos já não confiarem nas regras anteriormente fornecidas pela tradição e ainda não as terem substituído por outras.

anterior”¹⁰⁸⁴. Mas este começar sempre de novo “has an element of utter arbitrariness”, “[a]nd this element of arbitrariness should never be forgotten”¹⁰⁸⁵. Quer dizer, esta ausência de critérios que lhe é inerente contamina os seus sub-produtos. Arendt defende que a consciência moral genuína é um sub-produto do pensar, mas reconhece que ela é *anárquica*: “what your conscience tells you is the worst, somebody else’s conscience tells him is the best. It is an anarchic concept”. O que a consciência moral de um indivíduo diz ser o melhor, pode ser aquilo que a de outro diz ser o pior. Arendt não procura negar que a consciência moral tem um carácter imprevisível e indeterminável, porque, na sua perspectiva, uma consciência moral determinável já não seria uma consciência moral genuína. Ou seja, “the rules of conscience [...] say: Beware of doing something that you will not be able to live with”¹⁰⁸⁶. Mas este critério não permite determinar o conteúdo da consciência moral, porque o que está em causa é aquilo com que *cada um* se considera capaz de viver, e isto não é determinado pelo critério. Além disso, segundo Arendt, aquilo com que *cada um* se considera capaz de viver pode variar de sujeito para sujeito. Assim, “in order to keep its validity, it must remain subjective”. Isto contrasta com o juízo de gosto kantiano, porque, segundo Kant, podemos presumir a existência de um *sentido comum* – i.e., de um modo de sentir idêntico em todos os homens¹⁰⁸⁷. Para julgar se um objecto é belo, o sujeito terá de prestar atenção ao seu sentimento, mas pode presumir que os outros irão sentir o mesmo se contemplarem desinteressadamente a forma desse objecto. Assim, segundo Kant, podemos esperar um acordo entre os juízos de gosto de todos. Pelo contrário, Arendt considera que a consciência moral de um indivíduo não pode ser generalizada, porque “[w]hat I cannot live with may not bother another man’s conscience”¹⁰⁸⁸. Para Arendt, quando o que está em causa é a consciência moral genuína, “all objective standards [...] yield precedence to the ‘subjective’ criterion of the kind of person I wish to be and live together with”¹⁰⁸⁹. Mas pode haver quem prefira ter um assassino por companhia. Na sua perspectiva, “this company is chosen by thinking in examples”, e é perfeitamente possível que uma pessoa prefira ter o “Bluebeard for company, and hence take him as his example”¹⁰⁹⁰. Aqui, o Mal não está associado à falta de pensamento, como no caso de Eichmann, mas sim à própria consciência moral enquanto sub-produto do pensar. Além disso, como vimos, Arendt afirma que só somos capazes de julgar sem regras na medida em que tenhamos um modelo (*example*), e admite que é

¹⁰⁸⁴ *VdE* I, p. 181.

¹⁰⁸⁵ *Rem.*, p. 480.

¹⁰⁸⁶ *Disob.*, pp. 63-64.

¹⁰⁸⁷ *CFJ*, pp. 107, 128-129 (*Ak.* 5: 218, 237-238): “[s]e denominamos algo belo, imputamos o prazer que sentimos a todo o outro como necessário”; “somente sob a pressuposição de que exista um sentido comum [...] o juízo de gosto pode ser proferido”. Como o juízo de gosto se baseia no sentimento e postula a concordância de qualquer *julgador*, pressupõe um *modo de sentir* idêntico em todos aqueles que têm a faculdade de julgar sobre o belo. Ou seja, pressupõe um *sentido comum* (*Gemeinsinn*). Kant distingue o *sentido comum* do *entendimento comum* (*der gemeine Verstand*), que julga segundo conceitos.

¹⁰⁸⁸ *Disob.*, pp. 63-64.

¹⁰⁸⁹ *SQM*, p. 111.

¹⁰⁹⁰ *SQM*, pp. 145-146.

possível um sujeito escolher um assassino como modelo. Contudo, Arendt não diz que aquele que escolhe um assassino para companhia e como modelo faz o Bem quando, seguindo a sua escolha, decide assassinar alguém. Ou seja, não defende que o Bem e o Mal dependem do que julgamos que eles são, mas sim que podemos perder a capacidade de os distinguirmos correctamente. Arendt afirma que “não pode haver uma verdade única no mundo humano”¹⁰⁹¹. Mas não duvida que o Holocausto pertence à categoria do Mal. Como diz Mahony, “it seems clear that Arendt considers it to be simply true to say that the Holocaust was evil”¹⁰⁹². De facto, “[s]he always discusses the Holocaust in terms which imply that the evil of the events is real and indisputable”. Quer dizer, “[i]n asserting that crimes remained crimes, Arendt is making a moral rather than a legal point”, pois, “the murder of innocent Jewish people was an act no longer subject to criminal sanctions in the Third Reich”. Ao afirmar que os actos cometidos contra os judeus continuavam a ser crimes, “Arendt is really asserting that evil remains evil”, independentemente do que as leis positivas estipulem, e do que se tenha tornado costume ou hábito. Por isso, concordamos com Mahony “that Arendt generally adheres to a morally realist outlook”¹⁰⁹³. Mas o seu realismo moral não implica que a capacidade de distinguir o Bem do Mal esteja assegurada. A sua posição parece ser a de que, embora *não tenhamos um critério* que permita distinguir o Bem do Mal em todas as circunstâncias, o Bem e o Mal são independentes dos nossos juízos.

Arendt afirma que aqueles que resistiram ao Mal no III Reich foram motivados pela consciência moral (enquanto sub-produto do pensar), mas, na medida em que reconhece o seu carácter subjectivo, não defende que, em geral, possa justificar a desobediência à lei. A desobediência civil é uma forma de os cidadãos manifestarem o seu desacordo com a lei, desobedecendo-lhe, mas não é um fenómeno privado. Por isso, não pode suportar-se na consciência moral. Neste sentido, Basurto afirma que a posição de Arendt “entails limiting the role of morality in public affairs”¹⁰⁹⁴. De facto, Arendt considera a consciência moral “self-referential, which makes the relation between one and *one’s self* more important, [...], than the relation between oneself and either other men or the world”¹⁰⁹⁵. Para Arendt, a consciência moral “is not a matter of safeguarding ‘life’ but of safeguarding the relation with one’s self”. Na sua perspectiva, a consciência moral genuína não tem que ver com tornar o mundo um lugar melhor para os homens viverem, mas Arendt limita o seu papel nos assuntos públicos, porque, neste domínio, “[w]hat had been decided *in foro conscientiae* has now become part of public opinion”¹⁰⁹⁶. No domínio público, a voz da consciência individual não

¹⁰⁹¹ HTS, p. 40.

¹⁰⁹² Mahony, Deirdre, *Hannah Arendt’s Ethics*, Bloomsbury Academic, London, 2018, pp. 144-146.

¹⁰⁹³ Mahony, *Hannah Arendt’s Ethics*, cit..., p. 153.

¹⁰⁹⁴ Basurto, Amando, “Hannah Arendt’s Kantian Socrates: Moral and Political Judging”, *Teoria Política*, 6, 2016 (pp. 315-334), p. 316.

¹⁰⁹⁵ Basurto, “Hannah Arendt’s Kantian Socrates...”, cit..., p. 319: “one should not kill, not because of the harm it will inflict on another, but because one is unwilling to live with one’s self as a murderer”.

¹⁰⁹⁶ *Disob.*, p. 68.

é mais do que uma opinião, “indistinguishable from other opinions”, e se quisermos reivindicar mais do que uma validade subjectiva para as nossas opiniões, a discussão e a capacidade de persuadir os outros são indispensáveis.

Na nossa perspectiva, nem Kant conseguiu mostrar que a razão está apta a produzir determinações morais por si mesma, nem Arendt conseguiu mostrar que o pensar é menos arbitrário do que a própria banalidade. Procurámos mostrar que o procedimento pelo qual a Lei Moral é aplicada *in concreto* requer que o sujeito consulte os seus desejos – *e.g.*, que desejaria ser ajudado em situações de carência –, e que possua certos conhecimentos empíricos – *e.g.*, que os homens não confiariam em promessas se as falsas promessas se generalizassem. Por sua vez, quando Arendt fala da consciência moral de Eichmann usa um conceito de consciência moral que, na sua perspectiva, reflecte a interiorização das normas externas e predispõe os indivíduos a conformarem-se a qualquer conjunto de regras. Para Arendt, esta forma de consciência moral é arbitrária, porque a sua dependência de regras é indiferente ao conteúdo das mesmas: quando os nazis tomaram o poder, aqueles que ainda estavam “firmemente convencidos dos chamados valores antigos foram os primeiros a disponibilizar-se para mudar os seus valores antigos por um novo conjunto de valores”¹⁰⁹⁷. Arendt defende que, em emergências políticas, como a subida dos nazis ao poder, os *cidadãos obedientes* à lei anterior são os que se mostram “mais prontos a obedecer” às novas leis¹⁰⁹⁸. Arendt admite que alguns dos que recusaram aderir às novas regras o fizeram por se manterem fiéis às anteriores, mas sublinha que o critério da fidelidade às regras anteriores também é arbitrário, porque é independente do conteúdo dessas regras – *e.g.*, não permite distinguir os que recusaram aderir às leis nazis dos que, no passado, recusaram aderir às leis que proibiram a escravatura. Todavia, procurámos mostrar que a concepção de consciência moral que Arendt propõe como sub-produto do pensar, e que consiste na escolha de companhia, não é menos arbitrária, pois é possível que uma pessoa *escolha* um assassino para companhia. Além disso, para Arendt, só somos capazes de julgar sem regras se tivermos um modelo e é possível que um sujeito *escolha* um assassino como modelo. Assim, na nossa perspectiva, a sua proposta não assegura a capacidade de distinguir o Bem do Mal, nem a motivação para resistir ao Mal, pois tanto uma como outra dependerão da escolha do sujeito.

¹⁰⁹⁷ HsH, p. 348.

¹⁰⁹⁸ VdE I, p. 196.

Segunda Parte: Kierkegaard

Introdução à Segunda Parte

Para Hegel, o ético (*Sittlich*) é viver de acordo com os costumes (*Sitten*) do próprio país, e a educação (*Erziehung*) deve formar para isso: “to be ethical is to live in accordance with the ethics of one’s country”¹⁰⁹⁹. O ideal formativo consiste na plena integração do indivíduo na vida social sancionada pelo Estado¹¹⁰⁰. Hegel pensa o Estado como uma comunidade organizada de acordo com um único sistema de direito (comunidade política), por intermédio de um conjunto de instituições governativas centralizadas¹¹⁰¹. Os indivíduos desenvolvem uma forma particular de reconciliação com o Estado, e o Estado como um todo – que inclui a totalidade desses indivíduos –, representa uma identidade própria. Ou seja: segundo Hegel, os seres humanos adquirem a consciência de obrigações morais por meio da participação nas suas comunidades; diferentes comunidades podem ter interpretações diferentes, ou até opostas, dos princípios morais e sobre o modo como estes se aplicam em situações concretas; o Estado desempenha um papel crucial ao gerar, através da lei, uma comunidade mais abrangente que vincula o indivíduo independentemente das diferenças entre as comunidades parciais. Enquanto cidadãos do Estado a que pertencem, os indivíduos devem-lhe obediência. O ideal ético é atingido quando o direito e a moralidade se fundem e esta já não exige apenas a obediência ao direito, mas também “a disposição anímica” para o respeitar simplesmente por dever¹¹⁰². É *imoral* cumprir as leis simplesmente “por medo do castigo”, pelos incentivos que o Estado possa oferecer ou pelo desejo de manter “uma boa reputação”, pois, do ponto de vista moral, a *disposição de ânimo* é o decisivo. O cidadão deve cumprir as leis simplesmente “porque assim deve ser”. Deste modo, no seu estágio mais desenvolvido, o ético consiste em “querer respeitar o direito por mor do direito”. Através das leis positivas, o Estado é o critério último de toda a vida ética. Hegel não reconhece qualquer dever acima do dever para com o Estado, cujas leis devem ser consideradas *vinculativas para a consciência* de qualquer cidadão, a qualquer momento e em qualquer situação¹¹⁰³.

¹⁰⁹⁹ Hegel, *Natural Law...*, cit..., p. 115. Cf. Oliveira, Cláudia, “A Dialéctica Hegeliana: os Conceitos de Estado e de Liberdade na base da Construção do Modelo Europeu”, in Marujão, Carlos & Oliveira, Cláudia (Coords.), *A Ideia de Europa de Kant a Hegel*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2010 (pp. 181- 200), pp. 198-199.

¹¹⁰⁰ Hegel, Georg, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, trans. E. S. Haldane, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., London, 1892, p. 439.

¹¹⁰¹ O Estado não se confunde com os governantes: “with firmly established laws, and a settled organization of the State, what is left to the sole arbitrament of the monarch is, in point of substance, no great matter”. Hegel, Georg, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, Batoche Books, Kitchener, 2001, p. 476.

¹¹⁰² Hegel, Georg, *Propedêutica Filosófica*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2018, pp. 288-290.

¹¹⁰³ Walsh, Sylvia, *Kierkegaard and Religion: Personality, Character, and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 113.

Do ponto de vista formal, Hegel mantém a tese de Kant de que cada um é moral na medida em que faz de si uma instanciiação do universal. Contudo, para Kant, o universal era a lei da razão pura (prática), enquanto, para Hegel, o universal tem a sua origem na comunidade ou no Estado¹¹⁰⁴. Graças à incorporação do universal, já não é o indivíduo que age, mas sim o universal nele¹¹⁰⁵. A vida ética “surge assim como natureza”, pois nela o universal é, ou converte-se, de facto e totalmente, na natureza do sujeito¹¹⁰⁶. Deste modo, a vida ética é a síntese da subjectividade com a objectividade proporcionada pelo Estado¹¹⁰⁷. Hegel pensa a liberdade individual nos termos da plena integração do indivíduo no seio da totalidade, da conciliação plena do singular com o universal, de tal modo que se possa dizer que as acções do indivíduo expressam o universal da comunidade ou do Estado¹¹⁰⁸. É a esta coincidência plena que Hegel chama *vida ética substancial*, ou *eticidade* (*Sittlichkeit*)¹¹⁰⁹.

Aquilo que Hegel elogia na sociedade grega é a coincidência imediata do indivíduo com os costumes, as tradições e a lei, por a *subjectividade* ainda não ter surgido para si mesma como um momento separado do todo. O cidadão grego “did what was required of him, as it were from instinct”¹¹¹⁰. O indivíduo não precisava de ser convencido da validade do conteúdo (hábito, costume, tradição, lei), porque coincidia imediatamente com ele. Como diz Oliveira, para Hegel, “a beleza moral” residia precisamente na “atitude pré-moderna de serenidade natural, na qual se obedece às leis, não porque se está subjectivamente convencido da sua validade, mas sim pela necessidade objectiva de um hábito ou de um costume com o qual o espírito não conseguiu ainda romper”¹¹¹¹. Para Hegel, foi Sócrates o primeiro a romper com essa *serenidade natural*. Sócrates representa, para Hegel, o movimento de dessacralização de todo o universal, o corte radical com os hábitos, os costumes e as tradições¹¹¹². Sócrates ensinou que o indivíduo encontra em si mesmo a instância de *validação* de todos os conteúdos: “he brought the individual to this by universalizing

¹¹⁰⁴ Hegel, Georg, *A Razão na História*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2018, pp. 108-109: “a unidade da vontade subjetiva e do universal, é o todo ético e na sua figura concreta, o Estado. Este é a realidade efetiva em que o indivíduo tem e saboreia a sua liberdade”; “[o] verdadeiro é a unidade da vontade geral e da vontade subjetiva”. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 28 (§3).

¹¹⁰⁵ Hegel, Georg, *Sistema da Vida Ética*, trad. A. Morão, Edições 70, Lisboa 1991, p. 62.

¹¹⁰⁶ Hegel, *Sistema da Vida Ética*, p. 12.

¹¹⁰⁷ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., pp. 185-186 (§141); p. 189 (§): “[i]n ethical life as a whole, both objective and subjective moments are present”.

¹¹⁰⁸ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 28 (§3): “[r]ight is in general *positive* (a) through its form of having validity within a [particular] state [...]. (b) In terms of *content*, this right acquires a positive element (α) through the particular *national character* of a people”. Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 54: “[w]hen the State or our country constitutes a community of existence; when the subjective will of man submits to laws — the contradiction between Liberty and Necessity vanishes. [...] The objective and the subjective will are then reconciled, and present one identical homogeneous whole”.

¹¹⁰⁹ Stewart, Jon, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 310-311: “[b]y this term [*Sittlichkeit*] he [Hegel] refers to the concrete realm of customs, duties, institutions, and mores that are generally accepted in any given society”.

¹¹¹⁰ Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 55.

¹¹¹¹ Oliveira, “A Dialética Hegeliana...”, cit..., p. 192. Cf. Aquino, Marcelo de, “Ética e Direito em Hegel”, *Revista Portuguesa De Filosofia*, 64(2/4), 2008 (pp. 1277-1289), p. 1285.

¹¹¹² Cf. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, cit..., pp. 384-448.

subjectivity, and to that extent he is the founder of morality”¹¹¹³. Sócrates descobriu “the importance of consciousness” e, com isso, aboliu a imediatividade em que os gregos tinham vivido até aí. Doravante, o indivíduo deveria agir “with a conscious knowledge of why he acted”. Sócrates representa o início deste movimento radical que coloca o indivíduo como a *instância original* de validação de todo o sentido e, desse modo, suspende a validade *imediata* das determinações, que passam a ter de ser *validadas* pelo próprio indivíduo. Sócrates aparece aos olhos de Hegel como o inventor da *moralidade*¹¹¹⁴. E também como *inventor da subjectividade*, porque foi com ele que o indivíduo se constituiu, para si mesmo, como a instância de validação.

Como diz Kierkegaard, o aspecto a reter na interpretação de Hegel é a distinção entre moralidade (*Moralitet*) e eticidade (*Sædelighed*): “ethics is in part unreflected ethics such as ancient Greek ethics”; a moralidade é, essencialmente, “the appeal to the conscience”¹¹¹⁵. A noção de *imediatividade* não designa apenas o carácter *não reflectido*, mas também o carácter *espontâneo*, quase *instintivo* – Hegel diz “as it were from instinct”, embora *adquirido* –, da eticidade, como *segunda natureza*¹¹¹⁶. Sócrates desvinculou-se das determinações ideais imediatas, submetendo-as a exame e, com isso, inventou a moralidade: o indivíduo moral não está vinculado a qualquer conteúdo, “[t]herefore, moral freedom is arbitrariness”¹¹¹⁷. E, para Hegel, a filosofia moral de Kant é um desenvolvimento do ponto de vista socrático¹¹¹⁸. O sujeito *moral* kantiano valoriza a autonomia *moral* acima de tudo; por isso, suspende a validade imediata dos hábitos, dos costumes e das tradições. Para Kant, o tribunal da razão é supremo. Pode acontecer que o tribunal da razão valide alguns costumes, ou algumas leis do Estado, mas para ser considerado válido, um conteúdo, seja costume ou lei, tem primeiro de ser validado pelo tribunal da razão. O sujeito moral kantiano, para saber o que está certo ou errado, recorre à razão, que encontra em si mesmo, e não ao costume ou ao Estado¹¹¹⁹. Neste sentido, e ainda segundo Hegel, o desenvolvimento do princípio

¹¹¹³ *CI*, p. 228 (*SKS* 1: 271).

¹¹¹⁴ Cf. Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 288: “it was in *Socrates*, that at the beginning of the Peloponnesian War, the principle of subjectivity – of the absolute inherent independence of Thought – attained free expression. He taught that man has to discover and recognize in himself what is the Right and Good, and that this Right and Good is in its nature universal. *Socrates* is celebrated as a Teacher of Morality, but we should rather call him the *Inventor of Morality*”.

¹¹¹⁵ *CI*, p. 228 (*SKS* 1: 270).

¹¹¹⁶ Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 55: “[*Sittlichkeit*] is Duty – substantial Right – a ‘second nature’ as it has been justly called; for the first nature of man is his primary merely animal existence”. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 195 (§151): “if it is simply *identical* with the actuality of individuals, the ethical [*das Sittliche*], as their general mode of behavior, appears as *custom* [*Sitte*]; and the *habit* of the ethical appears as a *second nature* which takes the place of the original and purely natural will and is the all-pervading soul, significance, and actuality of individual existence [*Dasein*]”.

¹¹¹⁷ *CI*, p. 228 (*SKS* 1: 270).

¹¹¹⁸ James, David, *Hegel's Philosophy of Right: Subjectivity and Ethical Life*, Continuum, London, 2007, p. 39: “[para Hegel] Kant’s moral philosophy represents a continuation of the reflective morality that begins with *Socrates*”.

¹¹¹⁹ *PP*, p. 138, nota (*Ak.* 8: 350): “[a] minha liberdade exterior (jurídica) [...] é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento. [...] Pois [...] não tenho qualquer obrigação mesmo em relação às leis divinas por mim conhecidas através da simples razão a não ser que eu próprio tenha podido prestar o meu consentimento”.

socrático desemboca na formulação que Fichte dá à lei da moralidade: “*always act in accordance with your best conviction concerning your duty, or, Act according to your conscience*”¹¹²⁰. Para Fichte, um conteúdo é vinculativo na condição de ser *validado* pela nossa própria consciência e apenas *porque* foi validado por ela: é um dever absoluto não aceitar qualquer ordem antes de a examinarmos por nós mesmos. A minha consciência é a instância responsável por *validar* o que é ou não o *meu* dever em cada *situação concreta*, tem a forma de um sentimento e é um guia infalível¹¹²¹.

Com Sócrates surge a possibilidade de o indivíduo não validar as leis do Estado – neste caso, do Estado Ateniense¹¹²². Como diz Ferro, “Sócrates é a instância da subjectividade na sua irredutibilidade, quer dizer, aquele sujeito que descobriu que tudo tem de passar *por mim* e ser *para mim* para se constituir como sentido”¹¹²³. Ou seja, Sócrates não descobriu *o que* é que vale para mim, mas descobriu que algo *só pode valer* para mim se for validado *por mim*. A posição de Sócrates não impede que as determinações do Estado venham a ser validadas, adoptadas e incorporadas depois de examinadas pelo sujeito, mas significa que só serão aceites pelo sujeito na medida em que primeiro as submeta a exame e as valide. Assim, é possível que o sujeito se venha a opor ao Estado, no caso de não validar as suas determinações.

O que está em causa para Hegel não é o Sócrates histórico, mas aquilo que ele representa: *Sócrates* representa a suspensão da validade imediata das leis e dos costumes. Ou seja, representa a subjectividade abstracta: não é nem isto nem aquilo, e, por isso mesmo, pode ser qualquer coisa. Assim, Hegel considera que a *versão* de *Sócrates* mais importante, do ponto de vista histórico e filosófico, é aquela que nos foi deixada por Aristófanes. O que Aristófanes nos mostra é que tanto se pode recorrer a *Sócrates* para defender uma posição como o seu contrário, e o mesmo se verifica a partir da multiplicidade de escolas que se reclamavam de *Sócrates*: pode-se recorrer a *Sócrates* para defender qualquer coisa. Neste sentido, *Sócrates* representa a arbitrariedade da consciência subjectiva que, desvinculada das determinações imediatas, se pode vincular por sua iniciativa a qualquer conteúdo. Contudo, segundo Hegel, *Sócrates* teve um papel fundamental na História do pensamento e da consciência também por outro motivo¹¹²⁴. Sem aquilo que *Sócrates* representa – *i.e.*, a suspensão da validade imediata dos costumes e das leis –, o sujeito permaneceria no estado de inconsciência de si, pois não teria sequer acordado para si. *Sócrates* não representa apenas a possibilidade da arbitrariedade. *Sócrates* também representa a

¹¹²⁰ Fichte, *The System of Ethics...*, cit..., p. 148.

¹¹²¹ Fichte, *The System of Ethics...*, cit..., pp. 148, 157, 168, 187-198

¹¹²² Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, cit..., p. 439.

¹¹²³ Ferro, Nuno, *Naturalmente Hipócrita: Em Constante Referência a Kierkegaard*, Editorial Aster, Lisboa, 2015, p. 43.

¹¹²⁴ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 42. Söderquist, K. Brian, “The sophists: Kierkegaard’s Interpretation of Socrates and the Sophists”, in Stewart, Jon & Nun, Katalin (Eds.), *KRSRR, Vol. 2, Tome II: Kierkegaard and the Greek World: Aristotle and Other Greek Authors*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 183-194), p. 187.

possibilidade da vida ética *reflectida*: “[n]ow ethics is partly objective, and partly subjective and reflected morality”¹¹²⁵. De acordo com a interpretação de Hegel, *Sócrates*, guiado pelo seu *δαίμων*, trocou a subjectividade abstracta e arbitrária pela objectividade das próprias leis que o condenaram. Apesar de criticar o Estado Ateniense e de poder escapar à execução, *Sócrates* submeteu-se às suas leis¹¹²⁶.

De acordo com Hegel, “in order to be able to judge rightly of Socrates case we must first consider the Athenian State and its customs”¹¹²⁷. O Estado, e não a consciência subjectiva, é a instância de validação: “the first principle of a State is that there is no reason or conscience or righteousness or anything else, higher than what the State recognizes as such”¹¹²⁸. Aqueles que resistem ou se opõem à lei do Estado, “cannot be tolerated in a true State”. Ao indivíduo não lhe pode ser permitido escudar-se na sua *consciência pessoal*: “[t]his miserable freedom of thinking and believing what men will, is not permitted”. Para que aquilo que o indivíduo faz seja reconhecido como dever, “it must be recognized as such by all”. O indivíduo tem a sua consciência, mas, para Hegel, o Estado é o critério último, inclusivamente, do valor do indivíduo: “[u]m homem deve ao Estado tudo o que ele é; só nele tem a sua essência. Só pelo Estado tem o homem todo o valor”¹¹²⁹. Quer os indivíduos o reconheçam, quer não, o Estado é a medida e a sua autoridade é absoluta. Por isso, jamais a consciência do indivíduo pode estar acima dos tribunais¹¹³⁰. O mais alto dever do indivíduo é para com o Estado¹¹³¹. Tal como a vida ética *imediata* consistia na coincidência imediata do indivíduo com os costumes, a vida ética *reflectida* reside na conciliação voluntária do indivíduo com o Estado¹¹³². Para alcançar a verdadeira liberdade o indivíduo tem de se identificar com a lei do Estado¹¹³³. É pela interiorização da ordem normativa emanada do Estado que os homens podem concretizar a sua própria liberdade¹¹³⁴.

Ora, na nossa perspectiva, um tal princípio implicaria que os judeus a viver no III Reich deveriam interiorizar as leis em vigor, inclusivamente, aquelas que decretassem a sua própria morte, tal como, em algumas culturas antigas, aqueles que eram escolhidos para

¹¹²⁵ Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, cit..., p. 387.

¹¹²⁶ Cf. Platão, “*Crítón*”, in Platão, *Éutifron, Apologia de Sócrates, Crítón*, trad. José Trindade Santos, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993 (pp. 111-127), pp. 121-127 (50a-54d).

¹¹²⁷ Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, cit..., p. 439.

¹¹²⁸ Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, cit..., p. 443.

¹¹²⁹ Hegel, *A Razão na História*, cit..., p. 109.

¹¹³⁰ Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, cit..., p. 443.

¹¹³¹ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 279 (§258): “[t]he state [...] is an absolute and unmoved end in itself, and in it, freedom enters into its highest right, just as this ultimate end possesses the highest right in relation to individuals [*die Einzelnen*], whose *highest duty* is to be members of the state”.

¹¹³² Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 53: “the State, which is that form of reality in which the individual has and enjoys his freedom; but on the condition of his recognizing, believing in, and willing that which is common to the Whole”.

¹¹³³ Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 54: “when the subjective will of man submits to laws — the contradiction between Liberty and Necessity vanishes. [...] The objective and the subjective will are then reconciled, and present one identical homogeneous whole”. Hegel, *A Razão na História*, cit..., pp. 108-109: “[o Estado] é a realidade efetiva em que o indivíduo tem e saboreia a sua liberdade”.

¹¹³⁴ Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, cit..., p. 439.

serem sacrificados aos deuses se consideravam honrados pelo privilégio¹¹³⁵. Do ponto de vista formal, Hegel diz o mesmo que Kant: o sujeito deve conformar a sua vontade ao universal¹¹³⁶. Mas o universal de Hegel é – em última instância – a lei do Estado¹¹³⁷. Cada indivíduo deve adquirir “the particular *national character*” do Estado a que pertence¹¹³⁸. Cada indivíduo deve ser uma reiteração da identidade nacional. Nos termos de Kierkegaard, a concepção hegeliana reduz o *indivíduo* a um *número*: “a number instead of a self, just one more man, just one more repetition of this everlasting *Einerlei* [one and the same]”¹¹³⁹. De facto, Hegel critica a ideia de que os indivíduos devem ser livres para encontrar o seu próprio caminho à margem do estipulado pelo Estado. O dever do indivíduo é adquirir um carácter individual que o disponha a fazer aquilo que o Estado lhe exige¹¹⁴⁰. Para Hegel, uma vida com sentido só pode ser garantida no contexto de uma visão que meça os objectivos dos indivíduos por um objectivo universal – i.e., de uma totalidade –, que seja um bem colectivo, capaz de dar unidade aos esforços da multiplicidade dos indivíduos¹¹⁴¹. É o bem da totalidade que dá sentido e valor aos fins a que os indivíduos se propõem. Como diz Wood: “for Hegel I am free when I ‘identify’ myself with the institutions of my community, feeling myself to be a part of them, and feeling them to be a part of me”¹¹⁴².

Na sua dissertação de mestrado, Kierkegaard aceitava a posição de Hegel¹¹⁴³. Contudo, mais tarde, distanciou-se dela¹¹⁴⁴. Numa carta de 1848, em plena época revolucionária, Kierkegaard afirma que qualquer movimento político é um *vórtice* (*Hvirvel*)¹¹⁴⁵.

¹¹³⁵ Veja-se: White, Samuel & Kerkhove, Ray, “The Aztecs”, in White, Samuel (Ed.), *The Laws of Yesterday's Wars: From Indigenous Australians to the American Civil War*, Koninklijke Brill, Leiden, 2022 (pp. 69-100), pp. 95-96.

¹¹³⁶ Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., pp. 31-55.

¹¹³⁷ Hegel, *A Razão na História*, cit..., pp. 108-109: “o universal está nas leis do Estado”.

¹¹³⁸ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 28 (§3). Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 279 (§258): “whether human beings know it or not, [o Estado] realizes itself as a self-sufficient power of which single individuals <die einzelnen Individuen> are only moments”. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit..., p. 45 (§72): “the individual must all the more forget himself”. Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 27: “in the history of the World, the Individuals we have to do with are Peoples; Totalities that are States”. Hegel, *O Sistema da Vida Ética*, cit..., p. 78: “a realidade do universal consiste em existir como uma multidão de indivíduos, [...] a particularização é subsumida no universal e se lhe torna pura e simplesmente igual”.

¹¹³⁹ SUD, p. 33 (SKS 11: 149).

¹¹⁴⁰ Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 43: “[i]f men are to act, they must not only intend the Good, but must have decided for themselves whether this or that particular thing is a Good. What special course of action, however, is good or not, is determined, as regards the ordinary contingencies of private life, by the laws and customs of a State”. Cf. Wood, Allen, “Editor’s Introduction”, in Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit... (pp. vii-xxxii), p. xii: “[c]orresponding to ‘objective’ ethical life (the system of rational institutions) is a ‘subjective’ ethical life, an individual character which disposes the individual to do what the institutions require”.

¹¹⁴¹ Wood, “Editor’s Introduction”, cit..., p. xi.

¹¹⁴² Wood, “Editor’s Introduction”, cit..., p. xiii.

¹¹⁴³ CI, p. 235 (SKS 1: 275): “true earnestness is possible only in a totality in which the subject no longer arbitrarily decides at every moment to continue his imaginary construction but feels the task to be something that he has not assigned himself but that has been assigned to him”. Cf. Kangas, David, “J.G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence”, in Stewart, Jon (Ed.), *KRSRR, Vol. 6, Tome I: Kierkegaard and His German Contemporaries: Philosophy*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 67-96), p. 72. Stewart, Jon, “Hegel: Kierkegaard’s reading and use of Hegel’s primary texts”, in Stewart, Jon (Ed.), *KRSRR, Vol. 6, Tome I: Kierkegaard and His German Contemporaries: Philosophy*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 97-166), p. 118.

¹¹⁴⁴ KJN 8, p. 29 (SKS 24: 32). KJN 10, pp. 279-280 (SKS 26: 273-275): “that true virtue can make its appearance only in the state (which I also childishly mimicked in my dissertation) [...] – this, naturally, is nonsense”.

¹¹⁴⁵ L&D, para Kolderup-Rosenvinge, Agosto de 1848, p. 262 (SKS 28: 401): “[a]ny purely political movement, [...], is a vortex, cannot be stopped”. Sobre a noção de *vórtice*, veja-se: Rossatti, Gabriel, “Vortex”, in Emmanuel,

Kierkegaard menciona, ironicamente, que em 1848 se tentava parar uma revolução com uma nova revolução, de modo que as revoluções se sucediam umas às outras. Os cidadãos eram abatidos a tiro e logo se tentava parar a chacina por meio de uma lei, decretando a abolição da pena de morte para crimes políticos. A nova lei, no entanto, de pouco servia, como se tornava evidente por via de uma nova parada para abater cidadãos aos milhares¹¹⁴⁶. Hegel defende que a *verdade* – i.e., aquilo que os indivíduos consideram válido para se guiarem –, tem de ser encontrada nas leis do Estado¹¹⁴⁷. O que está em causa é uma visão-de-vida em que o sujeito orienta a sua vida para “poder servir melhor o Estado”¹¹⁴⁸. Todavia, do ponto de vista ético, é perigoso tomar as leis do Estado como critério, porque estas estão sujeitas a uma enorme variação e podem, inclusivamente, inverter-se de um dia para o outro. As leis tanto podem proibir a pena de morte como instaurá-la, e tudo quanto é necessário para que essa mudança ocorra é que mudem aqueles que detêm o poder. O critério ético tem de ser outro se quisermos garantir alguma estabilidade nos juízos do Bem e do Mal. Se confiarmos nas leis do Estado e nas maiorias políticas que, de cada vez, controlam as instituições centralizadas do mesmo, não teremos um critério fixo para distinguir o Bem do Mal: “ethical concepts, too, will finally vanish”¹¹⁴⁹. Quer dizer, se o critério para distinguir o Bem do Mal muda ao sabor da realidade política, é a própria diferença entre Bem e Mal que se relativiza. Os próprios conceitos de Bem e de Mal perdem a sua consistência se querem dizer uma coisa hoje e o seu contrário amanhã. De facto, é possível “nivelar toda a existência pela ideia de Estado”¹¹⁵⁰. Mas isso significa cair na arbitrariedade. Para Hegel, o período do Terror – i.e., o período da Revolução Francesa, durante o qual ocorreu uma série de massacres e de execuções públicas –, foi uma “consequência do processo de emancipação da subjectividade”¹¹⁵¹. Do seu ponto de vista, o Terror resultou do facto de a subjectividade se ter desligado das determinações objectivas dos costumes e do Estado: “I am able to free myself from everything”¹¹⁵². Mas, para Kierkegaard, as revoluções mostram, justamente, que as instituições políticas também estão sujeitas à arbitrariedade e que não são um critério seguro para distinguir o Bem do Mal.

Kierkegaard não nega que a subjectividade abstracta seja arbitrária. Contudo, a política concreta não é menos arbitrária. Kierkegaard procura mostrar que a subjectividade

Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome VI: Kierkegaard's Concepts: Salvation to Writing*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 221-228.

¹¹⁴⁶ L&D, para Kolderup-Rosenvinge, Agosto de 1848, p. 259-264 (SKS 28: 398-403).

¹¹⁴⁷ Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 54: “Truth is the Unity of the universal and subjective Will; and the Universal is to be found in the State, in its laws”.

¹¹⁴⁸ *Ou/Ou II*, p. 245 (SKS 3: 229).

¹¹⁴⁹ *KJN 7*, p. 57 (SKS 23: 59).

¹¹⁵⁰ *T&T*, p. 121 (SKS 4: 155). Cf. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., pp. 185-186 (§141).

¹¹⁵¹ Marujão, Carlos, “Hegel e a Revolução Francesa”, in Pires, Edmundo (Coord.), *Still Reading Hegel: 200 Years after the Phenomenology of Spirit*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009 (pp. 43-52), p. 44.

¹¹⁵² Stern, Robert, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, New York, 2002, p. 167. Cf. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 38 (§5).

isolada – *i.e.*, a que cancela a validade *imediata* dos costumes e das leis –, pode receber mais do que uma forma: pode receber uma forma abstracta que deve, de facto, ser superada, e pode receber uma forma pela qual a subjectividade abstracta pode ser superada. Para sair da arbitrariedade é preciso cancelar a validade imediata dos costumes e das leis, visto que tanto podem aprovar o sacrifício das colheitas para salvar as crianças, como aprovar o sacrifício de crianças para salvar as colheitas. Mas, para sair da arbitrariedade, a subjectividade não pode permanecer abstracta, nem pode vincular-se a algo que seja arbitrário. Cancelar a validade imediata dos costumes e das leis para voltar aos costumes e às leis, não parece resolver o problema. Segundo Kierkegaard, a saída da arbitrariedade “must come through subjectivity, *i.e.*, through [...] the infinitely compelling subjectivity”¹¹⁵³. Ou seja, é *na subjectividade* que a arbitrariedade tem de ser travada¹¹⁵⁴. É ao constituir-se como subjectividade infinitamente pressionante que a arbitrariedade pode ser cancelada.

O problema de apresentar a ordem externa como medida do humano é que deixa de haver lugar para a singularização do indivíduo face à norma externa. Se o indivíduo faz das leis do Estado a lei para a sua consciência, tornar-se-á um *eichmann*: um funcionário, ou um cidadão, que se define pela obediência à lei, seja esta qual for. Do ponto de vista de Kierkegaard, a perspectiva de Hegel não constitui uma visão-de-vida ética: “Hegel’s philosophy, [...] has no ethics”¹¹⁵⁵. Ao definir o ético como incorporação dos costumes e obediência às leis, Hegel desloca o *locus* da decisão para fora do indivíduo. A subjectividade é apenas um receptáculo do carácter nacional de um povo e um meio para os fins do Estado. O sujeito só tem de “nivelar toda a existência pela ideia de Estado ou por uma ideia de comunidade”¹¹⁵⁶. Deste modo, o indivíduo passa a determinar-se por algo *objectivamente* dado – os costumes, as instituições e as leis do Estado –, assume uma existência numérica e torna-se uma cópia. Esta é uma crítica que Kierkegaard faz a todas as *teorias* sobre o *ético* que o pensam de modo *objectivo* – *i.e.*, como dependente de algo já dado que pode determinar, em vez do sujeito, aquilo que é o seu dever concreto. Qualquer perspectiva que exija do sujeito que ele se limite a delegar a determinação do dever noutra instância, não é considerada ética por Kierkegaard. Delegar a identificação do meu dever noutra instância que não o meu próprio juízo, “is symbolically expressed by washing one’s hands, because objectively there is no decision”¹¹⁵⁷. Neste sentido, qualquer interpretação que reduza a determinação do dever a um cálculo, à aplicação de uma fórmula, ou a qualquer procedimento *objectivo*, não é verdadeiramente um ponto de vista ético, “since the causal efficacy is

¹¹⁵³ *KJN* 7, pp. 46-47 (*SKS* 23: 49-50).

¹¹⁵⁴ *KJN* 7, p. 61 (*SKS* 23: 63).

¹¹⁵⁵ *BoA*, p. 128 (*SKS* 15: 281): “Hegels Philosophie, [...] ingen Ethik har”. *CUP*, p. 119 (*SKS* 7: 115). *SLW*, p. 231 (*SKS* 6: 216). *Ou/Ou*, p. 318 (*SKS* 3: 303).

¹¹⁵⁶ *T&T*, p. 121 (*SKS* 4: 155).

¹¹⁵⁷ *CUP*, pp. 229-230 (*SKS* 7: 209-210).

transferred to the principle”¹¹⁵⁸. Por exemplo, o procedimento-típico de Kant tem esta característica. Transferir para uma fórmula, para os costumes ou para as leis a determinação do meu dever são diferentes formas de eu lavar as mãos, desresponsabilizando-me. Como diz Rossatti, o ponto de vista objectivo “is supposed to transform persons into *observers*”, por isso, anula a diferença entre Bem e Mal¹¹⁵⁹. A diferença entre Bem e Mal não é uma determinação objectiva, mas sim uma distinção gerada pela preocupação do sujeito.

Como diz Halberstam, “his desire not to judge” levou Eichmann a procurar “a principle of order outside of himself”¹¹⁶⁰. Arendt afirma que, num regime totalitário, “ninguém se vê numa situação em que tem de se responsabilizar pelas suas acções”, porque o líder assume a “responsabilidade pessoal por todos os actos” dos funcionários do regime¹¹⁶¹. Segundo Kierkegaard, o poder de decidir pode gerar angústia e, assim, o desejo de delegar a decisão noutras instâncias, o que ajuda a explicar a atracção que os regimes totalitários suscitam, pois oferecem aos indivíduos a possibilidade de transferir para os líderes a responsabilidade pelas suas escolhas¹¹⁶². Esta responsabilidade pode ser aliviada de muitas maneiras, não só delegando as nossas decisões num líder, como também utilizando fórmulas que confirmem às nossas escolhas uma aparência de *objectividade*. Contudo, para Kierkegaard, nenhum princípio objectivo oferece garantias de que a sua aplicação exclua sempre o Mal. Se o que queremos é distinguir o Bem do Mal, nenhum princípio objectivo pode decidir por nós: “I have to decide what to do or believe without the guarantees that some impersonal reason will make my decision for me”¹¹⁶³.

Na nossa perspectiva, a crítica de Hegel a Kant tem dois ângulos: por um lado, Hegel afirma que a razão pura é incapaz de, por si mesma, fornecer o conteúdo dos nossos

¹¹⁵⁸ Kosch, Michelle, “Kierkegaard’s Ethicist: Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88(3), 2006 (pp. 261-295), p. 277: “these are not presented as criticisms of an ethical view – they are presented as criticisms of the *absence* of an ethical view”.

¹¹⁵⁹ Rossatti, Gabriel, “Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the ‘Hollow Men’ or towards a Kierkegaardian Reading of Eichmann in Jerusalem”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 19(1), 2014 (pp. 301-328), p. 304.

¹¹⁶⁰ Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, cit..., p. 162. *EeJ*, pp. 199-201.

¹¹⁶¹ *OdT*, pp. 495-496.

¹¹⁶² Stossel, Scott, *My Age of Anxiety: Fear, Hope, Dread, and the Search for Peace of Mind*, Windmill Books, London, 2014, pp. 303-304: “[t]he ‘dizziness of freedom’, as Kierkegaard described it, produced by the ability to make choices, can have political implications: it can generate anxiety so intense that it creates a yearning to return to the comforting certainties of the primary ties – a yearning for what Fromm called ‘the escape from freedom’. Fromm argued that anxiety led many working-class Germans to willingly submit to Hitler in the 1930s. Paul Tillich, [...], similarly explained the rise of Nazism as a response to anxiety”. Cf. Tillich, Paul, *The Protestant Era*, University of Chicago Press, Chicago, 1947, p. 246: “a longing for security was growing in everybody. A freedom that leads to fear and anxiety has lost its value; better authority with security than freedom with fear”. May, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, W.W. Norton & Company, New York, 1977, pp. 12-13: “[p]eople grasp at political authoritarianism in their desperate need for relief from anxiety”. Goldstein, Kurt, *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived From Pathological Data in Man*, Zone Books, New York, 2000, p. 233: “[w]hat we fear is the impending anxiety”. Note-se que já Kant afirmara que o homem “discovered in himself a faculty of choosing for himself a way of living and not being bound to a single one, as other animals are. Yet upon the momentary delight that this marked superiority might have awakened in him, anxiety and fright <*Angst und Bangigkeit*> must have followed right away [...]. He stood, as it were, on the brink of an abyss”. *CBH*, p. 166 (*Ak.* 8: 112). Cf. *CdF*, p. 34 (*Ak.* 7: 31): “[o] povo quer ser *dirigido*” (“Das Volk will geleitet”).

¹¹⁶³ Westphal, Merold, “Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 28(1), 2011 (pp. 82-92), p. 89, nota 36.

juízos morais; por outro lado, defende que o princípio de *agir por dever* é arbitrário – e que continuaria a sê-lo mesmo que fosse possível derivar o conteúdo dos juízos morais da razão pura –, porque, na acção que se realiza meramente por dever, o que importa *não é o conteúdo*, o facto de ser *esta* acção, mas sim a circunstância de a acção em causa receber o seu sentido da reflexão. Ou seja, o princípio de *agir por dever* é vazio, porque admite qualquer acção desde que, reflexivamente, tenha sido considerada um dever. Dependendo do princípio que se use para determinar o dever, qualquer acção pode ser praticada com a justificação de se estar a cumprir o dever. Segundo Hegel, para sair desta arbitrariedade, a subjectividade precisa de uma referência objectiva, não dependente da reflexão, e esta referência só pode ser a comunidade e, em última instância, o Estado. Contudo, esta solução mantém a arbitrariedade a que Hegel procura escapar: *seguir as determinações do Estado* é um princípio igualmente vazio, porque, na acção que se realiza meramente por ser determinada pelo Estado, o que importa *não é o conteúdo*, mas sim a circunstância de a acção ser determinada pelo Estado. Qualquer acção pode ser praticada com esta justificação, pois depende apenas do que for determinado pelo Estado. Na verdade, independentemente da instância, se ajo meramente por obediência a uma autoridade, seja ela o Estado, a razão pura ou Deus, isso significa que admito qualquer acção, porque o princípio da obediência determina apenas que aja como ordenado. Para Kierkegaard, esta não pode ser a origem dos nossos juízos relativos ao Bem e ao Mal – o que pode ser reconhecido, pelo sujeito, sempre que uma determinação da razão, do Estado, de Deus ou de qualquer outra autoridade, entra em conflito com a consciência subjectiva.

Como vimos, Arendt defende que não precisamos de regras para distinguir o Bem do Mal. Enquanto a moral kantiana assenta num princípio fundamental, Arendt defende o particularismo moral. O particularismo centra-se no particular – *i.e.*, na especificidade de cada situação. Todavia, o particular não nos deve fazer esquecer a componente conceptual do ponto de vista humano: apreender um particular significa vê-lo como uma instanciação de um universal¹¹⁶⁴. Reconhecer que estou diante de um cão significa reconhecer que se trata de uma instanciação do conceito de *cão*. Para Kierkegaard, a experiência moral mantém esta estrutura: apreender uma acção concreta *como* moralmente boa significa apreendê-la *como* instanciação da ideia de Bem. Neste sentido, Kierkegaard não é particularista. Contudo, na sua perspectiva, a ideia de Bem não é traduzível numa regra cuja aplicação permitisse distinguir sempre o Bem do Mal. Assim, concordamos com Aho: “Kierkegaard does not think ethics should be based on principles”¹¹⁶⁵. Do seu ponto de vista, agir

¹¹⁶⁴ Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, cit..., p. 51: “[t]o perceive something means to apprehend it as something and to consider the singular as an instantiation of the universal”.

¹¹⁶⁵ Aho, Karl, “Kierkegaard on Moral Particularism and Exemplarism”, in Buben, Adam; Helms, Eleanor & Stokes, Patrick (Eds.), *The Kierkegaardian Mind*, Routledge, Abingdon, 2019 (pp. 78-88), p. 78. Aho & Evans, “The Single Individual...”, cit..., pp. 167-168. Furtak, Rick, “The Virtues of Authenticity: A Kierkegaardian Essay in Moral Psychology”, *International Philosophical Quarterly*, 43(4), 2003 (pp. 423-438), p. 437.

segundo princípios é uma forma de o sujeito evitar a responsabilidade pelas suas decisões¹¹⁶⁶. Para Kierkegaard, a decisão ética exclui, não só a obediência incondicional a autoridades externas, como também o seguimento incondicional de princípios¹¹⁶⁷. O seguimento incondicional de um princípio, tal como a obediência incondicional a um líder, pode fazer do sujeito um perpetrador do Mal.

Na nossa perspectiva, a posição de Kierkegaard pode ser descrita como um *intuicionismo moral existencial*. Ver uma acção cruel suscita uma injunção moral e esta inclui um juízo moral sobre *essa acção* que não resulta de uma inferência. O intuicionismo moral defende que os juízos morais podem ser verdadeiros ou falsos e que não resultam do raciocínio ou da reflexão, mas de um processo semelhante à percepção¹¹⁶⁸. Que a crueldade de uma acção constitui uma razão moral para não a praticar é um saber moral que *não resulta* de uma inferência. Mas, para que o sujeito seja capaz de reconhecer a *crueldade* numa situação, precisa de reconhecer certas características da mesma, e uma característica pode ter sentidos diferentes em situações diferentes, pois o seu sentido depende da presença de outras características. Assim, provocar dor nem sempre é cruel: o médico que, numa guerra, sem acesso a anestesia, opera um soldado para lhe salvar a vida, inflige-lhe dor, mas a sua acção não pode ser considerada cruel. O *intuicionismo moral existencial* de Kierkegaard é sensível à especificidade de cada situação e recusa *fixar regras* que devessem ser seguidas *em todas as situações*.

Primeiro Capítulo: O Cuidado

I. A Estrutura da Subjectividade

A. A Subjectividade

O ponto de partida da análise antropológica de Kierkegaard é a dualidade que determina o ponto de vista do sujeito humano considerado na espontaneidade do seu acontecimento vital. Kierkegaard procura mostrar os fenómenos existenciais de modo concreto, colocando em cena diversos pseudónimos, diversas personalidades, cada uma das quais dando voz a um ponto de vista, de forma vívida, na primeira pessoa¹¹⁶⁹. Nas suas descrições está sempre presente a tentativa de expor, a partir da vivência na primeira pessoa, a estrutura que constitui o ponto de vista humano. Segundo Kierkegaard, o ponto de vista humano

¹¹⁶⁶ TA, p. 102 (SKS 8: 97): “we can do everything on principle and shirk all personal responsibility”.

¹¹⁶⁷ Aho, “Kierkegaard on Moral Particularism...”, cit..., p. 87: “Kierkegaard exhorts his readers to make their own judgments without relying on principles or other external sources of authority”.

¹¹⁶⁸ Haidt, Jonathan, “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, 108(4), 2001 (pp. 814-834), p. 814: “[i]ntuitionism in philosophy refers to the view that there are moral truths and that when people grasp these truths they do so not by a process of ratiocination and reflection but rather by a process more akin to perception”.

¹¹⁶⁹ Kierkegaard usa a figura do *experimento psicológico* (*psychologisk experimente*) para dramatizar conflitos existenciais colocando personagens em situações imaginadas. Cf. Boven, Martijn, “Psychological Experiment”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome V: Kierkegaard's Concepts: Objectivity to Sacrifice*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 159-165.

é constituído por uma dualidade. O ponto de vista humano admite uma enorme variação, mas os dois elementos estão sempre presentes, porque eles são os constituintes da subjectividade humana. A subjectividade humana é uma síntese de dois momentos fenomenológicos: *corpo* e *alma*. Estes elementos não existem em justaposição, um ao lado do outro, em sucessão, um depois do outro, ou alternadamente. A síntese é o fenómeno originário. Na existência subjectiva, os dois dão-se de *um golpe*. Isto não significa que se trate de instâncias indiscerníveis. Contudo, de cada vez que se tematiza um desses componentes, não se pode perder de vista o outro, porque o original é o acontecimento do *um* que é a *síntese* dos dois. A subjectividade é originariamente uma síntese.

A noção de *síntese* não significa que o indivíduo humano é um recipiente que contém, dentro de si, dois elementos que existem cada um por si, independentemente da inerência à síntese, como acontece com as partes de um automóvel. A dualidade está na síntese, como ponto de vista. Portanto, não deve ser compreendida no sentido *ôntico* ou *substancial*. Não se trata de haver, como na descrição cartesiana, por um lado, uma *res cogitans*, que é a alma, e, por outro lado, também uma *res extensa*, que é o corpo. A interpretação ôntica ou substancial da *ambiguidade* originária do humano corresponde à tentativa de elaborar uma fórmula de *desambiguação*¹¹⁷⁰. Pelo contrário, para Kierkegaard, o importante é esclarecer a própria síntese, dar conta do fenómeno existencial¹¹⁷¹. Ou seja, o que está em causa não é apurar a existência de um corpo físico, composto de órgãos que exercem funções biológicas, nem apurar a existência de uma alma imaterial, mas sim descrever o ponto de vista do sujeito humano existente.

O termo *corpo* designa a sensibilidade/sensualidade (*Sandselighed*)¹¹⁷². Considerado em si mesmo – i.e., abstraindo da relação à alma –, o corpo corresponde à *pura imediatez*. Em si mesmo, o imediato é o momento *não-determinado*, ainda não pensado, anterior a qualquer doação de sentido¹¹⁷³. O carácter *não-determinado* do imediato é cancelado, precisamente, pela *mediação* que confere ao imediato um sentido (seja este qual

¹¹⁷⁰ Descartes, René, *As Meditações Metafísicas*, trad. Alexandre Emílio, Didáctica Editora, Lisboa, 2000, pp. 80-84 (VI, 17-25). Descartes, René, “Discurso do Método”, in Descartes, René, *Discurso do Método. As Paixões da Alma*, trad. Newton de Macedo, Sá da Costa, Lisboa, 1992 (pp. 1-62), p. 28 (IV): “a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, [...] o qual, embora não existisse, não impediria que ela fosse o que é”.

¹¹⁷¹ Oliveira, Sara, *O sentido do espírito no humano: Estudo sobre a determinação antropológica na obra de Kierkegaard*, Tese de Doutoramento em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016, pp. 33-36.

¹¹⁷² O termo dinamarquês (*Sandselighed*) corresponde ao alemão *Sinnlichkeit*, com o qual Kant designa a faculdade da *sensação e do sentimento*, mas Kierkegaard aplica-o, principalmente, por referência ao *desejo* e ao *sentimento*. Cf. Kant, *MC*, pp. 15-16 (Ak. 6: 211): “[p]ode caracterizar-se em geral a sensibilidade <*Sinnlichkeit*> como o aspecto subjectivo das nossas representações [...]. Mas o elemento subjectivo das nossas representações pode ser de tal modo que possa ser referido a um objecto a fim de o conhecer (segundo a forma ou segundo a matéria, chamando-se assim, no primeiro caso, intuição pura e no segundo caso sensação <*Empfindung*>) e então a sensibilidade, como receptividade <*Empfänglichkeit*> da representação pensada, é o sentido <*Sinn*>”. Ou então, o elemento subjectivo da nossa representação não pode tornar-se elemento de conhecimento, porque contém unicamente a relação da representação com o sujeito e não contém nada de útil para o conhecimento do objecto, chamando-se nesse caso a esta receptividade da representação sentimento <*Gefühl*>, o qual contém o efeito da representação (seja esta sensível ou intelectual) sobre o sujeito e pertence à sensibilidade”.

¹¹⁷³ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 38: “no momento imediato está em causa a ausência de sentido”.

for). Contudo, o imediato não é estático, pois corresponde, de cada vez, à modificação de si – *i.e.*, à afecção. O imediato é afecção, passibilidade (*passibilitas*). Em termos kantianos, trata-se da *susceptibilidade a ser afectado*. O imediato está exposto a todas as forças externas que sobre ele exercem pressão, é uma caixa de ressonância da vida. O imediato da existência corresponde à circunstância de se estar exposto aos caprichos anônimos da vida. Mas o corpo não é um componente passivo. Sob a forma de *prazer/desejo* ou *sofrimento/repulsão*, o corpo é *algo que está em tensão (Spænding) e que exerce pressão* sobre o indivíduo. O imediato inclui as tensões da *sensualidade*, pode constituir-se em tensão de perseguição de algo (desejo), ou em tensão de fuga de algo (repulsa). Como tensão de perseguição ou de fuga, o imediato exerce uma *pressão para a neutralização da tensão*, nomeadamente, para satisfazer o desejo, para eliminar a carência – *e.g.*, na forma de pressão para anular a fome¹¹⁷⁴. Ou seja, o imediato exerce pressão sobre o sujeito pondo-o em tensão para remover essa mesma pressão. Neste sentido, como diz Oliveira, o corpo é “a força absolutamente avassaladora e despótica da vida individual na sua imediatez”¹¹⁷⁵.

Contudo, o ponto de vista humano não é só isso. Para descrever o ponto de vista humano é preciso considerar a alma. A própria tentativa de descrever o imediato na sua imediatez implica sempre já o não-imediato, porque exige que o pensemos, e, na medida em que o pensamos, cancelamos a imediatez: “[a] reflexão mata o imediato e, por isso, é impossível enunciar o imediato na linguagem [...]. O imediato é, designadamente, o indeterminável e, por isso, a linguagem não pode concebê-lo”¹¹⁷⁶. O que está em causa não é que a reflexão faça desaparecer o imediato, mas sim que, ao pensarmos o imediato, ao reflectirmos sobre ele, ou ao falarmos dele, o elemento ideal já está presente. No momento em que o pensamos, o imediato já surge determinado – *i.e.*, o *conceito* já está envolvido, já há uma determinação ideal qualquer. Podemos não saber dizer se aquilo que sentimos é amor, mas ao procurarmos descrever o que sentimos deparamo-nos com a impossibilidade de o fazermos senão num âmbito que já não é o do sentimento¹¹⁷⁷. A alma é, justamente, o âmbito da determinação do sentido.

O humano não tem acesso à imediatez pura, sem qualquer determinação do seu sentido, porque, para ter acesso ao que quer que seja, precisa das determinações do âmbito do acesso¹¹⁷⁸. Por outras palavras, o acesso introduz sempre uma mediação, sejam

¹¹⁷⁴ Nos termos de Epicuro, “[t]he flesh cries out to be saved from hunger, thirst and cold”. Epicurus, *Epicurus, the Extant Remains*, Clarendon Press, Oxford, 1926, p. 111 (XXXIII).

¹¹⁷⁵ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 44.

¹¹⁷⁶ *Ou/Ou I*, p. 105 (SKS 2: 76).

¹¹⁷⁷ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 41: “ao tentar dizer o que seja a *vida enquanto desejo*, deparamo-nos sempre com a limitação de não o poder dizer senão por uma forma de engano, de não o poder fazer senão mediante um posicionamento sempre *para lá* desse momento imediato da vida como desejo/prazer que se procurava descrever”.

¹¹⁷⁸ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., pp. 48-50: “[a] determinação psíquica diz respeito ao facto de, à partida, a vida ser lucidez [...]. É, de resto, esta forma de lucidez que constitui, em si mesma, o horizonte vital primário, o acesso ao mundo-envolvente do indivíduo”; “*tudo aquilo que se apresenta à lucidez* é um

categorias, ideias, conceitos, etc. Não sabemos em primeira pessoa o que seria um momento puramente imediato da vida, pois, nesse caso, não se teria notícia dele. Tudo o que se apresenta à lucidez humana, é já um momento de determinação – quer se trate de conteúdos ideais, concebidos ou imaginados – *e.g.*, um teorema, um unicórnio –, quer se trate de algo que se faz sentir – *e.g.*, ter calor, ter fome. A tentativa de reconstituir o *imediato na sua imediatez* ocorre sempre já por via da reflexão, ou seja, no *medium* do pensamento, o que significa que a *imediatez pura* não é recuperável enquanto tal, em primeiro lugar, porque nunca se a teve, em segundo lugar, porque essa tentativa ocorre por via de algo que já não é a *imediatez pura*. Quando *tenho notícia de algo* – *i.e.*, quando há algo que surge na clareira da lucidez, do estar consciente de que algo é o caso –, já está sempre presente a mediação da alma. Parafraseando Aristóteles, de certo modo, a alma é a possibilidade de constituição de todas as coisas, não só do ideal, como também do imediato¹¹⁷⁹.

A alma é o próprio acontecimento do acesso e corresponde à *idealidade*. À alma pertence tudo o que é categoria, ideal, ideia, conceito – justamente, por contraposição ao momento imediato. A tensão imediata para algo recebe o seu significado de uma determinação ideal. As próprias noções de *sentimento*, *desejo*, *satisfação* e *insatisfação* são determinações ideais. Algo sentido pelo sujeito pode ser entendido de diversas maneiras, conforme a determinação ideal. Um desejo pode ser considerado algo a satisfazer, ou algo cuja satisfação deve ser evitada. Isto significa que a compreensão que se tem (do que quer que seja) é originariamente uma interpretação possível. Se a compreensão fosse regida por determinações ideais diferentes, teríamos uma compreensão diferente.

Importa sublinhar a onnipresença da idealidade na vida subjectiva. A idealidade inere a cada um dos momentos da vida consciente. Há sempre um grau (por mínimo que seja) de relação ideal àquilo que se passa comigo. O sujeito é sempre um acontecimento de acesso. Aquilo que se passa consigo nunca é pura imediatez, puro desejo, mas sempre já algo determinado por um sentido – caso contrário, não existe *para mim*. Tudo o que é algo para mim está conformado pelo momento do sentido. Todas as coisas surgem para o sujeito sempre já dotadas de algum significado, seja este qual for, ainda que seja de desorientação ou de desconhecimento¹¹⁸⁰. De igual modo, o imediato é um elemento constitutivo do ponto de vista humano, ainda que possa não se dar por ele. A relação do sujeito com a sua vida está originariamente conformada pela idealidade e pelo imediato. A existência subjectiva está continuamente conformada por esses dois elementos. Por regra, o sujeito dá pelo

momento de sentido ou uma determinação ideal”; “não tenho acesso ao puro acontecimento de mim, à nudez total da minha vida, ao seu acontecimento bruto, posto para si mesmo”.

¹¹⁷⁹ Aristóteles, *Sobre a Alma*, trad. Ana Maria Lóio, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2010, p. 122 (431b20-21): “a alma, afirmemos de novo que ela se identifica, de algum modo, com todos os entes” (“ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα”). Como diz Oliveira, “a determinação anímica é aquele momento de sentido mediante o qual existe tudo aquilo que existe”. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 48.

¹¹⁸⁰ Quando o sujeito centra a sua atenção num objecto e reconhece que não sabe o que ele é, esse reconhecimento é um momento ideal. A questão *o que é isto?* já é um articulado ideal.

imediatos quando este assume alguma *forma* que se destaca, como o medo ou o desejo, ou se faz sentir de um *modo* intenso, como o terror ou a paixão, mas a *disposição mais frequente* do imediato não chama a atenção para si, porque equivale, por assim dizer, ao *normal* da vida – i.e., corresponde ao *vai-se andando*, ao *nem aquece nem arrefece* da vida¹¹⁸¹. Da mesma forma, tudo quanto aparece no âmbito da vida subjectiva, aparece já sempre idealmente determinado, mesmo que não se dê por isso¹¹⁸². O ponto de vista subjectivo é a síntese de imediato e idealidade. Poder-se-ia dizer que, se o indivíduo fosse só o imediato, seria só instinto, como os animais¹¹⁸³. Contudo, não sabemos o que seja *existir só como imediato*, ou o que seja *existir só como idealidade*, porque esse modo de existir unívoco está-nos vedado. O imediato constitui-se originariamente na relação com a idealidade, e a idealidade constitui-se originariamente na relação com o imediato.

Enquanto tensão, o imediato do sujeito pode constituir-se *em ordem a* (algo) ou *em oposição a* (algo). Estas tensões constituem-se na relação à idealidade, de onde recebem o seu significado existencial. Deve-se ter em conta que esta linguagem é formal: num sujeito, o imediato pode constituir-se em ordem a, e em oposição a diversos objectos; pode constituir-se em tensões com estatutos bastante diferentes, umas mais abrangentes do que outras, umas que pressionam mais, outras que pressionam menos. A idealidade, na medida em que se constitui na relação com o imediato, não é um elemento inerte e homótono: há determinações ideais que entusiasma o sujeito, outras que o deixam indiferente, outras que o apavoram, etc. A relação entre o imediato e a idealidade pode dar-se de diferentes modos e intensidades. Nem todas as determinações ideais pressionam o sujeito, e pode haver várias tensões a constituí-lo. Num mesmo sujeito podem encontrar-se diversas forças de pressão e de resistência. Mas, independentemente da variedade de tensões, o sujeito não é apenas o imediato, sem qualquer determinação do seu significado, nem apenas a idealidade, sem qualquer inscrição no imediato. Há determinações ideais que me dizem o que são as coisas, como os conceitos de *árvore*, *pedra* ou *cavalo*, e há determinações ideais que, em virtude da sua relação ao imediato, me entusiasma. Evidentemente, as determinações ideais que entusiasma um sujeito podem não ser as mesmas que entusiasma outro.

¹¹⁸¹ A disposição (*Stemning*) é um *sentir* a vida como ela de cada vez se apresenta. É a forma como se é afectado pela vida – e.g., podemos sentir-nos abatidos ou entusiasmados. Kierkegaard distingue as disposições estáveis das disposições flutuantes. Um sujeito pode ficar momentaneamente abatido e sair rapidamente desse abatimento, mas também pode acontecer que a depressão se estabilize e acabe por dominar a sua vida. A depressão (ou melancolia), o tédio e a angústia são disposições. Mas, para Kierkegaard, também há disposições que o sujeito pode suscitar voluntariamente. Como veremos à frente, esse é o caso da compaixão.

¹¹⁸² Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 49: “[o] modo como aquilo que aparece no horizonte aparece para o si mesmo, em especial aquelas coisas que parecem ser ‘instantâneas’, ‘imediatas’ está já totalmente varrido do seu carácter originalmente imediato, de tal modo que só analogicamente se pode compreender um imediato a que nunca se teve acesso e a que parece não se ter, na verdade, qualquer possibilidade de acesso numa existência com os contornos da nossa”.

¹¹⁸³ Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 55: “the first nature of man is his primary merely animal existence”.

Algumas determinações ideais são decisivas para me orientarem na vida, e, para além de conferirem à existência a forma que ela tem para mim, estão em mim *naturalizadas* – são as *categorias do imediato*. As categorias do imediato são determinações ideais que, por serem formas de sentido, pertencem ao âmbito da idealidade, mas, por estarem em nós naturalizadas, constituem o regime de sentido “*a partir do qual vivemos e nos orientamos na existência*”¹¹⁸⁴. A noção de *imediaticidade* designa todas as determinações que me constituem tal como sou, e não apenas a pura imediatez, de que se falou atrás. Ou seja, inclui aquilo que Hegel designa por *segunda natureza*¹¹⁸⁵. Hegel distingue “the *first nature of man*”, pensada como uma existência meramente animal, da *segunda natureza*, pensada como *costume*, que é adquirida por incorporação das determinações ideais presentes numa comunidade. É a essa natureza *adquirida* que Hegel chama *eticidade* ou o *ético* (*Sittlichkeit, das Sittliche*). Ora, Kierkegaard sublinha o facto de que, quando qualquer sujeito humano dá por si a existir, já se encontra conformado por determinações ideais. Quer dizer, do ponto de vista existencial, a *minha* primeira natureza, aquela que de facto me encontro a ser quando dou por mim a existir, nunca é aquela *natureza puramente animal* de que Hegel fala. A noção de imediaticidade designa toda a complexidade de aspectos, pertencentes ao corpo e à alma, que eu encontro já dados em mim, e que, por isso mesmo, constituem aquilo que eu *já sou*. É certo que posso imaginar-me com outras características – *e.g.*, outros talentos, outras crenças –, e pode acontecer que venha a mudar significativamente ao longo da vida, mas, quando dou por mim a existir, já encontro um conjunto de determinações a fazer de mim aquele que sou, e estas determinações não são meramente animais, mas também culturais¹¹⁸⁶. As determinações culturais influenciam uma vasta gama de juízos. O que se pensa sobre a infância, sobre a velhice, sobre o que se faz aos familiares que morreram – *e.g.*, se os devemos comer, ou cremar –, pode ser influenciado por uma vasta rede de determinações ideais que dependem da cultura.

O sujeito humano não vive de raiz como se o sentido de tudo, inclusivamente da sua própria vida, estivesse por determinar¹¹⁸⁷. Frequentemente, têm-se preocupações mais

¹¹⁸⁴ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 11.

¹¹⁸⁵ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 195 (§151): “if it is simply *identical* with the actuality of individuals, the ethical [*das Sittliche*], as their general mode of behavior, appears as *custom* [*Sitte*]; and the *habit* of the ethical appears as a *second nature* which takes the place of the original and purely natural will and is the all-pervading soul, significance, and actuality of individual existence [*Dasein*]”. Hegel, *The Philosophy of History*, cit..., p. 55: “[a]n Athenian did what was required of him, as it were from instinct; [...] morality <*Sittlichkeit*> is Duty – substantial Right – a ‘*second nature*’ as it has been justly called; for the *first nature* of man is his primary merely animal existence”.

¹¹⁸⁶ Compaijen, Rob, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams, and the Internal Point of View*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018, p. 93. A cultura está relacionada com as *categorias do imediato*. Por *cultura* pode entender-se o conjunto de determinações ideais tido por evidente numa sociedade, que não precisa de ser pensado, reflectido ou racionalizado porque já foi adquirido – *i.e.*, incorporado –, e se tornou, como diz Hegel, instinto ou natureza nos indivíduos que partilham essa cultura. Contudo, deve-se aplicar este conceito com latitude, pois não podemos presumir que os indivíduos de uma sociedade incorporaram precisamente o mesmo conjunto de determinações ideais, e um indivíduo pode *distanciar-se* de um conteúdo previamente incorporado.

¹¹⁸⁷ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 150: “o indivíduo humano não é nunca mera força bruta ou energia vital anónima e tem sempre, por menor que seja, alguma forma de mediação”.

prementes do que levantar a questão do sentido da vida, mas, se o sujeito está demasiado ocupado para levantar essa questão, isso significa que já tem em vigor uma resposta a essa questão. Ou seja, tem outras preocupações porque já tem um mapa para a vida e um conjunto de indicações a seguir. A sua preocupação já está centrada num sentido, e é por isso que a questão do sentido não o preocupa. A noção de *categorias do imediato* indica, justamente, que há categorias que, embora pertençam efectivamente ao âmbito ideal e, por isso, admitam alternativas, correspondem a uma categorização imediata, de tal modo que o sujeito não se apercebe do seu carácter alternativo. Trata-se de uma estrutura categorial que tende a dominar o ponto de vista subjectivo, mesmo quando não se tem qualquer consciência dela. A *imediatividade humana* não é o âmbito da pura imediatez – do mero animal, como diz Hegel –, pois já inclui determinações ideais. O que está em causa é um *regime de sentido imediato*. Como diz Carvalho, o regime de sentido imediato é “o sistema de sentido em que naturalmente e sem esforço nos encontramos”:

o complexo de determinações de fixação do mundo, de nós próprios, de toda a situação em que nos movemos, que espontaneamente reina quando estamos despertos – sem que o tenhamos de estabelecer, quer dizer: independentemente de qualquer procura, de qualquer esforço de apuramento¹¹⁸⁸.

A expressão *em que naturalmente nos encontramos* não designa algo posto pela natureza, mas sim um regime de sentido que já está em vigor em mim e que, por isso, dispensa o *esforço* de ter de o procurar e implantar. A noção de *regime de sentido imediato* é formal, porque o conjunto de categorias que o integram não tem de ser precisamente *este*, ou *aquele*, ou qualquer um em particular. Em abstracto, as categorias que constituem esse regime podem ser umas quaisquer. É possível que, num sujeito, essas categorias sejam umas, e, noutro sujeito, sejam outras. O regime de sentido imediato é o regime de sentido a partir do qual o sujeito vive e se orienta na vida, sejam quais forem as categorias que o integrem. O que está em causa é a *forma* (o facto de estar imediatamente em vigor), e não o *conteúdo* (o facto de serem estas ou aquelas categorias).

A noção de *categoria do imediato* indicia uma *conciliação* entre imediato e ideal: “a sensualidade determinada animicamente não é contradição, exclusão, é antes harmonia e consonância”¹¹⁸⁹. Como diz Oliveira: “tais categorias estão no sujeito constituídas como o solo onde ele vive e ‘põe os pés para andar’, quer dizer, estão postas nele não como algo de ele que está à distância, mas como algo em que está, é e vive”¹¹⁹⁰. As categorias *do imediato* não são conteúdos ideais *sem significado existencial*, pois estão dadas em conformidade com o imediato: o ideal exige uma execução da parte do imediato, e o imediato, por

¹¹⁸⁸ Carvalho, *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, Vol. II, cit..., pp. 1674-1675.

¹¹⁸⁹ *Ou/Ou I*, p. 98 (SKS 2: 69).

¹¹⁹⁰ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 151.

sua vez, está em ordem à execução daquilo que esse ideal exige. Em virtude dessa concórdia espontânea, as categorias do imediato podem não ser notadas. Como diz Ferro, “são tidas por nós de tal modo natural que desaparecem como ideais”¹¹⁹¹. Ou seja, o sujeito pode não se aperceber de que há categorias a actuar no modo como espontaneamente vive a sua vida. O entrelaçamento é de tal ordem que a vida parece ser *naturalmente assim*. A heterogeneidade entre imediato e idealidade permanece, mas as categorias em causa estão coordenadas com o imediato.

Até este momento, vimos apenas a relação imediata entre corpo e alma, mas o sujeito não é apenas a *relação imediata*, porque a síntese é uma relação *que se relaciona consigo mesma*: “[a] synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self”; “[i]f, however, the relation relates itself to itself, this relation is the positive third, and this is the self”¹¹⁹². Deste modo, Kierkegaard pretende dar conta do peculiar fenómeno do *ser para si* da estrutura da subjectividade. O humano não é apenas a relação imediata entre imediato e idealidade, porque esta relação relaciona-se consigo mesma. O humano é uma relação que se relaciona consigo mesma. Não se trata de haver duas relações, uma que, primeiramente, seria a relação entre corpo e alma e, depois, uma outra, que seria a relação a relacionar-se consigo mesma. A *relação a si* não acrescenta uma nova relação à relação (entre corpo e alma)¹¹⁹³. A duplicidade está dada originariamente na unidade de um ponto de vista que se relaciona consigo mesmo. O modo como se relaciona consigo mesmo é que pode variar.

Na síntese, a relação (entre corpo e alma) é o terceiro. A relação é a *consciência*. Esse terceiro é uma relação que se relaciona a si mesma. O relacionar-se da relação consigo mesma é a *consciência-de-si* – o si-mesmo (*Selv*)¹¹⁹⁴. Na obra de Kierkegaard, nem sempre se utiliza esta terminologia. Frequentemente, Kierkegaard chama *espírito* (*Aand*) à relação que se relaciona consigo mesma¹¹⁹⁵. Outras vezes, chama-lhe *existência* (*Eksistens*)¹¹⁹⁶. O conceito de *existência* aqui em causa difere do uso comum do termo. Esta *existência* não se refere à das coisas que ocorrem no mundo, que podemos encontrar por aí, que surgem no nosso campo de visão. Para se referir à existência das coisas, Kierkegaard usa o verbo *være til* e o substantivo *Tilværelsen* (*estar aí*), mas aplica o verbo *existere* apenas ao humano. A existência própria do humano (*Eksistens*) não é algo que o sujeito tem em comum com as pedras e com todos os demais entes, talvez mesmo com Deus, mas sim aquilo que só lhe diz

¹¹⁹¹ Ferro, *Naturalmente Hipócrito...*, cit..., p. 13.

¹¹⁹² *SUD*, p. 13 (SKS 11: 129).

¹¹⁹³ Ferro, *Naturalmente Hipócrito...*, cit..., pp. 8-11.

¹¹⁹⁴ *SUD*, p. 29 (SKS 11: 146).

¹¹⁹⁵ *SUD*, p. 13 (SKS 11: 129): “[a] human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self” [“Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet”].

¹¹⁹⁶ *CUP*, pp. 192, 199, 312, 330, 342, 348, 583 (SKS 7: 176, 183, 284, 301, 313, 319, 530). Lee, Min-Ho, “Existence/Existential”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome III: Kierkegaard's Concepts: Envy to Incognito*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 45-51), p. 50.

respeito a si, enquanto *indivíduo existente*. A *existência* (*Eksistens*) é sempre na primeira pessoa, algo de que só o *indivíduo* dispõe no seu ser para si. Neste sentido, *existir* não significa ter uma existência (*Tilværelsen*) objectiva. Posso encontrar *outros* homens no mundo, mas a existência (*Tilværelsen*) deles para mim é diferente da *minha* existência (*Eksistens*). A minha existência (*Eksistens*) caracteriza-se por ser eu a vivê-la – i.e., por um ser sempre minha e só minha¹¹⁹⁷. É a *existência subjectiva* (*Eksistens*) que é originariamente uma relação que se relaciona consigo mesma – i.e., consciência de si.

Assim, segundo Kierkegaard, a *consciência-de-si* não pode ser reduzida a um acompanhamento de si ao modo do pensamento – i.e., ao *cogito me cogitare* da tradição cartesiana¹¹⁹⁸. O *cogito me cogitare* corresponde apenas a um dos elementos da síntese – i.e., a idealidade, o pensamento. O pensamento corresponde apenas a um dos elementos da subjectividade humana. Kierkegaard recusa a identificação do si com o pensamento, e a identificação da consciência-de-si com o pensar-se a si mesmo. A *consciência-de-si* tem de incluir os dois elementos da síntese. O humano é uma relação que se dobra sobre si mesma, não apenas como reflexão (*cogito me cogitare*), mas também como vontade (*vollo me velle*).

Sem uma relação a si, a subjectividade seria apenas a *relação imediata*, estaria fechada na referência mútua entre os termos, mas não é isto que se passa com o humano. Como diz Frankfurt: “[b]esides wanting and choosing and being moved to do this or that, men may also want to have (or have not) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are”¹¹⁹⁹. Para Frankfurt, a capacidade de ter desejos/volições de *segunda ordem* é essencial àquilo que significa ser uma *pessoa*¹²⁰⁰. Ao escolher entre os seus desejos de primeira ordem aqueles que quer seguir ou não seguir, o sujeito está a intervir activamente no desenvolvimento da sua personalidade¹²⁰¹. Neste sentido, na Segunda Parte do *Ou/Ou*, o Juiz afirma que “[a]

¹¹⁹⁷ CUP, p. 120 (SKS 7: 116).

¹¹⁹⁸ Descartes, *As Meditações Metafísicas*, cit..., p. 21 (II, 7): “não sou, portanto e falando exactamente, senão uma coisa que pensa”. Descartes, “Discurso do Método”, cit..., p. 28 (IV): “compreendi que [eu] era uma substância, cuja essência ou natureza é apenas pensamento”. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Whitefriars, London, 1825, pp. 225-227: “consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self”. Cf. Stokes, Patrick, *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

¹¹⁹⁹ Frankfurt, Harry, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 12.

¹²⁰⁰ Na terminologia de Frankfurt, os *desejos de primeira ordem* lutam entre si pelo controlo directo do comportamento. O desejo que leva à acção é o *desejo eficaz* – i.e., aquilo que efectivamente se quer. Frankfurt chama *volição de primeira ordem* ao desejo eficaz. Um *desejo de segunda ordem* é um desejo de ter um certo desejo. O meu desejo de que eu deseje comida saudável é um exemplo. Uma *volição de segunda ordem* é um desejo de que um certo desejo leve à acção. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, cit..., p. 15.

¹²⁰¹ Stee, Annemarie, “Selves, Existentially Speaking”, in Davenport, John & Rudd, Anthony (Ed.), *Love, Reason, and Will: Kierkegaard after Frankfurt*, Bloomsbury Academic, New York, 2015 (pp. 177-196), p. 179: “[i]n his early work, Frankfurt introduced the concept of second-order volitions to distinguish between what does or does not belong to the self. Second order volitions are relations that people hold to their first-order desires that make them part of their self”. Piller, Christian, “Morality’s Place: Kierkegaard and Frankfurt”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64(2/4), 2008, pp. 1207-1219. Evans, C. Stephen, *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 21-22. Westphal, “Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion”, cit..., p. 90.

escolha, ela própria, é decisiva para o conteúdo da personalidade”¹²⁰². O sujeito pode tomar uma posição relativamente às tensões que já encontra constituídas em si mesmo, pode querer livrar-se de umas e desenvolver outras, e, ao fazer isso, está a escolher o conteúdo da sua personalidade¹²⁰³. Nas palavras de Aho, está em causa “a capacidade de assumir uma posição concreta sobre os próprios desejos”¹²⁰⁴. Contudo, a consciência-de-si não corresponde a um ponto de vista na terceira pessoa, como se se tratasse de um observador neutro e desinteressado. A relação que se relaciona consigo mesma não é indiferente a si. A consciência-de-si é a relação não-indiferente a si. Como diz o Juiz, “[a]ntes de se escolher, já a personalidade está interessada na escolha”¹²⁰⁵. Aquele que se escolhe a si mesmo fá-lo a partir de um ponto de vista preocupado consigo. Neste sentido, a consciência-de-si não se confunde com a tentativa de constituir um ponto de vista supostamente indiferente ou neutro.

A subjectividade não é apenas a sua imediaticidade. A relação imediata entre alma e corpo designa aquilo que o sujeito já é, mas é a relação do sujeito consigo mesmo que propriamente o constitui como *si-mesmo*¹²⁰⁶. Como diz Stack: “man is not understood only in terms of his *Faktizität*, but must be understood primarily in terms of his projective ‘movement’ towards possibility, towards what he is not yet”¹²⁰⁷. Na medida em que é uma relação ao que ele mesmo já é, o sujeito pode imaginar possibilidades de si e querer vir-a-ser algo que ainda não é¹²⁰⁸. Nas palavras de Compaijen: “my imagination allows me to transgress the limitations of who I factually am”¹²⁰⁹. Assim, pode haver dois tipos de tensão no sujeito: um que decorre das categorias do imediato e outro que decorre (se for o caso) dos ideais de si que o sujeito ponha para si¹²¹⁰. Como a relação a si é marcada pela preocupação com o conteúdo da personalidade, a consciência da não coincidência gera *inter-esse* – *i.e.*, a tensão para se tornar o ideal de si. O *inter-esse* surge quando, para a consciência, o si-real e o si-ideal não coincidem. Neste caso, a escolha das tensões imediatas a preservar e a suprimir é guiada pelo ideal de si que o sujeito quer vir-a-ser. No entanto, dada a estrutura que se acabou de descrever, também é possível que um sujeito viva segundo certas categorias e se

¹²⁰² *Ou/Ou II*, p. 174 (SKS 3: 160).

¹²⁰³ O termo *personalidade* refere-se às características de uma pessoa – *i.e.*, àquilo que permanece. Ao escolher as tensões que quer preservar e as que quer anular, o sujeito escolhe determinar-se por umas e não por outras.

¹²⁰⁴ Aho, Kevin, *Existencialismo: Uma Introdução*, trad. Marcelo Felix, Edições 70, Lisboa, 2021, p. 153. Veja-se, também, pp. 88-90.

¹²⁰⁵ *Ou/Ou II*, p. 176 (SKS 3: 161). Cf. Piller, “Morality’s Place...”, cit..., p. 1212: “real choices both show us and determine who we are”.

¹²⁰⁶ *SUD*, p. 31 (SKS 11: 147).

¹²⁰⁷ Stack, George, “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”, *Journal of the History of Philosophy*, 12(1), 1974 (pp. 1-19), p. 4, nota.

¹²⁰⁸ *SUD*, p. 31 (SKS 11: 147): “the imagination is reflection, is the rendition of the self as the self’s possibility”. *KJN* 4, p. 8 (SKS 20: 12): “just as in the organism, there is at the same time a striving toward totality: thus it is with imagination, which is a totality. – Imagination completes the hum[an] being”.

¹²⁰⁹ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 93.

¹²¹⁰ *Ou/Ou II*, p. 262-263 (SKS 3: 246-247): “[o] si mesmo que o indivíduo conhece é concomitantemente o si mesmo real e o si mesmo ideal”; “[o] que ele quer realizar é pois decerto si mesmo, mas este é o seu si mesmo ideal”.

pense por outras¹²¹¹. Quando isto acontece, não há uma verdadeira consciência-de-si, porque não há coincidência entre a facticidade de si mesmo e a ideia que o indivíduo faz de si. Embora a noção de *categorias do ideal* pareça redundante, ela tem aqui uma utilidade. De facto, todas as categorias pertencem à idealidade, mas a designação *categorias do ideal* permite-nos distinguir as que estão postas *apenas para o pensamento*, ou na reflexão, das que, embora pertençam efectivamente à idealidade, são aquelas em que se vive e às quais chamá-mos *categorias do imediato*. Esta duplicidade, a constituir-se, é compatível com a plena convicção a respeito das categorias do ideal. O sujeito pode estar plenamente convencido de que perfilha certas teses a respeito da vida, e, ao mesmo tempo, essa convicção não ter qualquer influência sobre o modo como vive¹²¹². Pode ocorrer uma descolagem entre as categorias ideais e a consecução da vida, de tal modo que o sujeito vive em categorias diferentes daquelas em que pensa, mas sem que haja choque entre elas¹²¹³.

O acesso considerativo que o sujeito, por via da reflexão, tem àquilo que ele mesmo é, passa sempre por um regime categorial ideal, enquanto aquilo que o sujeito *efectivamente já é* está constituído sob o regime categorial imediato¹²¹⁴. A heterogeneidade estrutural permite a coexistência de dois regimes categoriais distintos: “to think is one thing and to exist in what has been thought is something else”¹²¹⁵. O sujeito que está nesta situação está numa espécie de *equívoco*, de *mal-entendido* consigo mesmo. Isto significa que é possível que um sujeito viva nas categorias estéticas e pense que vive nas categorias éticas. Segundo Kierkegaard, este fenómeno é bastante frequente. Como uma locomotiva que se separou das carruagens e segue muito à frente das mesmas, o sujeito tende a tomar-se pelo ideal que quer vir-a-ser e continuar a existir como já é¹²¹⁶. Como diz Kant, “em nenhuma parte alguém se engana mais facilmente do que naquilo que favorece a sua boa opinião acerca de si mesmo”¹²¹⁷. Independentemente de se tratar de algo comum ou raro, importa sublinhar que a estrutura heterogénea do humano permite, para além das situações de conciliação e de conflito interno, uma outra possibilidade peculiar, a qual consiste numa contradição que não é para si mesma enquanto tal. O sujeito (que esteja nesta condição) não é

¹²¹¹ KJN 4, p. 79 (SKS 20: 80): “they think in categories that are entirely different from those in which they live”. Cf. Carvalho, *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, Vol. II, cit..., pp. 1675-1678.

¹²¹² Carvalho, *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, Vol. II, cit..., pp. 1678-1680.

¹²¹³ Não se está a afirmar que esta é a situação em que todos os homens se encontram, mas apenas que se trata de uma possibilidade existencial.

¹²¹⁴ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 13: “há categorias do imediato a que acedemos somente a partir das ideais”; “toda a reflexão se faz por um espelho, no qual o sujeito se vê, e o espelho é sempre a ideia”. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 280: “[a] consideração de si não é imediata, antes se encontra a ser mediada pela sua relação à possibilidade de si. A possibilidade de si resulta de uma projecção que devolve ao sujeito o reflexo a partir do qual ele acede a si mesmo na vida”.

¹²¹⁵ CUP, p. 254-255 (SKS 7: 231).

¹²¹⁶ KJN 4, p. 210 (SKS 20: 210-211): “every person, even the most capable, is usually a good way ahead of himself or ahead of what he is in accomplishments and in actuality. But the majority of hum[an] beings are like a railroad car from which the locomotive has become uncoupled – they are as far ahead of themselves as they are in actuality behind themselves”. Ch.D, p. 258 (SKS 10: 272).

¹²¹⁷ RSR, p. 74 (Ak. 6: 68).

uma contradição *para si*, e, por isso, também *não está em tensão* para conciliar os termos. Esta forma de equívoco não pode ser desfeita por via da reflexão, porque ela resulta, justamente, do facto de se reflectir num regime categorial distinto daquele em que se existe. O que permitiria trazer à luz a contradição para si mesmo seria haver uma decisão pela qual passasse a esforçar-se por corresponder ao si-mesmo ideal que pensa ter, mas o facto de pensar que já corresponde ao ideal pode obstruir a tomada dessa decisão.

Além daquilo que herda em função de simplesmente ter nascido com as características que nasceu, o indivíduo humano herda também determinações ideais em função da cultura em que vive. Estes dois patrimónios herdados fazem parte do conjunto a que Kierkegaard chama imediaticidade¹²¹⁸. O indivíduo humano tem uma relação à sua imediaticidade que lhe permite tomar uma posição em relação à mesma, mas, segundo Kierkegaard, é possível que um sujeito esteja de tal modo imerso na imediaticidade – *i.e.*, na relação imediata entre alma e corpo –, que não vislumbra a possibilidade de haver uma alternativa ao regime de sentido imediato que tem em vigor. Enquanto vive nesta harmonia, “man is not qualified as spirit but is psychically qualified in immediate unity with his natural condition”¹²¹⁹. Está de tal modo imerso na relação imediata entre alma e corpo que o espírito não conseguiu ainda irromper. Neste caso, o sujeito encontra-se na *serenidade natural* que Hegel atribuía aos Gregos: vive de acordo com certas determinações ideais, não porque está convencido da sua validade, mas sim porque ainda não se distinguiu a si mesmo desses conteúdos. A sua convicção mais profunda é a de que o regime de sentido em que vive é o regime de sentido *da própria vida* (e não o dele próprio). Não tem consciência de viver num regime de sentido. Não vislumbra alternativas quanto ao sentido, porque nem sequer tem consciência de que há um *sentido* em funcionamento. A inadvertência para a possibilidade de haver regimes de sentido alternativos não resulta de uma deficiência cognitiva, nem impede que se tenha sucesso no mundo. O que está em causa é a circunstância em que o regime de sentido imediato domina de tal modo o ponto de vista que nenhuma alternativa ameaça a sua soberania. Qualquer alternativa é prontamente descartada pelo sujeito, visto que, à luz do regime em vigor, parece absurda. É neste sentido que lhe falta imaginação: *não permite* que uma alternativa o ameace ou desconcerte quanto ao sentido em que está embarcado. O sujeito está convicto de que o sentido daquilo que lhe acontece é aquele que lhe atribui. Por exemplo: se perdeu um filho e isso constitui para si uma tragédia, o sujeito está convicto de que esse acontecimento é mesmo trágico; não lhe parece aceitável que alguém sugira que o facto de ter perdido um filho é uma felicidade. Para si, o sentido desse

¹²¹⁸ Por exemplo, embora a sexualidade seja uma componente intrínseca da espécie humana, esta determinação surge já sempre determinada pelo sentido que lhe é dado pela determinação cultural herdada pelo sujeito. Assim, o modo de compreender a sexualidade varia imenso de uma cultura para outra. Os habitantes das ilhas Trobriand, por exemplo, não acreditam que exista uma relação entre o sexo e a gravidez.

¹²¹⁹ CoA, p. 41 (SKS 4: 347).

acontecimento, pelo seu carácter decisivo, está fixado, e a mera sugestão de que lhe pudesse atribuir o sentido inverso parecer-lhe-á ofensiva. Neste sentido, um sujeito pode estar subjugado ao regime do *ser*, sem ângulo de visão para o *poder ser* de outro modo.

B. O Conceito de Cuidado

A conceito de *cuidado* (*Bekymring*) desempenha um papel fundamental na obra de Kierkegaard¹²²⁰. O *cuidado* é a não-indiferença a si constitutiva da relação a si. A minha não-indiferença em relação a mim é um *cuidado*. Eu preocupo-me comigo. Há no humano uma preocupação de fundo com a sua personalidade, no sentido em que não é indiferente à personalidade que vem a desenvolver. É certo que diferentes indivíduos podem querer ter diferentes personalidades, mas todos eles se preocupam com a sua personalidade. O si-mesmo é atravessado por uma preocupação quanto ao que há-de ser de si. Nessa medida, está também marcado por uma relação de não-indiferença à sua vida. O cuidado consigo exprime-se numa preocupação com a vida como um todo. A *minha personalidade* e a *minha vida* são o objecto da *minha* preocupação. O *ser para mim* não tem uma estrutura exclusivamente cognitiva. Pelo contrário, é de raiz um preocupar-me comigo e com a minha vida. Para Kierkegaard, estas são duas faces da mesma moeda.

O sujeito relaciona-se consigo mesmo como com algo de que *cuida*, de que *zela* – e não como se fosse algo que simplesmente observa¹²²¹. O sujeito não é um *observador* neutro da sua própria vida, mas sempre já alguém profundamente preocupado com o que há-de ser de si. O que primeiramente está em jogo para o si-mesmo é o próprio si-mesmo. É na preocupação consigo que todas as demais radicam. A vinculação a si é constitutiva do si-mesmo, faz parte da estrutura da subjectividade, pois é a própria relação da síntese consigo mesma. Esta não-indiferença a si mesmo exerce mais ou menos pressão sobre tudo aquilo com que se depara, as tarefas de que se ocupa, as pessoas com que lida, etc. Se isto ou aquilo é mais ou menos importante *para mim* depende de como isso se integra no empreendimento de cuidar de mim. Há sempre apenas um empreendimento, e esse empreendimento é cuidar de mim e da minha vida. Tudo o resto recebe a sua importância na medida

¹²²⁰ O conceito de *cuidado* (*Bekymring*) é explorado, quase exclusivamente, na obra edificante (*18UD*, *UDVS*, *Ch.D*). Caputo, Annalisa, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali”, *Logoi.ph – Journal of Philosophy*, 6(15), 2020 (pp. 98-160), pp. 103-109. A estrutura do *cuidado* (*Bekymring*), em Kierkegaard, e a estrutura do *cuidado* (*Sorge*), em Heidegger, parecem ter aspectos em comum. Cf. Eriksen, Niels, *Kierkegaard’s Category of Repetition: A Reconstruction*, De Gruyter, Berlin, 2000, p. 39: “Kierkegaard makes the analysis of concern or care [*Bekymring*] without which Heidegger’s conception of Dasein as *Sorge* would perhaps have been inconceivable”.

¹²²¹ Thonhauser, Gerhard, “Care/concern”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome I: Kierkegaard’s Concepts: Absolute to Church*, Routledge, Abingdon, 2013 (pp. 149-155), p. 149: “[t]wo lexical meanings of *Bekymring* can be distinguished: first, a feeling of worry, anxiety, or concern, second, a feeling of responsibility, duty, or obligation. The first meaning has a tendency to merge into the latter. Accordingly, the verb *bekymre* means, first, to worry somebody or about somebody or something and, second, to take care of something or somebody”.

em que se inscreve nesse empreendimento. A vida do sujeito tem uma orientação de fundo que é a preocupação consigo mesmo.

A noção de cuidado, tal como se delineou, é totalmente formal – *i.e.*, pode corresponder a modos muito diferentes de cuidar de si. A forma como cada um cuida de si e da sua vida pode ser muito diferente de sujeito para sujeito. O sujeito pode preocupar-se com outras pessoas que são importantes *para si*, e pode acontecer que algumas pessoas sejam tão importantes *para si* que prefira morrer a deixá-las morrer.

A noção de cuidado remete para o fenómeno da *diferença* de importância. Como diz Frankfurt: “[é] por nos preocuparmos com as coisas que imbuímos o mundo de importância”¹²²². Ou seja: “it is only in virtue of what we actually care about that anything is important to us”¹²²³. As coisas têm importância para o sujeito porque surgem sempre já no horizonte de uma relação de cuidado. As coisas são importantes para nós porque nos preocupamos com elas, e preocupamo-nos com elas na medida em que se inscrevem no âmbito da preocupação connosco mesmos. Nos termos de Frankfurt: “[i]f there were nothing that we cared about – if our response to the world were utterly and uniformly flat – there would be no reason for us to care about anything”. Se não houvesse nada com que nos preocupássemos, também não haveria razão para nos preocuparmos com o que quer que seja. Mas, segundo Kierkegaard, há sempre uma coisa com que nos preocupamos, e essa coisa somos nós mesmos – no sentido formal que vimos atrás. A importância das coisas para um sujeito resulta de uma doação de importância com origem no sujeito. As coisas não têm todas a mesma importância para o sujeito, porque não se inscrevem todas da mesma maneira na preocupação do sujeito. Pode haver imensas coisas com que nos preocupemos, mas todas as nossas preocupações têm uma origem comum, que é a nossa preocupação connosco e com a nossa vida.

Segundo Kierkegaard, a importância das coisas não é uma etiqueta inscrita nelas de origem. O fenómeno da diferença de importância ocorre, justamente, porque o sujeito está constituído em ordem a uma instância com a qual *mede* a importância das coisas *para si*. Só há uma escala de importância se houver uma medida que a possibilite. Em si mesma, a destruição do mundo não é, nem mais, nem menos preferível do que uma arranhadela no dedo, uma constipação não é, nem mais, nem menos preferível do que um amor¹²²⁴. Para ponderar se viver é preferível a morrer é preciso ter uma medida¹²²⁵. Sem medida, o sujeito

¹²²² Frankfurt, *As Razões do Amor*, cit..., p. 29.

¹²²³ Frankfurt, Harry, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, Stanford University Press, Stanford, 2006, p. 20.

¹²²⁴ Hume, David, *Tratado da Natureza Humana*, trad. Serafim da Silva Fontes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001, pp. 483-484. Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 173. Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 82.

¹²²⁵ Chesterton, Gilbert, *Orthodoxy*, John Lane, London, 1909, p. 188: “[b]oth aristocracy and democracy are human ideals: the one saying that all men are valuable, the other that some men are more valuable. But nature does not say that cats are more valuable than mice; nature makes no remark on the subject. She does not even say that the cat is enviable or the mouse pitiable. We think the cat superior because we have (or most of us have)

não estaria em condições de pesar, fazer equivalências, atribuir valor, ter preferências. Segundo Kierkegaard, dado que a preocupação fundamental do sujeito é consigo mesmo, a instância com que mede todas as coisas é o seu si-mesmo. Quer dizer, toma como medida aquilo que tomar por comensurável consigo mesmo. Isto significa que o sujeito usa como medida das coisas a instância com que se mede a si mesmo. Citemos Anti-Climacus:

[t]he criterion for the self is always: that directly before which it is a self, but this in turn is the definition of ‘criterion’. Just as only entities of the same kind can be added, so everything is qualitatively that by which it is measured, and that which is its qualitative criterion [*Maalestok*] is ethically its goal [*Maal*]; the criterion and goal are what define something, what it is, with the exception of the condition in the world of freedom, where by not qualitatively being that which is his goal and his criterion a person must himself have merited this disqualification. Thus the goal and the criterion still remain discriminatingly the same, making it clear just what a person is not – namely, that which is his goal and criterion¹²²⁶.

O termo vertido para *goal* é *Maal*, que significa *fito* (*Hensig*), *propósito* (*Formaal*), mas também pode significar *tamanho*. O verbo *maale* significa *medir*. O termo traduzido por *criterion* (*critério*) é *Maalestok*, que significa, literalmente, *vara de medição* – i.e., *padrão de medida* (aquilo com que se mede)¹²²⁷. Em dinamarquês, há uma proximidade linguística imediata entre fim e medida. O termo *Endemaal* – para o qual não parece haver equivalente etimológico em português –, combina os termos *Ende* (*fim*) e *Maal* (*medida*), indicando esta dupla função de *fim* e *medida*. Contudo, o que está em causa não é um mero jogo de palavras, mas sim o facto de o *fim* ser, simultaneamente, a *medida*, e a medida ser, simultaneamente, *aquilo que define uma coisa*. Se se tem uma ideia do que se quer construir, essa ideia orienta o construir e é a medida para o construído¹²²⁸. Neste sentido, Johannes Climacus afirma: “[t]he motionless belongs to motion as motion’s goal [*Maal*], both in the sense of τέλος [end, goal] and μέτρον [measure, criterion]”¹²²⁹. Se aquilo que foi construído não corresponder à ideia, faltou-se. Mas, no mundo da liberdade – i.e., no caso do sujeito humano –, a consciência de não atingir o fim evidencia-se numa apreciação negativa

a particular philosophy to the effect that life is better than death. But if the mouse were a German pessimist mouse, he might not think that the cat had beaten him at all. He might think he had beaten the cat by getting to the grave first”.

¹²²⁶ *SUD*, pp. 79-80 (*SKS* 11: 193-194).

¹²²⁷ Por exemplo, até 1983, o padrão de medida do *metro* era uma barra de platina iridiada, depositada no Bureau International des Poids et Mesures, em Paris, o que significava que o *metro*, no sentido mais rigoroso, se definia pelo comprimento dessa barra. Cada laboratório que pretendesse fazer medições exactas teria de adquirir uma cópia ou uma régua calibrada por essa barra.

¹²²⁸ Halberstam, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, cit..., p. 30: “the artifact achieves a kind of completion with the actualization of the structure projected by the idea”.

¹²²⁹ *CUP*, p. 312 (*SKS* 7: 284).

de si¹²³⁰. Como se verá mais à frente, quando o sujeito não atinge o fim, este exerce as funções de medida acusando o falhanço sob a forma de desespero.

Por um lado, o sujeito define-se pelo ideal que o orienta na vida. Como diz Walsh: “the human self is defined in terms of its ideal”¹²³¹. Por outro lado, esse ideal é a sua medida: “[w]hat makes the self a self is a ‘criterion’, a goal or end by which the self measures itself”¹²³². Como afirma Evans: “[t]o be a self is to be a being who is striving toward a certain ideal; that ideal provides the ‘measure’ for the self”¹²³³. O sujeito define-se a si mesmo perante o ideal, não porque se torne automaticamente aquilo que quer ser, mas porque o si-mesmo ideal é a medida pela qual se mede a si mesmo. O sujeito constrói a sua personalidade tendo esse si-mesmo ideal em vista, e esse ideal é a medida do seu sucesso. Dois dos exemplos dados por Anti-Climacus podem ajudar a tornar tudo isto mais claro: uma criança que tenha o seu pai como medida, e um adulto que tenha o Estado como medida¹²³⁴. Essa criança constrói a sua personalidade tendo uma ideia do que quer ser e mede-se por essa ideia¹²³⁵. O mesmo se passa com o adulto que queira “nivelar toda a existência pela ideia de Estado”¹²³⁶. Esse adulto constrói a sua personalidade procurando corresponder a uma ideia de Estado, desenvolvendo um sentido de dever cívico, respeitando as leis, esforçando-se por servir o Estado. Anti-Climacus não está a defender que todas as crianças têm os pais como medida e que todos os adultos têm o Estado como medida, mas sim que o sujeito constrói a sua personalidade esforçando-se por um ideal que é simultaneamente a sua medida.

Atribuir importância às coisas é medi-las¹²³⁷. Se o sujeito atribui importância às coisas, se prefere umas coisas a outras, isso acontece porque tem uma medida que lho permite fazer. Sem medida, o sujeito encontrar-se-ia na circunstância de não saber que valor as coisas têm para si, porque para se preferir X a Y é preciso um critério. Outra questão é saber que medida é essa, se ela é de algum modo inata, ou se foi adquirida e como o foi. Seja como for, para poder medir as coisas é preciso ter alguma medida. Um sujeito pode não usar sempre a mesma medida, mas, para poder medir uma coisa, precisa de usar uma medida. Se traz mais do que uma a uso, poderá ficar indeciso sobre qual usar numa situação, mas se não tem nenhuma, não tem como atribuir importância ou fazer preferências. A medida é sempre uma determinação ideal. Por exemplo, se um sujeito, ao fazer uma escolha, se baseia

¹²³⁰ Neste sentido, Kant defende que a *medida do humano* é a Lei Moral, sendo esta o critério do valor que cada um a si mesmo se atribui como pessoa. O humano põe para si o ideal de uma personalidade determinada pelo seguimento da Lei Moral, e é por este ideal que se mede a si mesmo. *FMC*, p. 104 (Ak. 4: 449-450).

¹²³¹ Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 129.

¹²³² Evans, C. Stephen, “Self and Other in Kierkegaard’s Psychology: God and Human Relations in the Constitution of the Self”, in Speidell, Todd (Ed.), *On Being a Person: A Multidisciplinary Approach to Personality Theories*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2002 (pp. 72-87), p. 82. Evans, C. Stephen, *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*, Baylor University Press, Waco, 2006, p. 271.

¹²³³ Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self...*, cit..., p. 287.

¹²³⁴ *SUD*, p. 79 (*SKS* 11: 193).

¹²³⁵ Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self...*, cit..., pp. 282-283.

¹²³⁶ *T&T*, p. 121 (*SKS* 4: 155).

¹²³⁷ *Medir* significa, aqui, atribuir importância, fazer um juízo do valor que algo tem para mim.

no desejo ou no prazer, é porque se rege, nessa escolha, por uma determinação ideal que dá preferência à satisfação desse desejo ou à fruição desse prazer. Acontece que, como vimos, há determinações ideais que estão naturalizadas em nós: as categorias do imediato. Por isso mesmo, o que normalmente acontece quando fazemos alguma atribuição de importância, ou alguma escolha (com base nessa atribuição), é que a medida já está a funcionar em nós espontaneamente, sem precisarmos de a procurar ou de nos esforçarmos para a fazer vigorar. No *Alcibiades Maior*, de Platão, sublinha-se, justamente, que não conseguimos identificar um momento da nossa vida em que não julgássemos saber distinguir aquilo que é mais importante para nós¹²³⁸. A noção de *regime de sentido imediato* aponta, justamente, para a circunstância de haver em nós medidas a orientar-nos espontaneamente na vida. Assim, é possível que as coisas me surjam como importantes *como se* eu não tivesse nada que ver com o estabelecimento da medida¹²³⁹. O carácter espontâneo das categorias do imediato não significa que o sujeito não reflecta para fazer as suas escolhas. O que está em causa é que o sujeito não tem de procurar a medida, ou de a fazer vigorar, porque ela já está espontaneamente a vigorar na própria reflexão ou deliberação. Ou seja, o sujeito delibera sobre as possibilidades a escolher, sendo que a categoria do imediato está a servir de critério para essa deliberação. Por outras palavras, no regime de sentido imediato vigora inadvertidamente a tese aristotélica de que não escolhemos os fins, mas apenas os meios¹²⁴⁰. O sujeito segue fins que já encontra estabelecidos. A instauração dos mesmos decorreu de modo anónimo, sem que o sujeito saiba dizer quando ocorreu, ou como ocorreu. Quer dizer, a instauração desses fins não está ligada, na consciência do sujeito, a uma intervenção da sua parte: ele encontra-os já dados em si mesmo. Está em causa a situação de “harmonia e consonância” de que já se falou¹²⁴¹. Nesta harmonia, “man is not qualified as spirit”¹²⁴². O *espírito* ainda não irrompeu, pois o sujeito vive na *serenidade natural* em que não se distingue a si mesmo das determinações que encontra espontaneamente a funcionar em si. Não se ocupa de estabelecer uma medida, mas sim de dar cumprimento às que já tem a funcionar em si mesmo.

No *Alcibiades Maior*, Sócrates pergunta: “[w]hat is it to take care of oneself?”¹²⁴³. Sócrates procura mostrar que o cuidar de si mesmo (*ἐαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι*), embora sempre se refira ao próprio (*αὐτός*), pode ficar retido na esfera daquilo que pertence ao

¹²³⁸ Platão, “The First Alcibiades”, trans. Floyer Sydenham & Thomas Taylor, in AAVV, *Know Thyself: Plato’s First Alcibiades and Commentary*, The Prometheus Trust, Westbury, 2011 (pp. 7-68), pp. 12-20 (106d-110c). Consideramos que o facto de a atribuição deste diálogo a Platão ser debatida não invalida o seu conteúdo.

¹²³⁹ Cf. Fidalgo, Tomaz, “A pivotal distinction: ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτῷ/ ποιεῖν ἃ βούλεται”, in Carvalho, Mário de & Fidalgo, Tomaz (Coords.), *Plato’s Gorgias – Labyrinth and Threads*, Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 2016 (pp. 45-66), p. 59: “[t]he use of δοκεῖν has two senses: that which appears to be good and that which I determine as something good, both of them are meant by the expression ἃ δοκεῖ αὐτῷ. This same double-faced δοκεῖν is what immediately makes me want to be happy, since it presents being happy as a good thing as if I did not had anything to do with the establishment of happiness as a good thing”.

¹²⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 66 (1112b1-13).

¹²⁴¹ *Ou/Ou I*, p. 98 (SKS 2: 69).

¹²⁴² *CoA*, p. 41 (SKS 4: 347).

¹²⁴³ Platão, “The First Alcibiades”, cit..., pp. 52-62 (127e-132c).

próprio (*τὰ αὐτοῦ*), como os seus pés, ou até mesmo na esfera daquilo que pertence ao que pertence ao próprio (*τὰ τῶν αὐτοῦ*), como os seus sapatos. Deste modo, o cuidado consigo fica retido em esferas *derivadas*. De facto, cuida de si, mas pode acontecer que o faça numa esfera derivada, cuidando dos seus pés, ou cuidando dos seus sapatos. Ou seja, julgamos “that we are taking care of ourselves, when the object of our care all the while was some other thing”¹²⁴⁴. Neste sentido, Kierkegaard distingue duas formas de cuidado. A primeira é aquela em que se nasce e em que espontaneamente se vive, e corresponde à preocupação que fica retida nas periferias do cuidado consigo mesmo. Kierkegaard chama-lhe *cuidado mundano* (*verdslige Bekymring*), *cuidado externo* (*udvortes Bekymring*) e *cuidado-que-vem-de-fora* (*Bekymring der kommer udvortes fra*). Nesta forma de cuidado, o sujeito segue as atribuições de importância de medidas que estão a funcionar espontaneamente e que não foram postas por si. Mas, segundo Kierkegaard, essa forma de cuidado admite alternativa. A alternativa é o cuidado interior, e corresponde ao sujeito que está desperto para si como a origem da atribuição de importância. Nesta forma de cuidado há uma ênfase do sujeito em si próprio, porque implica a orientação da preocupação para o interior de si mesmo¹²⁴⁵. No cuidado exterior, o sujeito dá seguimento a determinações de importância que decorrem de medidas previamente fixadas; no cuidado interior, o sujeito centra-se na tarefa de escolher e fixar a medida da sua vida. Contudo, o cuidado exterior é a forma de cuidado que não requer um esforço para se constituir. O voltar-se para o interior de si requer um esforço de redireccionamento para si. Ou seja, quando o sujeito dá por si a existir já se encontra lançado em preocupações que o orientam para fora de si.

Como diz Stokes: “[c]oncern, therefore, as a desire for meaning, operates as a *principium individuationis* that radically differentiates the self from the world of spatio-temporal things”¹²⁴⁶. Neste sentido, com o cuidado interior começa “uma nova interioridade”¹²⁴⁷. O sujeito deixa de estar imerso nas preocupações que o orientam para fora de si e centra-se na sua interioridade. Não se trata apenas de constituir um ponto de vista introspectivo, mas também de agir sobre si mesmo dando ao imediato uma nova configuração e produzindo uma segunda imediaticidade¹²⁴⁸. O cuidado interior preocupa-se com a

¹²⁴⁴ Platão, “The First Alcibiades”, cit..., p. 61 (132b).

¹²⁴⁵ 18UD, pp. 275-276 (SKS 5: 269-270).

¹²⁴⁶ Stokes, Patrick, *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*, Palgrave Macmillan, London, 2010, p. 149.

¹²⁴⁷ T&T, p. 129 (SKS 4: 161).

¹²⁴⁸ Cf. Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 7. Taylor defende que “[f]ull self-possession requires that we free ourselves from the projections of meaning onto things, that we be able to draw back from the world, and concentrate purely on our own processes of observation and thought about things”. Kierkegaard considera que este processo de introspecção (“concentrate purely on our own processes of observation and thought about things”) é insuficiente. A introspecção é importante: “[i]t is one thing to think in such a way that one's attention is continually only outward, in the direction of the object that is something external; it is something else to be so turned in thought that continually, every moment, one is conscious, conscious of one's own state during the thinking or of what is happening in oneself during the thinking”. Mas o que está em causa é “an inward direction in self-deepening”, ou seja, o estabelecimento de um carácter, o que não se consegue apenas por meio do pensamento e da observação. *WoL*, p. 361 (SKS 9: 355-356).

interioridade, o sentido da vida, a personalidade e o carácter. O sujeito só desperta para si mesmo quando se constitui como responsável pela determinação do sentido da sua vida¹²⁴⁹. Enquanto não assumir esta responsabilidade, a sua subjectividade permanece atrofiada. A *serenidade natural* em que o espírito ainda não irrompeu corresponde a uma forma de subjectividade que não se desenvolveu plenamente, porque lhe falta interioridade.

C. A Petição de Sentido

Segundo Kierkegaard, a *petição de sentido* é intrínseca à subjectividade humana. A petição de sentido é estrutural: precisamente por ser uma síntese de imediato e idealidade, há no humano uma petição de sentido originária. Não precisamos apenas de ter o que fazer: precisamos também que haja algum sentido nisso. Não somos uma mera tensão de prolongamento do tempo de vida¹²⁵⁰. Precisamos de um sentido para a vida¹²⁵¹. Todavia, quando o sujeito dá conta de si a existir, já tem um regime de sentido em funcionamento. Para que a preocupação com o sentido se constitua *enquanto tal* é preciso que retroceda do modo como já está lançado a dar cumprimento às preocupações em que já se acha implicado. Pode acontecer que, a dada altura da sua vida, se defronte com a falência do regime de sentido imediato e se veja confrontado com a petição de sentido.

O que verdadeiramente está em jogo na pergunta pelo sentido é que tipo de pessoa o sujeito pretende ser. A instauração da preocupação com o sentido da vida corresponde a um *regresso* a si, a uma *concentração* em si mesmo, a uma reorientação da sua preocupação para si mesmo. Como diz Stokes, o cuidado interior “emerges as a self-referential mode”¹²⁵². O cuidado interior acentua a relação do sujeito consigo mesmo, não só porque o sujeito regressa a si em busca de um sentido para a sua vida, mas também porque o que está primeiramente em causa nesse regresso a si é adquirir uma personalidade. Quer dizer, escolher um sentido para a *minha vida* é o mesmo que escolher um si-mesmo ideal. Escolher um ideal para a minha vida é o mesmo que escolher uma personalidade e um carácter. Ao viver por um ideal defino a minha personalidade e moldo o meu carácter por esse ideal.

Kierkegaard procura mostrar que o ponto de vista humano tem a forma de um lançamento de si no todo da sua vida¹²⁵³. Como diz Rudd, “[w]e do all operate with a mostly implicit and unarticulated sense of who we are”, e isso envolve o sentido da minha vida

¹²⁴⁹ 18UD, p. 86 (SKS 5: 93): “[n]ot until the moment when there awakens in his soul a concern <*Bekymring*> about what meaning the world has for him and he for the world, about what meaning everything within him by which he himself belongs to the world and he therein for the world – then the inner being first announces itself in this concern”.

¹²⁵⁰ Cf. Platão, *O Banquete*, trad. Maria de Azevedo, Edições 70, Lisboa, 1998, p. 78 (207d): “a natureza mortal procura, consoante as suas possibilidades, perpetuar-se e ser imortal”.

¹²⁵¹ 18UD, p. 86 (SKS 5: 93).

¹²⁵² Stokes, *Kierkegaard's Mirrors...*, cit..., p. 150.

¹²⁵³ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 79: “há sempre um lançamento no todo da vida, isto é, há sempre uma projecção de mim no todo da vida”.

como um todo¹²⁵⁴. A concepção de *cuidado* de Kierkegaard está implicada tanto na forma como se está no presente, quanto na forma como se está na vida como um todo. O cuidado consigo é uma preocupação com a minha vida como uma totalidade. Isso não significa que nos preocupamos obsessivamente a cada momento com o significado da nossa vida como um todo, mas sim que as nossas acções recebem o seu significado a partir do sentido que a vida como um todo tem para nós. A ideia de *vida como um todo* é constitutiva do ponto de vista humano, de tal modo que aquilo que está em jogo a cada vez é o sentido do todo. A morte de Julieta faz colapsar o sentido da vida para Romeu, porque é o sentido da vida como um todo que está a cada vez em jogo. O sujeito não está fechado nas suas ocupações concretas, como se o significado de cada uma delas se esgotasse nelas mesmas. O sentido *disto e daquilo*, do que se faz e do que se deixa por fazer depende da sua inscrição na totalidade com sentido que é a vida. Pode acontecer que, como diz Lippitt, “only in extreme cases of crisis” nos coloquemos explicitamente a questão sobre o sentido da nossa vida como um todo¹²⁵⁵. Mas o sentido da minha vida como um todo está implicado em cada momento da minha vida. O humano tem uma necessidade intrínseca de considerar a sua vida como um todo¹²⁵⁶. Por isso, precisa de uma visão-de-vida (*Livs-Anskuelse*):

[q]ualquer homem, por muito pobres que sejam os seus dons, por mais subalterna que seja a sua posição na vida, tem uma necessidade <Trang> natural de formar para si uma intuição da vida <Livs-Anskuelse>, uma representação da significação da vida e da respectiva finalidade <Formaal>¹²⁵⁷.

O sujeito precisa de ter um sentido para a sua vida como um todo: “an explanation [...] that explains the meaning of everything”¹²⁵⁸. Para nos orientarmos na vida precisamos de uma visão global (*Total-Overskuelse*) sobre a totalidade da existência¹²⁵⁹. Esta precisão é imanente à nossa relação com a vida e com tudo aquilo com que nos relacionamos na nossa vida. Para Kierkegaard, o humano é um ente teleológico, a sua vida define-se por

¹²⁵⁴ Rudd, Anthony, “Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity: Reply to Lippitt”, *Inquiry*, 50(5), 2007 (pp. 541-549), p. 544.

¹²⁵⁵ Lippitt, John, “Getting the Story Straight: Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative”, *Inquiry*, 50(1), 2007 (pp. 34-69), p. 47.

¹²⁵⁶ Rudd, “Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity...”, cit..., p. 544: “when I am thinking about whether or not to take a new job, move to a new town, or even a new country, or to continue with or abandon a romantic relationship [...] I am surely asking myself (even if implicitly) how this will effect my life as a whole, and the meaning it has for me. When I ask whether ‘particular aspects of [my] life hang together’ I can’t help but do so against some (more or less explicit) sense of what my ‘life as a whole’ is”.

¹²⁵⁷ *Ou/Ou II*, p. 191 (SKS 3: 175). Sousa verte a expressão *Livs-Anskuelse* por *intuição da vida*. Sobre a noção de *visão-de-vida*, veja-se: Barrett, Lee, “Life-View”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome IV: Kierkegaard’s Concepts: Individual to Novel*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 89-95. *Trang* significa uma *necessidade*, no sentido de *urgência*, de algo que *urge*.

¹²⁵⁸ *18UD*, p. 87 (SKS 5: 94). Uma visão-de-vida fornece uma *explicação* na medida em que se aplica aos vários momentos da vida, dando-lhes um sentido. No entanto, nem todas as visões-de-vida são capazes de fornecer uma explicação para todos os acontecimentos possíveis. Ou seja, pode acontecer que o sujeito se depare com situações ou acontecimentos que a sua visão-de-vida não é capaz de *explicar* ou integrar.

¹²⁵⁹ Cf. *OSL*, p. 84 (SKS 1: 38): “consolidating total survey (a life-view)”.

ser uma luta contínua para alcançar um fim, o que significa que precisa sempre de ter um fim, pois, sem um propósito na vida, a sua vida não tem sentido para si. As noções de *fim* e *sentido da vida* estão intimamente ligadas.

A visão-de-vida não tem de ser uma construção sistematicamente desenvolvida, no sentido em que os filósofos constroem os seus sistemas. Não se trata de construir uma teoria sobre a vida: “a life-view is more than [...] a sum of propositions maintained in its abstract neutrality”¹²⁶⁰. O que está em causa é um *sentido para a minha vida*: “a questão é saber sob que determinações se quer observar toda a existência e ser ele próprio a vivê-la”¹²⁶¹. Não se trata apenas de encontrar uma explicação racional para aquilo que acontece, mas de encontrar uma visão-de-vida para eu viver. Neste sentido, Kierkegaard afirma que “the thing is to find a truth which is truth *for me*”¹²⁶².

Uma visão-de-vida, nesta acepção, precisa de ter um eixo, um centro de gravidade. A visão-de-vida caracteriza-se pela sua *unidade de sentido*, por isso, requer um *ponto fixo*, algo a que o sujeito se possa fixar para viver e construir a sua personalidade. Kierkegaard diz que a personalidade precisa de um *ponto arquimédico*. Ou seja, precisa de uma ideia que a fixe, que a estabilize. Um *ponto arquimédico* é um ponto de apoio e de referência que permite ao sujeito fazer face à vida e orientar-se nela¹²⁶³. Aquele que encontrou um *ponto arquimédico* “has a fixed point”¹²⁶⁴. Segundo Kierkegaard, uma condição para se construir uma vida plena é construir uma personalidade estável, e isso requer um *τέλος* unificador. O desenvolvimento de uma personalidade estável passa pela concentração de si num único fim para a sua vida. Sem um centro unificador, a vida fragmenta-se numa série de momentos desconectados¹²⁶⁵. Por contraste, a fixação numa só ideia permite ao sujeito adquirir um carácter fixo, e isto torna-o capaz de enfrentar resolutamente os desafios que a vida lhe apresenta. Como diz Walsh, Kierkegaard identifica o *carácter* “with *being one thing*”¹²⁶⁶. Ter um ponto fixo significa manter uma unidade de sentido na vida. Kierkegaard sustenta que ser *uma coisa* não é algo a que o sujeito seja completamente indiferente. Na sua perspectiva, o ser humano tem precisão de adquirir uma *identidade* definida, uma *personalidade* estável, um *carácter* fixo, e isso requer um propósito para a vida como um todo. O sujeito precisa sempre de ter “a goal [*Maal*] by which it measures [*maale*], a goal toward which it strives”, porque só assim pode saber “how to measure out [*udmaale*] the

¹²⁶⁰ OSL, p. 76 (SKS 1: 32).

¹²⁶¹ Ou/Ou II, p. 180 (SKS 3: 165).

¹²⁶² KJN 1, pp. 19-20 (SKS 17: 24-26).

¹²⁶³ Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 20: “[a] life-view [...] is determined by the content of an idea [...]. A life-view thus provides a personal standpoint or center of orientation that enables one to take a positive stance toward life with a sense of self-confidence and conviction for meeting the various challenges of life rather than being overcome by them”.

¹²⁶⁴ BoA, p. 160 (SKS 15: 136). Cf. *Rep.*, pp. 91-92 (SKS 4: 57).

¹²⁶⁵ Rudd, Anthony, “Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard”, in Davenport, John & Rudd, Anthony (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Open Court Press, Chicago, 2001 (pp. 131-150), p. 139.

¹²⁶⁶ Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 73.

particular”; o sujeito “cannot be without a goal and a criterion, since a life without them is inconsolable and disordered”¹²⁶⁷.

A visão-de-vida que o sujeito possui depende da ideia que a sustenta. Por exemplo, uma visão-de-vida ensina que a saúde é “o bem mais precioso”, outra que “a beleza é o mais elevado”¹²⁶⁸. Outra ensina que o dinheiro é o “o *nervus rerum gerendarum*, a verdadeira *conditio sine qua non*”, a “condição absoluta para se viver”¹²⁶⁹. Outra que “a ideia de Estado” é o mais elevado¹²⁷⁰. Em cada uma destas visões-de-vida há uma ideia (saúde, beleza, dinheiro, Estado) que é o seu centro, e, se ela muda, muda também a visão-de-vida. Isto não significa que, ao destronar uma ideia e ao entronar outra, a que foi destronada desapareça por completo. Por exemplo, a saúde pode continuar a ser importante para uma visão-de-vida presidida pela ideia de *beleza*. O que se pretende dizer é que, quando *aquilo em torno do qual tudo gira* muda, a compreensão que se tem da vida passa a ser outra. Visto que a ideia que determina o valor das coisas mudou, também muda o modo como se vive. A vida passa a ser orientada por uma ideia diferente. Naturalmente, isso não significa que a saúde seja insignificante numa visão-de-vida presidida pela ideia de *beleza*.

II. A Decisão

A. A Estrutura da Decisão

Segundo Kierkegaard, o humano tem a precisão (*Trang*) de uma visão-de-vida, mas o indivíduo está à partida numa visão-de-vida providenciada pelo seu regime de sentido imediato, de tal modo que o eixo sob o qual constrói a sua vida não precisa de ser procurado e a questão nem sequer se põe. À partida, o sujeito já se assimilou a uma visão-de-vida, não precisando de se esforçar para a fazer vigorar. A sua existência está subsumida nessa visão-de-vida, todos os momentos da existência estão sob a determinação de sentido que a rege e é a partir dela que o próprio sujeito se compreende a si mesmo. Todavia, a visão-de-vida pode tornar-se objecto de aquisição. De diversas formas e por diferentes motivos, o sujeito pode colocar a questão do sentido. Essa possibilidade está dada pela própria estrutura da subjectividade. Na medida em que tem a forma de uma relação que se relaciona consigo mesma, a possibilidade de colocar a questão do sentido está sempre presente.

Pela reflexão, o sujeito pode questionar os conteúdos da sua visão-de-vida, e, pela imaginação, pode conceber outras possibilidades. Através da reflexão e da imaginação, o sujeito pode considerar uma nova visão-de-vida para si. Mas, para que o sujeito realmente transite para a nova visão-de-vida, é preciso que a ideia que lhe preside seja interiorizada. Ou seja, é preciso que ocorra uma reestruturação das categorias do imediato, o que implica

¹²⁶⁷ 18UD, p. 260 (SKS 5: 256-257).

¹²⁶⁸ Ou/Ou II, p. 192 (SKS 3: 176).

¹²⁶⁹ Ou/Ou II, p. 279 (SKS 3: 263).

¹²⁷⁰ Ou/Ou II, p. 319 (SKS 3: 304).

uma modificação do imediato para que passe a corresponder à determinação ideal que preside à visão-de-vida escolhida. Assim, a aquisição de uma visão-de-vida implica os dois termos da síntese – o da idealidade e o do imediato –, não podendo ser levada a cabo por desenvolvimentos apenas no âmbito da idealidade. Quer dizer, não basta que o sujeito construa uma visão-de-vida no pensamento: “to think is one thing and to exist in what has been thought is something else. Existing in relation to thinking is not something that follows by itself”¹²⁷¹. Não basta construir uma visão-de-vida no pensamento, porque é preciso que o sujeito concilie o seu imediato com ela. Para que haja uma efectiva transição para uma nova visão-de-vida não basta a reflexão, que pertence ao âmbito do pensamento, pois também se requer a reduplicação (*Redupplikation*) da determinação ideal no imediato¹²⁷². O fenómeno responsável por este duplo desenvolvimento pelo qual uma determinação ideal é reduplicada é a *decisão* (*Afgjørelse*)¹²⁷³.

A decisão corresponde ao *movimento* da *passagem* de uma modalidade para outra – i.e., do pensamento para a acção¹²⁷⁴. Quando, a partir de certas premissas, se deriva uma conclusão, há um movimento dentro do mesmo âmbito – neste caso, o pensamento. O que está em causa na decisão é diferente disso, porque é preciso que a determinação ideal se traduza numa acção, e esta pertence a outro âmbito. No caso em que se trata de instaurar uma nova medida para a minha vida, requer-se uma acção na interioridade, porque o que se pretende é que o imediato possua a mesma orientação que o ideal a ser reduplicado. Ou seja, o que está em causa é que as categorias pelas quais o sujeito vive sejam exactamente as mesmas que integram a visão-de-vida escolhida por si. Neste sentido, o importante “is not the external action <udvortes Handling> but an interiority <Indvorteshed> in which the individual annuls <ophæver> possibility and identifies himself with what is thought in order to exist in it”¹²⁷⁵.

Quando introduzimos a noção de *categorias do imediato* vimos que a adopção de conteúdos ideais pode não se traduzir no plano existencial. Neste caso, o sujeito que reflecte sobre a sua vida adquire uma *consideração sobre a vida* (*Betragtning af Livet*) – i.e., um conjunto de teses sobre a vida –, mas sem que daí resulte um confronto com as

¹²⁷¹ CUP, p. 254-255 (SKS 7: 231).

¹²⁷² PC, p. 134 (SKS 12: 138).

¹²⁷³ Hansen, Bjarke, “The Aporia of Decision: Revisiting the Question of Decision in Kierkegaard”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 19(1), 2014, pp. 53-78. Binetti, María, “El Estadio Ético de Kierkegaard en las Categorías Lógicas de Hegel: Posibilidad, Realidad y Necesidad Actuales”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3(2-3), 2007, pp. 370-383.

¹²⁷⁴ KJN 3, p. 393 (SKS 19: 395). KJN 3, p. 413 (SKS 19: 415). KJN 3, p. 418 (SKS 19: 420). KJN 11-1, p. 269 (SKS 27: 270). Rep., pp. 51-52 (SKS 4: 25-26). CoA, pp. 12-13 (SKS 4: 320-321). Mig., pp. 129-133 (SKS 4: 273-275).

¹²⁷⁵ CUP, p. 339 (SKS 7: 310). A decisão *anula* a possibilidade na medida em que a cancela enquanto possibilidade ao torná-la uma realidade. Ou seja, anula-se o carácter de possibilidade do conteúdo que é realizado na acção. O verbo dinamarquês em causa (*ophæve*) é o correspondente ao alemão *aufheben*, o qual tanto pode significar *tollere* (anular, cancelar, remover) como *conservare* (conservar).

categorias que efectivamente configuram a sua vida¹²⁷⁶. O cuidado exterior permanece nesta duplicidade, mantendo os dois âmbitos – o da consideração sobre a vida, e o da sua existência propriamente dita – à parte, sem confronto entre eles¹²⁷⁷. Ou seja, a adopção intelectual do conteúdo ideal pode ser plena, no sentido em que o sujeito o adopta sem restrições intelectuais – *i.e.*, sem objecções –, mas não há um direccionamento do seu esforço para o incorporar. Por exemplo, em vez de se dedicar a viver naquilo que defende, olha para a sua consideração da vida como algo a ser comunicado, a ser justificado e a ser defendido no exterior. Pelo contrário, o cuidado interior está direccionado para a interioridade, está preocupado em *existir naquilo que pensa*, e é precisamente a este processo que, na obra de Kierkegaard, se chama *reduplicação* (*Reduplikation*). O factor decisivo é o modo como me relaciono com o conteúdo pensado¹²⁷⁸. Só há verdadeiramente decisão quando há reduplicação na realidade – sendo necessário manter sempre presente que a realidade (*Virkelighed*) aqui em causa é a *interioridade* (*Inderlighed*), porque se trata de trocar a medida que se tem para a vida¹²⁷⁹. Dada a estrutura sintética do humano, a reduplicação é a única forma autêntica de o sujeito se relacionar existencialmente com a idealidade que é significativa para si: “man has his true ideality only in a reduplication <*Reduplikation*>”¹²⁸⁰. Sem reduplicação, a visão-de-vida permanece uma possibilidade que não se concretiza.

Na obra de Kierkegaard, a noção de *existência de poeta* refere-se à situação de um sujeito que defende uma concepção de vida sem que a sua relação com essa determinação ideal esteja marcada pela *tensão* para existir nela¹²⁸¹. Um sujeito que não reduplica os seus ideais leva uma vida de poeta porque sonha com possibilidades que deixa ficar adormecidas no âmbito da imaginação, sem inscrição na existência. Assim, Kierkegaard distingue dois tipos de *possibilidades*, de acordo com o modo de o sujeito se relacionar com elas: a *possibilidade meramente teórica* ou *imaginada*, e a *possibilidade existencial*. Uma possibilidade existencial não é apenas uma possibilidade pensada ou imaginada, mas uma possibilidade que está intimamente relacionada com a interioridade do sujeito e, por isso, é

¹²⁷⁶ *KJN* 4, p. 119 (*SKS* 20: 119): “[i]t is one thing to be discerning in books; it is something else dialectically to reduplicate in existence what has been thought. The first form of the dialectical is like a game that is played merely for the sake of the game. Reduplication is like a game in which the enjoyment of the game is intensified because it is played for high stakes. The dialectic in books is merely that of thinking, whereas the reduplication of this thought is action in life. But every thinker who does not reduplicate the dialectic of his thinking is continually developing an illusion. His thinking never receives the decisive expression of action”.

¹²⁷⁷ *WoL*, p. 361 (*SKS* 9: 355-356): “[i]n an outward direction toward the object, he perhaps makes a very penetrating use of his natural abilities, but in an inward direction, a very superficial use, and therefore all his thinking, however penetrating it seems, is still basically superficial”.

¹²⁷⁸ *KJN* 1, p. 21, nota 5 (*SKS* 17: 27): “[w]hat is truth other than living for an idea?”. Cf. *CUP*, pp. 199-203 (*SKS* 7: 182-186): “the emphasis is again on *how*”; “[t]he passion of the infinite, not its content, is the deciding factor”.

¹²⁷⁹ *KJN* 11-2, p. 112 (*SKS* 27: 410): “[a]ctuality is the existential reduplication of what is said”. *CUP*, p. 339 (*SKS* 7: 310): “actuality is not the external action but an interiority”.

¹²⁸⁰ *SLW*, p. 65 (*SKS* 6: 65).

¹²⁸¹ *SUD*, pp. 43-44 (*SKS* 11: 158-159): “[a] thinker erects a huge building, a system, a system embracing the whole of existence, world history, etc., and if his personal life is considered, to our amazement the appalling and ludicrous discovery is made that he himself does not personally live in this huge, domed palace but in a shed alongside it, or in a doghouse, or at best in the janitor’s quarters”.

algo com que se preocupa¹²⁸². Daqui resulta uma diferenciação entre uma *deliberação* meramente teórica, em que a relação do sujeito com as possibilidades é, à partida, neutra, ainda que isso possa vir a mudar em virtude do cálculo das vantagens e desvantagens de cada uma, e uma *deliberação preocupada*, ou *ponderação*, em que estão em jogo possibilidades – ou, pelo menos, uma *possibilidade* – que, em si mesmas, não deixam o sujeito indiferente¹²⁸³.

A noção de *reduplicação* (*Reduplikation*) relaciona-se fundamentalmente com a interioridade (*Inderlighed*)¹²⁸⁴. A reduplicação diz respeito ao modo como o sujeito se relaciona com as determinações ideais na sua relação consigo mesmo e envolve os dois planos da estrutura da subjectividade. É em virtude dessa estrutura que a reduplicação é a forma de o sujeito se relacionar autenticamente com a determinação ideal que escolheu para a sua vida. Na reduplicação trata-se de ser no momento imediato o mesmo que se é no momento ideal, o que requer um esforço da parte do sujeito. Como o que está em causa é reduplicar uma visão-de-vida, é preciso que a reduplicação seja repetida. Trata-se de viver “ao serviço da ideia”, mas não há uma “fórmula mágica” pela qual o movimento aconteça *de uma vez por todas*¹²⁸⁵. Para que o sujeito execute a sua visão-de-vida, tem de haver *insistência* da sua parte, um *esforço* contínuo para viver segundo essa visão-de-vida. A reduplicação da visão-de-vida requer a *repetição* (*Gjentagelse*) da reduplicação a cada momento da vida.

Kierkegaard reconhece que o problema de aferir a coincidência entre o momento ideal e o momento imediato permanece sempre. Nunca se pode ter a certeza de que tal coincidência foi conseguida. Como vimos na Primeira Parte, Kant insistira na incapacidade de o sujeito aferir os seus próprios móveis. Da mesma forma, Kierkegaard sublinha que o sujeito não tem como verificar directamente a conciliação plena do imediato com a visão-de-vida. Mas o sujeito pode manter-se, *a cada vez*, no esforço de produzir essa conciliação. Neste sentido, “the continued striving will be unique in not involving illusion”¹²⁸⁶. O *esforço contínuo* corresponde, justamente, à noção de *repetição*: “[e]ven if a person has achieved the highest, the repetition by which he must indeed fill out his existence, [...], will again be a continued striving”. Ou seja, quer o sujeito já tenha conseguido a conciliação plena do seu imediato com o ideal, quer não, o que está em causa é a repetição da

¹²⁸² Stack, “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”, cit..., p. 3: “Kierkegaard distinguishes between conceptual and imaginative possibility on the one hand, and existential possibility (Mulighed) on the other hand. An existential possibility is a possibility which is intimately related to the actuality of the individual, which is a matter of concern”.

¹²⁸³ A deliberação teórica pode tornar-se uma deliberação infinita, uma *ruminação* por cobardia, uma forma de auto-engano pela qual se escapa à decisão. O sujeito pode envolver-se em deliberações perpétuas que não o levam a decisão alguma, que mais não são do que um passatempo e, ao mesmo tempo, acarinhar a ideia de que tais deliberações são sérias. *18UD*, p. 85 (*SKS* 5: 92): “he fills time with perpetual deliberations that take him nowhere but only serve as a dissipation in which his soul, his capacity for comprehending and willing, vanishes like mist”.

¹²⁸⁴ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 429: “[a reduplicação] tem que ver com o próprio movimento da interioridade, na medida em que este confere, de cada vez, significado ao ‘eu’, o qual, por meio desse mesmo movimento interior, se constitui como quem é”.

¹²⁸⁵ *Rep.*, p. 132 (*SKS* 4: 88).

¹²⁸⁶ *CUP*, p. 121 (*SKS* 7: 117).

reduplicação a cada vez. Ao manter-se no esforço contínuo para repetir, a cada vez, a reduplicação da determinação ideal, o sujeito assegura o seu envolvimento com essa determinação ideal.

Quando se trata de uma visão-de-vida, o conteúdo a reduplicar tem de ser reduplicado a cada momento da vida. Geralmente, para designar esta forma de reduplicação, Kierkegaard usa o termo *Fordoblelse*¹²⁸⁷. Esta forma de *reduplicação (Fordoblelse)* implica a repetição. A repetição da reduplicação deve ser executada a cada vez, de tal modo que cada instante, cada ocupação, cada emprego de si, seja a instanciamento da determinação ideal que preside à visão-de-vida: “the continuation must fully correspond to it”¹²⁸⁸. Contudo, a reduplicação não é a mera *reprodução* da ideia no exterior, pois requer a contínua estabilização da interioridade do sujeito. A reduplicação qualificada (*Fordoblelse*) permeia a interioridade do sujeito, é uma acção sobre si mesmo que, por meio da repetição, fixa o carácter.

Assim, a reduplicação simples (*Redupplikation*) corresponde a um conceito mais genérico se o compararmos com a *reduplicação qualificada (Fordoblelse)*¹²⁸⁹. A reduplicação (*Redupplikation*) indica, em geral, a apropriação de uma ideia na interioridade. Por isso, pode ainda corresponder a fenómenos muito diferentes. A reduplicação qualificada (*Fordoblelse*) é um desses fenómenos. A reduplicação qualificada é uma forma de reduplicação, mas tem um potencial muito mais invasivo – e, portanto, constitui um requisito muito mais exigente –, do que aquilo que está implicado na noção de *reduplicação (Redupplikation)* sem mais qualificação, uma vez que requer a contínua repetição. Não se trata de uma acção levada a cabo sob o entusiasmo do momento, de ser herói por um dia, de realizar uma acção extraordinária e fora do comum e, depois, voltar à vida de todos os dias, presidida por outra ideia qualquer. Por isso mesmo, Kierkegaard também lhe chama *uma repetição que reduplica (en fordoblende Gjentakelse)*¹²⁹⁰.

A noção de *repetição* é fundamental para a noção de reduplicação qualificada (*Fordoblelse*). A haver repetição a cada momento da vida, a vida subjectiva torna-se tal “que o todo é uma repetição” do mesmo conteúdo ideal¹²⁹¹. Como dizem Ferro & Carvalho, quando há repetição, “o sentido que o sujeito adquiriu para si, na reduplicação, produz unidade contínua – um *mesmo eu através da diversidade da vida*”¹²⁹². Por exemplo, o sujeito que quer tornar-se paciente adquire a paciência pela repetição que reduplica a cada momento a determinação ideal em causa, de tal modo que a sua interioridade adquire a forma

¹²⁸⁷ PC, p. 205 (SKS 12: 201-202).

¹²⁸⁸ CUP, p. 139 (SKS 7: 130).

¹²⁸⁹ Sobre a diferença entre as duas modalidades (a reduplicação no sentido mais geral, e a reduplicação qualificada), vide: Ferro, Nuno & Carvalho, Mário de, “Notas” e “Posfácio”, in *Ad.A* (pp. 37-316), nota 65, pp. 168-212; Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., pp. 387-455, em particular, pp. 429-445.

¹²⁹⁰ Cf. *Ad.A*, p. 26 (SKS 5: 168): “uma repetição que reduplica”. Edna H. Hong e Howard V. Hong vertem para “a redoubling repetition” (18UD, p. 169).

¹²⁹¹ *Ad.A*, p. 28 (SKS 5: 169).

¹²⁹² Ferro & Carvalho, “Notas” e “Posfácio”, cit..., nota 65, p. 193.

dessa mesma determinação. Ao tornar-se paciente, o sujeito não adquire algo externo à sua personalidade, como um automóvel ou uma casa, mas, justamente, uma determinação da sua própria personalidade. O sujeito adquire algo que, de algum modo, estava em potência em si mesmo para ser adquirido. Para que o sujeito se torne paciente não precisa de adquirir nada de externo. A repetição exprime-se na sua vida e a sua vida torna-se a expressão do ideal, pois aquele que é paciente na repetição vive de modo paciente, mas torna-se paciente adquirindo uma forma de interioridade¹²⁹³. A paciência serve, aqui, de mero exemplo do processo da repetição que reduplica. Segundo Sousa, a repetição é o “mecanismo lento” pelo qual o sujeito pode satisfazer o “desejo de sentido”, pelo qual o sujeito é “capaz de superar a indeterminação, capaz de introduzir unidade na multiplicidade”¹²⁹⁴. A repetição que reduplica é a “operação lenta” responsável pela “constituição do ‘sentido’”. Assim, a “construção de um sentido para a vida” tem de ser entendida, não ao modo da reflexão, da especulação, do tratamento filosófico e sistemático do problema teórico de haver *um sentido* para a vida dos homens em geral, mas sim como algo que cada sujeito terá de fazer por si mesmo, a cada momento da sua vida, mediante a repetição que reduplica uma ideia.

A decisão autêntica tem de ter a estrutura da reduplicação qualificada. Para Kierkegaard, a *decisão autêntica* instaura uma medida para a vida. Embora o sujeito, no primeiro regime de sentido imediato, também fale de *decisões*, estas são, afinal, apenas o resultado de atribuições de importância cujas medidas não foram escolhidas por ele. A decisão autêntica é aquela pela qual o sujeito faz vigorar uma medida para as suas escolhas subsequentes. Neste sentido, a decisão autêntica tem de ser uma decisão *absoluta*, pela qual o sujeito se vincula a uma só medida e se compromete a fazer dela o critério de todas as suas escolhas subsequentes, o que significa que tem de ser, também, uma *decisão eterna*, que se torna eterna pela contínua repetição, visto que é pela repetição que a medida que foi escolhida se torna a medida para cada escolha subsequente. Através da decisão autêntica – absoluta e eterna –, o sujeito pode instaurar um novo regime de sentido imediato, escolhido por si, e posto a vigorar pela repetição que reduplica.

B. A Necessidade Volitiva

Aparentemente, a estrutura do cuidado revela-se arbitrária, porque o que está em causa é apenas fixar um carácter. Se aquilo que o cuidado pede é uma decisão que fixe um carácter, então, qualquer carácter é *aceitável*. Tal como Kant, Kierkegaard defende que

¹²⁹³ *WoL*, p. 280 (*SKS* 9: 278): “it is in him in a double mode: in an outward direction and in an inward direction back into itself, but in such a way that this is one and the same, since otherwise it is not redoubling <*Fordoblelse*>”; “[a]t the same moment it goes out of itself (the outward direction), it is in itself (the inward direction); and at the same moment it is in itself, it goes out of itself in such a way that this outward going and this returning, this returning and this outward going are simultaneously one and the same”. Cf. *CUP*, p. 139 (*SKS* 7: 130): “[t]he earnestness is his own inner life”.

¹²⁹⁴ Vide Sousa, Elisabete de, “Introdução. Da diferenciação dos tempos à ‘seriedade da existência’: Sobre alguns vectores da ideia kierkegaardiana de repetição”, in *Rep.*, pp. 9-22.

é intrinsecamente louvável ter um carácter, mas Kant defendia que havia um critério pelo qual o carácter haveria de ser julgado. Já Kierkegaard parece abrir as portas a toda a arbitrariedade. Aparentemente, desde que o sujeito escolha uma medida e se fixe nela de tal maneira que se torne um só com ela e a sua vida se torne a expressão dela, todas as opções são válidas. É indiferente se o sujeito se torna um hitler ou um luterano. Desde que se viva por uma ideia, é indiferente se essa ideia é a do amor-cristão ou o ideal nazi.

Kierkegaard não tem em vista uma discussão académica sobre o fundamento racional desta ou daquela teoria, mas sim a experiência real em que um sujeito se encontra quando, na sua vida concreta, o problema do sentido se põe *para si*. Quando o sujeito se encontra a si mesmo perante esse problema, o que está em causa não é elaborar uma teoria filosófica, mas sim contruir uma vida com sentido. A situação existencial em que o sujeito se encontra só se torna compreensível a partir da preocupação que o leva a suscitar esse problema. A procura pelo sentido ocorre no contexto de uma preocupação. Se o problema em causa corresponde a uma preocupação real do sujeito na sua relação consigo mesmo e com a sua vida, isso significa que há algo a guiar a própria colocação do problema, nomeadamente, a preocupação que o suscitou. Ou seja, existencialmente, o problema só se coloca se, de alguma maneira, o sujeito reconhece que o regime de sentido imediato já não cumpre o requisito de sentido que o próprio sujeito encontra em si mesmo. O problema do sentido coloca-se, precisamente, porque o regime que o sujeito tem imediatamente em vigor, de alguma maneira, deu de si, foi ao fundo, desmoronou-se. Portanto, deve haver algum *critério* a funcionar no sujeito pelo qual ele julga o regime imediato como insuficiente ou inválido – e, por isso, deve também haver um critério a guiar a preocupação do sujeito e a pedir para ser satisfeito.

Para Kierkegaard, a pergunta pelo sentido da vida não é meramente teórica, a ser resolvida no âmbito do questionamento distanciado e desinteressado em que o *pensador* permanece imune ao próprio questionamento. O que está em causa é a situação existencial em que um sujeito se vê perante esse problema de tal modo que aquilo que está em jogo é o sentido da sua própria vida. Nesta situação, sou *eu* e a *minha* vida que estamos em jogo, sou *eu* quem está sob pressão, pois trata-se de encontrar *a* ideia que possa tornar-se a *motivação da minha vida*¹²⁹⁵. A noção de que é preciso *encontrar* (*at finde*) “*the idea for which I am willing to live and die*”, indica que aquilo que está a ser pedido não é uma *criação* da parte do sujeito¹²⁹⁶. Não se trata de *inventar* algo, ou de o sujeito se fixar numa ideia qualquer. Pelo contrário, o sujeito está à procura de algo pelo qual valha a pena viver. Segundo Kierkegaard, quando o sujeito encontra a ideia que é *verdade para si*, “*then has life*

¹²⁹⁵ KJN 1, p. 14 (SKS 17: 18).

¹²⁹⁶ KJN 1, pp. 19-21 (SKS 17: 24-27).

in an entirely different sense from before”¹²⁹⁷. Quando o sujeito vive por uma ideia pela qual está disposto a viver e a morrer, está na vida com entusiasmo, motivação e paixão.

Frankfurt usa a expressão “volitional necessity” para se referir ao tipo de *constrangimento* (“constraint”) a que Lutero se declarou submetido quando proferiu as palavras *não posso fazer outra coisa*¹²⁹⁸. Ao dizer estas palavras, Lutero sabia bem que era possível agir de outra maneira. O que estava em jogo era o *querer*: Lutero *excluiu* a possibilidade de agir de outra maneira. Frankfurt usa o exemplo do amor para tornar mais clara esta forma de constrangimento: “a necessidade que é característica do amor não restringe os movimentos do querer [...]. Pelo contrário, a restrição opera a partir de dentro da nossa própria força de vontade”¹²⁹⁹. Aquilo com que as pessoas não conseguem evitar preocupar-se não é algo imposto pela lógica, pela força dos argumentos ou por uma força externa, mas sim uma *necessidade volitiva* – i.e., uma necessidade que, justamente, se identifica com a sua vontade. Quando uma pessoa ama, está “voluntariamente comprometida” com esse desejo em particular¹³⁰⁰. O sujeito que está voluntariamente comprometido não é movido passivamente (como se movido por uma força diferente da sua vontade). O amor não é algo que o move contra a sua vontade, do qual se queira libertar, como acontece, por exemplo, com alguém que, apesar de se querer libertar da sua compulsão para tomar certas drogas, não o consegue fazer. O sujeito que ama *quer ser movido pelo seu amor e quer que o seu amor persista*. Que o amor surja no sujeito não depende da sua escolha, mas o sujeito pode esforçar-se por reger a sua vida por esse amor, e pode esforçar-se para que esse amor permaneça nele. Encontramos o mesmo tipo de descrições na obra de Kierkegaard: “[o primeiro amor é] a unidade da liberdade e da necessidade. Levado por um poder irresistível, o indivíduo sente-se atraído por um outro indivíduo, mas é justamente nisso que sente a sua liberdade”¹³⁰¹. No amor – seja por uma pessoa, seja por uma ideia –, a vontade está constituída, simultaneamente, como liberdade e constrangimento – ou, como lhe chama Frankfurt, como *necessidade volitiva*. Neste sentido, o que caracteriza o amor é a sua preocupação com a sua própria continuidade. Ou seja, o amante que ama neste sentido deseja a continuidade do seu próprio amor.

Também Kant reconhece a existência de um *constrangimento volitivo*: “[i]n a free being an action can be practically necessary, and that in a high degree, which simply cannot be surpassed – and yet it does not contradict freedom”¹³⁰². Um homem virtuoso “cannot lie, but he refrains of his own will. So actions can be necessary without conflicting

¹²⁹⁷ *KJN* 1, p. 1 (*SKS* 17: 19).

¹²⁹⁸ Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, cit..., p. 86.

¹²⁹⁹ Frankfurt, *As Razões do Amor*, cit..., p. 52.

¹³⁰⁰ Frankfurt, *As Razões do Amor*, cit..., p. 22.

¹³⁰¹ *Ou/Ou*, II, p. 62 (*SKS* 3: 52). Cf. *TA*, p. 50 (*SKS* 8: 50): “[a]s is the case with all passion, so it is true of erotic love that the one initiated into it stands free in the consecrated moment of falling in love”. *WoL*, pp. 37-38 (*SKS* 9: 45): “[t]he one in whom love is a need certainly feels free in his love”.

¹³⁰² *LE-C*, p. 60 (*Ak.* 27: 267-268): “[t]he more a man can be morally compelled, the freer he is”.

with freedom”. Isto porque “a person constrained by motivating grounds of reason is constrained without it conflicting with freedom”. Mas, para Kant, o carácter *necessário* aqui em causa deriva do carácter *objectivo* de um conteúdo racional. Quer dizer, para Kant, a Lei Moral constrange por ser um conteúdo objectivo da razão. Ora, Kierkegaard faz notar que um conteúdo objectivo, só por si, não tem qualquer significado existencial. Um conteúdo pode estar tão demonstrado como o teorema de Pitágoras e não exercer qualquer pressão sobre o sujeito para que viva por ele¹³⁰³.

A *verdade para mim* consiste, justamente, num constrangimento interno com o qual o próprio sujeito se identifica. A própria verdade objectiva já implica um constrangimento interno. Ou seja, a verdade inclui aquilo a que Arendt chama “um elemento de coerção”¹³⁰⁴. A essa *coerção* chamamos *evidência*. Quando a razão nos mostra que algo *não pode ser de outra maneira*, dizemos que é *evidente*. Por exemplo, os axiomas matemáticos incluem um elemento de coerção pelo qual se nos impõem. A noção de evidência indica um constrangimento que não podemos evitar. Mas a evidência objectiva, como a da matemática, exerce um constrangimento sobre o *entendimento*, não sobre a *vontade*. Uma vez que o sujeito entenda os conceitos e as relações entre os conceitos do teorema de Pitágoras, não pode deixar de o reconhecer como verdadeiro. A noção de evidência expressa este efeito sobre o entendimento. Mas, como se trata de um constrangimento sobre o *entendimento*, dele não se segue que sejamos impelidos a agir de algum modo. A verdade objectiva não nos constrange a agir. O reconhecimento da verdade objectiva, só por si, não gera uma *necessidade volitiva*¹³⁰⁵.

Neste sentido, Kierkegaard defende que há dois tipos de verdade, correspondentes a duas formas de constrangimento. A *verdade objectiva* refere-se à existência de uma verdade que é neutra quanto ao seu significado existencial. O Teorema de Pitágoras ou é verdadeiro, ou é falso, mas, em qualquer dos casos, isso não depende da minha preocupação com essa questão. Assim, do ponto de vista objectivo, um sujeito pode conhecer a verdade e ser-lhe indiferente¹³⁰⁶. Por exemplo, quando o sujeito recebe a informação de que tem apenas seis meses de vida, o seu significado existencial está completamente por

¹³⁰³ Kant afirma que *o homem virtuoso não pode mentir*, tal como Lutero *não podia fazer outra coisa*. Evidentemente, não pode afirmar que *todos os homens* estão na situação do *homem virtuoso*, pois não pode negar que existam no mundo homens que mentem. Contudo, segundo Kant, todos os homens, em maior ou menor grau, são constrangidos a seguir os seus juízos morais, e a liberdade consiste em segui-los, embora nem todos tenham a força para o conseguir. Ou seja, Kant assume *um ponto de vista objectivo a partir do qual afirma* que os homens são livres somente no seguimento da coerção interna que a Lei Moral exerce sobre eles. Ora, isso não significa que cada indivíduo tenha esse ponto de vista sobre aquilo que para si significa ser livre. O próprio Kant o reconhece quando afirma que algumas pessoas adoptam o princípio do “*livre pensamento*”, segundo o qual recusam à Lei Moral qualquer autoridade. *SOP*, pp. 56 (*Ak.* 146).

¹³⁰⁴ *EPF*, p. 249: “[a] verdade contém em si mesma um elemento de coerção”.

¹³⁰⁵ No mesmo sentido, veja-se Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit..., p. 47: “[a]bsolute validity would be confined to platitudes, logical or mathematical truths, and the like: the sort of beliefs nobody wants to argue about because they are neither controversial nor central to anyone’s sense of who she is or what she lives for”.

¹³⁰⁶ *KJN* 1, p. 19-20 (*SKS* 17: 24): “[w]hat use would it be if truth were to stand there before me, cold and naked [...]?”.

determinar. Se o sujeito fica abatido com essa informação, isso acontece porque essa informação se relaciona com uma preocupação sua. É a preocupação do sujeito que faz daquela informação um dado existencialmente significativo para si¹³⁰⁷. Mas, independentemente do modo como o sujeito se relacione com essa informação, isso é indiferente para determinar a verdade objectiva da proposição *tem seis meses de vida*.

Para Kierkegaard, há uma diferença fundamental entre a verdade objectiva e a verdade que está implicada na *verdade para mim*. A evidência vital, a *verdade para mim*, é um constrangimento da vontade. Ou seja, é um constrangimento que o sujeito toma como o conteúdo da sua liberdade, de modo que se considera livre, precisamente, na medida em que segue esse constrangimento contra aquilo que se lhe opõe. Para usar as palavras de Arendt, viver por uma verdade significa viver “sob uma espécie de constrangimento”¹³⁰⁸. A *verdade para mim* “is not a sum of statements, not a definition etc., but a life”¹³⁰⁹. Do ponto de vista objectivo, uma verdade não tem de configurar a vida do indivíduo que a defende para ser verdade, e afirmar o contrário constituiria um *argumentum ad hominem*. Já do ponto de vista existencial, o que está em causa é configurar a minha vida pela verdade¹³¹⁰. A *verdade para mim* só é *verdade para mim* se, de facto, responde à minha precisão de sentido, mas ela só dá sentido à minha vida se eu configurar a minha vida por ela.

A *verdade para mim* tem a forma de uma necessidade volitiva. Encontrar a *verdade para mim* significa encontrar a *unidade da liberdade e da necessidade*. Ao encontrar a ideia que é verdade para si, o sujeito encontra “an ideia to which he can give his life”¹³¹¹. É porque encontra uma ideia que é significativa para si que ele a quer reduplicar e quer a continuação da reduplicação. Há uma preocupação do sujeito em preservar essa paixão por toda a sua vida. É importante para ele que a sua existência se concentre nela¹³¹². Viver na verdade significa viver por uma paixão que dê à minha vida um significado superlativo pelo qual vale a pena viver e morrer. Neste sentido, nem todas as ideias servem. Se quero encontrar a ideia que é verdade para mim, quero encontrar uma ideia que seja significativa para mim, que não me deixe indiferente, que me motive, que possa ser a motivação da minha vida. Encontrar a *verdade para mim* não acontece como se aquilo que é verdade para mim pudesse ser arbitrariamente fixado por mim. Todavia, isto não parece eliminar a arbitrariedade, pois, aparentemente, qualquer ideia pode ser uma *necessidade volitiva* para alguém.

¹³⁰⁷ Evidentemente, também é importante o facto de o sujeito acreditar ou não na informação que lhe é dada. Mas, como diz Westphal, “lacking the caring element the beliefs would not give rise to emotions”. Westphal, “Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion”, cit..., p. 90.

¹³⁰⁸ *EPF*, p. 249.

¹³⁰⁹ *PC*, p. 205 (SKS 12: 201-202): “to be the truth is the only true explanation of what truth is”.

¹³¹⁰ *CoA*, p. 138 (SKS 4: 439): “[t]ruth has always had many loud proclaimers, but the question is whether a person will in the deepest sense acknowledge the truth, will allow it to permeate his whole being, will accept all its consequences, and not have an emergency hiding place for himself”.

¹³¹¹ *TA*, p. 53 (SKS 8: 52).

¹³¹² Westphal, “Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion”, cit..., p. 91: “in the case of a passion, what I care about so deeply that it becomes part of my identity, is worth caring about”.

Quer dizer, para um sujeito em particular, nem todas as ideias servem, mas aquilo que não é *verdade para mim* pode sê-lo para outro. Os requisitos do cuidado parecem exigir apenas que o sujeito encontre uma ideia significativa para si e que faça dela a medida da sua vida.

C. Os Estádios Estético e Ético

Sempre que as escolhas do sujeito seguem um determinado quadro de sentido que determina o peso das possibilidades de cada vez em causa, mas que não foi escolhido por si, só se fala de *decisão* em sentido derivado. Se o sujeito se mantém nesse regime não há qualquer decisão *autêntica* da sua parte, pois as medidas segundo as quais decide já estão estabelecidas a montante e não foram estabelecidas por si.

Segundo Kierkegaard, o primeiro regime de sentido imediato é o estético. Com isto, não se pretende dizer que o humano nasce com um determinado regime de sentido já implantado, nem que os indivíduos estão condenados a um mesmo regime de sentido. O que está em causa é que qualquer sujeito, quando dá por si a existir, já tem um regime de sentido estabelecido *que dá predominância ao imediato*. A configuração específica desse regime de sentido depende das circunstâncias específicas em que o sujeito nasceu e cresceu – da educação que recebeu, das influências que sofreu, das situações por que passou, etc. Há determinações ideais que são herdadas – i.e., recebidas e incorporadas – da cultura em que se nasce e cresce. Assim, para um sujeito que nasça num determinado período histórico, numa determinada sociedade, que receba uma certa educação, a ideia de *amor-erótico* pode ser fundamental, enquanto para outro sujeito, noutras circunstâncias, a ideia de *pátria* pode ser mais determinante¹³¹³. Na medida em que o sujeito incorpora certas determinações ideais, o imediato é moldado por elas¹³¹⁴.

Segundo Kierkegaard, a maioria das pessoas vive em categorias estéticas. Contudo, as ideias que dominam o regime de sentido particular de um esteta podem ser muito variadas. O esteta pode ser um don juan, mas também pode ser um fausto, um romeu, um patriota, ou algo muito diferente disso. Pode não ter uma personalidade definida, de modo que um dia se parece mais com um don juan e outro com um romeu. Pode ter uma personalidade fragmentada, de modo que tem tanto de romeu como de patriota. Estes são apenas exemplos da imensa variedade que se observa no estágio estético.

O termo *estético* provém do grego *αἰσθητά*, *aquelas coisas que podem ser sentidas*. As categorias estéticas são as da sensibilidade/sensualidade (*Sandselighed*)¹³¹⁵. Ou

¹³¹³ *SLW*, p. 410 (*SKS* 6: 380). Não definimos as ideias em causa, pois pretende-se apenas dizer que as ideias que dominam o regime de sentido imediato podem variar consoante a cultura que se incorporou.

¹³¹⁴ Kant observa que os instintos naturais são a origem de algumas das nossas inclinações (“the inclination to life for our self-preservation and the sexual inclination for the preservation of the species”), mas as inclinações também dependem da socialização, sendo, portanto, em parte adquiridas, e não puro instinto animal. *LA-Mr.*, pp. 459-461 (*Ak.* 25: 1359-1361).

¹³¹⁵ Em Kierkegaard, o termo *estético* reenvia para o grego *αἰσθησις*, *sensibilidade*, na medida em que se atribui à sensibilidade, não só a sensação, mas também o sentimento. Sobre a noção de *estético* em Kierkegaard, *vide*:

seja, são as categorias que dão preponderância ao imediato, às tensões que o sujeito já encontra estabelecidas em si: *desejo, afecção, sentimento, disposição*. As categorias estéticas fazem depender a condução da vida das tensões imediatas. Um regime de sentido dominado por categorias que dão primazia ao imediato, é estético. O estádio estético é assim denominado, precisamente, porque, nele, o sujeito usa como medida para a sua vida categorias estéticas, e as categorias dizem-se *estéticas* quando dão a primazia ao imediato – *i.e.*, à sensibilidade/sensualidade (*Sandselighed*). No entanto, o imediato pode estar orientado para uma vasta gama de objectos. Uma pessoa pode ter vários desejos, e diferentes pessoas podem ter diferentes desejos. O estádio estético é o mais diversificado. Assim, a forma mais fácil de o apresentar é por contraposição ao estádio ético.

O estádio ético define-se por uma decisão autêntica, eterna e absoluta pela ideia de Bem. Ou seja, define-se por haver da parte do sujeito que nele habita uma decisão autêntica, eterna e absoluta, e por o objecto dessa decisão ser a vinculação à ideia de Bem como medida para si e para a sua vida. Se não há uma decisão autêntica, eterna e absoluta da sua parte, ou se o objecto dessa decisão não é a vinculação à ideia de Bem, o sujeito não está no estádio ético. Neste sentido, o sujeito ético define-se pela preocupação fundamental com o Bem – *i.e.*, pela preocupação de escolher a cada vez o Bem e rejeitar o Mal. Por contraposição, se o sujeito se rege por medidas que ele mesmo não escolheu, se não há da sua parte um esforço para se fixar numa só medida, ou se a medida em que se fixa não é a ideia de Bem, está no estádio estético¹³¹⁶. Assim, não há uma medida que caracterize o estádio estético: um esteta pode ter-se fixado numa medida, outro ter-se fixado noutra, e outro não se ter fixado em nenhuma e usar várias à vez. Isto significa que o estádio estético pode corresponder a diversas visões-de-vida (cada uma com diferentes motivações).

Kierkegaard pensa que as vidas humanas podem ser categorizadas de acordo com a motivação principal de cada uma. Como diz Evans, os estádios representam “different forms of inwardness or subjectivity, different configurations of caring and passion that give particular shape to human lives”¹³¹⁷. O termo *estádio*, tanto em português como em dinamarquês (*Stadium, Stadie*), provém do grego *στάδιον* – que servia de medida para grandes distâncias –, e pode designar uma parte de um curso de desenvolvimento¹³¹⁸. Assim, Kierkegaard dá conta do desenvolvimento humano, “starting with the infant’s immersion in immediate sense experience”¹³¹⁹. O conceito de *estádio* sugere que seria expectável que os

McDonald, William, “Aesthetic/Aesthetics”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome I: Kierkegaard’s Concepts: Absolute to Church*, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 23-29; Pattison, George, “Kierkegaard: Aesthetics and ‘The Aesthetic’”, *The British Journal of Aesthetics*, 31(2), 1991, pp. 140-151.

¹³¹⁶ A excepção é o estádio religioso, pois, neste caso, a ideia a que o sujeito se vincula não é a de Bem, mas não está no estádio estético. Sobre o estádio religioso, ver à frente.

¹³¹⁷ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., p. 68.

¹³¹⁸ Amir, Lydia, “Stages”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome VI: Kierkegaard’s Concepts: Salvation to Writing*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 89-96), p. 89.

¹³¹⁹ McDonald, “Aesthetic/Aesthetics”, cit..., p. 27.

humanos começassem no estágio estético e progredissem para o ético. No entanto, Kierkegaard também se refere aos estádios como *esferas* da existência, e o conceito de *esfera* não tem essa conotação¹³²⁰. Embora Kierkegaard defenda que as pessoas *podem* transitar do estágio estético para o ético, e que, em certo sentido, como se verá adiante, a existência humana seria mais bem servida no ético, a transição de um para outro não é automática, nem inevitável. Um sujeito pode-se fixar no estágio estético e essa fixação pode ser o resultado de uma escolha consciente e voluntária. Há uma diferença entre o estágio estético numa criança, e alguém que deliberadamente escolhe permanecer no estético¹³²¹. Há uma grande diferença entre as várias formas que o estágio estético assume. Alguns estetas podem ter escolhido permanecer no estágio estético de forma consciente, voluntária e deliberada, mas não se pode afirmar que este seja o caso de todos.

Embora o estágio estético possa começar pela *harmonia e consonância* de que já se falou, ele tem o seu próprio princípio de desenvolvimento interno, que consiste no despertar do desejo¹³²². O desejo (de primeira ordem) é concebido como *falta*, no sentido platônico em que só se deseja algo que não se tem¹³²³. Essa falta perturba a sensação de plenitude da relação entre imediato e ideal e abre um hiato entre o sujeito e o objecto de desejo. O desejo abre a porta à desestabilização da harmonia e consonância, visto que, ao despertar, põe um hiato entre sujeito e objecto desejado, criando a possibilidade da sua própria frustração. Deste modo, a consciência pode assumir formas cada vez mais reflexivas, quer na elaboração de estratégias para (tentar) assegurar a satisfação dos seus desejos, quer na escolha dos desejos a que dá seguimento. Os desejos em causa podem ser muito diversos e incluir desejos adquiridos socialmente. Contudo, o estágio estético não se limita às visões-de-vida que postulam “que se há-de viver para satisfazer o desejo”¹³²⁴. O seu desenvolvimento interno pode conduzir à consciência de que essas visões-de-vida estão expostas a demasiadas variáveis externas e levar o sujeito a procurar uma visão-de-vida menos instável. Não seguimos aqui o desenvolvimento da consciência, pois a sua menção serve apenas para indicar que o estágio estético tem o seu próprio desenvolvimento interno, razão pela qual o Juiz afirma que “quem vive esteticamente” também se desenvolve¹³²⁵. Todavia, o “desenvolvimento estético” é “um desenvolvimento semelhante ao de uma planta”, pois não produz uma verdadeira “metamorfose”: as visões-de-vida estéticas são apenas variações de

¹³²⁰ SLW, pp. 476-477 (SKS 6: 439). Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., p. 68.

¹³²¹ A deliberação requer a ponderação das diferentes possibilidades. Cf. Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., pp. 68-69: “[t]here is of course a significant difference between the aesthetic as it appears in a child and the aesthetic as a willed life-stance in an adult”.

¹³²² McDonald, “Aesthetic/Aesthetics”, cit..., p. 27.

¹³²³ Platão, *O Banquete*, cit..., pp. 66-67 (200a-200e): “[é forçoso admitir que] aquele que deseja deseja o que lhe falta e que, se não sentir falta, não sente também desejo”.

¹³²⁴ *Ou/Ou II*, p. 201 (SKS 3: 184).

¹³²⁵ *Ou/Ou II*, pp. 231-232 (SKS 3: 215-216). Isto não significa que o desenvolvimento do estágio estético ocorra de modo necessário. O que está em causa é a possibilidade de elaborar uma escala das visões-de-vida estéticas, das menos reflexivas para as mais reflexivas.

um mesmo regime. São o resultado das medidas que dominam o regime de sentido imediato, não instauram um novo. São variações dentro do horizonte de possibilidades que esse mesmo regime admite e rege. Assim, Kierkegaard liga a noção de estágio estético à de um desenvolvimento natural: o que é natural do homem é adquirir um regime de sentido que lhe permite viver e pensar; esse regime providencia um conjunto de medidas e as suas escolhas decorrem da aplicação dessas medidas; quando quer escolher uma visão-de-vida, esta escolha continua a ser uma função desse regime, de modo que a visão-de-vida que vem a ser adoptada não produz uma verdadeira mudança de regime. O esteta pode mudar de visão-de-vida e esta mudança continuar a ser determinada por doações de importância derivadas de medidas já estabelecidas no seu regime de sentido imediato.

Portanto, Kierkegaard apresenta o estágio estético como aquele em que o indivíduo vive na *primeira imediatez*, quer isso aconteça de tal modo que segue espontaneamente as tensões imediatas que o constituem, quer isso aconteça de modo reflectido, como no caso em que procura concentrar a sua vida numa dessas tensões. Viver no estágio estético não tem de significar seguir todos os desejos, e algumas visões-de-vida estéticas exigem um elevado nível de reflexão para serem executadas.

Segundo Capítulo: O Desespero

A. O Conceito de Desespero

Ao longo da sua obra, Kierkegaard identifica várias formas de desespero. Para os propósitos deste estudo, não é necessário estudar quantas e quais são as formas de desespero que Kierkegaard distingue, mas sim identificar a forma comum a todas. Do ponto de vista formal, o desespero corresponde à posição dos termos da síntese em contradição no *para si*. Esta é também a forma do *inter-esse*, pois, tanto no caso em que desespera, como no caso em que se interessa por um ideal, o sujeito está consciente de não lhe corresponder. Mas, do ponto de vista conceptual, o desespero é a notificação de que a relação entre imediato e ideal está embargada. Para a consciência, o desespero é a notificação de que se falhou o fim – *i.e.*, é a consciência do *fracasso*. Do ponto de vista fenomenológico – *i.e.*, daquilo que é para a consciência –, o desespero corresponde a este *juízo*¹³²⁶. O fim é o critério de medida do sujeito. Quando falha o fim, este acusa o fracasso, precisamente, “making it clear just what a person is not – namely, that which is his goal and criterion”¹³²⁷. O si-mesmo ideal é, para o sujeito, o seu fim, aquilo que quer vir-a-ser e, por isso mesmo, o seu critério de medida. Não há diferença entre critério e fim, pois o ideal é, por um lado, aquilo que o sujeito quer ser, e, por outro lado, aquilo perante o qual se mede a si mesmo. A

¹³²⁶ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 99: “o desespero corresponde precisamente à *sentença*, por assim dizer, de uma ideia reguladora que manifesta que o sujeito falhou”.

¹³²⁷ SUD, pp. 79-80 (SKS 11: 193-194).

consciência-de-si é, originariamente, uma *consciência* que julga. Visto que o sujeito é uma relação entre imediato e ideal, a relação a si é, originariamente, uma relação que se julga a si mesma. A relação de si a si é mediada pela relação a um ideal de si.

Anti-Climacus defende que o facto de um sujeito não se reconhecer como desesperado não significa que não esteja no desespero. O critério para decidir se está no desespero não é a consciência de estar no desespero: “all despair regarded in terms of the concept is conscious, but this does not mean that the person who, according to the concept, may appropriately be said to be in despair is conscious of it himself”¹³²⁸. Por exemplo, a existência de categorias do imediato significa que o sujeito pode viver por uma ideia ao mesmo tempo que categoriza essa vivência por outra, de tal modo que a descolagem categorial não surge como tal *para si*. Neste caso, não há *notificação* do falhanço. Esta possibilidade corresponde à noção de *desespero inconsciente*. O *ser para si* da contradição gera tensão, *inter-esse*. O *inter-esse* é a *pressão do imediato para corresponder ao ideal*, mas, no desespero inconsciente, a relação está pacificada (quanto ao ideal em causa). O sujeito passa das categorias do imediato para as do ideal, conforme se trata de viver a sua vida ou de pensar sobre ela, sem as fazer colidir.

O desespero *consciente* é a indicação de que o ideal em questão não é algo de que o sujeito possa dispor livremente, sem quaisquer custos, pois, se fosse esse o caso, não haveria desespero¹³²⁹. Quer dizer, se há desespero, isso significa que, de alguma forma, o ideal *não é arbitrário para o sujeito*, caso contrário, seria fácil trocar de ideal e seguir em frente. O desespero do sujeito é a expressão de que o ideal é significativo para si. Há um custo em termos de frustração porque o facto de o ideal em causa ser significativo para si não é algo que ele possa modificar sem mais. Por outras palavras, só há desespero na medida em que: (α) o ideal é significativo para o sujeito, e (β) o sujeito não pode escolher de forma completamente livre o que é significativo para si mesmo num determinado momento¹³³⁰.

O desespero é o correlato de um vínculo – independentemente do modo como este vínculo se constituiu. Isto não significa que o sujeito não possa alterar a medida pela qual rege a sua vida. O que está em causa é que, se o sujeito desespera ao falhar um fim, o ideal em questão é significativo para si. Mesmo nas suas manifestações mais superficiais, só há desespero porque o sujeito reconhece o ideal como algo que tem poder sobre ele. Caso contrário, falhar o ideal seria existencialmente insignificante.

¹³²⁸ SUD, p. 29 (SKS 11: 145).

¹³²⁹ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 99: “porque há desespero, o fim não é livre, no sentido de ser *ad libitum*”; “há desespero porque, de alguma forma, o sujeito reconhece o seu fim como *posto, dado*, de certo modo inevitável”; “[s]e assim não fosse, o desespero seria removido com facilidade, com a mesma facilidade com que se removeria o fim que é a sua condição necessária”.

¹³³⁰ Isto não impede que o sujeito possa escolher uma ideia que não seja significativa para si. Mas, nesse caso, a ideia em questão não *prende* o sujeito, não exerce *pressão* sobre ele. Por isso mesmo, o sujeito pode trocar essa ideia por outra com a mesma facilidade com que a adoptou. Por outro lado, se a ideia escolhida não tem qualquer significado para si, também não torna a sua vida mais significativa.

B. O Requisito de Eterno

Como vimos, segundo Kierkegaard, o humano tem uma necessidade ínsita de considerar a sua vida *como um todo*, de ter uma visão global da vida (*Total-Overskuelse*)¹³³¹. A categoria do *eterno* designa essa precisão. Trata-se de um requisito da estrutura da subjectividade. Mais concretamente, trata-se de uma determinação da idealidade, da alma enquanto momento constituinte da síntese: o humano precisa de um sentido para a vida. A precisão de sentido corresponde a uma petição global: não pode ser algo que, por exemplo, se aplique apenas à esfera familiar. Pode-se objectar que é impossível considerar a *minha vida como um todo*: por um lado, uma vida não pode ser apreendida como um todo a menos que chegue ao seu término e, então, já não pode ser apreendida de forma alguma pela pessoa que a viveu; por outro lado, o si-mesmo transcende o relato da sua própria vida, pois qualquer relato deixará sempre de fora o próprio momento do relato¹³³². Mas, como diz Rudd, considerar a minha vida como um todo “will have to differ from what would be meant by my biographer grasping my life as a whole after my death”¹³³³. Pelo contrário, o que está em causa é uma visão-de-vida que não retalhe a minha vida em províncias, cada uma delas com a sua categoria regente, mas sim que subordine todas as esferas da minha vida à mesma categoria. A petição de eterno pede um mesmo fim para todas as minhas acções, uma medida que tenha a propriedade de ser aplicável em qualquer circunstância. Sem uma determinação ideal que cumpra este requisito, a minha vida torna-se uma série de momentos desconectados – *i.e.*, sem um sentido unificador. De facto, posso envolver-me em diferentes projectos, cada um com o seu próprio fim¹³³⁴. Mas, mesmo quando persigo diversos objectivos, preciso de uma medida que me permita organizar-me e dar prioridade a uns ou a outros¹³³⁵. O sujeito pode estar, ou não, consciente deste requisito, mas, segundo Kierkegaard, em qualquer dos casos, não é algo que possa anular: quando o sujeito vive por uma visão-de-vida que não cumpre este requisito, está em desespero. Esta forma de desespero corresponde à falta de um sentido unificador para a vida como um todo.

Contudo, para satisfazer o requisito de eterno, não basta ter uma visão-de-vida presidida por uma ideia qualquer, pois o que está em causa é a precisão de um sentido unificador para a vida como um todo. O requisito de eterno não pede apenas que se tenha uma ideia para vida, mas também que essa ideia seja capaz de se aplicar a toda e qualquer

¹³³¹ *OSL*, p. 84 (*SKS* 1: 38).

¹³³² Lippitt, “Getting the Story Straight...”, cit..., pp. 45-46.

¹³³³ Rudd, “Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity...”, cit..., pp. 542-453.

¹³³⁴ Christman, John, “Narrative Unity as a Condition of Personhood”, *Metaphilosophy*, 35(5), 2004 (pp. 695-713), p. 704: “most people’s lives consist of entirely separable projects and goals, which, though each has an internal organizing aim, fail to interconnect in a grand scheme”.

¹³³⁵ Rudd, “Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity...”, cit..., p. 545: “I need to have some sense of priorities – a sense of which is worth putting more time and effort into; which to commit to when they clash, and so on. I also need to consider whether, for instance, the qualities of character I will need to develop to be successful in one sphere (e.g. espionage) are compatible with those that are called for in another (e.g. parenting) – or crucially, just with the sort of person I want to be overall”.

circunstância. Quando a ideia que rege a visão-de-vida não cumpre esse requisito, isso significa que há, ou pode haver, regiões da vida que escapam ao sentido projectado para o todo. Neste caso, o sujeito tem uma ideia pela qual quer viver, mas essa ideia não tem as suas próprias condições de aplicabilidade garantidas. Ou seja, o sentido que quer para a sua vida não assegura esse mesmo sentido: “despair is due to relating oneself with infinite passion to a particular something, for one can relate oneself with infinite passion – unless one is in despair – only to the eternal”¹³³⁶. No desespero por algo eterno desespera-se por se ter arriscado tudo de si numa possibilidade de sentido que não assegura a sua própria permanência. Segundo Kierkegaard, se não se tem o *eterno* como constituinte de sentido, está-se no desespero, quer se saiba disso, quer não: “[s]pontaneous love is in despair in this way, but when it becomes happy, as it is called, its being in despair is hidden from it; when it becomes unhappy, it becomes manifest that it was in despair”. O desespero consiste na desproporção entre a petição de sentido – que requer uma determinação de sentido eterna –, e a determinação ideal em que o sujeito depositou a sua vida.

Segundo Kierkegaard, o sujeito pode estar no desespero sem estar consciente disso. Todavia, o sujeito não precisa de adoptar uma visão-de-vida para perceber que, em certas circunstâncias, ela não seria aplicável¹³³⁷. Muitas visões-de-vida deixam de fora várias dimensões da vida humana. Essas visões-de-vida poderiam ser aplicadas ditatorialmente à totalidade da vida, mas, ainda assim, deixariam ângulos mortos sem explicação – *i.e.*, momentos de não-inscrição. O requisito de eterno pede um sentido para a vida que seja capaz de orientar o sujeito nela, mas se ele adoptar uma dessas visões-de-vida e se vincular exclusiva e definitivamente a ela, pode-se deparar com zonas de não-inscrição. São visões-de-vida demasiado curtas ou com buracos, e, por isso, geram desorientação ou distorção.

Uma visão-de-vida curta de mais, ou que tenha buracos, produzirá desorientação a cada momento que não possa ser explicado por ela. Por constituir uma veste incapaz de cobrir tudo aquilo que uma vida humana pode incluir, se o sujeito a adoptar ficará exposto à possibilidade de ficar desorientado. Quer dizer, pode acontecer que um sujeito adopte uma visão-de-vida que não assegura a sua própria aplicabilidade e nunca se venha a confrontar com algo que lhe escape. Contudo, isso não anula o facto de a visão-de-vida em causa ser demasiado curta, ou de ter buracos. Um bom exemplo disso seria o indivíduo que adoptasse uma visão-de-vida segundo a qual o mais importante na vida é a sua carreira profissional. Supondo que a tenha efectivamente como a *única coisa* que dá sentido à vida, como *a condição absoluta para se viver*, quando a sua carreira acabasse a sua visão-de-vida não teria mais nada a dizer-lhe: o sujeito ficaria desorientado, sem saber o que fazer.

¹³³⁶ *WoL*, p. 40 (*SKS* 9: 48).

¹³³⁷ *Ou/Ou II*, p. 201 (*SKS* 3: 84): “[r]egresso à intuição de vida na qual se opina que se há-de viver para satisfazer o desejo. Um senso comum arguto entende facilmente que isso não é passível de execução, e que nem sequer vale de todo a pena começar por aí”.

Ou seja, *precisaria de outra* visão-de-vida que se adequasse à sua nova condição. O sujeito que adoptar a visão-de-vida segundo a qual o que dá sentido à vida é viver para os seus filhos terá de se haver com a desorientação se se descobrir estéril – ou, então, terá de adoptar outra medida¹³³⁸. Estes são apenas exemplos que mostram que há medidas que têm uma jurisdição *finita*. Tal como o distintivo do polícia lhe permite actuar apenas numa certa zona, também essas medidas perdem a sua capacidade de orientar o sujeito, de o conduzir e motivar, fora de uma certa zona de aplicabilidade. Fora da sua zona própria, apelar para a medida não fornece qualquer orientação. Se o sujeito não tiver outra, fica desorientado. Ora, o que o requisito de eterno pede é que a ideia que preside à visão-de-vida se aplique à vida como um todo, fornecendo um ponto de orientação.

Portanto, algumas visões-de-vida não estão em condições de garantir uma vida com sentido em todas as circunstâncias humanamente possíveis. Segundo o Juiz, estas visões-de-vida, precisamente porque são curtas, raramente são postas em execução. Isto só não parece ser assim porque as pessoas, frequentemente, dizem tê-las¹³³⁹. Contudo, o que está em causa não é aquilo que as pessoas *dizem* da vida – nem sequer aquilo que *pensam* dela –, mas as categorias segundo as quais *vivem*. Frequentemente, ouve-se dizer que o mais importante é a beleza, ou o dinheiro, mas raramente se vê alguém que efectivamente viva assim. Por isso, na obra de Kierkegaard, distingue-se o *ideal real* do *ideal poético*. O ideal poético é aquele com o qual o sujeito se relaciona à distância – *e.g.*, falando dele –, enquanto o ideal real é aquele que o sujeito verdadeiramente executa: “[o] ideal poético é sempre um ideal não-verdadeiro”¹³⁴⁰. A noção de “existência de poeta” indica que o ideal que se diz ou pensa ter não é verdadeiramente executado. Nem sempre se vive pela visão-de-vida que se diz ou pensa ter, e este desencontro entre o que se pensa da vida e o modo como se vive pode permanecer indetectado para o próprio sujeito.

Aparentemente, se o sujeito se concentrasse apenas numa medida, silenciando as demais, a jurisdição dessa medida, qualquer que ela fosse, passaria a ser a vida toda. Ou seja, parece que a medida só não se aplica a todas as circunstâncias da vida porque o sujeito não se desenhencilha de todas as outras. De facto, as circunstâncias da vida podem levar um sujeito a descobrir em si mesmo medidas de que não desconfiava e das quais não está disposto a abdicar para permanecer fiel à visão-de-vida que pensava ser a sua. Contudo, isto não invalida o que se disse anteriormente: há medidas que têm uma jurisdição finita, fora da qual emudecem, e a decisão de as manter não muda isso. Em certo sentido, o requisito de eterno é kantiano. Kant procurou estabelecer um procedimento que nos permitisse

¹³³⁸ Sublinhe-se que se trata apenas de um exemplo. De facto, o sujeito poderia procurar outras formas de *obter* um filho, nomeadamente, adoptando uma criança. Mas, do ponto de vista existencial, essa visão-de-vida só produzirá orientação na medida em que o sujeito tenha, ou possa vir a ter, filhos.

¹³³⁹ *Ou/Ou II*, p. 193 (*SKS* 3: 176): “é cada vez mais raro ver esta intuição de vida posta em execução”. *Ou/Ou II*, p. 195 (*SKS* 3: 179): “ao invés, já não é tão raro ver-se gente que aldraba um pouco”.

¹³⁴⁰ *Ou/Ou II*, p. 218 (*SKS* 3: 202).

determinar o que fazer em todas as circunstâncias possíveis. Segundo Kierkegaard, nós precisamos de uma visão-de-vida que seja aplicável à vida humana enquanto tal – *i.e.*, independentemente das circunstâncias em que nos viermos a encontrar. Segundo Kant, o imperativo que resulta da Lei Moral *é aplicável* em todas as circunstâncias. O requisito de *eterno* corresponde à precisão de uma visão-de-vida que seja capaz de produzir uma vida com sentido em qualquer situação. Não é apenas uma questão de me fixar numa ideia: a ideia de *carreira profissional* só fornece orientações na medida em que eu tenha uma carreira ou a possibilidade de construir uma, o que não depende apenas das minhas decisões.

No entanto, pode acontecer que um sujeito obstinado aplique ditatorialmente a sua visão-de-vida produzindo a distorção de alguns segmentos da vida. O Juiz dá o exemplo de um sujeito que toma a beleza como aquilo de que deriva todo o sentido¹³⁴¹. Trata-se de uma condessa que “havia sido extraordinariamente formosa” em jovem e que se casara com um jovem também extraordinariamente formoso. A beleza da juventude está condenada a desaparecer, mas já depois de ambos terem envelhecido, a condessa continuava a considerar o seu “fidalgo já caduco” como “o homem mais belo de todo o reino”. A sua visão-de-vida produzia uma distorção da realidade, porque a beleza que ela continuava a atribuir já desaparecera. Um sujeito obstinado pode aplicar uma visão-de-vida mesmo quando esta não é aplicável, mas, nesse caso, a aplicação da visão-de-vida produz distorção. Dom Quixote é outro exemplo: a aplicação da sua visão-de-vida fazia-o ver gigantes onde havia moínhos¹³⁴². Fazer de uma determinação ideal circunscrita uma determinação de sentido totalizante pode levar à distorção de partes da vida. O resultado da sua aplicação à vida como um todo é uma mundivisão como aquelas que encontramos representadas nos planetas visitados pelo Príncipezinho, na obra de Saint-Exupéry: um planeta é habitado por um rei para o qual o mundo inteiro está repleto de súbditos; outro é habitado por um vaidoso para o qual todas as pessoas do mundo são suas admiradoras. Cada uma destas personagens *vê um mundo que satisfaz os requisitos de sucesso da sua visão-de-vida*, mas isso acontece em virtude de uma distorção. Cada uma tem uma *ideia fixa* – *i.e.*, “one idea that continually appears”, mesmo quando distorce¹³⁴³. Segundo Kierkegaard, o sujeito deve ter “força para concentrar todo o conteúdo da vida e o significado da realidade num único e só desejo”¹³⁴⁴. Mas esta concentração não deve produzir distorção.

Por via de uma distorção, Dom Quixote encontra gigantes a cada esquina. Contudo, isso não anula o carácter finito – *i.e.*, circunscrito –, da determinação ideal. Precisar

¹³⁴¹ *Ou/Ou II*, pp. 193-194 (SKS 3: 176-177).

¹³⁴² *CUP*, pp. 35-36, 194-195 (SKS 7: 42, 178-179). *KJN* 4, p. 107 (SKS 20: 306). Cf. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., pp. 251-252.

¹³⁴³ *OSL*, pp. 79-80 (SKS 1: 34-35). O *voltar à mesma ideia* da obsessão não corresponde ao movimento que está em causa na repetição (da decisão). A obsessão pode ter a intensidade de uma paixão infinita, mas pertence ao imediato. O sujeito *permite* que a sua paixão o domine. A paixão pode ser intensa, mas dura apenas o tempo que por acaso durar. Por sua vez, pela repetição, o sujeito faz vigorar uma decisão de fazer persistir uma paixão.

¹³⁴⁴ *T&T*, p. 99 (SKS 4: 137).

que existam gigantes para que a vida tenha sentido é precisar de algo que pode não existir. O que está em causa não é o facto de o conteúdo *gigante* ser ficcional. Se Dom Quixote tivesse como ideal tornar-se pastor e visse ovelhas por todo o lado, a determinação ideal não deixaria de ser igualmente finita¹³⁴⁵. Quer dizer, *precisar que existam ovelhas* é, em si mesmo, um conteúdo finito. Este carácter finito não é modificável pela vontade do sujeito. A determinação ideal em causa continua a ser finita, quer haja distorção, quer não. Mesmo que Dom Quixote veja gigantes por todo o lado, a sua situação é a do desespero, porque a *única coisa que dá sentido à sua vida* é algo que pode desaparecer, e “é sempre desespero ter a vida em algo cuja essência é poder desaparecer”¹³⁴⁶.

C. O Requisito de Absoluto

Uma visão-de-vida precisa de ter um ponto de apoio que lhe dê unidade, mas também estabilidade. O requisito de absoluto corresponde à precisão de um sentido robusto para a minha vida. Uma visão-de-vida construída sobre um alicerce frágil é uma concepção frágil da vida, o que significa que não está em condições de dar robustez à própria vida do sujeito. Sempre que o sentido da vida depende de algo accidental, fortuito, sem consistência, o desespero está presente.

A noção de *sentido da vida* é equívoca. Por um lado, se vivo cada momento da vida sob uma mesma determinação de sentido, então, o sentido da vida é esse. Neste sentido, há fixação de um sentido para a vida quando o sujeito não salta constantemente de medida para medida. O requisito de eterno pede uma determinação ideal pela qual se possa viver sempre. Mas, por outro lado, o sujeito pode usar sempre a mesma medida para determinar o sentido e o resultado ser, do ponto de vista existencial, uma vida *sem sentido*. Quer dizer, quando a vida se torna *sem sentido* (neste sentido), isso não significa que não se esteja a usar uma medida para determinar o sentido. Pode acontecer que o sujeito esteja a *julgar* a sua vida segundo uma medida e o juízo seja, justamente, o de que a sua vida é *sem sentido*. O juízo de que a sua vida é *sem sentido* constitui a sentença do ideal sobre a sua vida. A noção de *sem sentido* é, por isso, equívoca. Pode designar uma situação em que, hipoteticamente, não se tem uma medida ou a medida que se tem é inaplicável, e também pode designar a situação do sujeito que aplica uma medida à sua vida, mas a sentença da medida sobre a sua vida é inequivocamente desqualificativa. Neste caso, o sujeito falhou o ideal, e o seu desespero é a notificação disso. A *desorientação* e o *fracasso* são condições diferentes. Quer dizer, correspondem a dois fenómenos diferentes: num caso, falta-nos uma medida que determine o sentido e o desespero é a notificação dessa desorientação; no outro, aplicamos uma medida e o desespero é a notificação do fracasso *perante essa medida*. Perante o

¹³⁴⁵ *KJN* 10, p. 119 (*SKS* 26: 121).

¹³⁴⁶ *Ou/Ou II*, p. 241 (*SKS* 3: 225).

fracasso, o sujeito pode manter a medida e, por exemplo, suicidar-se. Mas também pode abandonar a medida e ficar desorientado até adoptar outra. Enquanto o requisito de eterno pede uma visão-de-vida que não esteja exposta à possibilidade da desorientação, o requisito de absoluto pede uma medida cujas condições de sucesso estejam asseguradas. São dois requisitos diferentes, e seria possível que uma determinação ideal cumprisse o requisito de eterno sem cumprir o requisito de absoluto.

Portanto, um sujeito pode viver sempre por uma mesma determinação ideal e a sua vida ser um fracasso completo – precisamente, à luz desse ideal. *Perante o ideal*, o sentido pode ser o de sucesso, mas também pode ser o de fracasso: se algo é categorizado como sucesso ou fracasso depende, justamente, da medida. O requisito de absoluto pede um fim cujo sucesso dependa total e exclusivamente da decisão do sujeito, não estando condicionado por quaisquer factores externos à sua decisão. O sucesso de uma visão-de-vida regida por uma instância de sentido que cumpra este requisito depende totalmente da decisão do sujeito. Isto é muito diferente do que acontece com as determinações de sentido cujo sucesso está dependente de condições que não podem ser asseguradas pelo sujeito. Por exemplo, se o sujeito mede o seu sucesso na vida pela aquisição de dinheiro, a condição necessária para o sucesso não depende apenas de si, pois, mesmo que faça tudo o que está ao seu alcance para se tornar rico, pode acontecer que se torne pobre. A aquisição de dinheiro não depende exclusivamente dele. O sujeito que mede o seu sucesso pelo dinheiro que adquire não está em condições de assegurar o seu próprio sucesso. O seu sucesso é fortuito ou acidental, pois o seu esforço tanto pode levá-lo ao sucesso, como não.

O requisito de absoluto corresponde à precisão de um sentido para a minha vida que dependa apenas da minha decisão. Para cumprir este requisito não basta usar uma ideia como medida absoluta. O que está em causa é construir o sentido da vida sobre rocha firme. Segundo Kierkegaard, esta preocupação está sempre presente no humano, mesmo quando se manifesta sob a forma da preocupação mundana (*verdslig Bekymring*), ao modo do cuidado exterior, ao *fazer pela vida* (*Næringssorgen*)¹³⁴⁷. Ao *fazer pela vida* o sujeito procura, justamente, assegurar as condições da sua vida. Ao procurar um emprego estável, uma casa numa zona pacífica, etc., está à procura de algo que ofereça segurança¹³⁴⁸. Aquilo que vale como sucesso para um sujeito depende da ideia que este usa como medida, mas se o sujeito não está em condições de afastar a possibilidade do falhanço, se a ideia que serve de medida não oferece, simultaneamente, garantias de sucesso, então, o sujeito está no desespero.

¹³⁴⁷ UDVS, pp. 171-175 (SKS 8: 270-274): “it must be very pleasant to *know* that one’s living was secured for a long time, whereas it was miserable to live continually in uncertainty so that one never dares to say that one *knows* one is provided for”.

¹³⁴⁸ O sujeito que *faz pela vida* procurando assegurar a estabilidade do seu bem-estar é apenas um exemplo. Não se pretende dizer que *todos* os homens se preocupam com isso.

D. O Requisito de Efectivação

Os requisitos de eterno e de absoluto têm ainda de ser interpretados à luz de um terceiro requisito, que é o requisito de efectivação. Segundo Kierkegaard, a precisão de um sentido para a vida inclui o requisito de efectivação. O requisito de efectivação faz parte de uma petição *global* de sentido, por isso, aplica-se à vida como um todo. Assim, a aquisição de um sentido para a vida implica a reduplicação, e esta tem de ter uma abrangência global – que é, justamente, o que está em causa na noção de uma reduplicação qualificada (*Fordoblelse*). Um sujeito que tem um ideal que não pode ser reduplicado, está em desespero. Trata-se de reduplicar o ideal a cada momento, porque só assim “estará sempre presente” fazendo da existência subjectiva um todo provido de um mesmo sentido¹³⁴⁹. O que está em causa na precisão de efectivação não é apenas a reduplicação localizada de uma determinação ideal, mas a repetição da reduplicação em cada momento da existência. Assim, à luz do requisito de efectivação, o requisito de eterno pede uma determinação ideal que possa ser reduplicada e que possa ser sempre reduplicada. Sempre que a sua visão-de-vida *não tem as suas próprias condições de reduplicação qualificada asseguradas*, o sujeito está no desespero. Ou seja, a ideia que preside à visão-de-vida tem de ser intrinsecamente reduplicável para estar em condições de cumprir o requisito de efectivação. Como dizia Aristóteles, há aqueles “que não permanecem fiéis às suas decisões”¹³⁵⁰. Mas, para que o sujeito possa permanecer fiel à sua decisão, é preciso que seja algo que se possa manter. Nem todos os compromissos dependem de nós¹³⁵¹.

Para Kierkegaard, o humano precisa de ter uma visão-de-vida, mas não é suficiente ter uma visão-de-vida *qualquer*. Há sempre também o requisito de que a visão-de-vida possa executar-se. Se esse requisito não está assegurado, a sua existência está condenada ao desespero. Se a ideia que é para o sujeito a sua motivação existencial, aquilo pelo qual vale a pena viver, não pode ser executada, a sua existência está condenada ao desespero. A visão-de-vida só é executável se a ideia que a preside for intrinsecamente reduplicável. Para que a visão-de-vida seja executável tem de corresponder a um modo de ser permanentemente habitável. Contudo, há modos de ser de que não se pode dispor permanentemente. Assim, por um lado, requer-se da parte do sujeito o *esforço permanente* para fazer valer a decisão e adquirir um modo de ser permanente, pois um modo de ser só se torna *permanente* – i.e., eterno – *pelo exercício continuado*¹³⁵². Há um requisito que recai sobre o sujeito em relação à determinação ideal: “the question is whether a person will in the

¹³⁴⁹ *Rep.*, p. 41 (*SKS* 4: 18).

¹³⁵⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 172 (1152a15-19).

¹³⁵¹ *CUP*, pp. 86-87 (*SKS* 7: 86): “[a] man [...] stood conversing with one of his friends and, promising him a rare dish, invited him to dinner at his home. The friend thanked him for the invitation. Then the man said: But now be sure to come. Definitely, answered the invited friend. Then they parted, and a roof tile fell down and killed the one invited”. Cf. Lucian, *Lucian: Vol. II*, trans. A. M. Harmon, Harvard University Press, Cambridge, 1960, p. 409.

¹³⁵² *CUP*, pp. 121-122 (*SKS* 7: 117).

deepest sense [...] allow it to permeate his whole being”¹³⁵³. Neste sentido, Kierkegaard diz que “[t]he spiritual person is [...] so solidly built that he can bear a redoubling [*Fordoblelse*]”¹³⁵⁴. Mas, por outro lado, há um requisito que recai sobre a determinação ideal, pois é preciso que corresponda a um modo de ser que possa ser permanentemente habitado – *i.e.*, é preciso que a determinação ideal suporte a repetição da reduplicação a cada momento da vida. Para adquirir um modo de ser permanente – *i.e.*, um carácter –, é preciso, por um lado, que o modo de ser em causa seja algo de que se possa dispor permanentemente, que possa ser actualizado em qualquer momento da vida, e, por outro lado, é preciso um exercício continuado para ser desse modo. Estes dois requisitos – que fazem lembrar a ética aristotélica – são igualmente necessários. Sem o esforço permanente de reduplicação, a ideia não se transforma num modo de ser permanente. Mas se uma ideia não é intrinsecamente reduplicável, o esforço do indivíduo não assegura essa reduplicação.

O Juiz afirma que a fase que o esteta aprecia mais, ou aquela em que se sente melhor, não é aquela em que termina uma tarefa, mas justamente a fase em que se ocupa dela, em que a sua preocupação está tomada pela execução. Atingir o cume tem uma *dialéctica* perigosa. É verdade que atingir o cume produz, ou vem acompanhado de uma satisfação momentânea, mas, em contrapartida, o sujeito pode ser confrontado com o vazio que fica depois disso. O sujeito esperaria que, ao atingir o pico, esse instante lançasse sobre toda a sua vida uma aura de validação, que produzisse um sentimento de realização pessoal que se espraiasse pela totalidade da vida. Mas depois de ter atingido o cume o sujeito tem de continuar a existir. Então, pode acontecer que seja confrontado com o oposto do êxtase do auge. Neste sentido, ter atingido o fim a que se propôs pode ser o catalisador do desespero. O próprio facto de atingir o cume, de atingir o máximo segundo a sua visão-de-vida, já constitui, em si mesmo, um momento dialéctico: gera satisfação, mas essa satisfação é momentânea e a sua continuação não está garantida. Quer dizer, no momento em que o sujeito atinge o cume, o êxtase é tal que parece validar toda a sua vida, justificar todos os sacrifícios que fez. Mas, se o fim é de tal ordem que, depois de atingido, a vida continua, no momento seguinte a existência continua a incluir uma petição de sentido que não está satisfeita pelo que já foi conseguido. Assim, não é apenas quando acaba um ciclo olímpico, ou quando a sua carreira termina, que um atleta fica em risco de cair no desespero. O próprio facto de atingir o cume, se o atingir, já constitui, em si mesmo, um momento que se abre à possibilidade do desespero. Para procurar escapar ao perigo da culminação, o atleta pode tentar colocar a fasquia mais alto. Se escalou uma montanha, poderá procurar uma ainda mais alta para escalar a seguir. Mas quando o mais alto (segundo a sua visão-de-vida) foi atingido, o sujeito confronta-se com o vazio de não haver mais nada depois disso, como quando, depois

¹³⁵³ CoA, p. 138 (SKS 4: 439).

¹³⁵⁴ M5, p. 183 (SKS 13: 233-234).

de se escalar o Everest, se percebe que não há nada mais alto para escalar depois. Segundo Kierkegaard, a estrutura da subjectividade, enquanto síntese, inclui um requisito permanente da idealidade sobre o imediato, o qual, existencialmente, se traduz numa pressão permanente para vir-a-ser algo mais do que já se é.

O empreendimento de escalar o Everest tem apenas três cenários possíveis: ou se atinge o pico, ou não se atinge por nossa responsabilidade, ou algo nos impede de o atingirmos. Se não se atinge o cume por nossa responsabilidade, sente-se que se falhou. Se não se atinge o cume porque algo que não está sob nosso controlo nos impede, sente-se frustração. Em ambos os casos, o sujeito tem de lidar com o facto de não ter atingido o fim. Mas atingir o pico também *não assegura* a satisfação do requisito de sentido, pois não garante significação à vida de uma vez por todas. Pode acontecer que o facto de já ter alcançado o pico do Everest deixe o sujeito perante o vazio. Nas palavras de Arnette: “you made sacrifices. [...] And now it was gone. You have a huge hole in your life”¹³⁵⁵. O problema é, justamente, não haver um ponto mais alto onde colocar a fasquia: “[i]nstead of celebrating your success, you are drawn into the ‘no future goal abyss’”. A depressão na culminação é mais difícil de perceber do que a depressão no fracasso. Compreende-se com facilidade que o fracasso leve alguém à depressão, mas tem-se dificuldade em compreender os atletas que se suicidam, justamente, quando atingem a sua melhor forma, como foi o caso de Robert Enke, ou que entram em depressão, justamente, quando atingem o sucesso, como foi o caso de Michael Phelps depois dos Jogos Olímpicos de 2008 e, novamente, depois dos de 2012. O homem comum julga que atingir o sucesso – para além da fama, do dinheiro, do reconhecimento, etc., que habitualmente lhe estão associados –, deveria colocar o sujeito no lado oposto da depressão e do suicídio. De facto, no momento em que se atinge o fim, se esse fim era significativo, está-se no êxtase, mas a existência é movimento e o requisito de sentido faz-se sentir a cada momento dela. Segundo Kierkegaard, o sujeito não pode viver apenas na recordação de ter uma vez subido ao topo. A existência requer a reduplicação a cada momento da vida. O objectivo de escalar o Everest torna a vida significativa *enquanto* se está a caminho do fim, mas é um fim que se atinge de uma vez, e o sentido proporcionado perde a capacidade de ser reduplicado uma vez atingido. Não basta que uma determinação ideal seja reduplicável (*Redupplikation*), porque aquilo que está em causa é uma reduplicação extensível a cada momento da totalidade da vida (*Fordoblelse*). Como diz Climacus, “the repetition by which he must indeed fill out his existence” é “a continued striving”¹³⁵⁶. Mas nem todas as determinações ideais permitem este movimento, porque nem todas são intrinsecamente reduplicáveis. O objectivo de escalar o Everest não é intrinsecamente

¹³⁵⁵ Arnette, Alan, “The Climber’s Depression Abyss”, online <<https://www.alanarnette.com/blog/2016/06/05/everest-2016-climbers-depression/>> (consultado a 24-08-2024).

¹³⁵⁶ CUP, p. 121 (SKS 7: 117).

reduplicável. Pode acontecer que um sujeito treine toda a sua vida para escalar o Everest e morra logo a seguir a ter alcançado esse fim, mas o objectivo de escalar o Everest é algo que se atinge num momento determinado. Escalar o Everest é repetível apenas na exterioridade, e não enquanto interioridade: uma vez escalado o Everest, esse objectivo perde a sua capacidade motivadora. O sujeito pode, então, refugiar-se na recordação de ter uma vez alcançado o mais alto, mas a sua vida deixou de ser atravessada, a cada momento, pela paixão que o motivava enquanto estava imerso na tarefa que dava sentido à sua vida. A tentativa de repetir a exterioridade, de repetir o feito de subir o Everest, não resolve o problema, porque, para o sujeito que já subiu ao topo do Everest, voltar a subi-lo perdeu o seu carácter motivador. A repetição da exterioridade não renova o entusiasmo que animava o sujeito quando a sua vida era regida pela paixão de escalar o Everest pela primeira vez.

O que está em causa no requisito de efectivação é uma reduplicação extensível a todos os momentos da vida (*Fordoblelse*). Por isso, é importante sublinhar a diferença entre a reduplicação simples (*Redupplikation*) e a reduplicação qualificada (*Fordoblelse*). A reduplicação (*Redupplikation*) simples requer que o ideal que preside à visão-de-vida seja interiorizável. Ter um ideal não reduplicável, “que é impossível ser concretizado”, que não pode “ser traduzido da idealidade para a realidade”, significa estar em desespero – tal como aquele que tem um amor não concretizável está em desespero¹³⁵⁷. Ora, nem todas as determinações ideais são reduplicáveis, nem mesmo no sentido mais simples (*Redupplikation*). Por exemplo, o teorema de Pitágoras é uma determinação ideal, mas não é reduplicável¹³⁵⁸. O teorema de Pitágoras admite uma relação directa com ele – *e.g.*, pelo estudo –, mas não se pode viver *na forma* do teorema de Pitágoras. A propriedade do quadrado da hipotenusa não é apropriável na interioridade. Um sujeito pode viver para descobrir as propriedades do quadrado da hipotenusa, mas essas propriedades não podem configurar a sua interioridade. Não se pode ter a interioridade *na forma* do teorema de Pitágoras. A interioridade é sentimento, entusiasmo, paixão, de modo que um sujeito pode ter paixão pela Matemática e apaixonar-se pelo teorema de Pitágoras, mas o teorema permanece sempre *outra coisa* que não a relação de paixão por ele. O teorema de Pitágoras não pode conferir à interioridade a sua forma, porque a interioridade não pode assumir a forma de teorema. O sujeito pode relacionar-se com o teorema de Pitágoras, mas essa relação nunca pode assumir a forma de teorema. Há uma diferença fundamental entre o teorema de Pitágoras, e, por exemplo, a ideia de amor-erótico. Em ambos os casos, estamos perante uma determinação ideal, mas, enquanto o teorema de Pitágoras é uma determinação ideal cujo âmbito de

¹³⁵⁷ *T&T*, p. 97 (*SKS* 4: 136). O mesmo se pode dizer de “qualquer outro interesse, no qual um indivíduo tenha para si concentrado toda a realidade da existência, quando se mostra irrealizável”.

¹³⁵⁸ Ferro & Carvalho, “Notas” e “Posfácio”, cit..., pp. 175-176, nota 65: “nem todas as determinações ideais podem ser reduplicadas [...]. O teorema de Pitágoras, por exemplo, é uma determinação ideal [...]. Mas não permite reduplicação: [...] ninguém se relaciona com o facto de o quadrado da hipotenusa ser igual à soma do quadrado dos catetos em forma de *propriedade do quadrado da hipotenusa*”.

apropriação é o conhecimento, a ideia de amor-erótico é uma determinação ideal cujo âmbito de apropriação é a interioridade. Quando o sujeito se relaciona com a ideia de amor-erótico, o que está em causa é que o ideal seja apropriado pela sensibilidade (o imediato), de tal modo que, ao assumir a forma da determinação ideal, não a altere, mas assuma em si (enquanto imediato) a forma que corresponde ao ideal.

Em virtude da estrutura heterogênea do humano, a reduplicação é a única forma de o indivíduo se relacionar autenticamente com a ideia que tem para a sua vida. Este acompanhamento de si – diferente daquele que se preconiza no modelo cartesiano ou lockeano –, tem de envolver os dois termos da síntese, o âmbito do pensamento, mas também o do imediato, e realiza-se quando o indivíduo opera a transcrição de um no outro¹³⁵⁹. Neste sentido, Khawaja defende que a noção kierkegaardiana de *interioridade* “approaches what phenomenologists will later call ‘reflexive intentionality’, in the sense that it designates a mode of engagement in which the ‘how’ of that engagement becomes an explicit concern”¹³⁶⁰. Segundo Aho, esta noção de *interioridade* será decisiva para o Existencialismo, segundo o qual “o atributo distintivo de ser uma pessoa é a consciência de si, a capacidade de assumir uma posição concreta sobre os próprios desejos”¹³⁶¹. A concepção de *pessoa* de Frankfurt, que se centra na capacidade para desejos/volições de segunda ordem, aponta, justamente, para esta noção¹³⁶². Contudo, Kierkegaard sublinha que nem todas as determinações ideais são interiorizáveis. A interioridade pode receber a forma da ideia de amor-erótico, mas não a do teorema de Pitágoras.

Portanto, nem todas as ideias são passíveis de reduplicação, e se isto já é assim no caso da reduplicação simples (*Redupplikation*), torna-se ainda mais evidente no caso da reduplicação qualificada (*Fordoblelse*): “[e]ven if a man his whole life through occupies himself exclusively with logic, he still does not become logic”¹³⁶³. A reduplicação qualificada (*Fordoblelse*) consiste em concentrar a existência numa só ideia de modo a “concentrar todo o conteúdo da vida e o significado da realidade num único e só desejo”¹³⁶⁴. Para Anti-Climacus, ser um si-mesmo é ser reduplicação (*Fordoblelse*): “what, then, is it to be a self? It is to be a redoubling”¹³⁶⁵. A reduplicação qualificada (*Fordoblelse*) requer uma determinação ideal intrinsecamente reduplicável – i.e., que tenha a propriedade de ser incondicionalmente reduplicável.

¹³⁵⁹ Tal como Descartes, Locke reduz a consciência-de-si a um acompanhamento de si ao modo do pensamento. Locke, *An Essay...*, cit..., pp. 225-227.

¹³⁶⁰ Khawaja, Noreen, “Intensity/Extensivity”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome IV: Kierkegaard’s Concepts: Individual to Novel*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 17-24), p. 19.

¹³⁶¹ Aho, *Existencialismo...*, cit..., p. 153.

¹³⁶² Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, cit..., p. 15.

¹³⁶³ CUP, p. 93 (SKS 7: 92).

¹³⁶⁴ T&T, p. 99 (SKS 4: 137).

¹³⁶⁵ PC, p. 159 (SKS 12: 163): “[o]g hvad er nu det at være et Selv? Det er at være en Fordoblelse”.

A reduplicação simples (*Redupplikation*) “guarantees validity to thinking”, atesta que “that what is thought [...] has validity”¹³⁶⁶. Do ponto de vista existencial, uma determinação ideal só tem *validade* se for *reduplicável*. Isso requer, naturalmente, que a interioridade possa receber a forma correspondente ao conteúdo da ideia em causa. Se a interioridade não pudesse receber a sua forma, a ideia de *amor-erótico* seria uma fantasia. Seria uma fantasia, precisamente, porque, por um lado, é a ideia de uma forma de interioridade, e, por outro lado, não seria interiorizável. Todavia, é perfeitamente possível pensar que um sujeito quisesse vivenciar uma ideia – *e.g.*, de amor-filial –, mas fosse incapaz disso¹³⁶⁷. Se a interioridade do sujeito não pode receber a sua forma, a ideia permanece sempre algo *fora dele*, pois não pode viver aquilo que lhe corresponde. O que está em causa “is not the external action but an interiority in which the individual [...] identifies himself with what is thought in order to exist in it”¹³⁶⁸. Ora, quando o que está em causa é concentrar toda a existência numa só ideia, não basta que a determinação ideal em causa seja reduplicável. É preciso que seja *eternamente reduplicável* – *i.e.*, que corresponda a um modo de ser que possa ser permanentemente reduplicado. O que está em causa é uma propriedade da própria determinação ideal, e não apenas da interioridade. Há determinações ideais que são reduplicáveis no sentido simples (*Redupplikation*) – de modo que a interioridade pode receber a sua forma –, mas não são intrinsecamente reduplicáveis, de modo que também não são eternamente reduplicáveis. A reduplicação qualificada requer uma determinação ideal incondicionalmente reduplicável – *i.e.*, não porque as circunstâncias da vida possibilitam a sua reduplicação, mas sim porque ela própria tem a propriedade de se deixar reduplicar independentemente das circunstâncias. A reduplicação qualificada (*Fordoblelse*) pede uma determinação ideal cuja reduplicação não dependa de mais nenhuma condição senão a própria interioridade. Uma ideia que satisfaz esse requisito tem a propriedade de suportar o esforço contínuo do sujeito para a reduplicar.

Para se perceber o que está em causa na reduplicação qualificada (*Fordoblelse*) parece-nos útil considerar o modelo estóico. Os estóicos procuraram subtrair a constituição do sentido da vida da dependência em relação àquilo que não está sob o poder do sujeito. Com este objectivo, propunham o ideal da *conformação* (*ὁμολογία*, *conuenientia*) da vontade à natureza. Segundo este princípio, o sujeito deve desejar “que tudo aconteça como de

¹³⁶⁶ PC, p. 205 (SKS 12: 201-202).

¹³⁶⁷ Filmes, séries e romances exploram o tema dos psicopatas que desejam experienciar sentimentos de que são insusceptíveis. Por vezes, sujeitam-se a situações que, *teoricamente*, suscitariam um sentimento de que são insusceptíveis. Procuram sentir medo sujeitando-se a situações de perigo – *i.e.*, situações que, *teoricamente*, suscitariam o medo –, ou infligem sofrimento a outras personagens na esperança de experienciarem *empatia*. Outras vezes, procuram agir de acordo com o que *julgam* corresponder à expressão de um sentimento de que são insusceptíveis. No episódio “Grow”, da série *Law & Order: Criminal Intent*, Nicole Wallace quer amar Gwen como se fosse mãe dela, mas acaba por reconhecer que é incapaz disso.

¹³⁶⁸ CUP, p. 339 (SKS 7: 310).

facto acontece”¹³⁶⁹. O sujeito que reduplica o ideal estóico confere à sua interioridade uma determinada forma, a qual não está nunca adquirida de uma vez por todas, mas tem de ser renovada a cada vez. Neste sentido, a reduplicação estóica tem a forma da reduplicação qualificada. Pela reduplicação, o sujeito apropria o ideal de tal modo que a interioridade recebe a sua forma. Se o indivíduo efectivamente reduplica o ideal (estóico), dá à sua interioridade a forma do ideal (estóico), mas esta é uma tarefa para a vida toda e, por isso, requer a repetição. Para os estóicos, conformar a vontade à natureza não significa seguir aquilo que *imediatamente* se deseja, mas sim moldar o desejo para que desejemos que tudo aconteça como acontece. O ideal estóico requer uma acção do sujeito sobre si mesmo, não apenas de modo localizado, mas em todos e cada um dos momentos da vida¹³⁷⁰. Ou seja, pede uma reduplicação que permeie cada momento da vida. A *repetição que reduplica* consiste, justamente, no *esforço permanente* para, *a cada vez*, interiorizar um conteúdo ideal. Não se trata de adquirir um hábito, mas de renovar a cada vez a reduplicação do ideal. Como dizem Ferro & Carvalho, trata-se de “qualquer coisa como uma *reduplicação do eterno*”¹³⁷¹.

Os ideais reduplicáveis incluem o requisito de transposição para o domínio do imediato – *i.e.*, a produção de uma interioridade com a forma da ideia. É isso que já está em causa na reduplicação simples (*Redupplikation*): a transcrição da determinação ideal na concretude que lhe corresponde – que, neste caso, é a interioridade. A heterogeneidade entre os elementos da síntese (o ideal e o imediato) permanece, mas o imediato adquire a forma exigida pelo ideal. Contudo, quando a forma que se trata de reduplicar é a de uma determinação ideal *eterna*, o que está em causa é o carácter. Ou seja, não se trata apenas de ser desta ou daquela maneira perante estas ou aquelas circunstâncias, mas sim de ser o ideal, de ter sempre a interioridade correspondente à determinação ideal a reduplicar – perante todas e quaisquer circunstâncias. É o que sucede com a *ἀπάθεια* (*apatheia*): o que está em causa é um programa para a vida. Trata-se de adquirir algo – a indiferença ou imperturbabilidade relativa às coisas que não dependem de nós – que tem de ser adquirido por via de ser praticado a cada instante, e cuja aquisição implica uma transformação do imediato do indivíduo. Neste sentido, a reduplicação qualificada (*Fordoblelse*) é um acontecimento

¹³⁶⁹ Epicteto, *A Arte de Viver*, trad. Carlos de Jesus, Edições Sílabo, Lisboa, 2010, p. 33 (c. 8). Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*, ed. Henricus Schenkl, Teubner, Leipzig, 1916, pp. 131-132 (II, 6, 9-10): “διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Χρῆστιππος λέγει ὅτι ‘μέχρις ἂν ἁθλὰ μοι ᾦ τὰ ἐξῆς, αἰεὶ τῶν εὐφροσυνεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν [...]’. εἰ δὲ γε ᾗδεν ὅτι νοσεῖν μοι καθεῖμαρται νῦν, καὶ ὥρων ἂν ἐπ’ αὐτό [...]’”. Tradução nossa: “[p]or isso, acertadamente, Crisipo diz que, ‘embora as consequências sejam para mim incertas, limitar-me-ei às que mais me harmonizarão com a natureza [...]’. Se eu soubesse que adoecer me foi agora inevitavelmente decretado [pela natureza], conformaria os meus desejos com isso”. (Como é habitual, cita-se Epicteto como autor, embora, à semelhança de Sócrates, nada tenha deixado escrito). Aurélio, Marco, *Pensamentos*, Relógio D’Água, Lisboa, 2008, p. 52: “[f]az ainda bom acolhimento a tudo o que acontece”. Séneca, “Da Vida Feliz”, in Epicuro & Séneca, *Carta Sobre a Felicidade / Da Vida Feliz*, trad. João Forte, Relógio D’Água, Lisboa, 2008, p. 47: “aqui todos os estóicos estão de acordo, é à natureza que dou a minha concordância”.

¹³⁷⁰ Cf. Lima, Paulo, “Está a serenidade em nosso poder? Do controlo das disposições segundo os antigos Estóicos”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 24(47), 2015, pp. 167-202.

¹³⁷¹ Ferro & Carvalho, “Notas” e “Posfácio”, cit..., p. 177, nota 65.

de domínio de si, um esforço continuado para moldar o imediato. O sujeito dobra-se sobre si mesmo – *i.e.*, *age* sobre si mesmo –, continuamente¹³⁷². Todavia, há determinações ideais que, embora sejam reduplicáveis, não são intrinsecamente reduplicáveis. Na reduplicação simples (*Redupplikation*), a interioridade da acção tem a qualidade da ideia reduplicada: o sujeito que quer ser corajoso, é corajoso quando age com coragem. A sua interioridade tem a forma de coragem no momento em que reduplica o ideal, e isso acontece no momento em que age. A coragem expressa-se externamente, mas a sua forma pertence à interioridade¹³⁷³. Por sua vez, na reduplicação qualificada (*Fordoblelse*), é a própria identidade, o carácter e a personalidade do sujeito que devem receber a forma da ideia reduplicada. A reduplicação qualificada é um acontecimento da interioridade, mas tem uma abrangência total. Tem de ser a mesma ideia a configurar a cada momento a interioridade do sujeito. Por isso, a determinação ideal a reduplicar tem de ser uma ideia à qual a própria vida seja totalmente permeável, tem de ser uma ideia à qual a relação do sujeito consigo mesmo seja sempre permeável, e tem de ser uma ideia à qual a interioridade seja inteiramente permeável.

A *verdade para si* reporta-se a uma ideia que se apresenta para o sujeito como o ideal mais significativo para o sentido da totalidade da sua existência individual, e isso de tal modo que o sujeito faz dessa determinação ideal a sua medida. Portanto, a *verdade para si* requer uma reduplicação qualificada (*Fordoblelse*). Ser a *verdade* implica a reduplicação qualificada¹³⁷⁴. No entanto, algumas determinações ideais reduplicáveis não são intrinsecamente reduplicáveis, porque a forma de interioridade que lhes corresponde não é incondicional. Por exemplo, a ideia de coragem é uma determinação reduplicável apenas condicionalmente. A ideia de coragem requer uma acção do sujeito sobre si-mesmo *quando o imediato está qualificado como medo*. Para reduplicar a ideia de coragem, o sujeito tem de agir sobre si mesmo *para vencer o medo*. Portanto, a ideia de coragem só pode ser reduplicada nas circunstâncias em que o sujeito tem medo. Ou seja, a interioridade da coragem tem uma (primeira) interioridade diferente dela como pré-requisito. Não se pode ser corajoso quando não se tem medo. Pode-se ser outras coisas – *e.g.*, intrépido –, mas não corajoso. A coragem é reduplicável e repetível, pois pode-se ser corajoso em muitas ocasiões, mas a interioridade a que a ideia de coragem corresponde não é intrinsecamente reduplicável. A sua

¹³⁷² Cf. *WoL*, p. 182 (*SKS* 9: 182): “[w]hat does dwelling on itself mean? It means that love itself becomes an object”.

¹³⁷³ Ou seja, não é a acção externa que se define como *coragem*, pois uma mesma acção tanto pode ser praticada com coragem, como não. A exterioridade não nos permite dizer se o sujeito é corajoso, ou se simplesmente não tem medo. Por exemplo, uma pessoa pode parecer corajosa quando não se dá conta do risco.

¹³⁷⁴ *PC*, p. 205 (*SKS* 12: 201-202): “the being of truth is the redoubling <*Fordoblelse*> of truth within yourself, within me, within him, that your life, my life, his life expresses the truth approximately in the striving for it, that your life, my life, his life is approximately the being of the truth in the striving for it”.

reduplicação está circunscrita àquelas circunstâncias em que é preciso vencer um medo¹³⁷⁵. Se o sentido da sua vida dependesse de viver corajosamente, o sujeito teria de procurar constantemente circunstâncias que suscitassem o medo nele, e se estas deixassem de estar disponíveis, desesperaria. Como a ocorrência de situações capazes de suscitar medo não depende dele, a possibilidade do desespero estaria sempre presente.

O sujeito pode decidir viver por qualquer ideia, mas nem todas as ideias estão em condições de erradicar a possibilidade do desespero. Há requisitos que têm de ser cumpridos pela própria ideia, independentemente da decisão do sujeito. A ideia tem de ter uma *validade eterna*, e, para isso, tem de ser reduplicável em toda e qualquer circunstância. Uma ideia que não cumpra este requisito é incapaz de afastar a possibilidade do desespero. Visto que aquilo que está em causa é o sentido da vida, o simples facto de a possibilidade do desespero permanecer já é desesperante. Para Kierkegaard, se um sujeito que está nessa condição não desespera, isso tem um carácter casual. A sua condição já é a do desespero, precisamente, porque o sentido da sua vida não está assegurado. Há muitas ideias que não satisfazem o requisito de assegurar a reduplicação qualificada e que, por isso, não dão garantias de que possam constituir de forma permanente a interioridade do sujeito. Assim, nem todas as ideias são boas candidatas a presidir à visão-de-vida de uma pessoa.

O requisito de efectivação também tem consequências relativas ao requisito de absoluto. A petição de absoluto requer uma determinação ideal capaz de assegurar o sucesso. Segundo Kierkegaard, existe no humano a precisão de excluir a possibilidade de fracasso, de eliminar a possibilidade de não realizar o si-mesmo ideal. O requisito de efectivação impõe que o sucesso seja assegurado na própria execução – *i.e.*, as condições necessárias para assegurar a execução têm de ser suficientes para assegurar o sucesso. Por isso, não basta viver por uma ideia que seja sempre reduplicável. A petição de absoluto requer que as condições de sucesso sejam cumpridas na própria reduplicação. Se o fim pode não ser atingido apesar de ter havido reduplicação, o sucesso está dependente de algo que o sujeito não controla. Na reduplicação, o sujeito relaciona-se com a ideia de tal modo que perfaz um *movimento de retorno a si mesmo* e o conteúdo da ideia determina inteiramente a forma da relação¹³⁷⁶. Para satisfazer o requisito de absoluto, a ideia em causa não pode exigir nada mais do que isso para o sucesso.

Para se perceber o que está aqui em causa parece-nos útil recorrer novamente ao modelo estóico. Como vimos, os estóicos – tal como Kierkegaard – procuraram constituir

¹³⁷⁵ Aliás, o medo pode não ser sequer o único pré-requisito da coragem, porque, aparentemente, não basta que o sujeito vença um medo para se poder dizer que foi corajoso. Mas não é necessário aprofundar essa análise, porque basta que tenha o medo como pré-requisito para que a sua reduplicação esteja condicionada.

¹³⁷⁶ Cf. Ferro & Carvalho, “Notas” e “Posfácio”, cit..., nota 65, p. 172: “[h]á reduplicação quando, em presença de uma determinação ideal, o sujeito se relaciona com ela, realizando, *neste mesmo acto*, um movimento de retorno sobre *si mesmo*, enquanto se relaciona com tal determinação – e isto de tal modo que o conteúdo da determinação com que se relaciona determina tão inteiramente a própria relação do sujeito com ela que esse conteúdo passa a constituir a própria forma da relação do sujeito com ele”.

um reduto interno de sentido que não estivesse dependente do externo. Para isso, usaram três estratégias: fizeram depender o sucesso exclusivamente da acção, em vez do resultado; deslocaram a acção para a interioridade; e transferiram o fim da acção para a relação do sujeito consigo mesmo. Os estóicos perceberam que a dependência relativamente ao que é fortuito só poderia ser evitada transferindo o fim da acção para a relação do sujeito consigo mesmo. Assim, distinguiram o *fim* do *resultado*, e defenderam que o *resultado* não deveria ser perseguido como *fim*. Um bom resultado seria sempre *preferível* a um mau resultado, mas o sujeito não deveria considerá-lo como *fim*. Quer dizer, os estóicos identificaram uma ambiguidade inerente à própria acção. O exemplo do arqueiro, na explicação de Cícero, ajuda-nos a esclarecer este ponto¹³⁷⁷. Cícero distingue claramente dois fins possíveis da acção: *visar o alvo com cuidado* e *atingir o alvo*. À partida, há dois fins ou objectivos. O objectivo *imediato* é atingir o alvo, e o objectivo *mediato* é visar o alvo com cuidado. Alcançar o objectivo mediato é compatível com falhar o objectivo imediato, e *vice-versa*, mas não são mutuamente excludentes¹³⁷⁸. Segundo os estóicos, é o *fim mediato* que deve ser tomado como *fim último* da acção, e não o *fim imediato*. Nos termos de Cícero, o fim imediato (atingir o alvo) é *preferível* – porque é *preferível atingir o alvo* a não o atingir –, mas só o fim mediato (visar o alvo com cuidado) é *desejável*. Se o sujeito atinge o alvo, tanto melhor, mas deve ter como fim último da acção visar o alvo com cuidado. É o fim mediato que deve ser tomado como *medida* da acção. O arqueiro deve tomar como medida da sua acção apenas aquilo que depende dele, e o que depende dele é apenas o fim mediato. O caso do arqueiro é apenas um exemplo, pois esta distinção estende-se à vida como um todo: a nossa medida deve ser o fim que depende de nós.

Ao distinguirem o fim mediato do fim imediato, e ao preconizarem o primeiro, os estóicos procuravam eliminar a dependência relativamente a factores externos na avaliação da acção. Pode-se acertar ou falhar o alvo por acaso, mas o esforço para visar o alvo com cuidado depende apenas do sujeito¹³⁷⁹. O arqueiro fará tudo o que está ao seu alcance para atingir o alvo, mas que a flecha atinja o alvo não depende realmente dele, porque pode sempre acontecer algum imprevisto que o impeça. Se o arqueiro medir a sua acção pelo

¹³⁷⁷ Cícero, *On Ends*, trans. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1914, pp. 240-241 (VI, 22): “[b]ut at this point a caution is necessary at the outset. It will be an error to infer that this view implies two Ultimate Goods. For though if a man were to make it his purpose to take a true aim with a spear or arrow at some mark, his ultimate end, corresponding to the ultimate good as we pronounce it, would be to do all he could to aim straight: the man in this illustration would have to do everything to aim straight, and yet, although he did everything to attain his purpose, his ‘ultimate End’, so to speak, would be what corresponded to what we call the Chief Good in the conduct of life, whereas the actual hitting of the mark would be in our phrase ‘to be chosen’ but not ‘to be desired’”.

¹³⁷⁸ Ou seja, embora seja possível que o nosso esforço culmine no resultado pretendido, isso não é garantido. Por um lado, é possível fazer o nosso melhor e não alcançar o resultado pretendido, e, por outro lado, é possível alcançar o resultado pretendido por razões alheias ao nosso esforço.

¹³⁷⁹ UDVS, p. 141 (SKS 8: 239): “taking aim is a more reliable testimony to the marksman’s goal than the on-target shot, because a shot can also hit the target accidentally, and the marksman may also be guiltless if the gun failed to go off, but taking aim allows for no irregularities”.

resultado (atingir o alvo externo), essa avaliação estará dependente de factores que ele não controla. Pelo contrário, se medir a sua acção pelo seu esforço, o seu sucesso só dependerá dele. A tese estóica é a de que o verdadeiro fim da acção é *visar com cuidado* o alvo. Deste modo, transferiram o fim da acção para a relação do sujeito consigo mesmo, descartando o resultado externo como medida¹³⁸⁰. Por outras palavras, para os estóicos, não se deve julgar uma acção, e um homem não se deve julgar a si mesmo, pelo resultado externo, mas sim pelo facto de *querer* alcançá-lo.

Para os estóicos, o verdadeiro fim da acção é interno, mas não pode ser adquirir uma habilidade que não dependa do sujeito. A aquisição de certas habilidades pode ser facilitada, dificultada ou mesmo impedida por factores que não dependem do sujeito. Uma pessoa pode nascer com um talento especial para uma determinada arte, o que lhe facilita a aquisição da habilidade em relação a quem não nasceu com esse talento. Uma pessoa pode esforçar-se para se tornar exímia numa determinada arte e sofrer um acidente que a impede disso. Independentemente do esforço de cada um, nem todos se tornarão exímios executores como Ronaldo ou Simone Biles, e nem Ronaldo, nem Simone Biles se teriam tornado exímios nas suas actividades se tivessem sofrido acidentes incapacitantes antes disso. Ninguém pode dizer que nível de perfeição Alegna Osorio teria alcançado na sua modalidade se não tivesse sido atingida por um martelo na cabeça. Há inúmeros exemplos de grandes promessas no desporto mundial que viram o seu progresso terminar por infortúnios completamente estranhos à sua vontade. Aquilo que está em nosso poder (*ἐφ' ἡμῖν*, *in nostra potestate*) é apenas o querer, e é sobre o *querer* que o sujeito deve insistir. Só assim o fim da acção está no sujeito, e está no sujeito de tal modo que é posto pelo próprio sujeito. Pelo contrário, embora a habilidade também seja algo que está no sujeito, não está nele de tal modo que dependa apenas dele. Assim, segundo a tese estóica, o fim da acção não pode ser a perfeição da execução externa, nem o domínio técnico que o sujeito adquire numa actividade, porque dependem sempre de factores que não dependem do sujeito. Por exemplo, para executar um salto mortal tecnicamente perfeito, um atleta depende de diversos mecanismos automáticos, do funcionamento de diferentes sistemas do seu corpo, nomeadamente, de sensores que informam o seu cérebro da localização relativa do solo a cada momento do salto, mas esses mecanismos automáticos e sistemas integrados podem deixar de funcionar a qualquer momento, inclusivamente, durante o próprio salto¹³⁸¹. Contudo, segundo Kierkegaard, o modelo estóico foi incapaz de se libertar completamente da dependência face àquilo que não depende apenas do sujeito. Esta incapacidade fica patente no

¹³⁸⁰ Para os estóicos, os homens medem-se apenas por aquilo que depende deles. Cf. Epicteto, *A Arte de Viver*, cit..., p. 66 (c. 44).

¹³⁸¹ O fenómeno conhecido como *the twisties* é um exemplo de como a perfeição de uma *performance* depende do funcionamento coordenado de um conjunto de sistemas psico-somáticos que podem deixar de funcionar a qualquer momento.

exemplo do arqueiro, já mencionado. Por um lado, o arqueiro deve tomar como fim último da acção o próprio *cuidado*, e não o resultado. O esforço de visar o alvo com cuidado é reduplicável, porque trata-se de insistir no *querer*. Mas, por outro lado, o arqueiro tem realmente o objectivo de atingir o alvo¹³⁸². O arqueiro *prefere* atingir o alvo a falhá-lo, e *atingir o alvo* não é reduplicável, porque não é algo que possa assumir a forma de interioridade¹³⁸³. Assim, o modelo estóico mantém a duplicidade dos fins¹³⁸⁴.

O que está em causa na crítica de Kierkegaard é a teoria estóica das coisas externas como *indiferentes preferíveis*. De facto, segundo os estóicos, de acordo com a nossa natureza, a excelência (*ἀρετή*) é a única coisa absolutamente boa. Segundo os estóicos, a excelência humana depende apenas da acção de cada indivíduo sobre si mesmo, sendo independente de quaisquer circunstâncias externas. O decisivo é o modo como determinamos as nossas disposições e o nosso carácter. Tudo o mais – os resultados das nossas acções e as coisas externas, como a beleza, a saúde ou a riqueza, bem como os seus opostos, a fealdade, a doença ou a pobreza –, é indiferente. Todavia, para os estóicos, isso não significa que não podemos escolher esses indiferentes, nem que não existam indiferentes preferíveis a outros. Segundo os estóicos, alguns indiferentes são preferíveis, podem ser escolhidos e, em alguns casos, devem mesmo ser escolhidos aos seus contrários. Por exemplo, Séneca reconhece que a riqueza, a saúde e a beleza são *preferíveis* à pobreza, à doença e à fealdade¹³⁸⁵. Ou seja, por um lado, defendem que as coisas externas são indiferentes, por outro lado, defendem que há umas que são preferíveis a outras, dando assim origem ao conceito de *indiferentes preferíveis*: o sábio prefere a riqueza, a saúde e a beleza à pobreza, à doença e à fealdade, mas deve permanecer indiferente ao facto de ser rico ou pobre, saudável ou doente, belo ou feio. É o próprio estóico que atribui valor (*ἀξία*) às coisas que diz serem indiferentes (*τὰ ἀδιάφορα*). O estóico não é indiferente às comodidades, porque prefere e deseja possuí-las, mas, se não as possuir, deve permanecer indiferente ao facto de não as possuir. É neste contexto que se integra a crítica de Kierkegaard: no modelo estóico, o arqueiro *prefere* atingir o alvo a falhá-lo, mas *atingir o alvo* não é algo que possa ser reduplicado. A posse das coisas externas – *e.g.*, a saúde, a beleza, a riqueza – não admite reduplicação, não pode ser interiorizada, razão pela qual não pode ser efectivamente assegurada pelo sujeito. Evidentemente, o estóico dirá que a *posse* ou *não posse* dessas coisas lhe é indiferente: o sujeito deve concentrar-se no esforço de atingir os seus objectivos e desvincular-se do resultado, mas este *voltar a si* do sujeito (para fazer vigorar um estado de indiferença perante o

¹³⁸² Cícero, *On Ends*, cit..., p. 241 (VI, 22): “the actual hitting of the mark would be in our phrase ‘to be chosen’”.

¹³⁸³ Ferro & Carvalho, “Notas” e “Posfácio”, cit..., p. 174, nota 65: “o alvo a atingir (o alvo que se visa com um dardo ou uma seta) não pode ser reduplicado, porque o ‘alvo atingido’ é um objecto, uma ‘coisa’”.

¹³⁸⁴ Relativamente à crítica de Kierkegaard aos estóicos, veja-se: *KJN* 7, pp. 233-235 (*SKS* 23: 230-231); *KJN* 9, pp. 32, 165, 177, 474 (*SKS* 25: 36, 164-165, 176, 468-469).

¹³⁸⁵ Séneca, “Da Vida Feliz”, cit..., p. 66 (22): “frágil do corpo ou com um olho a menos, [o sábio] sentir-se-á bem e contudo preferirá possuir a robustez física [...]. Suportará uma má saúde, desejando-a boa”.

resultado) é *posterior* ao próprio desejo de atingir o alvo¹³⁸⁶. Do ponto de vista de Kierkegaard, se o estóico *prefere* atingir algo a não o atingir, isso significa que, na verdade, *deseja* atingi-lo: é por desejar atingir o alvo que o arqueiro se esforça por o atingir¹³⁸⁷. O estóico deve, *depois*, permanecer indiferente ao resultado, mas este voltar a si parece ter um caráter *paliativo*. É este efeito *suavizador* que parece estar em causa em algumas recomendações estóicas, como a seguinte: “[q]uando com ternura beijares a tua mulher ou o teu filho, pensa que estás a beijar apenas um ser humano. Assim, quando ele morrer, não serás, de igual modo, perturbado”¹³⁸⁸. Ou seja, o estóico parece recomendar a indiferença apenas para proteger o sujeito.

Outro ponto que deve ser mencionado é a circunstância de, para os estóicos, ser a natureza a determinar a preferência. Ou seja, é a *conveniência* à natureza que determina o fito externo. Para os estóicos, há coisas que são *naturalmente* preferíveis. Por exemplo, os estóicos não consideram a beleza como um bem em si, visto que só a excelência o é, no entanto, consideram que a beleza é naturalmente preferível à fealdade. A natureza determina o que, em concreto, deve ser visado em cada circunstância. Como se disse, os estóicos recomendam um voltar do sujeito a si mesmo para assegurar a indiferença perante o resultado, mas é a natureza que determina aquilo que, em cada caso, se visa. A natureza, no entanto, é algo que não está sob o controlo do sujeito. Pelo contrário, é o sujeito que deve acomodar a sua vontade à natureza. Assim, do ponto de vista de Kierkegaard, os estóicos procuraram deslocar a medida da acção e do humano para a esfera da interioridade, que depende do sujeito, mas essa esfera continua a regular-se pela exterioridade – *i.e.*, por algo que não depende do sujeito. Vejamos um exemplo. Os estóicos tinham o ideal de *viver de acordo com a natureza* (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, *congruenter naturae vivere*) e, segundo eles, há circunstâncias em que a natureza recomenda o suicídio¹³⁸⁹. O sábio estóico permanecerá indiferente perante qualquer vicissitude, inclusivamente, aquelas que – de acordo com o seu ideal de vida – tornarem a sua vida insustentável. O sábio estóico não perderá a sua liberdade, manterá o controlo de si e permanecerá indiferente perante as piores tragédias, mas, em certas circunstâncias, considerará natural suicidar-se e, por isso, tranquilamente, suicidar-se-á. Do ponto de vista de Kierkegaard, isto revela que o modelo estóico permanece dependente da exterioridade: “[t]his, moreover, is a curious self-

¹³⁸⁶ Cf. Séneca, “Da Vida Feliz”, cit..., pp. 65-74 (21-26). Segundo Séneca, para o sábio, “as riquezas não são um bem”, contudo, deseja-as. O sábio não ama as riquezas e as comodidades, mas reconhece “que é preciso possuí-las”. Ao mesmo tempo que afirma que a saúde é desprezável, deseja ser saudável.

¹³⁸⁷ No mesmo sentido vai a crítica de Nussbaum: “Stoics seem to go further in the direction of valuing the external than their theory really permits”; “Stoics are [...] inconsistent when they ascribe value to these things while denying that they do so”. Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 374.

¹³⁸⁸ Epicteto, *A Arte de Viver*, cit..., p. 28 (c. 3).

¹³⁸⁹ Note-se que o ideal de *viver de acordo com a natureza* – como todas as regras – pode ser, e foi, interpretado de diferentes maneiras, inclusivamente, pelos próprios estóicos. Entre as doutrinas de Marco Aurélio, Séneca ou Epicteto há bastantes diferenças, e o modo como viveram difere bastante.

contradiction in Stoicism: it teaches that he [the Stoic] takes earthly sufferings, adversities, and the like so lightly that they simply do not exist for him – and then suicide is still recommended as the ultimate escape route”¹³⁹⁰. De facto, os estóicos parecem reservar o suicídio como uma *escapatória* de último recurso: “[q]ue importância tem, com efeito, que falte um pedaço de pão àquele a quem não falta o poder de morrer?”¹³⁹¹. Como diz Sêneca, “o sábio adapta-se ao que é natural. Se se vir reduzido às mais extremas carências, nesse caso abandonará a vida e deixará de ser um fardo para si próprio”¹³⁹². No entanto, deve-se dizer que os estóicos não consideram o suicídio como uma forma de escapar ao sofrimento. A decisão de cometer suicídio deve ser tomada de acordo com os princípios estóicos. Os estóicos aceitam que o suicídio pode ser uma escolha racional e justificável em certas circunstâncias extremas¹³⁹³. Por exemplo, quando o sujeito se encontra numa situação que o impede de viver uma vida excelente. Se é coagido a agir contra os seus princípios, ou se se encontra numa situação em que não tem como evitar uma acção que contraria os seus princípios, o suicídio é uma alternativa viável para o estóico. Mas, para Kierkegaard, isto significa que o modelo estóico continua dependente da exterioridade: se o externo fosse realmente indiferente, a recomendação do suicídio seria incompreensível; se há circunstâncias externas em que o suicídio é recomendável, isso significa que as circunstâncias externas importam – *i.e.*, não são o mesmo que nada para o estóico. Assim, de facto, em situações de sofrimento extremo ou de escravatura, o estóico aceita o suicídio para escapar de uma situação que o impede de ter uma vida excelente. Ou seja, continua a verificar-se uma dependência do sentido face ao externo – *i.e.*, a acontecimentos que não dependem do sujeito –, porque tanto o sofrimento como a escravatura podem ser impostos ao indivíduo contra sua vontade. Os estóicos acreditam que o suicídio se justifica quando o sujeito se depara com uma situação em que é incapaz de viver uma vida excelente, mas, desse modo, admitem que existem *circunstâncias externas que podem tornar impossível uma vida de acordo com o seu ideal*. Quando o exercício da excelência é impossibilitado, o suicídio é, de acordo com o ideal estóico, a única opção viável. Ora, o suicídio é uma acção externa e, segundo os próprios estóicos, as acções externas não estão efectivamente em nosso poder. O sujeito pode ser impedido de praticar

¹³⁹⁰ KJN 7, p. 234 (SKS 23: 231).

¹³⁹¹ Sêneca, “Da Vida Feliz”, cit..., p. 70 (25). Sêneca afirma que lhe seria indiferente tornar-se indigente, porque ser indigente não tem importância para quem tem o poder de se suicidar. Mas, se a indigência fosse realmente sem importância, não haveria razão para o suicídio.

¹³⁹² Sêneca, *Cartas a Lucílio*, cit..., p. 59 (17.9).

¹³⁹³ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, cit..., p. 209 (58.36): “[n]ão evitarei pela morte uma doença desde que tratável e não gravosa para o espírito. Nunca erguerei a mão contra mim para evitar o sofrimento: morrer assim é confessar-me derrotado. Mas se souber que tal doença nunca mais me deixará, então sairei desta vida, não devido à doença em si, mas porque ela me será um entrave em relação a tudo por que merece a pena vivermos”.

o suicídio por algo alheio à sua vontade¹³⁹⁴. Nessa circunstância, o estóico seria forçado a viver uma vida que, de acordo com o seu ideal, seria indigna de viver¹³⁹⁵.

Do ponto de vista de Kierkegaard, o modelo estóico continua dependente daquilo que não depende do sujeito. O externo pode impossibilitar uma vida excelente segundo o ideal estóico. Além disso, nessa situação, o ideal estóico exige uma determinada acção externa – o suicídio –, a qual também lhe pode estar vedada. Neste sentido, o ideal estóico falha o requisito de assegurar o seu sucesso de modo absoluto, pois, em certas circunstâncias, o estóico pode ser impedido de atingir o sucesso por algo que não depende dele. Ou seja, o sucesso do ideal estóico não depende apenas da reduplicação. O ideal estóico exige algo que não pode ser cumprido apenas na interioridade, como se pode ver, por um lado, pelo facto de os próprios estóicos admitirem que, em certas circunstâncias, lhes pode ser impossível manter uma vida excelente, e, por outro lado, pelo facto de, nessas circunstâncias, o seu ideal lhes exigir uma acção externa – *i.e.*, o suicídio.

Embora concordemos com as críticas de Kierkegaard ao modelo estóico, talvez os estóicos estivessem mais próximos de Kierkegaard do que ele próprio reconhecia. Como Kierkegaard, também os estóicos procuraram eliminar a dependência do sentido em relação a factores não dependentes do próprio sujeito. Para os estóicos, tal como para Kierkegaard, é importante distinguir o que está em nosso poder do que não está, porque só nos devemos medir por aquilo que pertença à primeira categoria. Neste sentido, há uma grande proximidade entre as pretensões dos estóicos e de Kierkegaard. Contudo, parece-nos que, de facto, os estóicos não alcançaram o seu próprio objectivo. Segundo os estóicos, o fim do humano é a excelência, mas admitem que, por vezes, as circunstâncias da vida são de tal modo que nos tornam impossível ter uma vida excelente¹³⁹⁶. Como diz Englert: “the Stoics argued, a person ought to consider suicide when faced with overwhelming situations like extreme poverty, intense pain, and chronic serious illness, not to escape the pain involved, which is an indifferent, but because these conditions will prevent him or her from practicing

¹³⁹⁴ Por motivos de saúde, um sujeito pode encontrar-se numa condição em que é fisicamente incapaz de provocar a sua própria morte, e é possível prolongar a vida de uma pessoa contra a sua vontade. Por exemplo, é possível prestar cuidados de saúde compulsivamente a um sujeito sob tortura com o propósito de prolongar a tortura. Além disso, alguns argumentam que o Estado tem o dever de internar compulsivamente uma pessoa com o propósito de *impedir que se suicide*. Cf. Wang, Daniel & Colucci, Erminia, “Should compulsory admission to hospital be part of suicide prevention strategies?”, *BJPsych Bulletin*, 41, 2017, pp. 169-171.

¹³⁹⁵ Quer dizer, os estóicos admitem que algumas coisas que não estão em nosso poder, como a doença e o sofrimento extremo, podem retirar à vida o seu sentido. Ao admitirem que o suicídio é justificável quando a excelência está em risco, admitem que esta pode ser posta em risco por acontecimentos externos à sua vontade. Cf. Séneca, *Cartas a Lucílio*, cit..., p. 209 (58.36).

¹³⁹⁶ Em rigor, os estóicos afirmam que o fim (τέλος) do humano é a felicidade (εὐδαιμονία). Cf. Lima, “Está a serenidade em nosso poder?...”, cit..., pp. 179-180. No entanto, consideram que a excelência (ἀρετή) é o único bem para o humano, de acordo com a sua natureza, e consideram-na suficiente para a felicidade. Para os estóicos, ter uma vida excelente e viver segundo a natureza são uma e a mesma coisa, e nada mais é necessário para atingir o fim da vida humana. Cf. Laertius, Diógenes, *Lives of Eminent Philosophers: Vol. II*, ed. I. R. D. Hicks, trans. R. D. Hicks, William Heinemann, London, 1925, p. 195: “Zeno was the first [...] to designate as the end ‘life in agreement with nature’ (or living agreeably to nature), which is the same as a virtuous life, virtue being the goal towards which nature guides us”.

virtue”¹³⁹⁷. Isto significa que, na verdade, o sucesso de acordo com o ideal estóico não está completamente em poder do sujeito. Além disso, segundo os estóicos, há situações em que a única acção conforme à natureza – e, portanto, conforme à excelência – é o suicídio¹³⁹⁸. Mas o suicídio é uma acção externa e, por isso, pode não estar disponível para o sujeito.

Portanto, o que está em causa para Kierkegaard é encontrar uma determinação ideal cuja executabilidade e sucesso em caso algum dependam do externo. Para isso, a determinação ideal tem de ser completamente interiorizável, e o sucesso tem de depender apenas da interioridade. Os estóicos reconheceram isto. Por isso mesmo, procuraram transferir o fim da acção para a relação do sujeito consigo mesmo. Contudo, o ideal de *viver de acordo com a natureza* não depende apenas da interioridade. Assim, o ideal estóico tem requisitos de sucesso que não dependem apenas do sujeito. Ou seja, a reduplicação do ideal estóico não assegura o sucesso perante próprio ideal estóico.

Na petição de absoluto está em causa *querer uma coisa* de tal maneira que isso corresponda a querer *uma só e sempre a mesma* coisa. Evidentemente, *querer uma só coisa* exige que o sujeito se fixe numa ideia. Por exemplo, segundo Kant, os homens, por natureza, desejam ser felizes, mas, enquanto entes racionais, querem a ser dignos de ser felizes¹³⁹⁹. Para resolver esta duplicidade, é preciso *escolher uma* e fixar-se nela. Contudo, pode acontecer que a ideia escolhida inclua em si mesma uma duplicidade. Escolher uma ideia deste tipo não permite unificar o querer, porque a própria ideia mantém o querer dividido. É isso que se passa, por exemplo, com o amor-erótico¹⁴⁰⁰. Por um lado, quando o sujeito se apaixona por uma pessoa e essa paixão é importante para ele, *quer* a sua continuidade. Por outro lado, o sujeito que está apaixonado por uma pessoa também *quer* a união com a sua amada. Assim, o sujeito não quer apenas *uma* coisa. Mesmo que mantenha vivo o entusiasmo da paixão, não está em condições de impedir que ela se apaixone por outro. No ideal do amor-erótico há sempre algo que não é reduplicável, porque pertence à exterioridade. Por isso, é possível viver por esse ideal e falhar os seus requisitos de sucesso. Segundo Kierkegaard, sempre que o sujeito vive por uma determinação ideal que não satisfaz os requisitos de eterno e de absoluto, está no desespero – quer saiba disso, quer não. A determinação ideal de que se está à procura tem de ser reduplicável a cada momento da vida de tal modo que isso seja suficiente para o sucesso. Tem de poder ser interiorizada pelo sujeito a cada momento como a paixão – “the one motivation” – da sua vida¹⁴⁰¹. E tem de unificar o querer de tal modo que a persistência dessa paixão lhe baste. No entanto, isso não significa que se

¹³⁹⁷ Englert, Walter, “Seneca and the Stoic View of Suicide”, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 184, 1990 (pp. 1-20), pp. 4-5.

¹³⁹⁸ Para os estóicos, o suicídio é uma solução de último recurso, porque só se justifica quando nenhuma outra acção excelente está disponível.

¹³⁹⁹ RSR, pp. 14-15, nota (Ak. 6: 6-7).

¹⁴⁰⁰ *Ou/Ou II*, p. 39 (SKS 3: 31). A duplicidade do amor-erótico manifesta-se no facto de ser possível “amar sem ver o amor retribuído”.

¹⁴⁰¹ *TA*, p. 62 (SKS 8: 61).

atinge o sucesso de uma vez por todas. O que está em causa tem a forma de repetição: “the repetition by which he must indeed fill out his existence”¹⁴⁰². Neste sentido, o requisito de efectivação implica “a continued striving” que se basta a si mesmo.

E. Os Ideais Desesperantes

Do ponto de vista da consciência, o desespero é a notificação de que o ideal que temos não está a ser cumprido. O amor infeliz ou a decepção por não termos alcançado o lugar que julgamos merecer na nossa carreira profissional, são exemplos comuns disso¹⁴⁰³. No entanto, não é ao facto de *isto* ou *aquilo* acontecer que se deve o desespero, mas sim à importância que isso tinha para o sujeito: “the fact that he attributes such great worth to something earthly”¹⁴⁰⁴. Por isso, as pessoas podem desesperar pelas mais variadas coisas, dependendo daquilo a que atribuem importância. Algumas pessoas desesperam se não estiverem vestidas “in the latest fashion”, outras desesperam se não alcançam “a position of greater significance within the bounds of literary honor”¹⁴⁰⁵. Outras desesperariam se tivessem uma opinião que não fosse suportada pelo apoio da maioria¹⁴⁰⁶. Da mesma forma, também o resultado do desespero pode variar bastante. O desespero pode levar o sujeito a suicidar-se¹⁴⁰⁷. Mas também pode levá-lo a modificar o seu modo de vida. O desespero pode assumir muitas formas e intensidades. A intensidade do desespero depende sempre da importância que o sujeito atribui ao fim falhado: se o fim é muito importante para o sujeito, o desespero será mais intenso. Segundo Kierkegaard, quanto mais elevada for a concepção de si que um sujeito tiver, mais intenso será o seu desespero – se falhar a realização disso. Em toda esta variação, mantém-se uma forma comum: o desespero corresponde à circunstância em que um sujeito tem um fim (qualquer que ele seja) e não consegue alcançá-lo (seja como for que não o alcance). Contudo, o Juiz diz que “qualquer intuição de vida estética é desespero [...] quer saiba disso ou não”¹⁴⁰⁸. Ou seja, algumas visões-de-vida são desespero, independentemente do sucesso ou fracasso em alcançar os seus fins.

Quando o fim que se tem para a vida *pode* ser falhado, o sujeito está em desespero, independentemente de ter sucesso ou não. Para Lübcke, “[t]his is probably the central argument” de Kierkegaard: “[i]f you have a goal in your life that can be missed, and if you look upon this goal as an absolute goal, as a *conditio sine qua non* for the fulfillment of your

¹⁴⁰² CUP, p. 121 (SKS 7: 117).

¹⁴⁰³ Cf. KJN 5, p. 173 (SKS 21: 166). Nesta entrada dos seus diários, Kierkegaard dá os seguintes exemplos de formas de desespero (*Former af Fortvivlelse*): “unhappy love, grief over the death of someone beloved, sorrow over not having achieved one’s proper place in the world”.

¹⁴⁰⁴ SUD, p. 61 (SKS 11: 176).

¹⁴⁰⁵ KJN 11-2, p. 161 (SKS 27: 460).

¹⁴⁰⁶ M5, p. 184 (SKS 13: 234): “we die, despair, if we are not safeguarded by being in the crowd, are not of the same opinion as the crowd”.

¹⁴⁰⁷ KJN 11-2, p. 203 (SKS 27: 502).

¹⁴⁰⁸ Ou/Ou II, p. 202 (SKS 3: 186).

life, then you are living in despair regardless of your being a success or the opposite”¹⁴⁰⁹. A possibilidade do desespero apresenta-se como um critério independente para avaliar as visões-de-vida. A circunstância de algumas visões-de-vida estarem expostas ao desespero é uma razão para as excluir.

Segundo Kierkegaard, o sujeito pode viver de acordo com um determinado fim, ter sucesso de acordo com esse critério, e, ainda assim, estar no desespero¹⁴¹⁰. É perfeitamente possível que um indivíduo seja feliz e, ao mesmo tempo, esteja no desespero¹⁴¹¹. Ou seja, nem o Juiz, nem Kierkegaard afirmam que, “since one cannot be assured of success, [...], one cannot really enjoy life in the way the aesthetic individual pretends”¹⁴¹². De facto, como diz Kosch, “one can perfectly well enjoy oneself, in the *everyday* sense, knowing that the causes of one’s enjoyment are contingent and transitory”. O sujeito pode cumprir os requisitos da felicidade de acordo com a sua visão-de-vida, mas se vive por um fim que não está em seu poder, está no desespero. A mera possibilidade do desespero já é desespero¹⁴¹³. O facto de o sujeito não se reconhecer no desespero não anula o carácter desesperante da sua situação.

Em abstracto, a noção de *felicidade* refere-se àquilo que constitui o sentido da vida –, i.e., àquilo que a justifica, que a torna desejável, que faz dela algo que merece ser escolhido¹⁴¹⁴. A questão é saber quais são as categorias pelas quais o sujeito se rege, qual é o seu critério de medida, o *que* significa para ele a felicidade. Se identifica a *felicidade* com sentimentos aprazíveis, mede a *felicidade* pela agradabilidade da vida que leva, mas tal como o tempo passa, também a *felicidade* assim compreendida se pode converter em infelicidade. Esta é uma compreensão estética da *felicidade* – pois mede a *felicidade* pelo sentimento, pela afecção e pela disposição. Se o esteta se sente bem, se as coisas lhe correm de feição, diz estar feliz. Mas este modo de *ser feliz* identifica-se com o facto de se ter *sorte*. O termo vertido para *felicidade* é *Lykke*. *Lykke* tem a mesma proveniência que o alemão *Glück* e o inglês *luck*, e retém o significado de *sorte*, *ventura*, *fortuna*, tal como em português a expressão *teve a felicidade* tem a conotação de *sorte*. Ou seja, o termo *felicidade* é equívoco, porque tanto pode designar algo puramente interno (um *sentimento* de felicidade), como

¹⁴⁰⁹ Lübbke, Poul, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, *Kierkegaardiana* 15, 1991 (pp. 93-103), p. 99.

¹⁴¹⁰ Cf. *UDVS*, p. 141 (*SKS* 8: 239).

¹⁴¹¹ *Ou/Ou II*, pp. 202-204 (*SKS* 3: 185-187): “aceito-o, e que toda essa gente assim possa ser deveras feliz”; “por isso dizia eu, e continuo a dizer, que uma jovem estava igualmente desesperada quer ficasse ou não com o amado”.

¹⁴¹² Kosch, Michelle, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 144.

¹⁴¹³ *SUD*, p. 15 (*SKS* 11: 131): “[n]ot to be in despair is not the same as not being lame, blind, etc. [...] Not to be in despair must signify the destroyed possibility of being able to be in despair; if a person is truly not to be in despair, he must at every moment destroy the possibility”. Cf. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 298: “a possibilidade do desespero tem de peculiar corresponder, em si mesma, à própria realidade do desespero”.

¹⁴¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 28 (1097b14-15).

pode designar um acontecimento que está determinado como *favorável*. Segundo Kierkegaard, o conceito estético de *felicidade* (*Lykke*) reúne precisamente estes dois aspectos¹⁴¹⁵. A *felicidade* está dependente de factores que não dependem do sujeito. O fim estético pode ser atingido por sorte, ou falhado por azar; atingi-lo, ou não, é algo que não depende efectivamente de si. A equivocidade do termo *felicidade* não é uma mera curiosidade linguística. Pelo contrário, está no cerne da compreensão estética do que é a *felicidade*¹⁴¹⁶. A *felicidade*, esteticamente compreendida, está na dependência de condições que estão fora do controlo do sujeito. Neste sentido, o Juiz diz que a *porta da felicidade* (*Lykkens Dør*) “não abre para dentro, de modo a poder escancará-la ao entrar de rompante: abre antes para fora e, por isso, nada há a fazer”¹⁴¹⁷. Por mais que o sujeito se esforce, atingir ou não atingir o fim não depende dele. Não há nada que o sujeito possa fazer que garanta a sua *felicidade*. Uma visão-de-vida que tem um fim deste tipo – i.e., que, independentemente do esforço do sujeito, tanto pode ser alcançado como não –, é desespero¹⁴¹⁸. O desespero vive, insuspeitado, no coração da própria *felicidade*¹⁴¹⁹. Por isso, o Juiz afirma que a jovem que ama um homem estará no desespero, quer fique, quer não fique com ele, pois ficar ou não com ele é apenas “uma circunstância casual”¹⁴²⁰. O Juiz não nega que a jovem fica feliz se ficar com quem ama. Mas essa felicidade seria fruto do acaso. Como diz Lübcke, nós podemos ser felizes assim, mas estamos no desespero¹⁴²¹.

O ponto de vista expresso pelo Juiz sugere dois níveis de análise. Há um primeiro nível em que aquilo que está em causa é atingir o fim a que me proponho (decorra ele do regime de sentido imediato, ou de uma escolha). Mas há um segundo nível de análise em que aquilo que está em causa é erradicar a possibilidade do desespero. O sujeito pode alcançar o fim pelo qual vive e, ao mesmo tempo, não cumprir os critérios para erradicar a possibilidade do desespero. Contudo, evitar o desespero é uma preocupação inextirpável do humano. O sujeito procura sempre evitar o fracasso, mas não está em seu poder eliminar a possibilidade de fracassar se vive por fins estéticos. Ora, se tomarmos como ponto de

¹⁴¹⁵ Kierkegaard usa o termo *Lykke*, que tanto pode significar uma *sensação de satisfação ou de contentamento* quanto o *curso de circunstâncias favoráveis*, precisamente, para sublinhar esta ambiguidade na noção comum de *felicidade*, que é tanto um elemento da interioridade – o *sentimento* de satisfação provocado por algo –, quanto um elemento da exterioridade – um *acontecimento* favorável que suscita aquele sentimento.

¹⁴¹⁶ No contexto ético-religioso, Kierkegaard utiliza o termo *Salighed*, que pode, igualmente, ser traduzido por *felicidade*. Tal como o termo *Lykke*, também *Salighed* designa um sentimento de satisfação (próprio de quando se atinge um objectivo). Mas o termo *Salighed* não inclui a conotação de *sorte*, ou de *acaso*, que está associada ao termo *Lykke*. Pelo termo *Salighed* indica-se uma compreensão da *felicidade* que não pode ser adquirida por sorte, nem perder-se por azar, porque depende inteiramente do sujeito. Enquanto a *felicidade como Lykke* é uma categoria estética, a *felicidade como Salighed* é uma categoria ético-religiosa. Cf. Bøgeskov, Benjamin, “Happiness”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome III: Kierkegaard's Concepts: Envy to Incognito*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 137-143.

¹⁴¹⁷ *Ou/Ou I*, p. 50 (SKS 2: 32). Como só abre para fora, não é possível forçá-la a abrir correndo contra ela.

¹⁴¹⁸ *Ou/Ou II*, p. 241 (SKS 3: 225): “qualquer intuição de vida que tenha uma condição fora de si é desespero”.

¹⁴¹⁹ *SUD*, p. 25 (SKS 11: 141): “[t]o be sure, it is happiness, but [...] deep, deep within the most secret hiding place of happiness there dwells also anxiety, which is despair; [...] for despair the most cherished and desirable place to live is in the heart of happiness”.

¹⁴²⁰ *Ou/Ou II*, pp. 203-204 (SKS 3: 187).

¹⁴²¹ Lübcke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 97.

partida a situação do sujeito que pretende escolher um fim para a sua vida, surgem novamente dois níveis de análise. Por um lado, o sujeito pode, de facto, escolher um fim (1) qualquer. Mas há um segundo nível (2) em que aquilo que está em causa é erradicar o desespero. O sujeito pode escolher um fim (1) para si mesmo e ser bem-sucedido de acordo com esse critério (1), mas se esse não for o critério (2) para não estar em desespero, pode alcançar o fim (1) escolhido e, ao mesmo tempo, falhar o critério (2) para não estar em desespero. O sujeito pode escolher um fim (1) qualquer, mas o critério (2) para não estar em desespero não depende do fim (1) escolhido. Mesmo que o sujeito possa escolher livremente os objectivos (1) que tem na vida, não pode mudar os critérios (2) para não estar em desespero. Ou seja, um indivíduo pode estabelecer um fim para si mesmo que não corresponde à ideia que lhe permitiria cumprir os requisitos para não estar em desespero.

O que está em causa é a possibilidade de o sujeito falhar o fim. Quer falhe, quer não falhe, o fim exerce as funções de medida. Neste sentido, o desespero tem a forma de um *juízo* ou *sentença*. Este *juízo* não tem apenas a forma de um conteúdo *pensado*, pois não é indiferente para o sujeito atingir ou não atingir o fim que tem posto *para si*. Quanto mais importante for para o sujeito, tanto mais a sentença de fracasso se faz *sentir*. Assim, haverá, com certeza, alguns fins de que um sujeito pode dispor sem custos, porque são pouco significativos para si. Nesse caso, o sujeito pode simplesmente trocá-los sem desesperar. Mas há fins que são verdadeiramente significativos para o sujeito, o que significa que falhá-los comporta custos, sofrimento, tristeza. O modo como o sujeito lida com esse sofrimento pode variar. Contudo, se um fim era efectivamente significativo para o sujeito, falhá-lo tem também um significado, e este significado não é apenas um conteúdo pensado, mas também sentido. Isto é mais evidente quando o fim falhado corresponde à determinação ideal que preside à sua visão-de-vida, pois quando se perde aquilo que dava sentido à vida – seja isso o que for –, o custo disso é extremo. O desespero é aquilo a que Anti-Climacus chama *doença para a morte*. É *para a morte*, não porque conduza à morte natural – à cessação dos batimentos cardíacos, à cessação do funcionamento do cérebro, etc. –, mas porque o desespero corresponde a uma destruição completa da vida como acontecimento de sentido. Por isso, a possibilidade do desespero é, em si mesma, desesperante. Para o Juiz, a possibilidade do desespero condena a existência a ser desespero. Mas, com isto, o Juiz não está a negar que o sujeito pode atingir o fim a que se propôs. Pelo contrário, está a afirmar que se pode atingir o fim e estar no desespero. O que está em causa é uma *ideia reguladora* cujos requisitos podem não estar cumpridos mesmo quando o fim pelo qual o sujeito vive é alcançado. Essa ideia reguladora corresponde à ideia de um fim que está completamente em poder do humano e que, por isso, permite anular a possibilidade do desespero (como algo que não depende do indivíduo).

Nem todas as visões-de-vida estão em condições de anular a possibilidade do desespero. Algumas visões-de-vida são desespero de um modo constitutivo, pois não está em poder do sujeito evitar o desespero. São desespero mesmo se o sujeito atinge o ideal¹⁴²². Como vimos, é possível que o sujeito alcance um fim estético, mas alcançar os fins estéticos não elimina a possibilidade do desespero, pois a vida continua a pedir algo que lhe dê sentido depois de se ter atingido o fim estético¹⁴²³. A não ser que se faça como o epicurista Diodório e se cometa suicídio ao atingir o fim estético, a petição de sentido continua a fazer-se sentir depois disso¹⁴²⁴. Alcançar o cume do Evereste representa um perigo para a constituição de sentido a partir daí, porque o sujeito perde aquilo que dava sentido à sua vida – *i.e.*, o facto de se esforçar por isso¹⁴²⁵. Se, depois de alcançar o cume do Evereste, se dedica a outro objectivo que também não depende apenas de si, mantém-se a fragilidade. Uma pessoa pode querer ser mãe e tornar-se mãe, mas a vida continua depois disso e *a experiência de ser mãe* pode-se revelar insuficiente para dar sentido à sua vida¹⁴²⁶. Mesmo quando a experiência de ser mãe se revela capaz de conferir sentido à sua vida, o seu filho pode morrer a qualquer momento. Acumular dinheiro oferece-se como um objectivo pelo qual se pode lutar toda a vida, mas o dinheiro que se adquire também se pode perder. Os fins estéticos não cumprem os requisitos de eterno e de absoluto, por isso, o sujeito pode conseguir alcançá-los, mas nem assim se livra da possibilidade do desespero.

Na nossa perspectiva, Kierkegaard procura mostrar que a própria petição de sentido ínsita ao humano inclui requisitos para a erradicação da possibilidade do desespero. Ou seja, a petição de sentido pede um sentido para a vida como um todo que permita eliminar a possibilidade do desespero. Para erradicar a possibilidade do desespero, não basta ter uma visão-de-vida fundada numa ideia qualquer, pois esta ideia tem de cumprir os requisitos que vimos atrás. Sempre que o sujeito vive por uma ideia que não cumpre os requisitos de eterno e de absoluto, está exposto à possibilidade do desespero. Para o Juiz, estar exposto à possibilidade do desespero significa já estar no desespero, quer se saiba disso, quer não. Como vimos atrás, na secção A Petição de Sentido, a petição de sentido requer uma fixação eterna e absoluta a uma ideia, de tal modo que ela permaneça inalterada como determinação

¹⁴²² *Ou/Ou II*, p. 202 (SKS 3: 185-186): “aceito que Nero nunca suspirou, e que, a cada novo desfrute, a cada instante, se surpreendeu; que aquele epicurista engenhoso conseguia a cada instante ter deleite consigo mesmo; que o cínico tinha sempre condições para afastar de si, para se sentir contente por via dessa sua ligeireza – aceito-o, e que toda essa gente assim possa ser de veras feliz”.

¹⁴²³ *CUP*, p. 92 (SKS 7: 91). Humbert, David, “Love And Time In Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript*”, *Kierkegaardiana*, 14, 1988, pp. 57-69.

¹⁴²⁴ O caso de Diodório é mencionado por Séneca. Séneca, “Da Vida Feliz”, cit..., p. 62 (19).

¹⁴²⁵ Ou seja, um fim para o qual se pode estabelecer um *terminus* objectivo – *e.g.*, alcançar o cume do Evereste –, não permite dissipar a petição de sentido. Depois de o alcançar, o sujeito descobre que a precisão de sentido volta a fazer-se sentir. Neste sentido, Schopenhauer afirma que “to achieve something that has been longed for is to discover that it is vain”. Schopenhauer, Arthur, “Additional remarks on the doctrine of the nothingness of existence”, in Schopenhauer, Arthur, *Parerga and Paralipomena: Vol. 2: Short Philosophical Essays*, trans. Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge, 2015 (pp. 255-261), p. 257.

¹⁴²⁶ Parker, Rozsika, “The production and purposes of maternal ambivalence”, in Featherstone, Brid & Hollway, Wendy, *Mothering and Ambivalence*, Routledge, London, 1997, pp. 17-36.

de sentido que preside à existência. A vida humana carece de um centro orientador, de um sentido unificador e de um ponto de apoio. O que agora se afirma é que não basta uma fixação eterna e absoluta a uma ideia qualquer, pois esta ideia tem de ser capaz de afastar a possibilidade do desespero. Como é evidente, o sujeito pode vincular-se a uma ideia que não elimine a possibilidade do desespero, mas, nesse caso, o sentido da sua vida pode ruir a qualquer momento. Assim, a ideia reguladora coloca requisitos que não dependem da ideia que preside à visão-de-vida do sujeito, mas que podem guiar o sujeito na escolha dessa ideia.

Embora o sujeito não tenha indicações precisas de qual seja a ideia que permite afastar a possibilidade do desespero, pode eliminar algumas possibilidades confrontando-as com os requisitos da ideia reguladora. Por exemplo, o sujeito pode perceber que não está em seu poder evitar que o seu filho morra, de modo que, se o sentido da sua vida depende disso, também não está em seu poder assegurá-lo. Julieta não tem de ser confrontada com a morte de Romeu para perceber que pode perder Romeu a qualquer momento. O facto de Romeu estar vivo é “uma circunstância casual”¹⁴²⁷. O essencial é que Romeu pode morrer: o facto de Romeu poder morrer é indeclinável; se não morreu foi por acaso, pois pode morrer a qualquer momento. Neste sentido, o Juiz defende que qualquer sujeito pode perceber que uma visão-de-vida fundada em categorias estéticas é incapaz de eliminar a possibilidade do desespero¹⁴²⁸.

Algumas visões-de-vida estéticas colocam uma condição que está “fora do indivíduo”¹⁴²⁹. Este tipo de visões-de-vida dá origem a uma forma de vida que consiste em alcançar, como condição necessária para uma vida com sentido, algo que, em si mesmo, está fora do indivíduo e que, portanto, não pode ser garantido por ele. A riqueza, as honrarias, a nobreza, o amor de outra pessoa, ou a mera existência dela, são tudo coisas externas ao próprio sujeito, estando fora do seu poder garanti-las.

Outras visões-de-vida estéticas colocam condições no próprio indivíduo, mas de tal forma que são exteriores à sua acção e, por isso, não dependem do próprio indivíduo. Neste tipo de visões-de-vida, o sentido da vida está posto em *determinações* físicas ou psicológicas que constituem a *herança* imediata do sujeito. Estas visões-de-vida procuram a rentabilização dos traços psicofísicos do sujeito, a exponenciação do legado natural com que deu por si a existir. Por exemplo, a *saúde* e a *beleza*¹⁴³⁰. Para a visão-de-vida que considera

¹⁴²⁷ *Ou/Ou II*, pp. 203-204 (SKS 3: 187).

¹⁴²⁸ *Ou/Ou II*, p. 201 (SKS 3: 84).

¹⁴²⁹ *Ou/Ou II*, p. 194 (SKS 3: 177): “[e]ncontramos intuições da vida que ensinam que há que desfrutar da vida, mas colocam a condição para tal fora do indivíduo. É este o caso de toda a qualquer intuição de vida na qual se faça da riqueza, das honrarias, da nobreza, etc., a tarefa da vida e o respectivo conteúdo. Quero também falar aqui de uma certa espécie de enamoramento. Se eu imaginasse uma jovem menina apaixonada com toda a sua alma, cujos olhos nenhuma outra volúpia sentiam para além de ver o seu amado, [...], então, encontra-se aqui novamente uma intuição de vida estética, cuja condição está colocada fora do indivíduo”.

¹⁴³⁰ Uma visão-de-vida pode concentrar-se na beleza de uma parte específica do corpo, ou numa certa forma de saúde (*e.g.*, no exercício físico, na alimentação, na saúde psíquica), mas a forma mais abrangente que estas visões-de-vida alcançam é a beleza global, ou a saúde global.

a vida sob a ideia de *saúde*, o bem mais precioso na vida é a saúde, aquilo que está em causa na vida é a aquisição e a manutenção do maior bem-estar ou harmonia psicofísica possíveis. Para a visão-de-vida que considera a vida sob a determinação ideal da *beleza*, a beleza é o bem mais precioso. Também estas visões-de-vida apresentam uma enorme fragilidade, pois nem a saúde, nem a beleza, podem ser garantidas pelo sujeito. Embora sejam algo que o sujeito *encontra já dado* e que pode *aprimorar*, tanto a saúde, como a beleza, são extremamente frágeis: a sua preservação depende de um conjunto indeterminado de condições não passíveis de serem controladas pelo sujeito, mas a sua deterioração é inevitável. A caducidade da saúde e da beleza são, por assim dizer, factos da vida que o sujeito pode observar, tanto em si mesmo, como nos outros.

Um outro tipo de visões-de-vida estéticas coloca como condição algo interno ao sujeito, mas que não foi posto por ele. Estas visões-de-vida concentram-se na ideia de *talento*¹⁴³¹. O talento é um dom de que o sujeito dispõe espontaneamente e que pode desenvolver com treino ou exercício¹⁴³². O talento apresenta semelhanças com a saúde e a beleza, na medida em que, tal como elas, depende de uma doação a montante do sujeito – seja como for que o sujeito interprete essa doação (como dom natural ou divino). Quer o sujeito se centre na mera execução de um talento, quer no desenvolvimento desse talento, em qualquer dos casos, há uma condição que não depende dele¹⁴³³. Tal como o sujeito não pode assegurar as condições que lhe permitem continuar saudável, também não pode assegurar a manutenção de um talento¹⁴³⁴.

Todas estas visões-de-vida têm “uma certa unidade, uma certa coerência, uma única e determinada coisa em torno do qual tudo gira”, porque aquilo “sobre o qual

¹⁴³¹ *Ou/Ou II*, p. 194 (*SKS 3*: 178): “[e]ncontramos intuições de vida que nos ensinam que há que desfrutar da vida, mas a condição para tal reside no próprio indivíduo, porém, de tal forma que não é posta por ele. Geralmente, a personalidade está aqui determinada como talento. É um talento prático, um talento mercantil, um talento matemático, um talento poético, um talento artístico, um talento filosófico. A satisfação na vida e o desfrute buscam-se no desdobramento deste talento. Talvez um indivíduo não se fique só por este talento na respectiva imediatez, e o cultive de todas as maneiras, mas a condição para ter satisfação na vida é o próprio talento, o qual é uma condição que não é posta pelo próprio indivíduo”.

¹⁴³² A chamada Síndrome de Savant, na maioria dos casos, é congénita. As pessoas que sofrem desta condição possuem habilidades impressionantes em certas áreas – *e.g.*, memória fotográfica, aptidão para a matemática, habilidade artística excepcional. Mas também há casos de Síndrome de Savant Adquirida, em virtude de algum acidente que altera o funcionamento do cérebro. Jason Padgett, por exemplo, adquiriu competências matemáticas fora do comum depois de ser agredido por assaltantes na cabeça.

¹⁴³³ O caso de Caspar David Friedrich serve de exemplo da possibilidade de se perder um talento de forma abrupta. Em 1835, Friedrich sofreu um derrame ficando a sua habilidade de pintar consideravelmente prejudicada. Como exemplo da possibilidade contrária servem os casos de Tommy McHugh e Jon Sarkin, cujo talento para a pintura parece ter resultado de acidentes neurológicos. Veja-se: Bänzner, Hansjörg & Hennerici, Michael, “Stroke in Painters”, in Rose, F. Clifford, *The Neurobiology of Painting*, Academic Press, San Diego, 2006 (pp. 165-191), pp. 185-187.

¹⁴³⁴ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 188: “quando a visão da vida do indivíduo que tem o talento tem os seus alicerces na tese segundo a qual sem a possibilidade de executar o talento não valerá afinal a pena estar vivo – se acontecer a alguém perder todos os seu talentos (ou o talento específico que é condição determinante do aproveitamento da vida), esse sujeito encontrar-se-á subjugado à obrigação de viver na privação da realização da sua ‘visão da vida’, pelo que deixa de ter as condições necessárias para poder tirar proveito e fruto da vida no modo habitual (algo que será normalmente por ele traduzido pela expressão de que a vida não tem sentido, de que é absurda, de que não vale a pena estar vivo)”.

constroem as suas vidas é em si algo singular e, por isso, não se fragmenta”¹⁴³⁵. Mas há sujeitos que “constroem a sua vida sobre aquilo que em si mesmo é múltiplice”. Neste caso, o sujeito constrói a sua vida sobre algo que “se fragmenta numa multiplicidade”, de modo que a sua vida é uma constante transformação de si mesmo. O sujeito vive por uma coisa que não é sempre a mesma coisa. Um exemplo de uma visão-de-vida deste tipo é aquela que diz: “vive para o teu desejo”. Uma visão-de-vida a partir da ideia de *desejo* encontrará todo o seu sentido na repleção do desejo. Mas o *desejo* não é algo singular. Pelo contrário, é algo que se fragmenta numa “multiplicidade ilimitada”. Dada a natureza caprichosa do desejo, um sujeito pode sentir uma enorme variedade de desejos, de modo que, se vive para a satisfação do desejo, encontrar-se-á enredado no encaço de diversos objectos de desejo, por vezes contraditórios. O sujeito passa a ser essa multiplicidade de tensões. Na medida em que uma visão-de-vida focada na satisfação do desejo se fragmenta numa multiplicidade, ela precisará de recorrer à reflexão para gerir as diversas tensões e os possíveis conflitos que surjam entre elas¹⁴³⁶. Mas, para que essa visão-de-vida possa ser posta em execução, “o indivíduo tem de estar na posse de uma multiplicidade de condições externas”. Para além das condições externas que permitam satisfazer os diversos desejos, uma visão-de-vida direccionada para a satisfação do desejo exige que o sujeito esteja na posse de uma série de condições para que simplesmente a possa executar, nomeadamente, que tenha, de algum modo, as condições de sobrevivência asseguradas. Pode acontecer que um sujeito em particular esteja imediatamente determinado para um único desejo¹⁴³⁷. No entanto, mesmo nessa circunstância, a mera execução desse modo de vida e a satisfação do desejo em causa dependem de certas condições externas. O sujeito seria uma espécie de *monstro das bolachas*, mas que existam bolachas no mundo não pode ser assegurado por ele.

As visões-de-vida direccionadas para a satisfação do desejo enfrentam sempre a dificuldade de terem de dispor das condições para a satisfação do desejo. Assim, aqueles que estão conscientes desta dificuldade podem procurar visões-de-vida mais refinadas, impondo uma “reflexão superior”, de modo a eliminar essa dependência¹⁴³⁸. Estas visões-de-vida são mais *refinadas* no sentido em que procuram escapar a dificuldades detectadas pelo sujeito nas outras visões-de-vida. Assim, modificam a expressão existencial da tese de que o importante na vida é satisfazer o desejo. Surge, assim, a visão-de-vida “que ensina o seguinte: desfruta a vida, exprimindo isto novamente desta forma: desfruta de ti mesmo; no desfrute, haverás de desfrutar de ti mesmo”. Nesta visão-de-vida, o sujeito já não procura

¹⁴³⁵ *Ou/Ou II*, pp. 194-195 (*SKS 3*: 178).

¹⁴³⁶ *Ou/Ou II*, p. 195 (*SKS 3*: 178): “[t]endo em conta que esta intuição de vida se fragmenta numa multiplicidade, é fácil de ver que se situa na esfera da reflexão”.

¹⁴³⁷ *Ou/Ou II*, p. 195 (*SKS 3*: 178): “é fácil ver como essa vida se fragmenta numa multiplicidade ilimitada, a não ser que, num indivíduo singular, o desejo estivesse determinado desde a infância para um único desejo, o qual teria antes de ser designado como uma inclinação, uma propensão, por exemplo, para a pesca, ou para a caça, ou para montar a cavalo”.

¹⁴³⁸ *Ou/Ou II*, p. 201 (*SKS 3*: 184-185).

desfrutar da realidade exterior, mas sim da observação da mesma. O sujeito não se satisfaz directamente no desfrute das coisas disponíveis no mundo – *e.g.*, comendo-as –, mas sim na relação reflexiva com o mundo. O Juiz considera que esta é uma reflexão superior (àquela que simplesmente gere a multiplicidade de desejos), porque o sujeito eliminou algumas dificuldades. Por exemplo, nestas visões-de-vida, o sujeito já não precisa de adquirir as coisas, pois basta-lhe observá-las. Aquilo que propriamente produz a fruição neste tipo de visão-de-vida é a reflexão. A fruição reside na reflexividade. Contudo, a condição de satisfação é ainda externa, porque a condição para o indivíduo desfrutar reflexivamente é ainda algo que a exterioridade lhe pode apresentar e que, depois, será reflectido, mas que a exterioridade apresente esse conteúdo em particular não está em seu poder. Assim, até para desfrutar reflexivamente, o sujeito precisa que a realidade lhe apresente os conteúdos apropriados. Além disso, este tipo de visão-de-vida exige que diversas condições externas estejam asseguradas para que simplesmente possa executar-se, sendo ainda preciso que o próprio sujeito esteja em condições de desfrutar de si na observação, o que também não está completamente em seu poder. Ou seja, para a execução e o sucesso desta visão-de-vida, o sujeito continua a precisar que a realidade lhe garanta certas condições de vida e lhe apresente certos conteúdos¹⁴³⁹.

Os estetas que estão conscientes disto podem tornar-se ainda mais reflexivos, procurando, novamente, escapar à dependência de condições que não estão em seu poder. Surge, assim, a visão-de-vida que identifica a obtenção de satisfação na vida com a recusa do maior número possível de prazeres na vida. Esta é uma visão-de-vida com um grau de reflexividade muito elevado, com uma estratégia bastante engenhosa, pois, ao dar-se conta da impossibilidade de assegurar as condições, propõe-se eliminar essas mesmas condições: “desfruta de ti enquanto descartas continuamente as condições”¹⁴⁴⁰. Contudo, segundo o Juiz, aquele que, para desfrutar de si, precisa de descartar as condições, está tão dependente delas como aquele que desfruta delas. É possível que o Juiz tenha aqui em vista os cínicos, ou o próprio Antístenes¹⁴⁴¹. Os cínicos procuraram tornar-se auto-suficientes libertando-se de todas as condições externas. Pretendiam eliminar a precisão de coisas externas anulando os diversos desejos que encontravam em si mesmos. Viviam com um mínimo de comodidades para que precisassem de assegurar apenas um mínimo de condições para manter o seu modo de vida. Negavam que a felicidade dependesse de bens como o dinheiro, o poder ou a fama. Concebiam a *felicidade* de tal modo que não dependesse de nada que lhes fosse

¹⁴³⁹ Estas visões-de-vida são muito variadas. Um exemplo é o caso do Sedutor, um pseudónimo que vive, não do prazer imediato no acto sexual, mas da própria sedução, do acto de seduzir. Contudo, o sucesso da tentativa de sedução depende dos talentos do sedutor, bem como das particularidades do objecto de sedução – além de que uma vida de sedução requer que existam objectos de sedução e que o próprio sedutor tenha certas condições de vida asseguradas, nomeadamente, que disponha de tempo para seduzir. *Ou/Ou I*, pp. 335-477 (*SKS 2*: 291-432).

¹⁴⁴⁰ *Ou/Ou II*, p. 201 (*SKS 3*: 185).

¹⁴⁴¹ Cf. Laertius, *Lives of Eminent Philosophers: Vol. II*, cit..., pp. 2-23.

exterior. Ao procurarem libertar-se dos desejos – *i.e.*, ao erradicá-los –, procuravam eliminar as condições necessárias para assegurar a felicidade. Segundo eles, quanto menos coisas forem desejadas, menos condições se tem de assegurar. O cínico, além de se recusar a possuir quaisquer bens externos, negava que estes fossem necessários para ser feliz. O que era necessário para ser feliz era eliminar os desejos. Mas a forma como o Juiz expõe a sua crítica é suficientemente *tipificada* para não ficar presa aos cínicos. A sua crítica atinge qualquer visão-de-vida que coloque o sentido da vida na eliminação das condições para se ser feliz: “o seu desfrute consiste em ter o desfrute tão pouco conteúdo quanto possível”¹⁴⁴². A tese destas visões-de-vida é a de que, dado que cada condição corresponde a uma possibilidade de não satisfação, devem eliminar-se tantas condições quanto possível. Por exemplo: se não desejar ser rico não ficarei frustrado se não conseguir ser rico; se me habituar a viver na rua não precisarei de dinheiro para comprar uma casa. Mas, ao colocar o sentido da vida na eliminação das condições, o sujeito continua tão dependente delas quanto aquele que coloca o sentido da vida em satisfazê-las. O sujeito desfruta de si mesmo no acto de eliminar os seus próprios desejos, frui reflexivamente da própria rejeição da fruição imediata. Não desfrutar de um prazer torna-se para ele um fim em si mesmo. Assim, esta visão-de-vida continua a ter condições, visto que o sentido da vida foi posto na eliminação de condições. Aquele que procura a eliminação dos desejos é um negativo daquele que persegue a satisfação do desejo: em vez de procurar a satisfação do desejo, procura a satisfação de erradicar esse desejo. A cada novo desejo vencido, o sujeito frui reflexivamente de si, mas se a eliminação do desejo é aquilo que confere sentido à vida, o desejo continua a ser o propulsor da vida: se este não existir para ser eliminado, a vida fica sem significado e o sujeito perde a sua *única motivação*. Além disso, também estas visões-de-vida, por serem tão refinadas e reflexivas, precisam que a vida do sujeito aconteça sob certas condições externas, sem as quais não seriam executáveis. Os cínicos, por exemplo, pediam esmola para poderem alimentar-se. Ou seja, não precisavam de dinheiro porque recorriam às esmolas. Para um sujeito poder viver como viviam os cínicos, é preciso que a sociedade em que vive torne possível esse modo de vida.

O Juiz refere-se ainda a outra visão-de-vida que é, na sua perspectiva, o ponto mais alto do desenvolvimento estético. Esta visão-de-vida estética reconhece que todas as visões-de-vida anteriores são incapazes de assegurar aquilo que prometem. Trata-se de uma visão-de-vida ainda mais reflexiva do que as anteriores, “a mais fina e a mais requintada entre todas”, pois parte do reconhecimento de que o sucesso das visões-de-vida anteriormente mencionadas não está sob o poder do sujeito que as pretender executar, de modo que nem vale a pena tentar viver por elas¹⁴⁴³. Esta visão-de-vida afirma “que lamentar é

¹⁴⁴² *Ou/Ou II*, p. 201 (SKS 3: 185).

¹⁴⁴³ *Ou/Ou II*, p. 204 (SKS 3: 187).

propriamente a significação da vida”¹⁴⁴⁴. À primeira vista, esta visão-de-vida já não é estética, pois abandona os conteúdos que associamos à esfera do estético¹⁴⁴⁵. Mas, na verdade, continua dentro da esfera do estético. Isto porque o sujeito que vive segundo esta visão-de-vida tem satisfação na sua própria insatisfação. O sujeito defende que a vida de modo nenhum pode garantir a alegria ou a felicidade, porque tudo isso é acidental e contingente, mas, ao mesmo tempo, considera que *o pesar* (*Sorgen*) “não é passível de ser anulado”¹⁴⁴⁶. Segundo esta visão-de-vida, “[a] alegria passa, [...] mas o pesar subsiste e, por conseguinte, aquele que construir a sua intuição de vida sobre o pesar constrói em terra firme”¹⁴⁴⁷. Ou seja, o sujeito desta visão-de-vida mantém a crença num conteúdo estético, pois acredita que o seu pesar pode ser conservado “uma vida inteira”¹⁴⁴⁸. Tal como Romeu acreditava que a intensidade da sua paixão assegurava que ela permaneceria para sempre, o sujeito que vive pelo pesar acredita que a intensidade da sua tristeza assegura que ela permanecerá para sempre. Assim, é na tristeza que encontra o sentido da vida, é no sofrimento contínuo e na sua intensificação que se satisfaz. No entanto, segundo o Juiz, “no mesmo sentido em que se diz que a alegria passa, também no mesmo sentido se diz que o pesar passa”. Também esta visão-de-vida está “associada a uma condição que não está em seu poder, pois está propriamente tão pouco no poder de alguém deixar-se regozijar como deixar-se entristecer”. Assim, “querer sentir pesar é desespero, em tudo no mesmo sentido de se querer buscar alegria”.

O Juiz procura mostrar que a fragilidade das visões-de-vida estéticas é perfeitamente detectável, mesmo quando se alcança aquilo que nelas se propõe. Por mais feliz que alguém esteja por se ter unido à pessoa amada, é perfeitamente possível perceber que, se a felicidade de alguém depende disso, não está nas suas mãos garantir a sua felicidade. As visões-de-vida estéticas são incapazes de assegurar aquilo que prometem, e qualquer pessoa é capaz de o reconhecer. A possibilidade do desespero está sempre presente, não só porque tudo aquilo que o sujeito constrói pode desabar a qualquer momento, mas também porque essa possibilidade pode tornar-se evidente a qualquer momento. A possibilidade de perder a pessoa que se ama pode evidenciar-se a qualquer momento. Não é preciso que a pessoa amada adoça para que o sujeito se dê conta de que o sentido da sua existência está concentrado em algo que, essencialmente, pode desaparecer a qualquer momento. Essa

¹⁴⁴⁴ *Ou/Ou II*, p. 238 (*SKS 3*: 222).

¹⁴⁴⁵ *Ou/Ou II*, p. 211 (*SKS 3*: 195): “aquilo em que encontraste satisfação é o descontentamento absoluto”. *Ou/Ou II*, p. 213 (*SKS 3*: 197): “todo o prazer do mundo nenhuma significação contém para ti”. *Ou/Ou II*, p. 238 (*SKS 3*: 222): “o desfrute não pode afinal servir-lhe propriamente de senha”.

¹⁴⁴⁶ *Ou/Ou II*, p. 240 (*SKS 3*: 224). O termo dinamarquês *Sorg* significa *pesar*, *luto*, *tristeza*. O correspondente kierkegaardiano ao termo alemão *Sorge*, usado por Heidegger, no sentido de *cura* em latim, é o termo *Bekymring*.

¹⁴⁴⁷ *Ou/Ou II*, p. 240 (*SKS 3*: 224).

¹⁴⁴⁸ *Ou/Ou II*, p. 241 (*SKS 3*: 225).

possibilidade pode tornar-se existencialmente avassaladora a qualquer momento e levar o sujeito que ama a desesperar.

Neste sentido, uma *verdade para mim* pode não ser a *verdade que edifica*. Edificar significa construir algo sólido. Neste caso, significa construir um sentido sólido. Ou seja, a verdade só edifica na medida em que permite eliminar a possibilidade do desespero. Nas visões-de-vida estéticas a possibilidade do desespero está sempre presente e essa possibilidade pode evidenciar-se a qualquer momento. O facto de se tomar consciência de que se pode, a qualquer momento, perder aquilo que dá sentido à vida, pode ser suficiente para levar o sujeito a desesperar. O desespero consciente é uma força motivadora para abandonar as visões-de-vida estéticas e adoptar uma que seja capaz de erradicar a possibilidade do desespero. Assim, pode dizer-se, com Walsh, que o desespero *consciente* constitui “the first moment in the formation of an ethical life-development and life-view”¹⁴⁴⁹.

Terceiro Capítulo: O Estético como Desespero e o Ético como Alternativa

I. O Estético como Desespero

A. O Carácter Pressionante do Desespero

Segundo Kant, uma boa maneira de avaliar a firmeza das nossas convicções é sujeitá-las ao teste da aposta: “[a] pedra de toque ordinária para reconhecer se o que alguém afirma é simplesmente persuasão, ou pelo menos convicção subjectiva, isto é, uma fé firme, é a *aposta*”¹⁴⁵⁰. Quando não arrisca nada de significativo, o sujeito não está sob pressão, por isso, pode parecer bastante inflexível em relação a convicções que abandonaria se tivesse de arriscar alguma coisa de importante por elas. Esta noção de *aposta* é completamente diferente da que se recomenda no capítulo “A Rotação de Culturas”, da Primeira Parte do *Ou/Ou*¹⁴⁵¹. Nesse capítulo, propõe-se que se tome “tudo na vida como uma aposta”, mas a *aposta* que aí está em causa tem um carácter puramente *experimental*, não vinculativo, com o propósito de retirar peso às opções¹⁴⁵². Trata-se de uma concepção-de-vida desenhada para conservar a arbitrariedade na escolha. Pelo contrário, Kant propõe uma *aposta* que tem o propósito de conferir peso às possibilidades para eliminar a arbitrariedade na escolha.

Neste sentido, Minor propõe o regresso ao antigo costume de apresentar novas propostas com uma corda ao pescoço: “Caesar tells that it was a custom among the Gauls that everyone who made a new proposal had to stand with a rope around his neck – so that

¹⁴⁴⁹ Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 25.

¹⁴⁵⁰ *CRP*, p. 652 (B852-853).

¹⁴⁵¹ *Ou/Ou I*, pp. 311-333 (*SKS 2*: 271-289).

¹⁴⁵² *Ou/Ou I*, pp. 331-333 (*SKS 2*: 287-288).

they could promptly get rid of him if it did not amount to anything”¹⁴⁵³. Para Kierkegaard, só sob pressão o sujeito se revela¹⁴⁵⁴. A pressão tem um carácter clarificador: a dificuldade é mais clarificadora do que a facilidade, a incerteza é mais clarificadora do que a certeza¹⁴⁵⁵. A consciência de si pode estar tão obscurecida “that it takes all sorts of filtering to find it”¹⁴⁵⁶. Mas, Kierkegaard defende que sob pressão temos um acesso mais límpido a nós mesmos. Por isso mesmo, Minor diz: “a rope around his neck’, and then let him talk”¹⁴⁵⁷.

Quando alguém se interroga “sob que determinações se quer observar toda a existência e ser ele próprio a vivê-la”, o que está em causa é uma aposta¹⁴⁵⁸. O facto de o sujeito fazer a sua escolha com o propósito de aplicar o escolhido à sua própria existência, e de se vincular à sua escolha para toda a existência, não é indiferente. Se o instante for “para ele a decisão da eternidade” – *i.e.*, se encarar a sua escolha no contexto de uma decisão para toda a vida –, o sujeito sente a pressão¹⁴⁵⁹. Na decisão eterna, o sujeito encontra-se sob a pressão infinita de ter tudo a ganhar, ou tudo a perder. Quando se está numa encruzilhada em que aquilo que está em jogo é *tudo* ou *nada*, o instante da escolha pressiona, e é esta pressão que elimina a arbitrariedade em que qualquer coisa serve. Para Kierkegaard, o que cancela a arbitrariedade na escolha é a pressão. Para que a escolha não tenha um carácter arbitrário, “[t]here must unconditionally be everything to gain and everything to lose in the choice”¹⁴⁶⁰. Neste sentido, quando se trata de escolher a visão-de-vida, a pressão é um elemento fundamental. Uma coisa é pensar sobre o sentido da vida em geral, outra coisa é estar sob a pressão desta questão na interioridade. Como diz o Juiz, “quando se fala de uma escolha que gira em torno de uma questão vital”, então, “o impulso interior da personalidade não tem tempo para experimentos do pensamento”¹⁴⁶¹. Num simulador, o sujeito admite qualquer curso de acção, mas quando se encontra na situação real, a pressão cancela essa arbitrariedade, porque as possibilidades estão numa “relação mais profunda com quem escolhe”. Por outras palavras, para que o sujeito esteja efectivamente motivado para abandonar a esfera do estético, não basta que se dê conta de que as visões-de-vida estéticas o expõem à possibilidade do desespero: é preciso que esteja desesperado.

O desespero consciente corresponde, justamente, à pressão que dá à pergunta pelo sentido da vida um carácter de urgência, e a intensificação do desespero intensifica a

¹⁴⁵³ BoA, p. 151, nota (SKS 15: 126). Cf. Millay, Thomas, “Petrus Minor: A Lowly and Insignificant Ministering Critic”, in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 17: Kierkegaard’s Pseudonyms*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 215-222.

¹⁴⁵⁴ Cf. Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 170, nota 234: “só na tensão infinita do risco de uma decisão numa alternativa absoluta, o sujeito se revelará”. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 422: “é no acto de arriscar que o si desperta para si”.

¹⁴⁵⁵ KJN 10, pp. 88-89 (SKS 26: 91-92): “first get rid of the certainty in order to venture”.

¹⁴⁵⁶ KJN 8, pp. 105-107 (SKS 24: 109-111).

¹⁴⁵⁷ BoA, p. 151, nota (SKS 15: 126-127).

¹⁴⁵⁸ Ou/Ou II, p. 180 (SKS 3: 165).

¹⁴⁵⁹ Mig., p. 115 (SKS 4: 262).

¹⁴⁶⁰ UDVS, p. 225 (SKS 8: 326).

¹⁴⁶¹ Ou/Ou II, p. 175 (SKS 3: 160-161).

pressão. Kierkegaard defende que quando a interioridade assume uma determinada forma com uma certa intensidade, essa forma requer um conteúdo determinado. A intensidade da pressão impede que o sujeito se satisfaça com algo que não corresponda ao conteúdo requerido. Neste sentido, o Juiz diz que “[s]ó quando se consegue levar um homem a parar na encruzilhada de tal modo que não lhe resta outra saída senão escolher, então, escolhe ele o que está certo”¹⁴⁶². Assim, há uma relação íntima entre cuidado e desespero: a petição de sentido é intensificada quando o sujeito está desesperado. Sem desespero, ou sem que este se tenha tornado consciente, a pergunta pelo sentido da vida é encarada com uma certa leveza. Nesse caso, a estrutura do cuidado parece arbitrária: pede uma visão-de-vida, pede que a visão-de-vida tenha uma ideia que lhe dê unidade, e pede que se viva segundo a visão-de-vida escolhida, mas, aparentemente, qualquer uma serve desde que seja motivadora para o sujeito. Contudo, essa leveza desaparece no desespero consciente, e desaparece tanto mais quanto mais intensamente uma pessoa desespera. Pressionado pelo desespero, o sujeito procura uma visão-de-vida que não o exponha à possibilidade do desespero. Quando está desesperado, procura uma visão-de-vida que cumpra os requisitos para a supressão da possibilidade do desespero.

Segundo Kierkegaard, a reflexão enquanto tal não me diz o que hei-de escolher: “I, a rational being, must act in a situation in which my understanding, my reflection, says to me: You can just as well do the one thing as do the other”¹⁴⁶³. Por mais que eu reflita sobre a situação em que me encontro, a reflexão apenas me diz o que eu posso escolher. A decisão não se segue dela. Muitas vezes, esta insuficiência da reflexão não se nota “and I imagine that I am acting by virtue of reflection, despite the fact that nothing is more impossible than that, because reflection is precisely the equilibrium of possibilities”. Mas a insuficiência da reflexão “will arise every time I must act decisively, for then I am in an infinite passion”. Quando a minha acção tem uma importância absolutamente decisiva para mim, torna-se-me evidente que não é a reflexão que põe a decisão. Ou seja, torna-se evidente que é preciso haver uma *decisão* da minha parte para, justamente, pôr termo à reflexão. Mas não há decisão na reflexão, porque “at most it is simply a placing of opposite possibilities in equilibrium”¹⁴⁶⁴. Como diz Cruysberghs, “this tendency to reflect on anything presenting itself, makes any action impossible”¹⁴⁶⁵. A reflexão é o oposto da decisão, porque “[w]hen decisions are to be taken, reflection seems to find good pro et contra-arguments anyway; so reflection kills all that belongs to choice, decision and action”. A decisão não é algo que

¹⁴⁶² *Ou/Ou II*, p. 179 (SKS 3: 164).

¹⁴⁶³ *KJN* 5, pp. 249-250 (SKS 21: 240).

¹⁴⁶⁴ *WoL*, pp. 230-231 (SKS 9: 232).

¹⁴⁶⁵ Cruysberghs, Paul, “Must Reflection be Stopped? Can it be Stopped?”, in Cruysberghs, Paul; Tael, Johan & Verstrynghe, Karl (Eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2003 (pp. 11-24), p. 12.

resulta da reflexão, mas sim aquilo que põe termo à reflexão: “[s]topping reflection [...] requires a decision”¹⁴⁶⁶.

Apesar de ser insuficiente para a decisão, a reflexão é importante. Como afirma Cruysberghs, “[i]n spite of his criticism however, [...] Kierkegaard is not an advocate of blind immediate action: no serious action is possible without reflection”¹⁴⁶⁷. Contudo, reflectir sobre o sentido da vida quando se trata apenas de uma questão teórica é inteiramente diferente de quando essa questão está a configurar a interioridade. A questão sobre o sentido só está no seu *medium* próprio quando não é apenas uma questão pensada, mas também uma urgência sentida. O que está em causa é a *necessidade* de um sentido para a vida, a *urgência* de encontrar um sentido que responda a essa necessidade. Mas a necessidade e a urgência só se constituem em mim no desespero. A intensificação da pressão não produz uma claridade *cognitiva* ao modo daquilo que o ponto de vista objectivo procura. Não nos dá uma *prova*, não fornece uma certeza objectiva¹⁴⁶⁸. Mas quanto mais intensidade houver na escolha, menos arbitrária ela será.

Para esclarecer este aspecto considere-se o conto dos três porquinhos¹⁴⁶⁹. Cada um dos três porquinhos optou por construir a sua casa com um material diferente: palha, madeira e cimento. Quando o lobo mau chega, há duas coisas que se tornam evidentes: os porquinhos não queriam ser comidos pelo lobo, e só um dos materiais permitia construir uma casa resistente ao lobo. Este conto permite-nos reconhecer a importância da reflexão. A reflexão permitia aos porquinhos perceber que o lobo poderia vir a atacá-los e que uns materiais eram mais resistentes do que outros. Se tivessem levado a sério a ameaça, poderiam ter escolhido o material de construção mais resistente. Mas a reflexão, só por si, não tornava real a presença do lobo. Para a reflexão, a vinda do lobo era apenas uma possibilidade. Pelo contrário, quando o lobo veio, a pressão passou a estar presente. Ora, tal como os porquinhos não queriam ser comidos pelo lobo, o humano não é indiferente à eventual derrocada do sentido da sua própria vida. No entanto, tal como os porquinhos podiam construir a sua casa com materiais frágeis, também o humano pode construir a sua vida sob determinações de sentido frágeis. Kierkegaard diz que uma pessoa pode construir-se solidamente, com tijolos e cimento, ou assemelhar-se a uma estrutura de madeira¹⁴⁷⁰. Aristóteles usa a metáfora do camaleão que vive na madeira podre¹⁴⁷¹. Jesus distingue aqueles que constroem a sua casa sobre rocha firme daqueles que constroem sobre a areia¹⁴⁷². De facto, os porquinhos tanto se podem inclinar para a palha, como para o cimento. No entanto, se é

¹⁴⁶⁶ Cruysberghs, “Must Reflection be Stopped?...”, cit..., p. 11.

¹⁴⁶⁷ Cruysberghs, “Must Reflection be Stopped?...”, cit..., p. 13.

¹⁴⁶⁸ Petkanić, Milan, “Passion as a Will to Existence in Kierkegaard”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2013*, 1, 2013 (pp. 325-342), p. 340.

¹⁴⁶⁹ Halliwell-Phillipps, James, *The Nursery Rhymes of England*, Frederick Warne, London, 1886, pp. 37-41.

¹⁴⁷⁰ *M5*, p. 183 (*SKS 13*: 233-234).

¹⁴⁷¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 35 (1100b4-8).

¹⁴⁷² Lucas, 6: 47-49; Mateus, 7: 24-27.

a sua preocupação com o lobo que os guia, só o cimento cumpre os requisitos. Neste sentido, o conto dos três porquinhos exemplifica aquilo que, segundo Kierkegaard, se passa com os homens. Frequentemente, as pessoas têm a vida assente num sentido que depende da sorte. O sujeito que encontra no seu filho a força de que precisa para viver, também tem no seu filho o seu ponto fraco, pois este pode ser-lhe retirado a qualquer momento. Assim, aquilo que deveria ser o ponto arquimédico da sua vida – *i.e.*, a fonte das suas forças –, é, na verdade, o seu calcanhar de Aquiles. Mas um sujeito pode não sentir a pressão das próprias questões a que está a dar uma resposta. A questão pelo sentido só exerce pressão quando se tornou uma necessidade em virtude de termos caído no desespero. O elemento que cancela a arbitrariedade na escolha é a pressão.

Deve dizer-se que também pode acontecer que o desespero se mantenha inconsciente por ausência de reflexão. As histórias infantis tradicionais assentam muitas vezes na premissa de que o protagonista ignora o perigo que corre – *e.g.* Gretel e Hänsel. Ao afirmar que o estágio estético é desespero, Kierkegaard chama a atenção para o estado adormecido em que esse desespero tende a encontrar-se. Por vezes, essa ausência de inquietação resulta da falta de reflexão sobre a situação em que se está, outras vezes de não se exercitar a imaginação em busca dos potenciais perigos, e outras vezes de não se interiorizar o perigo. Pode ainda acontecer que o sujeito se tente convencer de que *tudo vai correr pelo melhor*. Mas, no estágio estético, o sujeito não tem o sentido da sua própria vida nas suas mãos, pois este sentido está à mercê de algo que não depende dele, sendo assim incontável e podendo afundar-se a qualquer momento. Enquanto o sujeito determinar o sentido da vida por aquilo que depende da sorte, a sua vida não deixa de estar exposta à possibilidade do desespero. Para Kierkegaard, o desespero consciente tem um carácter clarificador porque põe o sujeito em contacto com os requisitos de sentido ínsitos à subjectividade.

Para poder eliminar a possibilidade do desespero, a ideia que preside à visão-de-vida terá de cumprir certos requisitos. Assim, aparentemente, teríamos de examinar todas as possibilidades primeiro:

[t]o will only one thing – but is this not bound to become a lengthy discussion? If anyone is really to consider this matter, must he not first examine one by one every goal that a person can set for himself in life, designate one by one all the many things that a person can will? And if this were not enough, since considerations of this sort easily become run-of-the-mill, must he not try willing one thing after the other in order to find out which one thing it is that he can will if it is a matter of willing only one thing?¹⁴⁷³

Kierkegaard considera que esta estratégia é inviável: “if anyone would begin in this manner, he certainly would never be finished”. As possibilidades são tantas que uma

¹⁴⁷³ UDVS, p. 24 (SKS 8: 139).

vida não bastaria para as testar a todas. Mas Kierkegaard rejeita essa estratégia, não por a tarefa ser interminável, mas porque, do seu ponto de vista, é uma estratégia errada. O decisivo é a interioridade, a interiorização da pergunta pelo sentido. Ou seja, que a petição de sentido se faça sentir, exerça pressão sobre o sujeito.

Segundo Aristóteles, o fim próprio de qualquer ente é determinado pelo tipo de ser que ele é – *i.e.*, pela sua natureza. No entanto, a teleologia que caracteriza a acção humana é uma teleologia subjectiva – *i.e.*, que não impõe um desenvolvimento automático ou necessário, como o de uma planta, mas depende da iniciativa e da persistência do sujeito. O desenvolvimento do sujeito humano é um processo contingente na medida em que a *essência* ou *natureza* do humano pode nunca ser plenamente realizada na vida do indivíduo. No caso do humano, a realização da natureza requer um esforço persistente da parte do sujeito. Para Aristóteles, a natureza do homem é uma meta, um ideal que cada um deve procurar alcançar para vir a ser um ente humano autêntico. Para o homem, e somente para o homem, a sua natureza é algo que pode ser realizado ou ficar por realizar. Kierkegaard aceita esta estrutura formal, mas com algumas modificações. Segundo Kierkegaard, o humano é um ente que luta por um fim e que, quando falha a sua realização, cai no desespero. A teleologia humana é uma teleologia subjectiva *existencial*. Ou seja, não só o fim pode ser falhado pelo indivíduo, como tem de ser posto no curso da existência. O sujeito pode falhar o fim pelo qual se esforça, e pode esforçar-se por um fim que não satisfaz os requisitos da sua estrutura, ou natureza. Ou seja, a natureza humana não fixa o fim pelo qual cada indivíduo vive. O fim que cada um se esforça por alcançar tem de ser posto na existência. Contudo, a natureza do humano tem certos requisitos de sentido. Isto significa que o sujeito pode escolher o fim pelo qual vive, mas não pode alterar o facto de ter o tipo de estrutura que tem, e esta estrutura é tal que, se o sujeito falhar o fim, desespera.

Se considerarmos que o fim do humano é eliminar a possibilidade do desespero, sempre que o sujeito viva por uma ideia que não cumpre os requisitos para a eliminação do desespero, falha o seu fim e está no desespero. Mas esta é apenas uma *ideia reguladora* a que se pode chegar reflectindo sobre a existência humana. Para o humano, existir significa esforçar-se por atingir o seu fim, qualquer que ele seja, e falhar o seu fim corresponde ao desespero. É a partir de uma reflexão sobre esta estrutura que se pode chegar à *ideia reguladora* do desespero: para erradicar a possibilidade de falhar o fim é preciso que esse fim não coloque nenhuma condição que não dependa exclusivamente do sujeito.

B. O Desespero Inconsciente

Muitos dos fins que não estão sob controlo do sujeito podem ser alcançados. Pode acontecer que se seja impedido de os alcançar, mas também pode acontecer que se consiga alcançá-los. Uma crítica que se pode fazer a Kierkegaard é que, sendo assim, não se

pode afirmar que o esteta está sempre no desespero, pois é possível que alcance o fim a que se propôs. De facto, como o próprio Kierkegaard admite, um esteta com sorte pode alcançar o seu fim. Contudo, esta crítica baseia-se numa concepção estética do desespero, visto que depende da sorte: um esteta com azar é impedido de alcançar o seu fim e cai no desespero, mas se tivesse tido sorte teria evitado o desespero. Quer dizer, deste ponto de vista, o desespero é tanto uma questão de sorte como a ocorrência de um sismo: um sujeito que constrói a sua casa sem precauções anti-sísmicas pode ter azar e um sismo destruir a sua casa, mas também pode acontecer que tenha sorte e não haja sismo nenhum. Trata-se de uma compreensão que se revela na dependência do externo para a constituição do sentido vital, o que faz dela uma compreensão estética do desespero, pois o estético consiste, justamente, em fazer depender o sentido da vida de algo que não depende da decisão. Pelo contrário, uma interpretação *não-estética* sugeriria que quem constrói a sua casa sem precauções anti-sísmicas é imprudente, quer um sismo venha a destruir a sua casa, quer não. O conceito de desespero é uma categoria do espírito, de modo que o externo é indiferente para determinar se o sujeito está, ou não, no desespero. O sujeito desespera quando falha o fim, mas se o fim em causa *pode ser falhado*, então, está no desespero. Como diz Lübecke, “[i]f you have a goal in your life that can be missed, and if you look upon this goal as an absolute goal, as a *conditio sine qua non* for the fulfillment of your life, then you are living in despair regardless of your being a success or the opposite”¹⁴⁷⁴. De acordo com este conceito de desespero, *não estar no desespero* não depende da sorte. Contudo, esta é apenas uma ideia *reguladora*, pelo que é possível que o sujeito não se reconheça no desespero quando, de acordo com essa determinação, está no desespero. Como diz Kosch, “[t]hose individuals who do succeed according to aesthetic criteria are happy, enjoy themselves, etc. – *and they are in despair*”¹⁴⁷⁵. Do ponto de vista reflexivo, o decisivo é a possibilidade (de falhar o fim). Aquino define o desespero como paixão suscitada quando aquilo que se deseja “is judged to exceed the capacity of the one seeking it”¹⁴⁷⁶. Kierkegaard rejeita a ideia de que algo está em meu poder simplesmente porque é possível. De facto, é possível que eu ganhe a lotaria, mas isso não significa que esteja em meu poder ganhá-la. Aquilo que está em meu poder só depende de mim. Se há a possibilidade de me dedicar à prossecução de uma carreira de sucesso e falhar, então, não está em meu poder.

A estrutura do desespero mostra que a estrutura do cuidado não é arbitrária. Ou seja, mostra que a estrutura do cuidado pede uma ideia que seja capaz de dar sentido à minha vida, mas também que essa ideia seja capaz de tornar a minha vida imune ao

¹⁴⁷⁴ Lübecke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 97. Itálico nosso.

¹⁴⁷⁵ Kosch, *Freedom and Reason...*, cit..., pp. 146-147.

¹⁴⁷⁶ Aquino, Tomás de, *Truth. Vol. III: Questions XXI-XXIX*, trans. Robert W. Schmidt, Henry Regnery, Chicago, 1954, p. 264.

desespero¹⁴⁷⁷. A precisão de sentido inscrita na subjectividade não pede *apenas* uma ideia para a vida, mas *também* uma ideia que cumpra certos requisitos. Ainda que o sujeito possa não saber que ideia é essa, dispõe de uma *ideia reguladora*. O conceito de *desespero inconsciente* justifica-se em relação à ideia de uma ideia que eliminaria a possibilidade do desespero: sempre que o sujeito vive por uma ideia que falha esses requisitos – os requisitos de eterno e de absoluto –, está no desespero, mesmo que não tenha consciência disso¹⁴⁷⁸. Contudo, ao contrário do que diz Gordon, a afirmação de que um sujeito em particular está no desespero inconsciente não é irrefutável¹⁴⁷⁹. O conceito de *desespero inconsciente* não permite que se possa dizer de qualquer sujeito que ele se encontra no desespero. O sujeito está no desespero *apenas se* a ideia que preside à sua visão-de-vida não imuniza contra o desespero. Ou seja, o *desespero inconsciente* não pode ser arbitrariamente afirmado de qualquer um: só pode ser afirmado de quem viva por uma ideia que não satisfaça os requisitos para a supressão da possibilidade do desespero.

O desespero inconsciente não é uma tranquilidade imperturbável, mas uma tranquilidade na qual podem ocorrer tremores ocasionais que o sujeito escolhe desconsiderar, a não ser que ocorra um terremoto¹⁴⁸⁰. O sujeito pode preferir não interiorizar a percepção do risco. Contudo, quando há perigo iminente, ou quando a vida dá mostras de começar a ruir, aí sim, todos o notam: “[a]ctivity in the world became their watchword. But then when everything went wrong for them, when insurmountable obstacles mocked their most zealous endeavors, when unforeseeable difficulties brought their great expectations to naught, they despaired”¹⁴⁸¹. Qualquer pai *sabe* que o seu filho pode morrer a qualquer momento, mas, em geral, os pais não passam a vida a preocupar-se com isso. O sujeito usa diversas estratégias para manter a ilusão de segurança e de controlo. Sabe que não está em seu poder evitar a catástrofe – a perda de um filho, da carreira, da beleza –, mas mitiga a passagem à interioridade desse *saber*, impedindo que se converta em *pavor*. Ao evitar

¹⁴⁷⁷ Kierkegaard não diz que o humano precisa de viver pela ideia X ou Y para não estar em desespero, mas sim que precisa de viver por *uma ideia que cumpra certos requisitos* para não estar no desespero.

¹⁴⁷⁸ O que está em causa é uma petição de sentido que *requer* a fixação de uma aquisição que em caso algum possa ser impedida ou furtada a partir do exterior – o que, por sua vez, *requer* que a sua aquisição e conservação sejam interiores e dependam exclusivamente da interioridade, estando imunes a quaisquer acontecimentos do mundo e a quaisquer alterações que não sejam postas pela vontade do sujeito.

¹⁴⁷⁹ Gordon, Haim, “A Rejection of Kierkegaard’s Monism of Despair”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Mercer University Press, Macon, 2005 (pp. 239-257), p. 240: “Kierkegaard presents his views in such a manner that there is no way of logically refuting them. If I were to say to Kierkegaard, ‘Now, at time ‘t’ at place ‘s’ I am not in despair’, he would probably reply, ‘You are in despair, you simply do not know or dare to acknowledge that you are in despair’”.

¹⁴⁸⁰ McCarthy, Vincent, *Kierkegaard as Psychologist*, Northwestern University Press, Evanston, 2015, p. 139. Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self...*, cit..., pp. 278-279: “[t]he unconscious which is relevant is not what I shall call the unnoticed unconscious, but the unconscious which I do not wish to notice, or have chosen to ignore, or perhaps have made myself unable to comprehend”. Para Kierkegaard, “there are aspects of the self which are naturally beyond one’s conscious purview”, mas o inconsciente inclui também “the part of myself which I actively resist confronting”.

¹⁴⁸¹ *KJN* 11-1 (SKS 27: 248). Cf. *18UD*, p. 315 (SKS 5: 307). *Ou/Ou II*, p. 203 (SKS 3: 186).

pensar nas ameaças, ou ao evitar a passagem à interioridade dos seus pensamentos, o sujeito evita *tomar consciência* da situação desesperante em que se encontra.

O conceito de *desespero inconsciente* é incompatível com o ponto de vista da medicina contemporânea. Como diz Connell: “[i]t is amusing to consider the response of a psychologist or psychiatrist to a client who reports enjoying life, functioning well as spouse, parent, employee, and citizen, but who nonetheless claims to be in despair”¹⁴⁸². Se pensarmos o desespero como um sofrimento, o conceito de *desespero inconsciente* torna-se uma *contradictio in terminis*, pois o sofrimento é necessariamente algo que se sente, e sentir algo sem consciência de que se sente isso constitui uma contradição: “many philosophers will find the idea of unconscious despair incoherent”, porque consideram que o desespero “is psychological pain and pain is necessarily felt”¹⁴⁸³. Deste ponto de vista, se o sujeito não se sente mal, não pode estar desesperado: “the experience of pain is incorrigible, so is one’s nonexperience of pain”. Westphal sublinha que o modo como a medicina concebe o desespero coincide com o ponto de vista *comum*:

[t]he ‘customary’ or ‘common’ view assumes [...] that I am the criterion of my own spiritual health. [...] I cannot feel that I have a pain or an itch and then discover that I didn’t have one after all. If it felt like it hurt, it hurt (even if I can find no adequate physical cause of the pain). My own reports about these matters are either incorrigible, or, if not, the closest approximation to incorrigibility¹⁴⁸⁴.

De facto, Anti-Climacus sustenta que é comum confundir o desespero com todo o tipo de abatimento¹⁴⁸⁵. Como diz Oliveira, “a ‘consideração vulgar’ aplica à consideração do desespero as mesmas categorias que utiliza na consideração de uma doença psicológica”, por exemplo, identificando o desespero com a depressão¹⁴⁸⁶. No entanto, o desespero não é o mesmo que a depressão¹⁴⁸⁷. Acontece que, no regime de sentido estético, o desespero é compreendido como um fenómeno estético. Como as categorias sentimentais têm um papel predominante no regime de sentido estético, é possível que o esteta desespere perante o

¹⁴⁸² Connell, George, “Knights and Knaves of the Living Dead: Kierkegaard’s Use of Living Death as a Metaphor for Despair”, in Stokes, Patrick & Buben, Adam (Eds.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington, 2011 (pp. 21-43), p. 31.

¹⁴⁸³ Connell, “Knights and Knaves of the Living Dead...”, cit..., pp. 31-32.

¹⁴⁸⁴ Westphal, Merold, “Kierkegaard’s Psychology and Unconscious Despair”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, Mercer University Press, Macon, 1987 (pp. 39-66), p. 50.

¹⁴⁸⁵ *SUD*, p. 24 (SKS 11: 140).

¹⁴⁸⁶ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 309.

¹⁴⁸⁷ Compaijen defende que a depressão é uma *forma disposicional* de desespero – i.e., uma forma de *desespero sentido*. Cf. Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 207: “[d]epression, in Kierkegaard’s authorship, is a particular form that despair can take in human existence”. Contudo, parece-nos claro que, para Kierkegaard, a *depressão* (*Tungsind*) é diferente do desespero. Segundo Kierkegaard, é possível estar no desespero e não estar depressivo, e é possível estar depressivo e não estar no desespero. Portanto, parece mais adequado dizer que, para Kierkegaard, a depressão é uma disposição que pode acompanhar, ou não acompanhar, o desespero. *KJN* 4, pp. 33-34 (SKS 20: 35). Cf. Connell, “Knights and Knaves of the Living Dead...”, cit..., pp. 30-31. Marino, Gordon, *Kierkegaard in the Present Age*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001, p. 103.

sofrimento intenso ou a depressão, mas isso deve-se às categorias que dominam o seu ponto de vista¹⁴⁸⁸. Ora, quando o desespero é compreendido como depressão, o conceito de *desespero inconsciente* torna-se incompreensível.

Segundo Kierkegaard, o desespero pode estar presente sem sofrimento, como um cancro que alastra sem causar dor. Contudo, isso não significa que não se disponha de qualquer teste para averiguar se se está no desespero. É possível testar a resistência da visão-de-vida confrontando-a com situações imaginadas que tenham o poder de a abalar. O sujeito pode convocar à imaginação situações que não ocorreram e que talvez nunca venham a acontecer. Ao imaginar as possibilidades mais devastadoras de que for capaz, o sujeito pode testar a sua visão-de-vida. O facto de essas situações serem improváveis é irrelevante. O que está em causa é se a visão-de-vida do sujeito lhes resiste. Por exemplo, se o sujeito tem uma visão-de-vida segundo a qual a “condição absoluta para se viver” é a família, pode colocar-se imaginativamente na situação em que a perderia num acidente de automóvel¹⁴⁸⁹. Mas, para que o teste seja eficaz, é preciso que o sujeito se relacione com as possibilidades imaginadas procurando anular, tanto quanto lhe for possível, o carácter remoto delas.

Aquilo que é ameaçador para um indivíduo pode não o ser para outro, porque isso depende da visão-de-vida de cada um. O teste que aqui se delineia consiste, precisamente, em confrontar a interioridade com as possibilidades que mais ameaçam a determinação de sentido que a configura. Contudo, mesmo que, até um determinado momento, a fragilidade da visão-de-vida ainda não se tenha revelado, nada garante que isso não possa acontecer de futuro. O teste pode revelar que o conteúdo da visão-de-vida deixa o sujeito exposto à possibilidade do desespero, mas não permite excluir essa possibilidade. A visão-de-vida pode resistir ao confronto com uma situação (imaginada ou real), mas falir no confronto com a seguinte¹⁴⁹⁰. Além disso, a eficácia do teste depende, quer da capacidade imaginativa do sujeito, quer da sua capacidade para repercutir na interioridade as possibilidades imaginadas. De facto, a imaginação não confronta o sujeito com a perda real, mas apenas com a possibilidade, e uma situação *na possibilidade* não tem o mesmo peso que *na realidade*. Imaginar que os seus filhos morrem não é o mesmo que ser confrontado com a morte deles: “however great the efforts of imagination to make this imagined image actual, it cannot do it”¹⁴⁹¹. Aquilo que parece suportável na imaginação pode revelar-se insuportável na realidade: “the power of the imagination cannot depict suffering except in a perfected (idealized), that is, in a mitigated, toned-down, foreshortened depiction”¹⁴⁹². As situações imaginadas só serão verdadeiramente perturbadoras se o sujeito confrontar a sua

¹⁴⁸⁸ Marino, *Kierkegaard in the Present Age*, cit..., p. 107: “the depressed but spiritually healthy individual understands that he is depressed but he does not see his life as defined by his depression”.

¹⁴⁸⁹ Cf. *Ou/Ou II*, pp. 192, 279 (SKS 3: 176, 263).

¹⁴⁹⁰ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 100. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 448.

¹⁴⁹¹ PC, p. 188 (SKS 12: 187).

¹⁴⁹² PC, p. 187 (SKS 12: 187).

interioridade com elas. Todavia, apesar desta objecção, o teste é exequível. A imaginação não tem de ser completamente inócua. Imaginar certos desfechos possíveis pode motivar o sujeito para agir de determinada forma, quer para os evitar, quer para os provocar. É bastante diferente pensar a morte dos filhos como algo logicamente possível, ou como algo que está para acontecer já. O sujeito pode ser afectado por aquilo que imagina que vai acontecer, e aquilo que imagina como iminente – *i.e.*, como prestes a acontecer –, tem, geralmente, um grande poder de o afectar. O que está em causa é que o sujeito confronte a sua interioridade com o que foi imaginado.

Perante uma possibilidade ameaçadora o sujeito tenderá, naturalmente, a procurar evitar que ela se venha a concretizar. Todavia, o externo não está em poder do sujeito: uma pessoa não tem como evitar que os seus filhos morram. Se a morte dos seus filhos o faria desesperar, e se não há nada que ele possa fazer que garanta que ela não ocorre, então, na verdade, está numa situação desesperante. A sua visão-de-vida promete-lhe que a sua vida terá sentido se viver em função dos seus filhos, mas, como os seus filhos podem morrer a qualquer momento, não está em condições de assegurar isso. É como se alguém promettesse estar presente num jantar no dia seguinte: não está em seu poder garantir o cumprimento dessa promessa. Kierkegaard defende que qualquer visão-de-vida estética é essencialmente desespero porque a possibilidade do desespero não pode ser erradicada dela, visto que as condições necessárias para atingir o fim não dependem do sujeito¹⁴⁹³. O sujeito com uma visão-de-vida estética tem um fim cuja realização não está em seu poder. Quando falha, fica deprimido e desespera. O desespero é notado pelo esteta porque se sente infeliz e sem esperança. Mas, segundo Kierkegaard, o facto de o sujeito desesperar significa que já estava no desespero antes de o ter ficado a saber. Na verdade, o acontecimento que toma como causa do seu desespero apenas o revelou. Quando as coisas corriam de feição, não estava consciente do desespero. O teste permite que o sujeito, ao confrontar-se com as possibilidades ameaçadoras imaginadas, tomadas como algo que escapa ao seu controlo, se torne consciente do desespero em que se encontra. Por via deste artifício, o sujeito pode levar-se a si mesmo a desesperar. O esteta está em desespero, mesmo quando este permanece inconsciente, mas o desespero pode tornar-se consciente por via da reflexão e da imaginação. Deste modo, o teste permite que o sujeito avalie a sua visão-de-vida, não pela medida que ela mesma propõe, mas sim pela sua (in)capacidade de o proteger do desespero. Então, o sujeito pode – se assim o quiser – submeter a sua visão-de-vida à *ideia reguladora*. A *ideia reguladora* é uma medida a que todas as visões-de-vida podem ser submetidas de modo a

¹⁴⁹³ Fremstedal, Roe, “Why Be Moral? A Kierkegaardian Approach”, in Himmelmann, Beatrix & Louden, Robert (Eds.), *Why Be Moral?*, De Gruyter, Berlin, 2015 (pp. 173-198), p. 179: “the aesthete [...] has to be in despair, even if he is not conscious or aware of it himself. [...] One relatively uncomplicated way to make sense of this claim is to say that despair is implicit in the aesthetic stage, and that it can be made explicit by reflecting upon it”.

descartar aquelas que se revelarem incapazes de suprimir a possibilidade do desespero. Ao proporcionar a interiorização da fragilidade da visão-de-vida em que se habita, o teste pode suscitar aversão à mesma¹⁴⁹⁴. Neste sentido, a possibilidade do desespero pode funcionar como motor do processo de revisão da vida: se a sua visão-de-vida falha o teste, isso significa que o sujeito precisa de encontrar outra para extirpar a possibilidade do desespero.

Portanto, o esteta dispõe da possibilidade de se aperceber de que está no desespero a partir do, e no interior do próprio regime de sentido estético, e dispõe dessa possibilidade mesmo quando a vida lhe corre bem. Mas, para isso, é preciso que se deixe interpelar pelas possibilidades que ameaçam tudo aquilo em que tem sustentado a sua existência. Ao fazer precipitar sobre a interioridade a possibilidade da ruína, o sujeito pode reconhecer quão desesperante é a sua visão-de-vida e deixar-se desesperar – o que, por sua vez, pode levá-lo a uma revisão da sua visão-de-vida. Contudo, enquanto a ilusão de controlo mantiver o esteta ocupado com a tarefa de assegurar as condições da sua visão-de-vida, a disposição para alterar as categorias que regem essa ocupação é pequena. A motivação para mudar de visão-de-vida pressupõe a destruição das suas ilusões quanto ao seu poder de assegurar essas mesmas condições. Como sugere Kant, aqueles que têm sucesso tendem a atribuí-lo ao seu próprio esforço, desprezando a contribuição da sorte¹⁴⁹⁵. Isto sugere que os desafortunados podem ter uma perspectiva mais acurada do que os afortunados¹⁴⁹⁶. Os que têm sorte são mais propensos ao auto-engano, pois desejam atribuir os seus sucessos ao mérito próprio. Neste sentido, Harding defende que, ao estudarmos as relações sociais, devemos partir da perspectiva dos oprimidos e daqueles que resistem à opressão, porque esse ponto de partida gera relatos menos parciais e menos distorcidos das relações sociais¹⁴⁹⁷. Os menos favorecidos têm menos a perder com o reconhecimento da opressão. Assim, partir das suas experiências permite gerar conteúdos menos distorcidos nas ciências (tanto naturais como humanas), do que partir das experiências dos mais favorecidos, que têm interesse em preservar o *status quo*. Kierkegaard sustenta que, geralmente, precisamos de experimentar a perda para reconhecer que o externo não está em nosso poder. Quanto mais sorte temos, mais temos a perder em admitir a nossa situação de desespero. Como diz Fremstedal, “[t]he luckier you are with external circumstances, the harder it is to avoid deceiving yourself by being in so-called inauthentic despair (Anti-Climacus). Kierkegaard concludes that one needs hardship (*Trængsel*) in order to wake up. One needs to experience a loss of some kind

¹⁴⁹⁴ Pode acontecer que o sujeito pense viver numa categoria e viva noutras. O sujeito pode imaginar a situação em que a sua carreira é arruinada e perceber que isso não seria tão devastador para si como se a sua família morresse. Desse modo, o sujeito pode perceber – supondo que ainda não o sabia – que a sua família é mais importante para si do que a sua carreira.

¹⁴⁹⁵ MC, p. 303 (Ak. 6: 392-393). LR, p. 419 (Ak. 28: 1088).

¹⁴⁹⁶ Fremstedal, Roe, “The Moral Makeup of the World: Kierkegaard and Kant on the Relation between Virtue and Happiness in this World”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2012*, 1, 2012 (pp. 25-47), p. 42.

¹⁴⁹⁷ Harding, Sandra, *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, pp. 119-137.

since this leads to the possibility of (authentic) despair”¹⁴⁹⁸. Na maioria das vezes, precisamos de uma catástrofe para reconhecer que estamos no desespero.

Apesar do carácter não domesticável da vida, não se pode excluir a possibilidade de um esteta existir numa feliz homogeneidade com ela. Não há como excluir a possibilidade de um esteta viver sem ser atormentado por qualquer contrariedade, sentindo-se na vida como um peixe na água, numa adesão completa ao estético, sem que a questão do sentido da vida o perturbe. Não há forma de *provar* que uma pessoa que diz sentir-se bem na vida é assaltada por inquietações que prefere abafar. Todavia, ainda que o esteta nunca chegue ao ponto em que falha o seu fim, qualquer visão-de-vida estética está sempre exposta à possibilidade do falhanço. É isso que se revela quando o sujeito vive obcecado com a supressão da possibilidade do fracasso ou da perda. O facto de nem sequer se poder certificar de ter previsto todos os perigos, todas as situações potencialmente ameaçadoras, pode gerar uma sensação de desamparo e insegurança que torna sensível o desespero. É isto que acontece com o hipocondríaco que vive obcecado com a sua saúde e com o pai que vive obcecado com a saúde dos filhos. Contudo, a maioria de nós, na maioria das vezes, é capaz de substituir esta sensação de desamparo pela ilusão de que pode gerir o risco envolvido. Em vez de imaginar o carácter indomável da ameaça, procura manter a ilusão de que está nas suas mãos controlar as condições. Mas Kierkegaard insiste que a experiência mais autêntica é a do desamparo, pois põe em evidência o carácter frágil da vida estética. Quanto mais reflectir sobre as condições necessárias para atingir os fins estéticos, mais se terá tornado evidente para o esteta que não está em seu poder evitar o fracasso – *i.e.*, que o sucesso depende sempre de algo que não está nas suas mãos. A confiança que o esteta tem nas suas capacidades, é a confiança do homem que constrói uma casa sobre a areia: quer a tempestade venha, quer não, a sua casa é incapaz de resistir a uma tempestade, e, se ela vem ou não, é algo que não depende dele.

O desespero é uma determinação do espírito (*en Aandens Bestemmelse*) e uma doença do espírito (*en Aandens Sygdom*)¹⁴⁹⁹. Kierkegaard defende que uma pessoa que desespera pelo sofrimento tem uma relação passiva com a determinação do sentido do sofrimento¹⁵⁰⁰. Ao tomar como causa do seu desespero o acontecimento que provocou o sofrimento – *e.g.*, a morte de alguém –, o sujeito acredita que, se isso não tivesse ocorrido, não estaria no desespero, e considera absurdo que o sofrimento pudesse ter, para si, um significado diferente daquele que tem. Mas, enquanto espírito – *i.e.*, enquanto se relaciona consigo mesmo –, o sujeito tem duas opções: pode deixar-se ficar na visão-de-vida que já tem, para

¹⁴⁹⁸ Fremstedal, “The Moral Makeup of the World...”, cit..., p. 41. Fremstedal usa as expressões *inauthentic despair* e *authentic despair* num sentido comutável com *desespero inconsciente* e *desespero consciente*.

¹⁴⁹⁹ SUD, p. 24 (SKS 11: 140).

¹⁵⁰⁰ Marino, *Kierkegaard in the Present Age*, cit..., p. 107: “the depressive who ends up despairing does so by coming to believe that he is only passively related to his depression”.

a qual o seu sofrimento é desespero, ou procurar uma diferente. O sujeito não tem como evitar que aconteçam acidentes, mas pode adoptar uma visão-de-vida que retire aos acidentes e ao sofrimento o poder de influir na determinação do sentido¹⁵⁰¹. O sujeito pode “relacionar-se de modo desesperado” com o seu sofrimento, ou pode conferir-lhe uma importância insignificante¹⁵⁰². Tudo depende da medida que tiver.

Um sujeito pode ter uma visão-de-vida que põe a sua carreira profissional em primeiro lugar e ser despedido na sequência de uma fusão internacional. Ao perder a sua carreira, pode decidir que, a partir desse momento, colocará a sua família em primeiro lugar. Contudo, a sua família também é algo que pode perder: “[i]t is comical that he wants to talk about having been in despair; it is appalling that after the conquering of despair, according to his view, his condition is in fact despair”¹⁵⁰³. Ao procurar uma nova ideia para viver, o sujeito pode continuar a orientar-se por aquilo que imediatamente o impressiona. Por exemplo, ao perder a sua carreira, pode aperceber-se dos seus sentimentos pela esposa e filhos e decidir dedicar-se à família. Neste sentido, o Juiz aconselha o esteta a *escolher desesperar* em vez de fazer escolhas que o deixam na fragilidade¹⁵⁰⁴. Para deixar de estar exposto à possibilidade do desespero, o sujeito terá de cancelar a validade de todas as medidas estéticas. Em vez de trocar a carreira pela família ou pelo sentimento simplesmente porque a família e o sentimento já ocupam lugares de destaque no seu regime de sentido, terá de abandonar o próprio regime de sentido composto pelas categorias estéticas e procurar uma ideia que cumpra os requisitos para a supressão da possibilidade do desespero.

C. A Escala do Desespero

Quando a ideia que preside à sua visão-de-vida não satisfaz os requisitos para a supressão da possibilidade do desespero, *o sujeito está no desespero*, mas pode-se falar de uma escala do desespero quanto à *consciência* do desespero. No grau mínimo encontra-se *o desespero inconsciente*. O desespero inconsciente não é imperturbável. O sujeito pode ser ocasionalmente perturbado pela sensação de insegurança¹⁵⁰⁵. As perturbações ocasionais são *sentidas* pelo sujeito, mas este *não as toma como manifestações de desespero*. Assim, *o desespero inconsciente* não é monolítico, pois pode corresponder a casos muito diferentes,

¹⁵⁰¹ Marino, *Kierkegaard in the Present Age*, cit..., p. 109: “[i]t is not uncommon to hear depression described as ‘hell on earth,’ and yet for Kierkegaard, it is as we have seen entirely possible that a person could live in such a hell and still be in robust spiritual condition”. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 481: “o espírito no humano recusa de cada vez tomar o psico-sensível pela *totalidade*, como o *fim* da vida e a *medida* dela”.

¹⁵⁰² Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 310: “o sujeito pode relacionar-se de modo desesperado à sua depressão ou pode viver a sua doença conferindo-lhe igual significado ao de uma tendinite”.

¹⁵⁰³ *SUD*, p. 56 (*SKS* 11: 171).

¹⁵⁰⁴ *Ou/Ou II*, pp. 215-216 (*SKS* 3:199-200): “[t]alvez uma outra pessoa te diga o seguinte: casa-te [...]. Só tenho uma resposta: desespera”.

¹⁵⁰⁵ *SUD*, p. 22 (*SKS* 11: 138): “[j]ust as a physician might say that there very likely is not one single living human being who is completely healthy, so anyone who really knows mankind might say that there is not one single living human being who does not despair a little”.

desde o sujeito que nunca fosse perturbado, até ao sujeito que fosse frequentemente perturbado por tremores de insegurança que prontamente desvalorizasse.

Segue-se o *desespero consciente*. O sujeito só está consciente *do que significa estar em desespero* quando vê para além das causas imediatas do seu sofrimento, e reconhece que o desespero se deve ao facto de manter uma visão-de-vida que faz depender o sentido da vida de algo que não depende de si¹⁵⁰⁶. O desespero consciente pode ser *desespero imediato* ou *desespero reflexivo*. No *desespero imediato*, o sujeito tem como critério de detecção do desespero o seu próprio sofrimento, que considera como efeito de algo que lhe aconteceu. Por isso, este desespero é *sentido* como uma realidade avassaladora sobre a qual não se tem qualquer controlo. Do ponto de vista do sujeito, o desespero imediato é um *desespero espoletado* pelas circunstâncias da vida, porque o sujeito do desespero imediato tem o sentido da sua vida dependente daquilo que lhe acontece¹⁵⁰⁷.

O *desespero imediato* tem gradações. Há diferenças entre um desesperar esporádico e um que se prolonga, entre um desesperar passageiro e um que desiste de viver. Contudo, a *intensificação* do desespero não tem que ver com a duração do sentimento ou com a expressão externa dele – *e.g.*, o suicídio –, mas sim com a consciência do desespero. No grau zero, o sujeito nega estar no desespero. No extremo oposto, o sujeito suspende a determinação imediata de sentido – *i.e.*, suspende o sentido vital que se encontrava a vigorar até aí. Como diz Aquino, “[i]f the object is considered impossible to attain it becomes repulsive”¹⁵⁰⁸. No seu extremo, o desespero corresponde à rejeição do regime de sentido até aí vigente e a ser executado na vida. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta um processo de auto-descoberta que envolve a passagem da consciência por vários estágios. Começando a sua viagem de auto-descoberta com uma ideia clara do mundo, as suas certezas iniciais são rapidamente destruídas. Ao longo do percurso, as suas certezas são destruídas muitas vezes. De cada vez que isso acontece, é forçada a adoptar um novo ponto de vista cujo desenvolvimento desembocará num novo colapso. Mas, derrocada após derrocada, a consciência vai-se conhecendo cada vez melhor a si mesma. Na “Introdução”, Hegel descreve este percurso como o *caminho do desespero* (*Weg der Verzweiflung*)¹⁵⁰⁹. Para Hegel,

¹⁵⁰⁶ Connell, “Knights and Knaves of the Living Dead...”, cit..., p. 27: “[c]onscious despair involves felt psychological pain and some level of cognitive awareness of one’s condition”.

¹⁵⁰⁷ Fremstedal, Roe, “Demonic despair under the guise of the good? Kierkegaard and Anscombe vs. Velleman”, *Inquiry*, 66(5), 2023 (pp. 705-725), p. 715: “[d]espair both involves suffering a loss, or to despair over something that happens, and to attribute infinite weight to the loss, or event, one despairs over by seeing it as destroying life in general”. Stokes, *Kierkegaard’s Mirrors...*, cit..., p. 99: “it is so fragile and vulnerable to changes in its outward circumstances, even relatively trivial ones, we’d have deep reservations about calling it a self at all”. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 336: “[t]rata-se de um fenómeno de *deslocamento na identificação da raiz do desespero*, o qual procede da inconsciência de si: pensa-se que o desespero reside em algo de concreto, o qual fracassou, e que é por motivo da falência dessa relação que o sujeito desespera”.

¹⁵⁰⁸ Aquino, *Truth...*, cit..., p. 264.

¹⁵⁰⁹ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit..., pp. 49-52 (§78-§81): “[t]he road can therefore be regarded as the pathway of doubt, or more precisely as the way of despair”. Cf. Marasco, Robyn, *The Highway of Despair: Critical Theory After Hegel*, Columbia University Press, New York, 2015. Hannay, Alastair, “Despair as Defiance: Kierkegaard’s Definitions in The Sickness unto Death”, *Open Philosophy*, 1(1), 2018 (pp. 40-49), p. 47, nota:

o desenvolvimento da consciência é um percurso de desespero, mas cada experiência de desespero acaba por levar a consciência a um patamar superior de consciência-de-si. Em Kierkegaard encontramos esta mesma ideia de um desenvolvimento propulsionado pelo desespero¹⁵¹⁰. De cada vez que o sujeito desespera, o desespero pressiona-o a procurar uma visão-de-vida mais resistente ao desespero. Como diz Bellaiche-Zacharie, o desespero é “une force coercitive”, “une force propulsive”¹⁵¹¹.

O sujeito que tem como preocupação a sua carreira profissional pode ser ocasionalmente perturbado por pequenos insucessos profissionais, ou por contratempos que dificultam a progressão na carreira. Uma forma de responder a esses acontecimentos é esforçar-se mais. No entanto, o esforço não elimina a possibilidade do insucesso. Se for confrontado com o falhanço total da sua carreira profissional, pode aperceber-se da importância que a sua família tem para si e decidir dedicar-se à mesma. Todavia, tanto a carreira profissional como a família podem ser perdidas. A perda sucessiva em diferentes dimensões da vida poderá conduzir a uma *intensificação do desespero* que suspenda o próprio regime de sentido imediato e constitua como critério para a adopção de uma medida a resistência ao desespero. Deste modo, temos uma escala do desespero, do desespero inconsciente ao *desespero absoluto*¹⁵¹². No desespero absoluto, o sujeito não abjura apenas esta ou aquela visão-de-vida, mas todas aquelas que forem incapazes de satisfazer os requisitos para a supressão do desespero. Assim, o *caminho do desespero* conduz ao colapso do regime de sentido estético¹⁵¹³.

Segundo Kierkegaard, em primeiro lugar, “the hum. race needs awakening”¹⁵¹⁴. Para haver procura tem, primeiro, de haver consciência da falta. Neste sentido, “first one must look carefully in order to find what is *terrifying* <*Forfærdende*>, and then look carefully once again – then one finds what is *edifying*”¹⁵¹⁵. O *terrível* proporciona o choque que acorda o sujeito, que o leva a sair do estado de torpor em que se encontra e a procurar o

“[t]o simplify Hegel’s own simplifying metaphors, despair occurs when the credentials that consciousness is carrying on its journey to self-awareness prove untrustworthy. First there comes doubt but then more cogently despair. Dissolving doubt hardens into despair, thus preparing the mind for a better set of credentials down the pathway to spiritual satisfaction”.

¹⁵¹⁰ CUP, p. 258 (SKS 7: 234): “by enduring despair the individual would win himself”.

¹⁵¹¹ Bellaiche-Zacharie, Alain, “La Conversion: Le regard croisé de Climacus et Anticlimacus”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64(2-4), 2008 (pp. 779-807), p. 802.

¹⁵¹² Cf. Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 25.

¹⁵¹³ O colapso do regime de sentido estético designa o momento em que o sujeito retira ao estético toda a sua validade existencial. O desespero absoluto corresponde à completa ausência de sentido existencial, ao vazio de sentido na vida. Segundo Kierkegaard, é este vazio de sentido que pode levar o indivíduo a transitar para o estágio ético. Rudd, Anthony, “Kierkegaard and the Skeptics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 6(1), 1998 (pp. 71-88), p. 86: “[w]hat drives – or may drive – the existentially concerned individual from the aesthetic to the ethical, [...] is a sense of something lacking in her life, a need for meaning that is unmet within her current way of life”. O colapso do estético sem a sua substituição pelo ético deixa o indivíduo no vazio.

¹⁵¹⁴ KJN 4, p. 190 (SKS 20: 191).

¹⁵¹⁵ KJN 4, p. 98 (SKS 20: 98): “først maa man see nøie til for at finde det *Forfærdende*, og saa igjen nøie til, saa finder man det *Opbyggelige*”.

edificante. É esta ideia que vemos apresentada por Tolstoi, em *A Morte de Ivan Ilitch*¹⁵¹⁶. Primeiro, Ivan é confrontado com o *terrível*. Depois, em desespero, descobre *aquilo que edifica*. Levado ao desespero absoluto pelo terrível, o sujeito, em desespero, descobre o ético como aquilo que o pode salvar do desespero¹⁵¹⁷. Como diz Dip, “when the individual is ‘conscious’ of desperation he imposes on himself a ‘superior’ form of existence, namely, the ethical life”¹⁵¹⁸. No seu desespero, Ivan tem uma *impressão de si* como alguém votado a dedicar-se ao Bem. No desespero absoluto, o sujeito vê com clareza que nenhuma visão-de-vida estética está em condições de satisfazer a petição de sentido que o domina. O desespero absoluto dá lugar a uma subjectividade infinitamente pressionante que não se satisfaz com uma visão-de-vida qualquer, pois exige algo que seja capaz de eliminar a possibilidade do desespero, e é nesse momento que a visão-de-vida ética surge como a alternativa viável ao desespero e como uma *necessidade volitiva*, porque é a *tábua de salvação* do sujeito.

Na obra de Kierkegaard, *edificar* significa construir a partir de um fundamento seguro. Neste sentido, “[e]veryone who builds up does build, but not everyone who builds does build up”¹⁵¹⁹. Pode-se construir sobre *alicerces podres* (*σαθρὸς ἰδρυμένους*), como diz Aristóteles, mas edificar requer um fundamento seguro¹⁵²⁰. Kierkegaard relaciona o *terrível* com o *despertar*, sendo este uma condição necessária para encontrar o *edificante* – i.e., a determinação ideal que permite construir uma visão-de-vida imune ao desespero. Para se edificar é preciso ser-se desperto pelo terror (*Forfærdelse*), “because otherwise the upbuilding is make-believe”¹⁵²¹. O *terrível* suscita o terror que destrói o apego à visão-de-vida em que se está e vence a resistência à transição para outra.

Aquilo que se apresenta como *terrível* depende da visão-de-vida que se tem e da determinação ideal que lhe preside. No caso de *Ivan Ilitch*, o *terrível* é a dor intensa que o acompanha desde o acidente, bem como o prognóstico de que a sua doença é terminal e de que vai morrer brevemente, mas aquilo que se apresenta como *terrível* para um sujeito depende da sua visão-de-vida. Aquilo que se apresenta como *terrível* para alguém cuja preocupação axial é a sua carreira profissional pode ser inofensivo para alguém que tenha uma preocupação axial diferente. Uma *situação terrível* é qualquer evento que destrua a estrutura operativa da visão-de-vida. Se a visão-de-vida do sujeito inclui a tese de que não vale a pena estar vivo se não se puder exercitar o talento para pintar, qualquer acontecimento que coloque em risco esse talento tem potencial ameaçador. O *terrível* é aquilo que ameaça o

¹⁵¹⁶ Tolstoi, Lev, “The Death of Ivan Ilyich”, in Tolstoi, Lev, *The Death of Ivan Ilyich and Other Stories*, trans. Richard Pevear & Larissa Volokhonsky, Vintage Books, London, 2010, pp. 39-91.

¹⁵¹⁷ CUP, p. 258 (SKS 7: 234): “the ethical self is supposed to be found immanently in despair”.

¹⁵¹⁸ Dip, Patricia, “Judge William: The Limits of the Ethical”, in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 17: Kierkegaard’s Pseudonyms*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 177-192), p. 184.

¹⁵¹⁹ WoL, p. 210 (SKS 9: 213).

¹⁵²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 35 (1100b4-8).

¹⁵²¹ CUP, p. 258 (SKS 7: 234-235): “Det gjælder i Forhold til al Opbyggelse, at den først og fremmest frembringer den fornødne adækvate Forfærdelse, thi ellers er Opbyggelsen en Indbildning”.

alicerce da visão-de-vida, aquilo cuja ocorrência inviabiliza a execução da visão-de-vida por tornar a categoria que lhe preside inoperável¹⁵²².

Como vimos, para Kierkegaard, a primeira imediatez, o regime de sentido em que o humano primeiramente se encontra, é dominado por categorias estéticas. As categorias estéticas não permitem a supressão da possibilidade do desespero. Assim, porque à partida o humano já se encontra domiciliado num regime de sentido dominado por categorias estéticas, para construir uma visão-de-vida que permita suprimir a possibilidade do desespero é preciso começar por se desvincular das categorias estéticas que o dominam. A transição para uma visão-de-vida que imunize contra o desespero pressupõe um processo doloroso de desvinculação às categorias estéticas.

A noção de *terrível* remete para uma intensificação do *desespero sentido* que alastra a toda a esfera do estético. O sujeito pode desesperar de tal modo que confina o seu desespero apenas a uma região da vida estética. Neste caso, o desespero não abrange a totalidade das categorias estéticas. É esse o caso do sujeito que, perante a falência da ideia de família, se resguarda na de carreira profissional, ou que, perante a falência da ideia de carreira profissional, se resguarda na de família. Ou seja, neste caso, o desespero está confinado a uma região da vida que fracassou. A noção de *terrível* implica um desespero mais *profundo*, que atinge o próprio regime categorial estético, invalidando todas as categorias que fazem depender o sentido da vida de algo que não está nas suas mãos.

O que está em causa na noção de *terrível* não é a obtenção de um conhecimento que não se tinha antes. Por exemplo, para um sujeito, o *terrível* pode ser um prognóstico médico. O prognóstico comunicou-lhe um conteúdo novo: *tem seis meses de vida*. De um ponto de vista objectivo, esse conteúdo ou é verdadeiro, ou é falso: ou se morre ao fim de seis meses, ou não. O *terrível* não tem que ver com o conteúdo objectivo *tenho seis meses de vida*, mas sim com a *passagem à interioridade* desse conteúdo. Ao conteúdo objectivo podem corresponder diferentes apropriações: quer o sujeito lhe permaneça indiferente como se nada se tivesse passado, quer fique profundamente deprimido, o conteúdo objectivo é o mesmo. Como diz Climacus, posso compreender um conteúdo (de um ponto de vista intelectual), sem me compreender a mim próprio nisso¹⁵²³. O *terrível* refere-se, justamente, ao impacto do conteúdo na interioridade. O que está em causa é a experiência do terrível enquanto fenómeno da interioridade. Assim, pode acontecer que o *terrível* não acrescente nenhum conhecimento àquilo que o sujeito já sabia. O que está em causa não é, por exemplo, se o sujeito tem conhecimento da sua condição mortal, de ente frágil e impotente, mas

¹⁵²² A força de vontade do sujeito é irrelevante para impedir o colapso da visão-de-vida perante o *terrível*. Se a vida só faz sentido se puder comer carne de coelho, a vida perde o seu sentido se deixar de haver carne de coelho no mundo. Se o sujeito continuar preso à visão-de-vida que se tornou inaplicável, a sua vida tornar-se-á uma depressão profunda ou um imenso tédio.

¹⁵²³ CUP, p. 258 (SKS 7: 234-235).

a passagem à interioridade desses conteúdos. Com a passagem à interioridade “it is I who am changed”¹⁵²⁴. Quando o *terrível* se torna a *minha* situação, “I am relieved of making any effort with my imagination; it is situated very close to me, only all too close; it has swallowed me up, as it were, and now the question is whether I can save myself from it”. Com o *terrível*, o *desespero sentido* intensifica-se, expande-se de tal forma que reduz a nada a idealidade estética, motivo pelo qual o sujeito experimenta uma petição de sentido intensificada: o sujeito quer salvar-se da falta de sentido em que naufragou. Não se trata de uma petição arbitrária que pudesse ser apaziguada por uma resposta qualquer. A petição de sentido correspondente ao *desespero absoluto*, espoletado pelo *terrível*, não se dará por satisfeita simplesmente trocando a carreira profissional pela família. O sujeito está à procura de algo que o *salve*, no sentido existencial (não religioso) do termo: precisa de um sentido para a vida que esteja imune ao desespero. Assim, como diz Bellaïche-Zacharie, o desespero (absoluto) é um “élément clé apportant un changement de perspective”¹⁵²⁵.

A ocorrência do *terrível* evidencia a vulnerabilidade da visão-de-vida que se tem e suscita o horror em relação a todas as visões-de-vida que padeçam da mesma vulnerabilidade. O que está em causa não é a vulnerabilidade “as the human condition”¹⁵²⁶. Aquilo que motiva o sujeito no *desespero absoluto* não é o desejo de responder a um problema filosófico. O sujeito está desesperadamente à procura de um sentido para a sua vida em pleno colapso do estético. É nesta situação que a visão-de-vida ética surge como alternativa. Como diz Compaijen: “[t]he only alternative *within life* for living aesthetically is ethical existence”¹⁵²⁷. Nas palavras de Bellaïche-Zacharie, a transição do estágio estético para o ético “ne résulte pas d’un choix délibéré entre plusieurs options, mais il est la seule option possible qui ramène à la vie celui qui est plongé dans la maladie à la mort [*i.e.*, no desespero]”¹⁵²⁸. Quer dizer, no desespero absoluto ocorre uma redução dramática do campo das possibilidades. A visão-de-vida ética não se apresenta como uma possibilidade entre outras igualmente viáveis, mas como a única possibilidade que pode devolver o sujeito à *vida com sentido*. Sob a pressão do desespero, as visões-de-vida estéticas estão excluídas, canceladas pelo sujeito, porque sob a pressão do desespero não há uma *consideração* (*Betrachtung*) meramente teórica das possibilidades objectivamente dadas, mas sim uma *ponderação* (*Overvejelse*) existencial dessas possibilidades. Há muitas possibilidades que, de um ponto de vista objectivo, o sujeito poderia escolher, mas estão canceladas porque não cumprem os requisitos que a petição de sentido impõe. Essas possibilidades estão mortas para o sujeito: “as soon as a person [...] stands impassioned with his future fate in his hands, there is

¹⁵²⁴ KJN 6, p. 369 (SKS 22: 364-365).

¹⁵²⁵ Bellaïche-Zacharie, “La Conversion...”, cit..., p. 802.

¹⁵²⁶ 3DIO, p. 73 (SKS 5: 444-445). 18UD, pp. 275-276 (SKS 5: 270).

¹⁵²⁷ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 206.

¹⁵²⁸ Bellaïche-Zacharie, “La Conversion...”, cit..., p. 803.

immediately an either/or”¹⁵²⁹. A pressão do desespero produz um *aut/aut*: ou continuar onde já não há vida com sentido, ou escolher a possibilidade que se apresenta como a alternativa. A diferença entre estes dois tipos de *consideração* não é determinável em termos de conteúdo, pois ela consiste na pressão da interioridade introduzida pelo desespero. O protagonista de *A Morte de Ivan Ilitch*, de Tolstoi, é um exemplo disto: o sofrimento e a aproximação da morte levam-no ao desespero. Desesperado, passa em revista a sua vida concluindo que levou uma vida sem sentido. Desesperadamente à procura de uma visão-de-vida que fosse capaz de fazer sentido da sua situação, Ivan encontra a visão-de-vida ética. Não se livrou da doença terminal, mas ganhou um sentido que lhe permitiu conciliar-se com a sua situação. Os seus últimos momentos foram passados a pensar no Bem daqueles que o rodeavam. Na obra de Kierkegaard, encontramos o exemplo de Simão, o leproso¹⁵³⁰. Simão desejava libertar-se da lepra, mas foi nesse estado de sofrimento permanente que escolheu a visão-de-vida ética. Escolher a visão-de-vida ética significa escolher o Bem como medida para si. Ao escolher o Bem, o sujeito determina-se a agir para o Bem dos outros e a abdicar daquilo que seria bom para si, mas prejudicial para os outros¹⁵³¹. Ao colocar a sua vida sob as categorias do Bem e do Mal, Simão encontrou consolação, porque ganhou um sentido pelo qual viver. Essa decisão não lhe curou a lepra, mas *salvou-o* do desespero. Não o salvou da lepra, mas salvou-o da ausência de sentido. A sua decisão não lhe sanou as chagas, mas moldou a sua interioridade, pois esta deixou de ter a forma de frustração para receber a forma da compaixão. Ao mesmo tempo, a sua escolha reflectiu-se no exterior porque as boas acções repercutem-se na vida dos outros.

Aquilo que é *terrível* perante as categorias estéticas perde o seu carácter ameaçador (em relação ao sentido) na visão-de-vida ética¹⁵³². A visão-de-vida estética que Ivan possuía conferia à sua doença e ao seu sofrimento uma enorme importância, mas era incapaz de integrar – *i.e.*, de fazer sentido – da sua situação: “[t]here’s no explanation! Torment, death... What for?”¹⁵³³ Na visão-de-vida ética, a sua doença e o seu sofrimento perderam toda a importância. Aquilo que, na visão-de-vida estética, tinha um poder devastador relativamente ao sentido da vida, na visão-de-vida ética tornou-se uma ninharia, porque a medida é outra. O seu sofrimento perdeu o poder de o fazer desesperar.

Para muitos artistas, cientistas e desportistas, os seus ideais podem dar-lhes uma motivação muito mais poderosa do que a ideia de Bem. São talentosos e empenhados, têm um forte desejo de singrar e obtêm grande satisfação por serem bem-sucedidos nisso,

¹⁵²⁹ *BoA*, p. 48, nota (SKS 15: 170).

¹⁵³⁰ *SLW*, pp. 232-234 (SKS 6: 217-219).

¹⁵³¹ Na escolha do Bem como medida para si, Simão colocou-se a si mesmo em primeiro lugar, pois queria dar resposta à sua precisão de sentido. Contudo, ter o Bem como medida implica agir de forma a promover o Bem dos outros. Nas suas decisões subsequentes, é o Bem dos outros que vem em primeiro lugar.

¹⁵³² O *terrível* perde o seu carácter ameaçador na medida em que já não ameaça o sentido, nem o sucesso.

¹⁵³³ Tolstoi, “The Death of Ivan Ilyich”, cit..., p. 87.

especialmente se os seus sucessos os ajudarem a obter reconhecimento da família, amigos, colegas e público em geral. De maneira nenhuma se pode excluir a possibilidade de as suas vidas terem sentido para eles. Por isso, não se pode sugerir que adoptar a visão-de-vida ética é uma condição necessária para ter uma vida com sentido. Mas Kierkegaard não diz que só a ideia de Bem permite ter uma vida com sentido. O que Kierkegaard diz é que, embora haja muitas ideias pelas quais se pode conferir sentido à vida, o sentido constituído por essas ideias não tem a mesma resistência ao desespero. O desespero absoluto espoleta no sujeito a precisão de um ideal que não esteja dependente de condições fora do seu controlo. Por isso mesmo, o *terrível* apresenta-se como um elemento desencadeador de uma mudança de regime categorial¹⁵³⁴.

Como dissemos, há outro tipo de desespero consciente: o *desespero reflexivo*. Há duas formas de o sujeito se relacionar com um conteúdo cognitivo ou imaginado. O sujeito pode relacionar-se com o conteúdo mantendo-se à distância e protegido dele, ou pode relacionar-se com o conteúdo deixando que ele o afecte, o perturbe e faça vacilar. Haufniensis dá o exemplo do hipocondríaco¹⁵³⁵. O hipocondríaco deixa-se afectar pela possibilidade da doença. A sua relação à possibilidade da doença – “the relation to a condition that is not” – tem um poder esmagador sobre ele¹⁵³⁶. Na hipocondria, a possibilidade invade e domina completamente a realidade. O exemplo do hipocondríaco mostra que um sujeito pode relacionar-se com uma possibilidade imaginada de um modo que esta o afecte e perturbe ao ponto de conformar a sua situação real. O hipocondríaco treme de medo por um lobo imaginado porque permite que a possibilidade imaginada se repercuta na interioridade. Para quem tem uma relação deste tipo com os conteúdos imaginados, a possibilidade pode revelar-se mais pesada do que a realidade, porque uma pessoa pode ter a sorte de viver sem adoecer, mas, a imaginação pode convocar a doença a qualquer momento. Na imaginação, tudo é possível a qualquer momento e em qualquer lugar. Assim, não é necessário que algo aconteça para que o sujeito desespere, pois ele pode desesperar por meio da reflexão (recorrendo à imaginação). O *desespero reflexivo* distingue-se do desespero imediato por não ter como gatilho o confronto com o exterior. Não são as circunstâncias que o espoletam, mas sim a reflexão¹⁵³⁷. O desespero reflexivo não é reactivo, “is not merely a suffering,

¹⁵³⁴ *KJN* 11-1, p. 2 (*SKS* 27: 291): “[i]t was then the great earthquake occurred, the terrible upheaval that suddenly thrust upon me a new infallible law for the interpretation of all phenomena”.

¹⁵³⁵ *CoA*, p. 162 (*SKS* 4: 460).

¹⁵³⁶ *CoA*, p. 155 (*SKS* 4: 454). Haufniensis contrasta a situação de Jesus ao questionar a razão de ter sido abandonado pelo Pai, com a situação do hipocondríaco: as palavras de Jesus expressam a situação em que Jesus se encontrava, a hipocondria designa a relação com uma situação que ainda não se deu, mas que já conforma a situação em que o hipocondríaco se encontra. Cf. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., pp. 449-450: “[p]ara o hipocondríaco, não há distância entre a possibilidade e a situação real: a possibilidade toma completamente para si a situação ou põe ela mesma a situação do sujeito, *conforma* a totalidade da sua apresentação da vida”.

¹⁵³⁷ *SUD*, p. 54 (*SKS* 11: 169): “despair is not always occasioned by a blow, by something happening, but can be brought on by one’s capacity for reflection”.

a succumbing to the external circumstance, but is to a certain degree self-activity, an act”. O desespero reflexivo é provocado pelo próprio sujeito.

Tal como o desespero imediato, também o desespero reflexivo tem diversos níveis de intensificação. Podem ocorrer pequenas intromissões que ocasionalmente perturbam a tranquilidade do desespero inconsciente: um receio de uma eventualidade, um receio de não se sabe o quê, uma inquietação inexplicável. De quando em vez, mais ou menos frequentemente e com poder intrusivo variável, o sujeito pode ser atingido pelo pensamento de que, apesar dos seus esforços, há sempre isto ou aquilo que pode correr mal: uma lesão que o impeça de competir, um cancro ainda não detectado, uma infidelidade da esposa que talvez lhe tenha passado despercebida. O que causa estas perturbações não é uma ocorrência – *e.g.*, uma lesão que se sofreu –, mas sim a possibilidade de algo – *e.g.*, a possibilidade de se sofrer uma lesão. No desespero reflexivo, não é a realidade, mas sim a possibilidade, que perturba o sujeito, é a imaginação que suscita o desespero: “imagination is reflection”, “imagination is the possibility of any and all reflection”¹⁵³⁸. Estas perturbações da tranquilidade podem ser mitigadas por via do emprego de estratégias de distração ou desvalorização. O sujeito pode, por exemplo, descartá-las como meros produtos da imaginação, que efectivamente são. Pode acontecer que, depois do embate com a imaginação, a vida se reponha como se nada fosse e a perturbação desapareça por meio do esquecimento. Todavia, o desespero reflexivo pode tornar-se muito mais intrusivo. O sujeito pode deter-se reflexivamente sobre o conteúdo imaginado e deixar reverberar na interioridade o seu carácter ameaçador. Neste caso, o sujeito pode passar a viver obcecado por detectar todas as possibilidades de fracasso para impedir que se realizem.

O desespero reflexivo pode tornar-se ainda mais intrusivo ao perceber que não está em seu poder prever e eliminar todas as possibilidades que levam ao fracasso. Esta é uma conclusão a que o sujeito pode chegar por via da reflexão. Mesmo que nenhuma das possibilidades ameaçadoras imaginadas se venha a concretizar, a reflexão é suficiente para que o sujeito reconheça que não tem como excluir a possibilidade sempre presente do fracasso. Neste sentido, o Barão de Teive afirma que atingir “a plenitude do emprego da razão” corresponde a “tomar conhecimento íntimo da vacuidade de todos os esforços”¹⁵³⁹. Colocar em evidência a impossibilidade de excluir a possibilidade do fracasso amonta a tornar potencialmente inúteis todos os esforços. Desde modo, a reflexão torna ambíguos todos os propósitos cujo fracasso não possa ser excluído: “[e]ntre todas as coisas risíveis, parece-me que a mais risível de todas é andar atarefado no mundo”¹⁵⁴⁰. Para o sujeito do desespero

¹⁵³⁸ *SUD*, p. 31 (*SKS* 11: 147). Na estrutura da subjectividade (imediato-idealidade), a imaginação – tal como a linguagem – é um *medium* da idealidade. Cf. *ODE*, p. 168 (*SKS* 15: 55): “language is ideality”. *Ou/Ou I*, p. 105 (*SKS* 2: 76): “[n]a linguagem reside a reflexão”.

¹⁵³⁹ Pessoa, Fernando, *A Educação do Estóico – o único manuscrito do Barão de Teive*, Assírio & Alvim, Porto, 2018, p. 19.

¹⁵⁴⁰ *Ou/Ou I*, p. 52 (*SKS* 2: 33).

reflexivo, a manutenção da vida na possibilidade do desespero identifica-se com a realidade do desespero: se a visão-de-vida não pode excluir a possibilidade da falência, então já falhou. O desespero reflexivo corresponde plenamente ao conceito autêntico de desespero (segundo Kierkegaard). Ou seja, aquele que desespera reflexivamente, desespera da possibilidade do desespero, de modo que, para ele, *a possibilidade do desespero é desespero*. No desespero reflexivo, o sujeito mergulha num processo de permanente desconstrução de ilusões e de antecipação de possibilidades de falhanço que desagua no desvelamento de que, em última análise, todos os esforços são vãos, porque todos os esforços são insuficientes para excluir a possibilidade do fracasso.

Kierkegaard defende que o desespero reflexivo corresponde ao conceito autêntico de desespero, mas admite que a maioria das pessoas não tem esse conceito de desespero. Na sua perspectiva, a maioria das pessoas só desespera quando algum acontecimento as faz desesperar, o que significa que o conceito de desespero da maioria das pessoas corresponde ao desespero imediato. A maioria das pessoas esforça-se por manter sempre um resto de confiança na sorte – razão pela qual mantem uma resistência interna a abandonar completamente as categorias estéticas e a dedicar-se completamente ao Bem. Mas o sujeito do desespero reflexivo desespera perante a mera possibilidade do desespero. Não precisa de falhar ou de perder para desesperar. Aquilo que o leva a desesperar é o reconhecimento da possibilidade disso.

Segundo Kierkegaard, qualquer esteta pode reconhecer a fragilidade da sua visão-de-vida, bastando para isso que use a reflexão e a imaginação. A imaginação permite considerar todas as possibilidades, porque “in possibility all things are equally possible”¹⁵⁴¹. Aprender a usar a imaginação pode levá-lo a reconhecer que o favorável e o terrível são igualmente possíveis¹⁵⁴². O esteta que usar a imaginação pode reconhecer que, mesmo quando o *terrível* não vem, poderia ter vindo: “I merely said that it is possible, and by that I also said that what you regarded as certainty was actually only a possibility. What then? Then you would have despaired”¹⁵⁴³. Qualquer esteta, desde que use a imaginação, pode reconhecer que o *terrível* pode acontecer a qualquer momento¹⁵⁴⁴. Independentemente de ter sorte ou azar, pode reconhecer que isso não depende dele¹⁵⁴⁵.

Quando o Juiz incita o esteta A a desesperar está a referir-se ao desespero reflexivo, sugerindo que se pode *aprender a desesperar*. O sujeito que aprender a desesperar da possibilidade não precisa que o *terrível* aconteça para desesperar. Ele pode imaginar o

¹⁵⁴¹ CoA, p. 156 (SKS 4: 455).

¹⁵⁴² CoA, p. 156 (SKS 4: 455): “whoever has truly been brought up by possibility has grasped the terrible <Forfærdelige> as well as the joyful”.

¹⁵⁴³ 18UD, p. 317 (SKS 5: 308).

¹⁵⁴⁴ CoA, p. 156 (SKS 4: 455): “he knows [...] that he can demand absolutely nothing of life and that the terrible <Forfærdelige>, perdition, and annihilation live next door”.

¹⁵⁴⁵ 18UD, p. 319 (SKS 5: 310): “whether he is victorious over the whole world or trips over a straw, it is still the case that by himself he knows or can know that he himself is capable of nothing at all”.

terrível e desesperar da possibilidade do *terrível*. Desta forma, a ocorrência do *terrível* não é necessária para que o esteta seja motivado a abandonar a sua visão-de-vida. Aquele que desespera da possibilidade não precisa de contrair lepra, como Simão, ou uma doença fatal, como Ivan, para desesperar. Na maior das prosperidades é possível desesperar, e até o mais afortunado dos estetas se pode levar a si mesmo, por meio da reflexão e da imaginação, ao desespero absoluto que suscita na alma uma exigência de ideal que só se satisfaz com a visão-de-vida ética.

II. O Ético como Alternativa

A. A Intrusão do Ético no Estético

Segundo Kierkegaard, o humano quer evitar o desespero e qualquer visão-de-vida estética é desespero. A questão que se coloca é se está em condições de encontrar uma alternativa¹⁵⁴⁶. A visão-de-vida ética é uma alternativa, no entanto, é preciso perceber se é uma possibilidade ao dispor do esteta¹⁵⁴⁷. A visão-de-vida ética tem a ideia de *Bem* como medida: “[a]quele que escolher o ético escolhe o bem”¹⁵⁴⁸. A mera consideração da possibilidade de escolher o Mal passa a estar categorizada como *tentação* – *i.e.*, como algo que deve ser recusado. A fixação do Bem como medida origina um sistema categorial próprio, razão pela qual se fala de um regime de sentido ético. A decisão que estabelece a ideia de Bem como medida para a vida altera de modo drástico a forma como passam a ser feitas todas as escolhas subsequentes, pois, doravante, o que passa a estar em causa para o sujeito é escolher o Bem e renunciar ao Mal. Esse passa a ser o critério segundo o qual se mede a si mesmo. Contudo, se as categorias éticas surgissem apenas para um ponto de vista que já habitasse o regime de sentido ético, ao esteta estaria vedada a possibilidade de conceber o ético como uma possibilidade.

Kierkegaard defende que ter uma visão-de-vida estética não significa ser incapaz de reconhecer a diferença entre o Bem e o Mal. Um esteta não tem de ser alguém que persegue os seus fins de modo completamente indiferente à diferença entre Bem e Mal. O esteta simplesmente não rege a sua vida como um todo de tal modo que cada escolha ou decisão esteja subordinada à diferença entre Bem e Mal. O esteta A comenta que, do ponto de vista estético, o ético é severo, duro e maçador¹⁵⁴⁹. Contudo, isso não significa que o esteta não tenha qualquer contacto com as categorias éticas. O facto de considerar que a visão-de-vida ética é entediante, não significa que não distinga o Bem do Mal. Na mesma obra, o Sedutor declara sentir desconforto com a transgressão do ético: “[s]empre tive um certo

¹⁵⁴⁶ Lübecke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 98: “[se] the aesthetic life is reasonably described as a life in despair, because it has a goal outside the person’s total control, it is obvious to look for a goal within the person’s control”.

¹⁵⁴⁷ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 207-211.

¹⁵⁴⁸ *Ou/Ou II*, pp. 180-181 (*SKS 3*: 165-166).

¹⁵⁴⁹ *Ou/Ou I*, p. 182 (*SKS 2*: 145).

respeito pelo ético”¹⁵⁵⁰. O Sedutor pretende apaziguar a sua consciência com o facto de as suas habilidades como sedutor serem tão eficientes que não precisa de fazer falsas promessas. Assim, reconhece que fazer promessas sem a intenção de as cumprir constitui uma violação do ético. Mas o ético não é algo com que esteja incondicionalmente comprometido, e isso torna-se evidente quando, mais tarde, promete casamento a Marie para a seduzir¹⁵⁵¹.

Como diz Evans, segundo o Juiz, “an awareness of an ethical call is fundamental to human nature”¹⁵⁵². Para Kierkegaard, o ético é uma dimensão da vida humana. Na sua perspectiva, todos os indivíduos se relacionam com o ético de alguma forma, seja esta qual for. Ou seja, no estágio estético ocorre aquilo a que Evans chama “the intrusion of the ethical”¹⁵⁵³. O esteta tem consciência do ético, mas o ético não é a sua principal preocupação. A diferença entre Bem e Mal é apenas uma das suas preocupações¹⁵⁵⁴. Embora possa agir a partir da diferença entre Bem e Mal, esse não é o critério último para ele. A visão-de-vida ética – que põe “o bem como sendo o que é mais elevado” – é pouco cativante para o esteta, porque este tem outras prioridades¹⁵⁵⁵. Mas a *intrusão* do ético no estágio estético pode, inclusivamente, minar o aproveitamento estético da vida quando este acontece às custas da repressão das reivindicações do ético. Ou seja, quando um esteta, para atingir os seus fins (estéticos), viola o ético, o sentimento de culpa pode arruinar-lhe a fruição. Neste sentido, a *intrusão* do ético no estético pode constituir-se numa limitação da vida estética que surge, como diz Evans, “within the aesthete’s own perspective”¹⁵⁵⁶. No entanto, a amplitude desta limitação varia de esteta para esteta, porque depende do modo como cada um se relaciona com o ético. Essa intrusão também está sujeita às circunstâncias da vida e, por isso, à sorte. Ou seja, pode acontecer que o esteta não se encontre em situações que exijam a violação do ético para atingir os seus fins estéticos e, desse modo, não veja a fruição estética minada pela dimensão ética. Além disso, o esteta pode procurar reprimir o ético. Neste caso, o efeito da *intrusão* do ético sobre o esteta depende do jogo de forças entre aquilo a que Evans chama “the inescapability of the ethical”, e a eficácia das tentativas de repressão do ético¹⁵⁵⁷. Pode acontecer que a *intrusão* do ético no estético desperte no esteta um sentimento de culpa que o pressione para o Bem. Contudo, o esteta também pode responder à *intrusão* reprimindo-a¹⁵⁵⁸. De qualquer das formas, a *intrusão* do ético no estético assegura que o

¹⁵⁵⁰ *Ou/Ou I*, p. 400 (SKS 2: 356).

¹⁵⁵¹ *Ou/Ou I*, p. 445 (SKS 2: 402).

¹⁵⁵² Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., p. 88.

¹⁵⁵³ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., pp. 87-88.

¹⁵⁵⁴ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., p. 90. Fremstedal, “Why Be Moral?...” cit..., p. 175.

¹⁵⁵⁵ *Ou/Ou II*, p. 233 (SKS 3: 217). Cf. Kosch, “Kierkegaard’s Ethicist...”, cit..., p. 280: “Kierkegaard seems to have thought that the denial that individuals can be moved by anything but the perceived good was motivated by a misplaced or exaggerated desire to make ethical demands seem more compelling. But he thought that this was a serious disservice to ethics”.

¹⁵⁵⁶ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., p. 85.

¹⁵⁵⁷ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., pp. 85-89.

¹⁵⁵⁸ Por exemplo, o esteta pode persuadir-se de que não faz nada de errado quando age como a maioria: “[i]f many of us do it, then there is no wrong”. *SUD*, p. 123 (SKS 11: 235).

esteta pode conceber a visão-de-vida ética. Para Kierkegaard, conceber a visão-de-vida ética está ao alcance de qualquer um. Por meio da reflexão e da imaginação, o esteta pode conceber a possibilidade de uma vida ética¹⁵⁵⁹. No entanto, é também preciso perceber se o esteta está em condições de reconhecer a visão-de-vida centrada no Bem *como uma alternativa* ao desespero. Voltaremos a esta questão.

Segundo Kierkegaard, qualquer pessoa, desde que seriamente empenhada, é capaz de cumprir os requisitos da visão-de-vida ética, pois estes dependem apenas da nossa vontade e não de condições fora do nosso controlo¹⁵⁶⁰. Como diz Black, Kierkegaard defende que faz parte do próprio conceito “that the ethical is immune to luck”¹⁵⁶¹. Assim, a visão-de-vida ética está imune ao desespero. Uma visão-de-vida que esteja dependente de circunstâncias externas ou da sorte – *i.e.*, de qualquer condição que não dependa exclusivamente do próprio sujeito –, não pode ser considerada uma visão-de-vida ética. Kierkegaard não nega que existam teorias filosóficas que permaneçam sujeitas à sorte, mas considera que essas teorias caem sob a categoria do estético. Como diz Lübcke, neste sentido, “utilitarianism and the other well-known teleological normative ethical possibilities would no doubt be classified as principles of the aesthetic life”¹⁵⁶². Ou seja, as propostas filosóficas que imputam ao sujeito a responsabilidade por algo que não está sob o seu controlo não apresentam uma concepção ética da imputação. O conceito de responsabilidade pode compreender-se de um ponto de vista estético, quando as condições de atribuição podem tornar o sujeito responsável por algo que não estava sob o seu poder, mas recebe uma significação ética somente quando imputa ao sujeito apenas aquilo que depende exclusivamente de si. Nós somos perfeitamente capazes de distinguir o conceito de responsabilidade ética de outros conceitos, como o de responsabilidade jurídica, ou da mera causalidade. Podemos relacionar-nos com esse conceito de diversas maneiras. Podemos rejeitá-lo por julgarmos que ele é insuficiente para o bom funcionamento da sociedade, ou aprová-lo, por julgarmos que cada um só deve ser responsabilizado por aquilo que está em seu poder. Mas quer o rejeitemos, quer o aprovemos, trata-se de um conceito de que dispomos.

Enquanto os fins estéticos, ou as condições para os atingir, podem ser alcançados por sorte, ou falhados por azar – *i.e.*, por algo que não depende do próprio sujeito –, da ideia de Bem faz parte a noção de que depende apenas do sujeito: “[o] bem é por via de eu o querer [...]; e passa-se da mesma forma com o mal, o qual é apenas na medida em que eu

¹⁵⁵⁹ Bellaiche-Zacharie, “La Conversion...”, *cit.*...: “l’imagination fait surgir la *possibilité*, condition de tout changement”. Stokes, *Kierkegaard’s Mirrors...*, *cit.*..., p. 95: “[t]he ability to experience oneself as essentially involved in the subject matter of contemplation turns crucially on an ability to *see* oneself in what one imagines, apprehending ourselves under ethical [...] determinants. In Kierkegaardian moral psychology, the Socratic ‘know thyself’ becomes an injunction to *see yourself* in idealistic self-presentations”.

¹⁵⁶⁰ Lübcke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, *cit.*..., p. 99. Fremstedal, “Why Be Moral?...” , *cit.*..., p. 175.

¹⁵⁶¹ Black, Tim, “Action and Luck in the Kierkegaardian Ethical Project”, *International Philosophical Quarterly*, 58(3), 2018, pp. 295-310.

¹⁵⁶² Lübcke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, *cit.*..., p. 99.

quero o mal”, e, desta forma, “declara-se a absoluta validade destas determinações”¹⁵⁶³. O Bem não é algo que possa ocorrer por sorte, como a circunstância de se perder o avião no dia em que ele se despenhou, nem algo que nos possa falhar por azar, como o comboio que não veio e nos deixou apeados. Na visão-de-vida ética, falhar tem de ficar a dever-se a uma falha do próprio sujeito – o que, por sua vez, significa que o desespero, no estádio ético, tem a forma de *culpa*. Na visão-de-vida ética, a haver desespero, este apresenta-se sobre a forma de *culpa*. Enquanto qualquer visão-de-vida estética está inexoravelmente exposta à possibilidade do falhanço por estar dependente das circunstâncias externas e da sorte, esse não é o caso da visão-de-vida ética, na qual o *falhanço* significa *culpa*. O esteta está permanentemente exposto à possibilidade da frustração e do desapontamento. Pelo contrário, o ético, segundo Kierkegaard – e concordando com Kant –, reside somente naquilo que está completamente em *meu* poder.

O que está em causa é a consciência de um critério – de uma medida – que não depende de nada senão do próprio sujeito, da sua vontade e das suas decisões. Segundo Kierkegaard, qualquer sujeito dispõe desta ideia – *i.e.*, da ideia de Bem como medida de um valor que depende apenas do sujeito: ser boa pessoa, adquirir um carácter determinado pela ideia de Bem. Pôr “para si o bem como o que há de mais elevado” significa reconhecer que “ser bom homem é o que há de mais elevado”¹⁵⁶⁴. Kierkegaard tem em vista uma medida pela qual o sujeito se pode julgar a si mesmo, abstraindo de tudo aquilo que não depende de si. Neste aspecto, Kierkegaard concorda com Kant¹⁵⁶⁵.

Como se disse, Kierkegaard sustenta que qualquer sujeito tem algum contacto com a esfera do ético. Deste modo, qualquer sujeito pode ter uma noção, por vaga que seja, do que significa viver eticamente. Esta conclusão fundamenta-se na circunstância de qualquer preocupação poder ser pensada como medida para a vida como um todo. Isto não significa que o sujeito esteja em condições de determinar exactamente o que implicaria viver desse modo em todas as situações possíveis. O que está em causa é tão só a possibilidade de pensar uma preocupação como medida para a vida. Por exemplo, de pensar a preocupação com a família como a preocupação fundamental da *minha* vida. O sujeito cuja preocupação com a família ocupa apenas uma parcela da sua vida pode pensar – reflectir, imaginar – o que significaria viver com essa preocupação a dominar toda a sua vida. Embora a preocupação com o Bem, e com a diferença entre Bem e Mal, seja apenas uma das muitas preocupações do esteta, este pode pensar o que seria uma vida determinada por essa preocupação. Basta que, em algum momento da sua vida, se tenha preocupado com a diferença entre Bem

¹⁵⁶³ *Ou/Ou II*, pp. 230-231 (*SKS* 3: 214-215).

¹⁵⁶⁴ *Ou/Ou II*, p. 233 (*SKS* 3: 217).

¹⁵⁶⁵ *CFJ*, pp. 426-427 (*Ak.* 5: 471, nota): “[e]sta característica formal das minhas acções (subordinação das mesmas sob o princípio da validade universal), no que somente reside o seu valor moral intrínseco, está completamente em nosso poder”.

e Mal, para reconhecer a possibilidade de viver tendo como principal preocupação a diferença entre Bem e Mal. Do ponto de vista teórico, a intrusão do ético no estético é suficiente para que o esteta conceba a possibilidade de uma vida ética, independentemente do modo como se relacione com essa possibilidade. Por sua vez, tudo quanto o esteta tem de fazer para reconhecer a superioridade da visão-de-vida ética em vista da eliminação da possibilidade do desespero é compará-la com o ponto de vista estético.

Anti-Climacus expõe de forma clara a fragilidade do estético por oposição ao ético: “beauty, wealth, extraordinary talents, remarkable achievements, masterpieces, good fortune”, são aquisições que eu posso ser impedido de adquirir “by a condition beyond my control”¹⁵⁶⁶. Pelo contrário:

[t]he opposite holds true of the universally human or that which every human being, unconditionally every human being, is capable of, that which is not linked to any condition save that which is in everyone’s power, the universally human, that is, the ethical, that which every human being shall and therefore also presumably can do¹⁵⁶⁷.

Anti-Climacus argumenta em duas frentes, uma ontológica e outra fenomenológica. Do ponto de vista ontológico, argumenta que o ético é aquilo de que todo o indivíduo humano é capaz: a *capacidade de cumprir* é uma *condição necessária* para que algo possa constituir *dever* para um sujeito em particular. Ter um dever que não está em *meu* poder seria uma contradição. Fenomenologicamente, Anti-Climacus sustenta que a *consciência do dever* produz a *consciência da capacidade*. Seria contraditório que *eu* reconhecesse que *tenho* um dever sem *pressupor* que está em *meu* poder, justamente, porque o próprio conceito (de dever) pressupõe a capacidade (de o cumprir). Esta parte do argumento é claramente kantiana: *devo, então posso*.

Segundo Kierkegaard, a capacidade só é um problema se quero definir a minha vida por algo que não depende de mim. Se desejo usufruir de algo externo, ou se quero maximizar um talento, estou dependente de algo que não depende de mim. Pelo contrário, na esfera do ético, o que conta é apenas *se devo*:

¹⁵⁶⁶ PC, p. 242 (SKS 12: 234-235).

¹⁵⁶⁷ PC, pp. 242 (SKS 12: 235). Esta posição afasta-se bastante da de Aristóteles. Para Aristóteles, nada está completamente no poder do humano. Em primeiro lugar, para a felicidade não basta a excelência, visto que também se requerem bens externos. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 37 (1101a15): “feliz é aquele que acciona uma actividade de acordo com a excelência completa e está suficientemente equipado com bens exteriores não só durante um tempo ocasional mas durante todo o tempo de vida”. Em segundo lugar – e mais importante para o que está aqui em causa –, também a aquisição da excelência ética está dependente de certas condições externas, porque só pode adquirir-se mediante a prática de acções excelentes, e a prática de acções excelentes requer certas condições externas. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 246 (1178b1-4): “para levar à prática acções excelentes são necessários muitos (complementos exteriores)”. Em terceiro lugar, a contemplação não requer acções exteriores, mas requer circunstâncias externas favoráveis. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 247 (1178b30-35): “quem se dedica à contemplação, sendo Humano, há-de necessitar também de circunstâncias favoráveis exteriores, porque a nossa natureza não é auto-suficiente para produzir apenas a actividade de contemplação”.

[i]n the domain of genius, the domain where one is defined by one's nature, in the domain of the aesthetic, what counts is whether or not one can. In the domain of ethics: that one ought. This is why ethics relates to what is universally hum. while the aesthetic relates to the difference betw. one pers. and another. It would be self-contradictory on the part of ethics to speak about *ought* if it was not the case that every pers. was in possession of the capacity to be able to do it if only he wanted to¹⁵⁶⁸.

O *universal humano* é aquilo que não depende de nenhuma condição, aquilo de que todo o ser humano é capaz e que pode ser alcançado por cada um, precisamente, porque abstrai de todas as diferenças entre indivíduos. Assim, o *universal humano* identifica-se com o ético: “ethics is unconditional because it presupposes no conditions”. Ou seja, o ético, por não pôr quaisquer condições, abstrai daquilo que distingue um indivíduo de outro indivíduo – *e.g.*, os seus talentos. Por isso, identifica-se com aquilo que todo o homem pode ser. Está no poder de todo o indivíduo humano tornar-se um bom homem¹⁵⁶⁹. Nem todos têm talento para a música, ou para a matemática, ou para se tornarem campeões olímpicos, mas tornar-se uma boa pessoa está ao alcance de cada um. O ético, por ser incondicionado – *i.e.*, por não depender de qualquer condição –, corresponde àquilo que é dever de todo o humano¹⁵⁷⁰. Do ponto de vista formal, ser ético significa incorporar aquilo que se entende ser *universalmente exigível*. A *ideia* de uma esfera de sentido sem outras condições para além do querer do indivíduo distingue-se claramente do estético – *i.e.*, de todos os fins que, como a beleza ou a riqueza, dependem de condições que não estão sob o controlo do sujeito e que, por isso, “no human being can give himself but must be given to him”¹⁵⁷¹. A esfera do ético é a daquilo que está em poder do sujeito e que depende só dele¹⁵⁷².

Portanto, há uma razão para adotar a visão-de-vida ética¹⁵⁷³. Essa razão é a circunstância de ser capaz de suprimir a possibilidade do desespero, e qualquer sujeito pode chegar à conclusão (por reflexão e com a ajuda da imaginação) de que a visão-de-vida ética lhe permite erradicar a possibilidade do desespero.

B. O Problema da Motivação

Para Kierkegaard, a justificação é uma questão de motivação. Por exemplo, admitindo que a ciência pode provar que a ingestão de carne é prejudicial à saúde, *o facto* de a carne ser prejudicial à saúde é *uma razão* para não a ingerir *à luz da preocupação com a*

¹⁵⁶⁸ KJN 6, p. 74 (SKS 22: 78).

¹⁵⁶⁹ Ou/Ou II, p. 233 (SKS 3: 217).

¹⁵⁷⁰ Schulz, Heiko, “Can Implies Ought. Kierkegaard’s Critique of Kant’s Deontic Logic”, in Schulz, Heiko, *Aneignung und Reflexion*, De Gruyter, Berlin, 2014 (pp. 202-222), pp. 210-211.

¹⁵⁷¹ PC, p. 242 (SKS 12: 234-235).

¹⁵⁷² Outka, Gene, “Equality and Individuality: Thoughts on Two Themes in Kierkegaard”, *The Journal of Religious Ethics*, 10(2), 1982 (pp. 171-203), p. 184: “Kierkegaard employs [...] a positive treatment of ethicality as a sphere having entirely to do with matters under a given person’s direct control”.

¹⁵⁷³ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 157-234, em especial, p. 211. Lübecke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 98.

saúde, e o sujeito que *se preocupa* com a sua saúde tem *um motivo* para não a ingerir. Assim, coloca-se a questão de saber qual é a *motivação* para transitar do estágio estético para o ético. O esteta que deseje extirpar a possibilidade do desespero tem um motivo para abandonar a visão-de-vida que não o permita, e tem um motivo para adotar a visão-de-vida ética na medida em que esta permite suprimir a possibilidade do desespero¹⁵⁷⁴.

Para que um sujeito esteja motivado para procurar uma visão-de-vida que lhe permita eliminar a possibilidade do desespero é preciso que ele próprio esteja consciente de que está em desespero. O Juiz recomenda que o esteta desespere, porque o desespero consciente é o elemento propulsivo que põe o sujeito à procura de uma alternativa – *i.e.*, de uma visão-de-vida que permita suprimir a possibilidade do desespero¹⁵⁷⁵. O esteta tem uma razão para adotar a visão-de-vida ética porque esta permite eliminar a possibilidade do desespero, mas a motivação está dependente da consciência que ele tiver do seu desespero¹⁵⁷⁶.

A experiência do desespero incentiva o esteta a abandonar o estágio estético e motiva-o a adotar a visão-de-vida ética. O interesse pela vida ética pode ser motivado pela experiência do desespero. Quanto mais consciência tiver de estar no desespero, mais interesse terá em adotar a visão-de-vida ética. Portanto, há uma razão para se adotar a visão-de-vida ética. Esta razão é o facto de ela permitir a supressão da possibilidade do desespero. Neste sentido, a visão-de-vida ética é compreendida como *um meio para um fim*. O esteta desesperado adota a visão-de-vida ética como um meio para se livrar do seu desespero. Para o desesperado, a visão-de-vida ética é um meio “of attaining one’s personal salvation from despair”¹⁵⁷⁷. Como diz Fremstedal, “[t]he central idea is that in order to avoid despair, one must transcend the aesthetic by [...] choosing the ethical”¹⁵⁷⁸. Assim, embora o esteta tenha uma razão para adotar a visão-de-vida ética, esta razão parece ser “of the wrong kind”¹⁵⁷⁹. Ou seja, o esteta tem uma razão meramente *instrumental* para adotar a visão-de-vida ética, e as razões instrumentais parecem ser “the wrong kind of reasons” para escolher a vida ética¹⁵⁸⁰. A questão de saber *por que ser ético?* parece condenada a ser respondida, ou com razões éticas, ou com razões não-éticas (instrumentais). A primeira opção leva-

¹⁵⁷⁴ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 207: “the argument needs to show that there are reasons *for* ethical life, instead of merely pointing out reasons *against* aesthetic life”. Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 211: “any agent who, suffering from a depression that is related to aesthetic life, desires to overcome this depression *and* could reach the conclusion that that desire will be fulfilled in adopting the ethical life-view, has reason to embrace ethical life”.

¹⁵⁷⁵ Bellaiche-Zacharie, “La Conversion...”, cit..., p. 802.

¹⁵⁷⁶ *Ou/Ou II*, p. 202 (SKS 3: 186): “fica mostrado que qualquer intuição de vida estética é desespero, e todo aquele que viva esteticamente está desesperado, quer saiba disso ou não. Mas quando sabe [...], então, uma forma superior de existência é uma exigência irrecusável”.

¹⁵⁷⁷ Lübcke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 99.

¹⁵⁷⁸ Fremstedal, “Why Be Moral?...” , cit..., p. 178. Cf. Rudd, “Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity...”, cit..., p. 547: “if narrative unity in the full sense – and with it, the sense of leading a meaningful life – can only be attained through an acceptance of the ethical, then this could initially motivate someone who considered himself indifferent to the ethical but who nevertheless felt an unsatisfied need for meaning, to turn to the ethical”.

¹⁵⁷⁹ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 211.

¹⁵⁸⁰ Fremstedal, “Why Be Moral?...” , cit..., p. 176.

nos a cair numa petição de princípio e só será apelativa e reconhecida como válida para quem já reconhece a superioridade do ético, o que a torna inútil. A segunda oferece razões que parecem ser o tipo errado de razões para justificar a adopção da visão-de-vida ética, porque o ético requer que o sujeito faça o Bem por querer o Bem, e não como um meio para outro fim¹⁵⁸¹.

Kierkegaard defende que as razões instrumentais não se adequam ao ético. Quando julgamos x como Bem, julgamos que x *deve* ser escolhido por ser Bem, mas se a razão que apresentamos para escolher x é instrumental, subordinamos a escolha de x a outro critério. Por exemplo: se se defende que *não devemos* matar bebés, mas a razão apresentada é o sofrimento infligido aos mesmos, poder-se-á encontrar uma forma de os matar sem lhes infligir sofrimento; todavia, o que se defendia era que não devemos *matar* bebés. A justificação instrumental subordina o Bem a algo diferente dele. Visto que o Bem é a medida ética, qualquer justificação que apele para uma medida diferente do próprio Bem não pode ser considerada ética. Sendo o Bem a medida, o objecto do dever é o Bem ou a sua instanciação (numa situação em particular): *deves fazer y (porque y é Bem)*. Aquilo que é proposto (y) é o Bem (Y) nessa situação. Assim, nenhuma regra hipotética – *i.e.*, com a forma *se queres x, deves fazer y* – lhe é adequada, pois, neste caso, a instanciação do Bem (y) seria posta como um dever relativo a outra medida (X). O Bem é a medida ética incondicionada de todas as acções e o critério de todas as razões eticamente atendíveis. Da mesma forma, a única razão *ética* para escolher a própria visão-de-vida ética é escolhê-la por si mesma: “choose ethical life for its own sake”¹⁵⁸².

Portanto, há duas formas de procurar justificar a escolha: uma absoluta, e outra relativa. Por exemplo, as éticas da virtude que adoptam uma justificação absoluta, defendem que a virtude deve ser escolhida por si mesma, independentemente de contribuir, ou não, para algum fim, como a felicidade¹⁵⁸³. Pelo contrário, as éticas da virtude que adoptam uma justificação relativa, põem a razão da escolha em algo que transcende a própria virtude, seja a felicidade do próprio sujeito, ou algo que o ultrapassa – “in terms of social cohesion, the needs of society, the greatest happiness of the greatest number, and so on”¹⁵⁸⁴. Por sua vez, Aristóteles utiliza os dois tipos de justificação. Por um lado, defende que a excelência merece ser escolhida por ser uma actividade que leva à felicidade (com mais segurança do

¹⁵⁸¹ Fremstedal, “Why Be Moral?...”, cit..., pp. 176-177. Cf. Birnbacher, Dieter, “Why Be Moral: A Pseudo-Problem?”, in Himmelmann, Beatrix & Louden, Robert (Eds.), *Why Be Moral?*, De Gruyter, Berlin, 2015, pp. 13-30. Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., p. 75: “[q]ualquer razão para se ser moral tem de ser uma razão ou moral ou não-moral. Se for moral, então não pode realmente ser uma razão para se ser moral, porque se teria de estar já dentro da moralidade para a aceitar. Uma razão não-moral, por outro lado, não pode ser uma razão para se ser *moral*”.

¹⁵⁸² Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 211.

¹⁵⁸³ Fremstedal, “Why Be Moral?...”, cit..., p. 176: “[r]ecent scholarship on virtue ethics has argued convincingly that moral virtue is valuable in itself, not merely as a means for reaching happiness”. Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 125-128, 225-227, 260-290. Hare, John, *God’s Call: Moral Realism, God’s Commands, and Human Autonomy*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, pp. 78-84.

¹⁵⁸⁴ Phillips, D. Z., “Does it Pay to be Good?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 65(1), 1965, pp. 45-60.

que simplesmente confiar no acaso)¹⁵⁸⁵. Por outro lado, defende que a excelência merece ser escolhida mesmo quando prejudica a nossa felicidade¹⁵⁸⁶. Ora, do ponto de vista de Kierkegaard, o Bem deve ser escolhido por ser o Bem¹⁵⁸⁷. Esta é a razão ética. Mas há outra razão para escolher a visão-de-vida ética que não é uma razão ética.

De facto, o sujeito que está perante a possibilidade de escolher da visão-de-vida ética, é o esteta. Neste sentido, existencialmente, a escolha da visão-de-vida ética coloca-se a partir do ponto de vista estético, e aquilo que conta como *razão para agir* segundo as categorias éticas, não conta como *razão para agir* segundo as categorias estéticas: “[i]f one is truly to succeed in leading a person to a specific place, one must first and foremost take care to find him where he is and begin there”¹⁵⁸⁸. Para que uma razão possa ser reconhecida por alguém como uma *razão para si*, é preciso que possa ser reconhecida como tal *a partir do seu ponto de vista*. Como diz Kemp, quando o Juiz procura convencer o esteta A a aderir à visão-de-vida ética, “his appeal to A must literally appeal to A”¹⁵⁸⁹. Neste sentido, aparentemente, seria preciso apelar para as categorias estéticas. Esta estratégia passaria por mostrar que os fins estéticos só se cumprem plenamente na visão-de-vida ética¹⁵⁹⁰. Ou seja, tratar-se-ia de mostrar que a visão-de-vida ética é vantajosa *pelos critérios estéticos*. Um exemplo deste tipo de justificação é a teoria da *Lei do Karma*, a qual sustenta que as boas acções trazem consequências vantajosas, e as más acções sofrimento, para quem as pratica. Contudo, este tipo de justificação só vale na medida em que a dedicação ao Bem contribua, de facto, para atingir os fins estéticos. Na verdade, o que deste modo se propõe é uma visão-de-vida presidida por categorias estéticas. Não é uma transição real para as categorias éticas, não passa de uma “simulated transition”¹⁵⁹¹. Uma visão-de-vida orientada para a satisfação de fins estéticos é uma visão-de-vida estética.

Para Kierkegaard, a pretensão de fazer o Bem *parecer apelativo* de um ponto de vista estético é fruto do desejo, comum entre os filósofos, de tornar as exigências éticas mais convincentes, mas essa pretensão é prejudicial ao ético¹⁵⁹². Na sua perspectiva, a

¹⁵⁸⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, pp. 35-36 (1100b9-1100b18).

¹⁵⁸⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 32 (1094a14-1094a25). Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, cit..., p. 35: “Aristotle does not allow it to be suspended in the name of happiness. Virtuous action is commanded in any situation whatsoever”.

¹⁵⁸⁷ Evans, C. Stephen, *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 107: “[w]hat is morally right must be done for its own sake, not because right is independent of the good, but because the highest good, the good that is incommensurable with all other kinds, is moral goodness”.

¹⁵⁸⁸ TPV, p. 45 (SKS 16: 27).

¹⁵⁸⁹ Kemp, Ryan, “‘A’ the Aesthete: Aestheticism and the Limits of Philosophy?”, in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 17: Kierkegaard's Pseudonyms*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 1-26), p. 8.

¹⁵⁹⁰ De facto, o Juiz também utiliza esta estratégia como parte da sua argumentação. Kemp, “‘A’ the Aesthete: Aestheticism and the Limits of Philosophy?”, cit..., pp. 9-11. Contudo, a tentativa de mostrar que os fins estéticos se realizam plenamente no estágio ético parece condenada ao fracasso, pois os fins estéticos caracterizam-se por não se poder excluir a possibilidade de serem falhados.

¹⁵⁹¹ CUP, p. 423 (SKS 7: 385). Greenspan, Daniel, *The Passion of Infinity: Kierkegaard, Aristotle and the Rebirth of Tragedy*, De Gruyter, Berlin, 2008, p. 282. Webb, Carson, “Kierkegaard's Critique of Eudaimonism: A Reassessment”, *Journal of Religious Ethics*, 45(3), 2017 (pp. 437-462), p. 451.

¹⁵⁹² Kosch, “Kierkegaard's Ethicist...”, cit..., pp. 280-281.

apresentação do Bem como esteticamente apelativo é eticamente incapacitante: o sujeito continua a reger-se pelos fins estéticos, de modo que só fará o Bem quando este lhe parecer útil a tais fins. Embora o Bem possa ser útil aos fins estéticos em algumas situações, há muitas situações em que não o é, tal como também há muitas situações em que o Mal é útil aos fins estéticos. Ou seja, as boas acções tanto podem ser úteis como não, e o mesmo acontece com as más acções. Do ponto de vista estético, o Mal também pode ser apelativo. Aliás, se assim não fosse, a questão da resistência ao Mal nem sequer se colocaria, visto que o estético e o ético coincidiriam sempre. Assim, quando Kierkegaard afirma que, para levar uma pessoa a um lugar específico, se deve ter o cuidado de começar onde ela está, não está a sugerir que a visão-de-vida ética deve ser justificada à luz dos fins estéticos. Pelo contrário, está a chamar a atenção para a circunstância de a visão-de-vida ética não poder ser justificada a partir de um ponto de vista que *aceite apenas* razões esteticamente atendíveis. A *intrusão* do ético no estético também não parece suficiente para motivar o esteta para a visão-de-vida ética, pois, do ponto de vista estético, há preocupações que se sobrepõem. Neste contexto, o desespero mostra-se crucial, porque corresponde ao colapso do estético.

A razão que Kierkegaard dá para o esteta adoptar a visão-de-vida ética é, de facto, instrumental, pois apresenta-a como um meio de suprimir a possibilidade do desespero. Contudo, para suprimir a possibilidade do desespero é preciso querer “the good because it is good”¹⁵⁹³. Como diz Compaijen, “one could have instrumental reason for the transition to another life-view and gradually learns to value this new life-view for its own sake”¹⁵⁹⁴. Viver pela visão-de-vida ética exige uma “conversion or transformation in life where one’s initial reasons for conversion or transformation are instrumental [...], but are gradually replaced by reasons that give expression to valuing one’s new life(-view) for its own sake”. Nos termos de Lübcke: “man’s longing for a life without despair is looked upon as a *motive* for becoming ethical”, mas “as soon as man has actually chosen to live in an ethical way, everything changes”¹⁵⁹⁵. Tudo muda porque a transição para a visão-de-vida ética implica uma reconfiguração do regime de sentido imediato. Como diz Rudd: “[t]he point is not to take on ethics as a means to a distinct end [...] but that someone suffering from a sense of meaninglessness in her life might come to see that this can only be transcended by adopting the ethical, wholeheartedly and for its own sake”¹⁵⁹⁶. Para que o sujeito, de facto, suprima a possibilidade do desespero, tem de passar a ter como medida absoluta a ideia de Bem, e passar a ter a ideia de Bem como medida absoluta produz uma alteração radical do ponto de vista. O desejo de eliminar a possibilidade do desespero desempenha,

¹⁵⁹³ 18UD, p. 380 (SKS 5: 364). KJN 11-2, p. 155 (SKS 27: 454): “in relation to edification, the task is precisely to develop the craving, which everyone should have, to make it deeper and deeper”.

¹⁵⁹⁴ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 211-212.

¹⁵⁹⁵ Lübcke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 99.

¹⁵⁹⁶ Rudd, “Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity...”, cit..., p. 547.

relativamente ao estádio ético, a função da *escada* de Wittgenstein: é algo que o sujeito tem de *deitar fora* depois de ter subido por ela¹⁵⁹⁷. É algo por meio do qual é possível chegar àquilo que se situa para lá do estádio estético, mas que não define o patamar a que se chega por esse meio, pois, no estádio ético, o Bem é escolhido *por ser o Bem*. No estádio ético, o Bem assume o papel da instância absoluta de determinação do sentido.

Segundo Kierkegaard, a precisão de um sentido para a vida está inscrita na estrutura do humano – *i.e.*, na sua natureza –, independentemente das categorias que definam o regime de sentido habitado pelo sujeito. A visão-de-vida ética oferece um sentido para a vida alternativo quando o regime de sentido estético falhou. Todos desejamos afastar a possibilidade do desespero e a visão-de-vida ética permite suprimir a possibilidade do desespero. Mas, a partir do momento em que o sujeito escolhe a visão-de-vida ética e decide viver por ela, as razões para fazer o Bem têm de deixar de ser instrumentais, porque escolher a visão-de-vida é escolher o critério que determina que tipo de razões terão peso para o sujeito, e escolher a visão-de-vida ética é escolher o Bem como critério. Assim, segundo Kierkegaard, há uma razão para adoptar a visão-de-vida ética e esta razão é instrumental, mas a adopção da visão-de-vida ética corresponde a estabelecer um novo critério em relação ao qual as razões de carácter instrumental perdem o seu peso. A visão-de-vida ética é presidida pela ideia de Bem, por isso, de acordo com o seu critério, o Bem deve ser feito por ser Bem. Ou seja, de acordo com a visão-de-vida ética, o juízo de que uma acção cai sob a ideia de Bem é uma razão suficiente para ser realizada, e viver eticamente – *i.e.*, de acordo com essa visão-de-vida – significa ser motivado a agir por esse juízo (de que uma acção cai sob a ideia de Bem). Um sujeito está no estádio ético a partir do momento que decide submeter-se à categoria do Bem como medida absoluta e se esforça por viver desse modo. A visão-de-vida ética não afirma apenas que as acções que caem sob a ideia de Bem devem ser escolhidas, pois, segundo Kierkegaard, qualquer esteta poderá afirmar o mesmo. O que é específico do estádio ético é o esforço permanente para *que o Bem seja a motivação* que preside a cada acção. Como diz Davenport:

[i]t is only within the will in this deeper sense that Kierkegaard recognizes a capacity for *ethical choice* and character that has moral worth. What the agent thereby acquires is not merely a liability for actions that flowed from an intention ‘internal’ to her, but *strong* moral responsibility for willing that intention itself¹⁵⁹⁸.

¹⁵⁹⁷ Cf. Wittgenstein, Ludwig, “*Tratado Lógico-Filosófico*”, in Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, cit..., (pp. 25-142), p. 142 (6.54). No caso da transição para o estádio ético, o sujeito tem uma razão X para transitar para a visão-de-vida Y, mas esta tem as suas próprias razões y. Além disso, o estádio ético não se define apenas pelas razões, mas também pela motivação. Como se verá mais à frente, o imediato ético tem a forma de compaixão. O esteta transita para o estádio ético para erradicar a possibilidade do desespero, mas o estádio ético tem a sua própria motivação interna, que é a compaixão.

¹⁵⁹⁸ Davenport, John, “The Meaning of Kierkegaard’s Choice between the Aesthetic and the Ethical: A Response to MacIntyre”, in Davenport & Rudd (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre...*, cit... (pp. 75-112), p. 79.

O sujeito que escolheu a visão-de-vida ética com *seriedade* esforça-se por realizar, em cada caso, a acção que cai sob a ideia de Bem, mas também se preocupa em fazer do Bem aquilo que o motiva a agir em todas as circunstâncias. A seriedade corresponde ao esforço da vontade para fazer coincidir a minha vida com a ideia que tenho para ela, é a prontidão para a repetição, o acto da vontade que reduplica o ideal. Distingue-se da disposição imediata e do hábito, pois trata-se de uma disposição volitiva – *i.e.*, gerada pela vontade. A seriedade é uma motivação a cada vez renovada pela vontade para a repetição que reduplica uma ideia¹⁵⁹⁹. Na visão-de-vida ética, trata-se da ideia de Bem. Mas cada um deve viver de acordo com a ideia de Bem, independentemente da visão-de-vida que tiver. Kierkegaard não defende que um esteta seja necessariamente alguém sem qualquer noção da diferença entre Bem e Mal. Esta diferença *não surge apenas* para quem já adoptou a visão-de-vida ética. Pelo contrário, a visão-de-vida ética baseia-se nessa diferença. Nela, o Bem é escolhido, a cada vez, por si mesmo¹⁶⁰⁰. No caso do Bem, se o motivo pelo qual o quero não é o próprio Bem, aquilo que eu quero não é o Bem¹⁶⁰¹. Querer o Bem tem de significar que tanto os meios como os fins concretos pertencem à categoria do Bem¹⁶⁰². Como diz Connell, “we think of the object of our willing, the what, and the motive of that willing, the why, as independent. But not in the case of the good. Here, the only way to will the good is to will it purely and simply because it is good”¹⁶⁰³. Não é possível querer o Bem quando o motivo é mau – *e.g.*, querer ajudar uma pessoa vulnerável para, mais tarde, explorar a sua confiança em mim, não é querer o Bem. Não é possível querer o Bem e aceitar fazer o Mal – *e.g.*, querer salvar uma pessoa que precisa de um transplante de coração matando outra para obter esse coração, não é querer o Bem. Se aquilo que eu quero e o motivo pelo qual o quero não coincidem no Bem, não é possível que eu queira o Bem: “[o]n this basis, Kierkegaard discerns double-mindedness in those who will the good either for the sake of reward or to avoid punishment or to be the one by whom the good is victorious”. Querer o Bem por outra coisa não é querer o Bem. Aquele que adopta a visão-de-vida ética e vive por ela, “has a definite goal

¹⁵⁹⁹ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 503: “[a] seriedade [...] volta de cada vez à mesma coisa com a mesma originalidade da primeira vez em que teve contacto com isso”. Davenport, John, “Earnestness”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard's Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 219-227), p. 226: “a disposition is a natural tendency (one can be born with it), whereas earnestness is repeatedly willed – a *volitional* disposition, a spiritual pattern of caring in the will itself, with the novelty of choice keeping it alive by responding again to the eternal value that justifies it, and thereby keeping the motivation strong”.

¹⁶⁰⁰ A formulação *querer o Bem pelo Bem* é meramente formal. O sujeito pode usar expressões adequadas à situação concreta – *e.g.*, *ajudei o meu vizinho porque ele precisava de ajuda*.

¹⁶⁰¹ Para Kant, uma acção só tem um valor moral autêntico se for conforme ao dever e por dever. *FMC*, pp. 26-28 (*Ak.* 4: 397). A Lei Moral, que determina o Bem em concreto, é também o móbil da acção moral, sob a forma de respeito, ao ter um efeito sobre a sensibilidade. *CRPr.*, p. 92 (*Ak.* 5: 76).

¹⁶⁰² Kierkegaard diz que, no caso do Bem, “the means and the end are one and the same thing”. *UDVS*, p. 141 (*SKS* 8: 239).

¹⁶⁰³ Connell, George, “Postmodern Readings of Kierkegaard and the Requirement of Oneness”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Mercer University Press, Macon, 2005 (pp. 13-35), p. 25. Cf. Marino, *Kierkegaard in the Present Age*, cit..., pp. 54-55.

before his eyes”, escolhe caminhar “only on the road of the good – with only the good before his eyes”¹⁶⁰⁴.

A vida ética consiste em *querer a cada vez* o Bem e querê-lo *precisamente por ser* o Bem. Como para Kant, também para Kierkegaard – embora não proceda a uma descrição formal –, o Bem é sempre a mesma coisa¹⁶⁰⁵. A ideia de Bem tem a propriedade de ser desformalizável a cada vez. Trata-se de uma categoria capaz de determinar toda a existência humana pelo seu sistema de sentido, mas, para isso, tem de ser executada a cada momento. Como diz Walsh, o esforço ético constitui-se no sentido de colocar a *minha* existência “into conformity with the good”¹⁶⁰⁶. O sujeito que escolhe a visão-de-vida ética compromete-se a escolher, de cada vez, o Bem. A cada nova decisão, o sujeito ético *repete* a decisão pelo Bem. O Bem é algo que se pode querer sempre como uma única coisa – sem cindir a vontade –, e, simultaneamente, aquilo que se deve querer sempre. Na visão-de-vida ética, o critério é a ideia de Bem. Exigir uma razão para seguir a ideia de Bem significaria admitir a possibilidade de não a seguir. Seria tratar como relativo aquilo que se escolheu como critério absoluto. Como diz Marino, “Kierkegaard warns that while the unconditional has its reasons, the provision of those reasons relativizes it and thus subtracts rather than increases authority”¹⁶⁰⁷. Se se escolhe o Bem como medida absoluta, o que passa a estar em causa é segui-la incondicionalmente.

Portanto, para Kierkegaard, o Bem deve ser escolhido por ser o Bem. Na visão-de-vida ética trata-se, justamente, de escolher a cada vez o Bem por ser o Bem. Contudo, quando o que está em causa é a escolha da visão-de-vida ética, pressupõe-se que o sujeito ainda está no estágio estético.

Kierkegaard toma como ponto de partida que a existência humana está numa luta constante para fugir ao desespero, mas desenvolve um conceito de desespero segundo o qual a própria possibilidade do desespero é desespero. Este é um conceito *reflexivo* de desespero. Como diz Lübeck: “[i]f man gets what he wants, he is happy. If he loses it, he despairs (in a psychological manner). [...]. At the end of the argument we get a new and more specific concept of despair, according to which *the very possibility* of despair in the psychological sense is referred to as despair”¹⁶⁰⁸. O desespero reflexivo consiste na consciência que desespera perante a possibilidade do desespero. No desespero reflexivo, a

¹⁶⁰⁴ UDVS, pp. 41-42 (SKS 8: 153).

¹⁶⁰⁵ CRPr., p. 82 (Ak. 5: 67). Torralba, Jose, “The Two Objects of Practical Reason: Moral Autonomy, Human Causality, and Inner Disposition (Gesinnung)”, in Bacin, Stefano; Ferrarin, Alfredo; La Rocca, Claudio & Ruffing, Margit, *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, Berlin, 2013 (pp. 679-691), p. 691: “Kant achieves one of his greatest objectives: the formal description of the good. The good is the form of relation established between reason and the faculty of desire following moral determination”.

¹⁶⁰⁶ Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., pp. 106-114.

¹⁶⁰⁷ Marino, *Kierkegaard in the Present Age*, cit..., p. 54.

¹⁶⁰⁸ Lübeck, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., pp. 97-98. Alguns interpretes, como é o caso de Lübeck, chamam *desespero psicológico* ao *desespero sentido* – i.e., ao desespero que é acompanhado de um sentimento ou disposição, como a depressão.

consciência converte o sofrimento do falhanço em aversão à possibilidade do falhanço, tal como o medo (da dor) tem a forma de aversão à possibilidade (da dor). Mas, segundo Kierkegaard, esta é a *forma autêntica* do desespero, porque a possibilidade do desespero é aquilo de que o humano de facto se procura livrar a cada vez – no sentido em que procura a cada vez afastar de si a possibilidade de falhar os fins a que se propõe. Na medida em que se trata de afastar a possibilidade de falhar o fim faz todo o sentido procurar um fim que não possa ser falhado. O que está em causa é uma aversão reflexiva (à possibilidade do fracasso), de tal modo que o sujeito, em vez de apenas lutar por não falhar o fim que já tem, procura um fim que lhe permita eliminar a possibilidade de o falhar. A imaginação assume um papel importante neste processo. Como diz Wietzke, a imaginação pode levar “the aesthete to view his life as tainted by despair”¹⁶⁰⁹. A imaginação permite ao esteta reconhecer reflexivamente que não está nas suas mãos garantir que atingirá o seu fim. Este trabalho conjunto da reflexão e da imaginação pode levar o sujeito ao desespero reflexivo. A imaginação também tem um papel no processo de gerar a motivação para abraçar a vida ética, visto que permite ao sujeito reconhecer a imunidade desta ao desespero¹⁶¹⁰.

Na interpretação que MacIntyre faz de Kierkegaard, não é possível dar razões para um sujeito escolher o estético ou o ético: “suppose that someone confronts the choice between them, as yet having embraced neither. He can be offered no reason for preferring one to the other”¹⁶¹¹. Isto porque o que está em causa nessa escolha é, precisamente, escolher o próprio critério para toda a escolha:

if a given reason offers support for the ethical way of life [...], the person who has not yet embraced either the ethical or aesthetic still has to choose whether or not to treat this reason as having any force. If it already has force for him, he has already chosen the ethical; which *ex hypothesi* he has not. And so it is also with reasons supportive to the aesthetic.

Contudo, o sujeito existente (não apenas imaginado) que está posto perante a escolha não se encontra num grau zero, ou num início absoluto em que as opções fossem igualmente indiferentes¹⁶¹². Além disso, Kierkegaard apresenta um critério independente das categorias éticas, e esse critério é o da supressão da possibilidade do desespero.

¹⁶⁰⁹ Wietzke, Walter, *From One Self to Another: Moral Conversion in Korsgaard and Kierkegaard*, Tese de Doutoramento em Filosofia, Fordham University, New York, 2013, p. 170. Cf. Compaijen, Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 223-224.

¹⁶¹⁰ Ao investigar o papel da imaginação na transição para o ético, Ferreira procura mostrar que a imaginação pode motivar qualquer esteta a abandonar a sua visão-de-vida estética e a abraçar a vida ética. Cf. Ferreira, M. Jamie, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 58-68.

¹⁶¹¹ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, p. 40.

¹⁶¹² O homem nasce nu, mas quando o sujeito coloca expressamente a questão pelo sentido, já não se encontra nessa nudez com que nasceu. Davenport, “The Meaning of Kierkegaard’s Choice...”, cit..., p. 92: “one may not have embraced either ultimate option *explicitly*, but then one is *already* in the aesthetic”; “[t]he aesthetic is the first existential ‘stage’ of human existence, the ‘default’ position, as it were”.

Ferreira tem uma interpretação oposta à de MacIntyre. Na sua perspectiva, a noção de *salto* não denota um acto volitivo desprovido de qualquer apoio¹⁶¹³. Segundo Ferreira, as transições existenciais qualitativas – *i.e.*, de um estágio para outro –, não requerem um acto volitivo *ex nihilo*. A fé (*Troen*) deve ser entendida como uma transição apoiada pelos contributos da imaginação. O salto (transição) é uma mudança de critério que tem lugar quando o acumular de considerações que, com base na imaginação, apontam para um novo critério, atinge um limiar crítico que leva à ruptura com o critério anterior. Esta mudança de critério produz uma revolução do ponto de vista, mas não é o resultado de um acto da vontade sem qualquer suporte. A decisão de adoptar um novo critério é – segundo Ferreira – simplesmente a implementação de uma mudança de perspectiva que, dado o acumular de considerações nesse sentido, se apresenta como a única possível. Nós concordamos parcialmente com Ferreira. Na nossa perspectiva, quando o salto é motivado pelo desespero absoluto, a transição para o novo estágio apresenta-se ao sujeito como a única escolha possível *para afastar o desespero*¹⁶¹⁴. Mas, como diz Oliveira, “[o] ‘salto’ é uma categoria [...] que não pode ser argumentativamente explicitada e justificada”¹⁶¹⁵. A decisão não pode ser completamente explicada pelo acumular de contributos da imaginação, ou pelo acumular de razões e motivos que a suportam. Para Kierkegaard, conceber a decisão desse modo é querer decidir sem se *ter de decidir*¹⁶¹⁶. A decisão – por ser a liberdade a concretizar-se –, não pode ser explicada por nenhum desenvolvimento que lhe seja anterior. A própria reflexão – tal como a imaginação – é ambivalente, porque também permite ao sujeito demorar-se nela, num desenvolvimento imanente, sem passar à decisão. Como diz Stack: “[o]ne can deliberate about one’s possibilities *ad infinitum*. Excessive deliberation, [...] may be a means of postponing indefinitely absolute choice or a commitment”¹⁶¹⁷. Só a decisão – “the decision to make an absolute choice, to put an end to a reflection upon conceptual or imaginative possibilities alone” – põe fim à actividade da reflexão em torno de meras possibilidades¹⁶¹⁸. A reflexão não produz a decisão; pelo contrário, é a decisão que dá por

¹⁶¹³ Ferreira, *Transforming Vision...*, cit..., pp. 72-81, 87, 105-107, 127, 147, 154, 158.

¹⁶¹⁴ Isto de modo nenhum significa que o salto seja automático, como se a transição para outro estágio fosse o *output* necessário de um *input*. A decisão tem algo mais do que as razões que a apoiam. É sempre possível que o sujeito não decida passar para o estágio ético. Mas isto também não significa que o salto seja arbitrário ou sem qualquer suporte. Rudd, “Kierkegaard and the Skeptics”, cit..., p. 86: “[w]hen Kierkegaard describes the transition from one stage to another as a ‘leap’, this is in opposition to the view that there is a necessity to the process [...]. It is not meant to imply that the leap is a blind one. Rather, by imaginatively exploring the possibilities of different approaches to life – a task which Kierkegaard designed his own literary efforts to facilitate – I am enabled to realise that there are resources within another understanding of life which would allow me to make better sense of my life than I can now”.

¹⁶¹⁵ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 535. Discordamos de Oliveira quando afirma que “a vida só ganha valor para si, só é para si mesma significativa por meio do acontecimento de um ‘salto’”. Isso significaria que a vida só se tornaria significativa no estágio ético (ou no religioso), pois, no sentido aqui pertinente, não há saltos imanentes (ao estágio estético).

¹⁶¹⁶ Pensar a decisão como o efeito necessário de uma causa significa reduzir o humano à condição de autómato, retirando-lhe a responsabilidade pelas suas decisões. As razões e os motivos *não são causas* da decisão.

¹⁶¹⁷ Stack, “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”, cit..., p. 1.

¹⁶¹⁸ Stack, “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”, cit..., p. 5.

terminada a reflexão. A reflexão é uma actividade potencialmente infinita e a introdução de novos dados permanece no âmbito da reflexão: “[d]eliberation cannot be brought to an end by more information or new knowledge since it remains a purely cognitive activity”. É a decisão que põe fim ao acumular de razões, não é o acumular de razões que põe a decisão.

Porém, afirmar que a decisão não se esgota nas razões não é defender que as razões sejam o mesmo que nada e que a decisão não se apoie nelas. É esse o dilema que MacIntyre pressupõe: ou a decisão está para as razões como a conclusão de um silogismo está para as premissas, ou tem de ser considerada irracional¹⁶¹⁹. Mas esse é um falso dilema¹⁶²⁰. Do facto de x não necessitar y, não se segue que x não pesa para y. Afirmar que a decisão não é o resultado do acumular de razões é diferente de afirmar que as razões não contam. Negar que exista uma relação necessária entre as razões e a decisão, não significa negar que as razões pesem para a decisão. Por isso, concordamos com Evans:

we are ultimately responsible only for what we can will or not will, or that is the result of past actions that we could have willed or not willed. Such a concept of will implies that there is something mysterious about the human self, which is the province of the leap, Kierkegaard’s general term for a significant free act. Human acts are not radical choices. They are performed for reasons. The reasons, however, do not in the end determine what we do and thus do not fully explain what we do, at least in the scientific sense of ‘explain’. Yet failure to accept this mystery ultimately leads to a view of the self that eliminates any sense of the self as a meaningful agent¹⁶²¹.

Do ponto de vista de Kierkegaard, o Bem é uma categoria que exige obediência a todos. Se a questão é saber que visão-de-vida *devemos* escolher, não há dúvida de que *devemos* escolher a visão-de-vida ética. Qualquer dúvida quanto a isto, a surgir, ocorre num ponto de vista que não é ético. Do ponto de vista ético, *normativo*, há apenas um critério: escolher o Bem e rejeitar o Mal¹⁶²². Mas, como este tipo de justificação pressupõe as categorias éticas, Kierkegaard fornece uma razão independente, quer das categorias éticas, quer das estéticas: a ideia de Bem permite construir uma visão-de-vida capaz de suprimir a possibilidade do desespero. Ao contrário do que MacIntyre afirma, qualquer esteta tem uma razão para adoptar a visão-de-vida ética, porque a necessidade que o humano tem de uma

¹⁶¹⁹ Em “Once More on Kierkegaard”, MacIntyre reconhece que, segundo Kierkegaard, “there are good reasons for individuals to move from the aesthetic to the ethical and not merely good-reasons-from-the-standpoint-of-the-ethical”. Contudo, continua a defender que, segundo Kierkegaard, “the transition from the aesthetic to the ethical is and can be made only by a criterionless choice”. MacIntyre pressupõe que, se a decisão não resulta de forma necessária das razões, tem de ser considerada uma escolha sem critério. MacIntyre, Alasdair, “Once More on Kierkegaard”, in Davenport & Rudd (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre...*, cit... (pp. 339-355), p. 344. Cf. Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 11-35, 186, 191.

¹⁶²⁰ Ferro & Carvalho, “Notas” e “Posfácio”, cit..., pp. 186-187. Campos, Isabel, *A vida como alternativa e a possibilidade de uma ‘doença para a morte’ segundo Kierkegaard*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015, pp. 31-33.

¹⁶²¹ Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self...*, cit..., p. 25.

¹⁶²² O ponto de vista ético é *normativo* porque não se limita a distinguir o Bem do Mal e a considerar o Bem superior ao Mal, mas também prescreve o Bem. O ponto de vista ético consiste em considerar que o Bem deve ser escolhido e o Mal rejeitado.

vida com sentido aponta para uma ideia reguladora cujos requisitos só podem ser satisfeitos na vida ética – *i.e.*, na forma de vida decorrente da visão-de-vida ética¹⁶²³. Contudo, é ao desesperar que o sujeito é trazido “ao ponto em que a necessidade da escolha se mostra”¹⁶²⁴. A precisão de sentido surge, então, em toda a sua intensidade, sem subterfúgios, e exige um sentido sólido para a vida. Naturalmente, esta precisão não tem um carácter normativo, mas, depois de se ter descartado todos os fins estéticos pelo desespero (e não pela dúvida), quando o desespero absoluto afastou todas as medidas incapazes de suprimir a possibilidade do desespero, há uma medida que resta, e essa medida é, precisamente, a ideia de Bem. No desespero absoluto, o que está em causa é se o sujeito *se deixa ficar no desespero*, ou *se dá o salto* para o estágio ético. A transição para o estágio ético não decorre automaticamente do desespero: é preciso que haja uma decisão. Mas não se trata de uma escolha sem qualquer critério, ou completamente irracional, no sentido de não haver qualquer razão a suportá-la¹⁶²⁵. A razão que o desesperado tem para adoptar a visão-de-vida ética é a circunstância de ela oferecer uma forma de vida imune ao desespero.

Segundo Kant, a circunstância de sermos capazes de agir simplesmente por respeito à Lei Moral permanece o correlato de uma “carta de crédito”¹⁶²⁶. Segundo Kierkegaard, o sujeito do desespero absoluto está sob uma pressão infinita porque se encontra numa encruzilhada em que está em jogo salvar-se do desespero ou continuar nele, e aquilo que intensifica ainda mais a pressão em que ele já se encontra é a circunstância de não poder obter uma certeza objectiva de que a visão-de-vida ética, de facto, seja *verdade para si*: “[o]bjectively he then has only uncertainty, but this is precisely what intensifies the infinite passion of inwardness”¹⁶²⁷. Quer dizer, o sujeito do desespero absoluto está infinitamente preocupado com *a verdade que edifica*, mas não tem como obter uma certeza objectiva de que esta seja *verdade para si*, porque só vivendo por ela o poderá saber. *Antes da decisão*, o sujeito não tem como saber que a visão-de-vida ética produzirá uma vida com sentido para si – em vez de, por exemplo, se revelar entediante. Portanto, a transição requer que ele esteja disposto a arriscar. Kierkegaard chama *crença/fé (Troen)* à decisão do sujeito de confiar absolutamente em algo, de apostar toda a sua vida numa ideia, sem poder determinar, independentemente da decisão, o que significa, *para si*, viver por esse ideal: “[h]e stakes his whole

¹⁶²³ Cf. Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 191. Mehl, Peter, “Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy”, in Davenport & Rudd (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre...*, cit..., pp. 3-38. Marino, Gordon, “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, in Davenport & Rudd (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre...*, cit..., pp. 113-127. Davenport, John, “Towards an Existential Virtue Ethics: Kierkegaard and MacIntyre”, in Davenport & Rudd (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre...*, cit..., pp. 265-323.

¹⁶²⁴ *Ou/Ou II*, p. 190 (*SKS* 3: 173).

¹⁶²⁵ Fremstedal, “Why Be Moral?...”, cit..., p. 195.

¹⁶²⁶ Kant, *CRPr.*, p. 60 (*Ak.* 5: 48).

¹⁶²⁷ *CUP*, p. 203 (*SKS* 7: 186).

life on this ‘if’”¹⁶²⁸. Neste sentido, *crer* significa “to base one’s life on something that in terms of common language is only a possibility”¹⁶²⁹.

Em Dinamarquês, o termo *Troen* pode significar *crença* ou *fé*¹⁶³⁰. Kierkegaard também o usa com o sentido de *crença* objectiva, como quando tomamos uma proposição factual como verdadeira. Mas o termo *Troen* tem um sentido diferente ao ser aplicado a conteúdos ideais cujo *medium* próprio é a existência individual. Do ponto de vista existencial, o que está em causa não é a verdade objectiva de uma proposição factual – *e.g.*, se Nero efectivamente mandou queimar Roma –, mas sim o movimento interior pelo qual o sujeito faz de um conteúdo ideal a verdade *para si*¹⁶³¹. Neste sentido, a crença (*Troen*) é a síntese de dois termos opostos, a incerteza (do ponto de vista objectivo), e a paixão (do ponto de vista da interioridade): “[f]aith <*Troen*> is the contradiction between the infinite passion of inwardness and the objective uncertainty”¹⁶³². Do ponto de vista existencial, *crer* é fazer de um conteúdo objectivamente incerto a paixão da minha vida.

Há *incerteza objectiva* quando a verdade objectiva de um conteúdo ideal não está demonstrada (ou o sujeito não conhece uma demonstração dessa verdade). Este é o caso dos conteúdos (ideais) existenciais, porque só posso saber se realmente fará sentido *para mim* viver dessa forma vivendo dessa forma:

[f]or a mathematical proposition there is a proof, though in such a way that no counterproof is thinkable. It is precisely for this reason that one cannot have a conviction with respect to something mathematical. But with respect to every existential proposition, every proof also has something that is a counterproof; there is a *pro* and a *contra*¹⁶³³.

A visão-de-vida ética afirma que o Bem é o sentido da vida, mas o sujeito não tem nenhuma prova de que viver pelo Bem dará sentido à *sua* vida. Do ponto de vista objectivo, aquilo que o sujeito tem é incerteza. Do ponto de vista da subjectividade, o desesperado quer erradicar o desespero e a visão-de-vida ética representa a possibilidade de se livrar do desespero, o que requer que corra o risco¹⁶³⁴. A crença é, simultaneamente, *incerteza objectiva* e *paixão infinita*, e quanto mais incerteza objectiva se tiver, mais a paixão se pode intensificar: “the more objective reliability, the less inwardness (since inwardness is

¹⁶²⁸ CUP, pp. 201-202 (SKS 7: 184-185). Cf. KJN 10, pp. 88-89 (SKS 26: 91-92).

¹⁶²⁹ King, James, “Further Remarks on Kierkegaard and Possibility”, *New Scholasticism*, 47(3), 1973 (pp. 375-380), pp. 378-379.

¹⁶³⁰ Ou seja, o termo *Troen* tem o sentido genérico de *crença*, independentemente de se tratar de uma crença justificada ou não, e independentemente do objecto a que se reporta. Tanto pode ser usado para declarar que se *acredita* que Napoleão morreu por acção de um veneno, como para declarar que se *crê* em Deus.

¹⁶³¹ CUP, p. 203 (SKS 7: 186): “[h]ere is such a definition of truth: *An objective uncertainty, held fast through appropriation with the most passionate inwardness, is the truth*, the highest truth there is for an existing person”. PC, p. 206 (SKS 12: 203): “[o]nly then do I in truth know the truth when it becomes a life in me”.

¹⁶³² CUP, p. 204 (SKS 7: 186).

¹⁶³³ KJN 4, p. 78 (SKS 20: 79-80).

¹⁶³⁴ CUP, p. 204 (SKS 7: 186): “[w]ithout risk, no faith”.

subjectivity); the less objective reliability, the deeper is the possible inwardness”¹⁶³⁵. A certeza objectiva limita a intensificação da paixão (o desenvolvimento da interioridade), enquanto a incerteza objectiva requer um maior envolvimento da interioridade. Não preciso de pôr nada de meu para aceitar uma proposição matemática, mas para confiar em alguém que ainda não me mostrou ser de confiança, preciso de envolver a interioridade. À medida que uma pessoa se revelar confiável, a confiança vai-se cimentando e acabo por confiar sem qualquer esforço nas pessoas que sempre se mostraram de confiança, mas, para confiar em alguém que me traiu diversas vezes, preciso de envolver mais de mim. Quer dizer, a incerteza objectiva não gera paixão, nem a intensifica, mas exige mais do sujeito, precisamente, para vencer a incerteza: “he knows very well what doubt has to say: *contra*. But despite this – or rather, precisely because of it – he is a person of conviction because, deciding and willing, he has vaulted higher than the dialectic of proofs and is convinced”¹⁶³⁶. A *intensificação* de que Kierkegaard fala não é a paixão imediata, mas algo posto pelo sujeito, uma paixão de segunda ordem, porque se trata de uma *escolha* da sua parte¹⁶³⁷. A paixão aqui em causa é uma decisão¹⁶³⁸. A decisão é a paixão que permite ao indivíduo unificar a sua vida sob uma determinação ideal escolhida por si. Como diz Petkanič: “[p]assion unifies him by directing his will towards one aim”¹⁶³⁹. Esta força interior – ou, como diz Petkanič, “a power which leads to permanent and unconditional commitment” – terá de ser suficientemente intensa para superar a incerteza. Não havendo uma forma de medir *objectivamente* a interioridade de uma pessoa, Kierkegaard usa a expressão *paixão infinita*. A crença é uma paixão infinitamente intensificada.

No entanto, uma vez tomada a decisão, o que está em causa é a interiorização da ideia escolhida. O decisivo passa a ser a repetição da primeira decisão pela qual o sujeito escolheu o Bem. A *paixão ética* é *estar em tensão* para adquirir um bom carácter. Ter sucesso nesse esforço corresponde à aquisição de um segundo imediato plenamente conciliado com a ideia de Bem. Para o sujeito que conciliou o imediato com a ideia de Bem, as boas acções tornam-se-lhe conaturais. A noção de *boa pessoa* indica alguém que está

¹⁶³⁵ CUP, p. 209 (SKS 7: 172). Cf. Petkanič, “Passion as a Will to Existence in Kierkegaard”, cit..., p. 339, nota: “Kierkegaard on the one hand clearly says that objective certainty/reliability hinders the deepening of inwardness (intensification of passion), while on the other hand he holds that there is only potentially (not necessarily) a conditional relation between objective uncertainty and inwardness; this implies that objective uncertainty does not necessarily give rise to an intensified passion”.

¹⁶³⁶ KJN 4, p. 78 (SKS 20: 80).

¹⁶³⁷ FSE, p. 44 (SKS 13: 70-71). KJN 2, p. 199 (SKS 18: 217): “[l]et no one misunderstand all my talk of pathos and passion as if I intended to acknowledge every uncircumcised immediacy, every unshaven passion”.

¹⁶³⁸ O desesperado escolhe a visão-de-vida ética porque deseja erradicar a possibilidade do desespero, por isso, aquilo que o move *não é uma paixão imediata* – já constituída –, pelo Bem.

¹⁶³⁹ Petkanič, “Passion as a Will to Existence in Kierkegaard”, cit..., p. 333. Como diz Petkanič, para Kierkegaard, a decisão é uma paixão “as a binding force that leads to commitment, stability and continuity”, enquanto a paixão imediata é “an unstable emotion”. Também Aristóteles define a decisão (*προαίρεσις*) como um desejo (*ὄρεξις*), embora não seja um desejo como os outros. A decisão parte da deliberação, é um *desejo deliberado*. Trata-se de um desejo motivado por um conteúdo ideal escolhido pelo sujeito. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 134 (1139a21-31).

espontaneamente inclinado para seguir os juízos do Bem. Mas esta é uma *espontaneidade* que tem de ser adquirida. Kierkegaard usa a expressão *originalidade adquirida* (*den erhvervede Oprindelighed*)¹⁶⁴⁰. Não se trata de gerar um *hábito* para estas ou aquelas acções, mas de uma interioridade determinada pela ideia de Bem. No caso do estádio ético, a originalidade adquirida corresponde à actualização de uma possibilidade dada no indivíduo humano (o universal humano), que pode nunca ser apropriada ou exprimida, pois requer a decisão do sujeito. Essa originalidade é adquirida pela repetição que reduplica a ideia de Bem interiorizando-a ao mesmo tempo que a exprime.

Quarto Capítulo: A Ideia de Bem

I. A Ideia de Bem e o Saber Ético

A. A Desformalização da Ideia de Bem

MacIntyre destacou algo de fundamental para entender Kierkegaard: “[t]he choice between the ethical and the aesthetic is not the choice between good and evil, it is the choice whether or not to choose in terms of good and evil”¹⁶⁴¹. Escolher o ético é escolher colocar toda a existência sob as determinações do Bem e do Mal, e isto significa escolher o Bem como medida¹⁶⁴². No desespero absoluto, a escolha não se põe entre o Bem e o Mal, mas entre permanecer no estético, ou adoptar o Bem como medida. Contudo, o Bem escolhido é ainda abstracto: “[a]quele que escolher o ético escolhe o bem, mas o bem é aqui completamente abstracto”¹⁶⁴³. Põe-se, assim, o problema da desformalização da ideia de Bem – *i.e.*, de identificar o Bem *in concreto*, ou *o que é* Bem numa situação concreta.

Segundo Hegel, na tese de que *a boa-vontade é boa por querer o Bem*, o Bem é *abstracto*¹⁶⁴⁴. Ou seja, se a vontade se determina pelo Bem *in abstracto*, é evidente que ela quer o Bem *in concreto*, mas o conceito de Bem que determina essa vontade permanece indeterminado. Querer o Bem em abstracto não quer dizer nada em concreto: se um sujeito afirmar que quer fazer o Bem ficamos sem saber o que isso significa para ele.

Também Kant considerara que o conceito de Bem é demasiado *abstracto* para determinar directamente a vontade¹⁶⁴⁵. Segundo Kant, se queremos evitar a arbitrariedade, o conceito de Bem tem de ser primeiro determinado pela Lei Moral¹⁶⁴⁶. A Lei Moral permite

¹⁶⁴⁰ CoA, pp. 148-149 (SKS 4: 448): “earnestness [...] is the acquired originality of disposition, its originality preserved in the responsibility of freedom”. Sobre a noção de *originalidade adquirida*, veja-se: Watts, Daniel, “Kierkegaard, Repetition and Ethical Constancy”, *Philosophical Investigations*, 40(4), 2017, pp. 414-439; Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., pp. 500- 510; Green, Deidre, “To Be(come) Love Itself: Charity as Acquired Originality”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2019*, 24(1), 2019, pp. 217-240.

¹⁶⁴¹ MacIntyre, *After Virtue...*, cit..., p. 40.

¹⁶⁴² Ou/Ou II, p. 180 (SKS 3: 165).

¹⁶⁴³ Ou/Ou II, p. 181 (SKS 3: 165-166).

¹⁶⁴⁴ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 174 (§140).

¹⁶⁴⁵ CRPr., pp. 76-78 (Ak. 5: 62-64).

¹⁶⁴⁶ CRPr., p. 78 (Ak. 5: 64): “não é o conceito do bem, como objecto <Gegenstand>, que determina e torna possível a lei moral, mas inversamente, é a lei moral que determina e torna possível acima de tudo o conceito de bem”.

a definição do conceito de Bem tornando-o aplicável *in concreto*. No capítulo da Típica, na *CRPr.*, Kant trata da aplicação do conceito de Bem (*in abstracto*) aos casos (*in concreto*)¹⁶⁴⁷. O problema que a Típica procura resolver não é se se deve escolher o Bem ou o Mal, porque qual deles deve ser escolhido decorre analiticamente dos próprios conceitos de Bem e de Mal. O problema que resta para a Típica resolver, depois da definição dos conceitos de Bem e de Mal, é o da aplicação do conceito de Bem aos casos concretos. Kant procura tipificar um procedimento que explicita esta aplicação pela faculdade de julgar. Um procedimento *típico* é um conjunto de regras fixas. Portanto, funciona como uma *fórmula* que pode ser utilizada por qualquer um, em qualquer situação, para distinguir o Bem do Mal¹⁶⁴⁸.

Para Kierkegaard, a visão-de-vida ética toma a ideia de Bem como medida absoluta, o que significa que, nessa visão-de-vida, é a ideia de Bem que deve determinar tanto o juízo como a vontade. Assim, coloca-se a questão de saber se não se cai na arbitrariedade do juízo e como se pode reconhecer o que é o Bem *in concreto*. Sem uma definição que possa ser aplicada, parece difícil distinguir o Bem do Mal¹⁶⁴⁹. A questão é saber como passar de *querer o Bem* para o apuramento da boa acção. Uma das questões envolvidas no problema da desformalização consiste em saber se é possível especificar suficientemente uma regra, por via do acrescento de determinações conceptuais, de modo a torná-la capaz de identificar os casos concretos que lhe correspondam. Como vimos, Kant defende que a especificação conceptual, por si só, não é suficiente. Por mais pormenorizada que seja a formulação da regra, só o exercício da faculdade de julgar nos pode dizer o que ela significa *in concreto*. Mas, para Kierkegaard, toda a estratégia de Kant permanece no âmbito do abstracto:

[i]t is said again and again that thinking becomes concrete. But in what way does it become concrete? Certainly not in the sense in which one speaks of a specific existing something? Consequently, *within* the qualification 'abstract', thinking becomes concrete, that is, it continues to be essentially abstract, because concretion means to exist, and to exist corresponds to the particular, which the thinking ignores¹⁶⁵⁰.

Kierkegaard rejeita a possibilidade de que a ideia de Bem possa ser definida por algum método objectivo. Contudo, não vê nisso um impedimento à sua desformalização, nem uma condenação à arbitrariedade. Kierkegaard defende que não podemos determinar que acções correspondem à ideia de Bem de uma forma independente do nosso próprio esforço para vivermos pela ideia de Bem e nos tornarmos boas pessoas. Como diz Evans,

¹⁶⁴⁷ *CRPr.*, p. 82 (*Ak.* 5: 67).

¹⁶⁴⁸ A fórmula de um medicamento permite que qualquer laboratório em qualquer parte do mundo produza o mesmo medicamento seguindo um mesmo conjunto de práticas.

¹⁶⁴⁹ Cf. Platão, *República*, p. 348 (534b-535a): “[q]uem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem [...] não conhece o bem”. Kant, *SOP*, p. 46, nota (*Ak.* 8: 138): “todos os conceitos se devem determinar por definições”.

¹⁶⁵⁰ *CUP*, pp. 343-344, nota (*SKS* 7: 314).

“[t]his is hardly a new idea”¹⁶⁵¹. O Bem que primeiramente se escolhe é abstracto porque só se concretiza na reduplicação. A reduplicação é, simultaneamente, uma acção na interioridade e a sua expressão no mundo. Para Kierkegaard, aplicar a ideia de Bem (*in abstracto*) às situações da vida (*in concreto*), não significa fazer uso de um conjunto de regras para saber, em cada caso, o que é o Bem, mas sim esforçarmo-nos para agirmos bem e para nos tornarmos boas pessoas. É pela reduplicação que a ideia de Bem perde o seu carácter abstracto. A forma de o sujeito concretizar a ideia de Bem é constituir-se a si mesmo no esforço contínuo e sempre renovado para viver sob a determinação ideal do Bem. Se o fizer, o próprio sujeito passa a encarnar a medida – como Aristóteles diz ser o caso do sério: “[o] sério <σπουδαῖος>, na verdade, discerne cada coisa correctamente [...] como que se detivesse um cânone <κανὼν καὶ μέτρον>”¹⁶⁵². Ou seja, o sujeito não precisa de uma fórmula, mas sim de *seriedade*: a *prontidão* para reduplicar a ideia. O que clarifica a determinação ideal é a sua passagem à interioridade pela repetição nas situações concretas da vida¹⁶⁵³. Portanto, Kierkegaard não estabelece nenhum procedimento, fórmula ou definição operativa que nos permitisse saber o que é o Bem *in concreto*¹⁶⁵⁴.

Uma objecção que se pode fazer a Kierkegaard é que o princípio de nos guiarmos pela ideia de Bem, em si mesmo, não parece ter qualquer conteúdo operativo. Aparentemente, precisamos de uma definição de Bem que nos permita determinar o que lhe corresponde. Mas, segundo Kierkegaard, o sujeito que pretende viver pela ideia de Bem não precisa de adquirir um conhecimento prévio sobre o que é o Bem. O que ele precisa é de uma compreensão “that in fear and trembling applies ethical categories to itself in self-concern”¹⁶⁵⁵. O sujeito que compreende o ético deste modo aplica as categorias éticas a si mesmo apostando o sentido da sua vida na dedicação absoluta ao Bem. Está de todo o coração nesse empreendimento, tem a sua interioridade completamente votada à tarefa de interiorizar a ideia de Bem. O dever é para si uma *necessidade volitiva*, pois é no cumprimento do seu

¹⁶⁵¹ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., p. 65. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., pp. 48-49 (1105a30-1105b7). Começando por dizer que *é preciso saber agir*, Aristóteles prossegue afirmando que, ao contrário das demais perícias, “relativamente às excelências, o saber tem pouco peso ou mesmo nenhum, [...] porquanto as acções justas e temperadas nascem, precisamente, do agir repetido em conformidade com as respectivas excelências”.

¹⁶⁵² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 68 (1113a30-34). Segundo Aristóteles, o sério julga como se fosse ele próprio a medida, porque, ao interiorizar a medida, tornou-se a própria medida. Cf. Oliveira, Mariane, “Regras e Razão Prática em Aristóteles”, *Discusiones Filosóficas*, 31, 2017 (pp. 59-69), p. 63: “ao internalizar a regra, o agente torna-se a própria medida de suas acções”.

¹⁶⁵³ *KJN* 11-2, p. 125 (*SKS* 27: 422-423): “to know and apprehend ethical and ethical-religious truth is to reduplicate existentially what is known”. Cf. Rosfort, René, “Concrete Infinity: Imagination and the Question of Reality”, in Grøn, Arne; Rosfort, René & Söderquist, K. Brian, De Gruyter, Berlin, 2017 (pp. 193-214), p. 208: “the individual has to make his ideas about life concrete by choosing to live by some of them”.

¹⁶⁵⁴ Por *definição operativa* entende-se aqui uma definição que permita a sua tradução numa premissa (de uma inferência) com a forma *todos os x com a determinação y são Bem*. Uma definição operativa pode ser utilizada num silogismo. Sublinhe-se que, para Hegel, “everything rational is a syllogism”, nomeadamente, a determinação do *bem*, do *verdadeiro* e do *belo* (*gut, wahr, schön*). Hegel, Georg, *Science of Logic*, trans. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 582-588.

¹⁶⁵⁵ *CUP* II, Supplement, p. 27 (*Pap.* VI B 30, pp. 112-113). Cf. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, cit..., p. 502.

dever que se sente livre. O dever não é algo que sente como imposto, mas algo que constitui o ponto arquimédico da sua personalidade¹⁶⁵⁶. Para si, *cumprir o dever é uma paixão*.

Segundo Kierkegaard, enquanto o ponto de vista objectivo está preocupado com a transição da ignorância para o conhecimento, o ético está preocupado com a transição do conhecimento para a acção: “[t]he ethical does not begin with ignorance that must be transformed into knowledge, but begins with a knowledge and requires a realization”¹⁶⁵⁷. Uma forma de compreender esta tese seria reconhecer que o ético requer um conhecimento, mas também exige a execução desse conhecimento, a qual não está posta pelo mero acto de conhecer. De facto, na obra de Kierkegaard, insiste-se bastante neste ponto: “the ethical is not only a knowing; it is also a doing that is related to a knowing”¹⁶⁵⁸. Não basta saber o que se deve fazer, pois é preciso agir em conformidade. Contudo, o ponto que está aqui em causa não é este. Para Kierkegaard, o ético não depende do conhecimento porque é algo que *já se sabe*: “the ethical indeed requires that every hum[an] being is to realize the ethical at every moment, but then he must of course know it”¹⁶⁵⁹. O ético pressupõe o saber ético necessário. Se o ético estivesse dependente de um conhecimento a adquirir, o sujeito não seria responsável pelo Mal (quando não possuísse o conhecimento necessário)¹⁶⁶⁰. Quando o ético é considerado objectivamente incorre-se num equívoco: aquilo que então se adquire é um conhecimento teórico – *e.g.*, um conjunto de teses – que não tem a *forma ética*, nem é capaz de gerar¹⁶⁶¹. Por exemplo, quando lemos os livros de Mill e de Kant, adquirimos um conhecimento sobre as teorias de Kant e de Mill. Mas para que esse conhecimento sobre as teorias de Kant e de Mill tenha, para nós que os lemos, um significado ético, é preciso que esses conteúdos se relacionem com o ético já dado em nós: “I know by myself, and if I do not know it by myself, then I do not know it at all”¹⁶⁶². Para que possa escolher entre diferentes teorias, o leitor precisa de possuir ele próprio o critério¹⁶⁶³. O próprio Kant não defendia que os homens precisassem de ler os seus livros para saberem o que devem fazer. Pelo contrário, segundo Kant, “o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer” já é “pertença de cada homem” sem que seja preciso ensinar-lhe algo de novo: basta “que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para o seu próprio princípio”¹⁶⁶⁴. Neste ponto, Kant e Kierkegaard estão

¹⁶⁵⁶ *Ou/Ou II*, p. 259 (*SKS* 3: 242-243).

¹⁶⁵⁷ *KJN* 11-2, p. 96 (*SKS* 27: 394).

¹⁶⁵⁸ *CUP*, p. 160 (*SKS* 7: 149).

¹⁶⁵⁹ *KJN* 11-2, p. 96 (*SKS* 27: 394). Cf. *CUP*, p. 320 (*SKS* 7: 292): “[t]he ethical requires itself of every human being”.

¹⁶⁶⁰ Por isso mesmo, Kierkegaard critica a tese de Sócrates de que a virtude é conhecimento. Kosch, “Kierkegaard’s Ethicist...”, cit..., p. 278: “on such a view one cannot be responsible for vice (since vicious actions are done in ignorance and so are not imputable)”.

¹⁶⁶¹ Cf. Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 120: “[o] que Kierkegaard afirma com clareza é que o ético admite o saber como pressuposição *sempre já dada* e que essa pressuposição é precisamente uma pressuposição, que não tem em si mesma *forma ética* nem está em condições de a gerar, de a pôr em movimento, de constituir o seu específico interesse”.

¹⁶⁶² *CUP*, p. 324 (*SKS* 7: 296).

¹⁶⁶³ Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., pp. 15-16, 146-147.

¹⁶⁶⁴ *FMC*, p. 37 (*Ak.* 4: 403-404).

de acordo. O saber ético tem de ser pressuposto no sujeito: “[t]o believe on the word of another is like laughing at a joke not because one has understood it but because someone else said that it was funny”¹⁶⁶⁵. Nos livros de Kant podemos aprender a teoria de Kant sobre o que é o ético, mas não o que é o ético. O que aprendemos sobre a teoria de Kant tem, para nós que o lemos, a forma de um conhecimento adquirido. Este conhecimento que adquirimos, por exemplo, lendo os livros de Kant, tem para nós a forma de uma *opinião provável*. Ou seja, de algo que, para nós, pode ser assim, mas também pode não ser. Podemos aprender a reconhecer que uma certa acção viola o princípio kantiano, e, simultaneamente, não aceitarmos que esse princípio nos diga o que devemos fazer. Kant diz que o critério proposto por ele nos permite distinguir o Bem do Mal, mas nós podemos discordar. Podemos emitir juízos sobre a aplicação do princípio kantiano e julgar que, em algumas circunstâncias, o resultado da aplicação da sua teoria seria uma má acção. Ora, alguém que usasse (efectivamente) o modelo kantiano como critério para aferir aquilo que deve fazer seria incapaz de reconhecer quando esse critério falhasse o alvo. Esse critério seria, justamente, o critério que ele usaria para identificar o que deveria fazer. Na verdade, nem sequer faria sentido falar em *falha*. Quer dizer, o padrão de medida do metro, por definição, não pode falhar quando mede um metro, pois esse padrão é, justamente, aquilo que define o que um metro é. Mas nós podemos, por exemplo, aceitar que a teoria de Kant acerta algumas vezes, ou mesmo na maioria das vezes, e ainda assim reconhecer excepções à mesma. A condição em que nos encontramos em relação à diferença entre o Bem e o Mal não parece ser a de ignorância. Por isso mesmo, não aceitamos as teorias filosóficas cegamente e somos capazes de reconhecer quando elas nos oferecem soluções que não satisfazem o ético em nós. Aparentemente, quando vamos à procura de uma teoria que explique a distinção entre Bem e Mal, não partimos como uma página em branco. Muitas das críticas que fazemos às teorias dos filósofos são críticas que destacam algo que, aparentemente, já sabemos sobre o que é o ético. Relacionamo-nos com as teorias éticas como algo de *externo*, que *não nos constitui*, que *não faz parte de nós*. Para aceitarmos uma dessas teorias exigimos que *acerte*, de alguma maneira, naquilo que reconhecemos como ético. Um conhecimento objectivo – *e.g.*, conhecer as fórmulas do imperativo categórico kantiano –, não suscita em nós uma *injunção*, a não ser que *acerte* naquilo que reconhecemos como ético.

O carácter *externo* dos conteúdos objectivos não resulta *apenas* do facto de o sujeito-leitor se estar a relacionar com uma proposta apresentada por outro sujeito. Kierkegaard sublinha a própria distância que há entre o conhecimento e a *injunção ética*¹⁶⁶⁶. Lidar

¹⁶⁶⁵ CUP, p. 325 (SKS 7: 296).

¹⁶⁶⁶ Usamos o termo *injunção* para verter o dinamarquês *fordring*, o qual se refere a algo que é *pedido*, *solicitado*, *exigido*, *requerido* ou *reivindicado*, e que também pode incluir a ideia de um *comando* ou *ordem*, como é o caso dos Dez Mandamentos da Lei de Deus. Uma ordem é uma *injunção*, mas nem todas as *injunções* são ordens. A *injunção ética* corresponde à ideia de algo que é exigido de nós sem que seja uma ordem. Os Hong

com um conhecimento é diferente de lidar com uma injunção. Por exemplo, para Harris, “the compulsory veiling of women in Afghanistan”, é moralmente errado¹⁶⁶⁷. Ao tomarmos *conhecimento* de que Harris afirma isso, esse conteúdo torna-se, para nós, algo sujeito à possibilidade da dúvida: podemos duvidar que as mulheres, no Afeganistão, sejam forçadas a usar o véu; podemos duvidar que exista um critério independente da cultura de cada país para julgar o que se faz em cada país, etc. Quer dizer, logo que nos relacionamos com um conteúdo objectivo – *e.g.*, a tese de que é moralmente errado obrigar as mulheres a usar o véu no Afeganistão –, podemos reflectir sobre uma variedade de conceitos que nele estão implicados. Este tipo de *relação* é diferente daquela que estabelecemos numa situação em que *nos sentimos sob uma injunção de agir* de determinada maneira. O conteúdo objectivo enquanto tal é incapaz de suscitar a injunção ética.

Portanto, Kierkegaard distingue duas formas de *compreender*¹⁶⁶⁸. Um compreender intelectual, por via da relação entre conceitos e da análise dos mesmos. Neste sentido, podemos adquirir uma compreensão da teoria de Kant que nos habilita, por exemplo, a explicitá-la a outros ou a aplicá-la em exames escolares. Mas isso é diferente de nos sentirmos implicados por uma injunção ética. Há um outro tipo de *compreender* que não envolve apenas o âmbito do pensamento, mas também a interioridade. Quando uma injunção ética se nos impõe sentimos uma pressão para a cumprir, ainda que não o desejemos ou queiramos fazer. Na injunção ética, imediato e determinação ideal estão envolvidos: há uma pressão para cumprirmos a determinação ideal. Não se trata de uma relação entre conceitos, mas da relação entre um conteúdo ideal e o imediato. A experiência de uma injunção ética pressupõe o conhecimento do que ela exige. Para se questionar sobre se a pretende cumprir, o sujeito tem de adiar a execução da mesma. Adiar a execução é já estar em incumprimento: “[t]he ethical grips the single individual and requires of him that he abstain from all observing”¹⁶⁶⁹. Neste sentido, Booker descreve a experiência da injunção ética como uma *intrusão*: “the demand intrudes upon one, having the guise of an alien and uninvited interloper. [...] One is plagued by that which is outside of the concerns with which one identifies”¹⁶⁷⁰. Este

vertem o termo *fording* por *requirement* (requisito). Veja-se: UDVS, p. 81 (SKS 8: 187): “[t]he requirement <for> is equally the same for everyone”.

¹⁶⁶⁷ Harris, Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, Free Press, New York, 2010, pp. 195-196.

¹⁶⁶⁸ 3DIO, p. 82 (SKS 5: 452). SUD, p. 92 (SKS 11: 205): “to understand and to understand are two things”. Cf. Mjaaland, Marius, “*Theaetetus*: Giving Birth, or Kierkegaard’s Socratic Maieutics”, in Stewart, Jon & Nun, Katalin (Eds.), *KRSRR, Vol. 2, Tome I: Kierkegaard and the Greek World: Socrates and Plato*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 115-146), p. 120: “[t]here is therefore a difference between the knowledge necessary for action – a knowledge Socrates possesses and presupposes in his arguments – and the certainty that is connected to knowledge in the strong sense, that is, the tracing of knowledge back to its first principles. Socrates’ wisdom is based on an ignorance concerning the first principles”.

¹⁶⁶⁹ CUP, p. 320 (SKS 7: 292).

¹⁶⁷⁰ Booker, Duncan, *Phenomenology of Moral Demand Experience*, Tese de Doutoramento em Filosofia, University of Glasgow, Glasgow, 1992, pp. 141-143. A consciência da injunção ética exerce pressão, mas o sujeito pode lidar com ela de diversas formas: “[t]he assailing pressure of the demand need not rein one in and force one’s behaviour (though it will provide a *prima facie* motive for dealing with it, given that a subject will wish to have the pressure eased)”. O sujeito deseja *aliviar a pressão* e uma das formas de o fazer é cumprir aquilo que

é o fenómeno da *intrusão* do ético no estético, a que já aludimos. Uma forma de o sujeito se libertar da pressão do ético consiste em suspender a validade das suas categorias para as submeter ao escrutínio da reflexão, pois, na medida em que *ainda está a pensar no assunto*, só quando chegar a uma conclusão *saberá* o que deve fazer. Ao ocupar-se do ético deste modo, aquilo que o sujeito faz é remetê-lo para o âmbito das possibilidades. Por exemplo, se um sujeito só admite agir quando a sua acção pode ser derivada de definições, ao ver uma criança a afogar-se deveria parar para reflectir sobre o conceito de *dever*, inibindo-se de agir antes de poder derivar uma acção de definições claras. Mas, para que se ocupe dessa investigação quando está sob uma injunção, tem de suspender primeiro a sua validade.

Kierkegaard rejeita que falte aos seres humanos o saber ético necessário para viverem eticamente: “it would indeed be ludicrous if someone were to say that the ethical has not yet been discovered but is still to be discovered”¹⁶⁷¹. Se o ético ainda tem de ser descoberto, “then no one knows what the ethical is”. Por *ético* entende-se aqui a esfera do Bem e do Mal. Assim, aquele que considerar que o ético ainda precisa de ser descoberto pode permitir-se qualquer acção *até que* descubra o que é o ético¹⁶⁷². A não ser que se proponha a si mesmo uma *moral provisória*, como Descartes¹⁶⁷³. Ao pressupormos que o nosso ponto de partida é o desconhecimento do ético, estamos a admitir a possibilidade de qualquer coisa poder ser proposta como ética, inclusivamente o Holocausto¹⁶⁷⁴. Tudo dependerá das razões que se apresentarem, pois partimos do pressuposto que *não sabemos* que o Holocausto é errado: talvez se venham a descobrir boas razões para o extermínio dos judeus e das pessoas com mutações geneticamente transmissíveis. Se de facto ainda não sabemos o que é o ético, então, admitimos pelo menos a possibilidade de apoiar o Holocausto, pois, se não admitirmos essa possibilidade, isso significa que, na verdade, *já sabemos* que o Holocausto é indefensável¹⁶⁷⁵.

A ideia de que não se sabe o que é o ético é perigosa, porque significa que se está livre de qualquer restrição *ética* – até se saber o que é o ético. Por outras palavras, quando o sujeito se coloca na posição de *determinar o critério* para distinguir o Bem do Mal cai na completa arbitrariedade, porque ao assumir que o Bem e o Mal nada são

a injunção exige, mas outra forma de lidar com a pressão é procurar negar a injunção. No entanto, Booker faz notar que “[t]he kind of psychic fracturing involved here makes this no easy task”.

¹⁶⁷¹ CUP, p. 144 (SKS 7: 134).

¹⁶⁷² Kant sugere o mesmo em *CdF*, p. 66 (Ak. 7: 58).

¹⁶⁷³ Descartes, “Discurso do Método”, cit..., p. 20 (III): “formei para mim próprio uma moral provisória”.

¹⁶⁷⁴ Sublinhe-se que esta crítica vale igualmente contra aqueles que, como Mackie, defendem que “[m]orality is not to be discovered but to be made”. Se a moralidade é para ser *construída* ou *inventada*, e se não há qualquer critério prévio, pode-se estabelecer qualquer coisa. Mackie, *Ethics...*, cit..., p. 106.

¹⁶⁷⁵ Cf. Prichard, H. A., “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”, *Mind*, 21(81), 1912 (pp. 21-37), pp. 21-22. Prichard afirma que, por vezes, aquele que sente a força das injunções éticas “asks ‘Why should I do these things?’ and, his and other people’s moral philosophising is an attempt to supply the answer, i.e. to supply by a process of reflexion a proof of the truth of what he and they have prior to reflexion believed immediately or without proof”. Ou seja, procurar uma justificação racional para as injunções éticas é uma tentativa de fornecer, pela reflexão, uma *prova* para aquilo que, antes da reflexão, já se *acreditava* sem prova.

anteriormente a essa determinação, abre a porta para que qualquer ideia possa ser posta como critério para distinguir o Bem do Mal e, conseqüentemente, para que qualquer acção possa ser aceite. A tese de Kierkegaard é a de que a questão *o que é o ético?* ou é irresolúvel, ou cai na arbitrariedade se tentarmos responder-lhe *depois* de termos estabelecido que ainda não sabemos o que é o ético. Partindo da pressuposição de ignorância ficamos sem um critério para responder à questão e qualquer coisa se pode seguir, pois pode-se fixar qualquer critério a partir do pressuposto da ignorância. Ao pressupormos que não sabemos o que é o ético, esvaziamos o *conceito* do seu conteúdo e podemos voltar a preenchê-lo como entendermos. Por exemplo, podemos considerar que o conceito de *ético* “covers anything that we prioritize in our personal aims” e, então, passa a referir-se “to the values that are most important to us, no matter whether these are egoistic, altruistic, or impersonal, whether these values are universal or idiosyncratic, constant or transitory”¹⁶⁷⁶. Contudo, como diz Birnbacher, fixando o conceito deste modo, “there is no reason to ask why we should do what is required”. A resposta tornou-se evidente, pois o ético passou a designar aquilo que é mais importante para nós, seja isso o que for. Assim entendido, o termo *ético* “stands for an individual’s highest priorities, irrespective of their content”. De acordo com esta definição, um *serial-killer* que tenha por objectivo ficar na História como o maior assassino de sempre é tão *ético* como qualquer outra pessoa.

Segundo Kierkegaard, o ético “begins with a knowledge and requires a realization”¹⁶⁷⁷. Não precisamos de *adquirir* um conhecimento para saber o que é o ético. Tomamos consciência do ético quando ele se anuncia numa injunção: *deves fazer isto*, ou *não debes fazer isto*. Uma injunção não é apenas o conteúdo do pensamento (*deves fazer isto*), mas também a pressão para isso. A injunção é o pensamento *deves fazer isto* acompanhado do *sentimento coercivo* para isso. A experiência ética envolve o pensamento e o sentimento, o juízo do Bem e a pressão – *i.e.*, a idealidade e o imediato. A consciência desta síntese, ou a consciência que é para si esta síntese, é a *consciência ética*. A consciência do dever já sabe o que lhe é exigido *in concreto*, pois, sem consciência de si mesma como consciência de uma injunção, não surgiria para si qualquer questão de haver, nessa situação em que se encontra, um dever a cumprir ou não. O dever é, justamente, a forma através da qual o Bem se faz sentir na consciência individual. O Bem surge para a consciência como dever ainda não realizado. Mas, perante uma injunção ética, nós podemos ter *relutância em obedecer*. Quando temos relutância em obedecer, isso significa que algo em nós se lhe opõe, nomeadamente, a consciência de outras tensões do imediato. Nesse conflito, pode acontecer que o saber ético seja obscurecido, mas não se trata de não sabermos o que devemos fazer. Como diz Ferro,

¹⁶⁷⁶ Birnbacher, “Why Be Moral...”, cit..., p. 14. Cf. Monro, D. H., *Empiricism and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

¹⁶⁷⁷ *KJN* 11-2, p. 96 (*SKS* 27: 394).

para Kierkegaard, “[p]ressupor que se está na ignorância relativamente ao que é ético é uma escapatória”¹⁶⁷⁸. Pode acontecer que adiemos a decisão de agir, mas ao *adiarmos* a acção, estamos a *desobedecer* à injunção, e a reflexão que se segue *está motivada* por aquilo que lhe ofereceu resistência.

A faculdade da reflexão permite que o sujeito tome como objecto da sua atenção os mais variados objectos, o que, por sua vez, lhe permite distanciar-se deles. Esta capacidade de nos distanciarmos é algo que consideramos importante para fazermos melhores escolhas. Reflectir sobre a situação em que nos encontramos e as possibilidades de acção com que nos deparamos é, geralmente, considerado preferível a agir sob o impulso do momento. Desse modo, podemos evitar acções precipitadas de que nos venhamos a arrepender. Por isso, muitas vezes, consideramos mais seguro reflectir antes de agir. Contudo, Kierkegaard salienta que adiar a acção para reflectir sobre *o que fazer* pode ser um meio subtil de escapar ao dever, pois tanto a tendência para objectivar a situação, quanto a procura de conhecimento adicional, afastam o sujeito do cumprimento da injunção¹⁶⁷⁹. Pense-se no sujeito que, perante uma criança a afogar-se, em vez de procurar salvá-la, se sentasse a reflectir sobre se realmente está em condições de *saber* que deve tentar salvá-la. Nestas circunstâncias, a reflexão é uma forma de evasão, e é também uma forma de *rebelião*, porque, ao suspender a injunção, o sujeito já está a rebelar-se contra o ético¹⁶⁸⁰. Por isso, Anti-Climacus sustenta que, “if a person does not do what is right at the very second he knows it – then, first of all, knowing simmers down”¹⁶⁸¹. O indivíduo *sério* “immediately applies his criterion”¹⁶⁸². Mas o sujeito que, em vez de agir *prontamente*, faz da injunção um objecto de consideração, *enfraquece a pressão* que ela exercia sobre si, porque passou a ser uma possibilidade que ele *admite não realizar*. Se assim não fosse, não estaria a ponderar sobre o que há-de fazer¹⁶⁸³. Aquele que pretender aliviar a pressão que uma injunção ética exerce sobre si tem apenas de suscitar a reflexão sobre a mesma¹⁶⁸⁴.

Quando uma injunção ética assoma à consciência é algo para o pensamento. Se não fosse assim, o sujeito não teria qualquer notícia dela. Contudo, a injunção ética não é

¹⁶⁷⁸ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 121. Compaijen, Rob & Vos, Pieter, “Ethical Reflection as Evasion”, in Buben, Adam; Helms, Eleanor & Stokes, Patrick (Eds.), *The Kierkegaardian Mind*, Routledge, Abingdon, 2019 (pp. 67-77), p. 67: “Kierkegaard believes ethical reflection is an evasion”.

¹⁶⁷⁹ *WoL*, pp. 230-231 (*SKS* 9: 232): “[t]here is no decision in knowledge; the decision, the determination, and the firmness of personality are first in the *ergo*, in belief. Knowledge is the infinite art of equivocation, or infinite equivocation; at most it is simply a placing of opposite possibilities in equilibrium”. Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 72: “both the tendency towards disengagement, and the attempt to acquire additional knowledge direct ethical reflection away from the agent and his or her existential situation”.

¹⁶⁸⁰ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 67. De modo idêntico, Kant censura que procedamos a *cálculos* quando um dever se nos apresenta. *T&P*, p. 75 (*Ak.* 8: 287): “se o conceito de dever tem para ela algum valor, sente mesmo um desgosto em aventurar-se a um cálculo das vantagens que lhe poderiam advir da sua transgressão”.

¹⁶⁸¹ *SUD*, p. 94 (*SKS* 11: 206).

¹⁶⁸² *KJN* 7, p. 58 (*SKS* 23: 60-61).

¹⁶⁸³ *WoL*, p. 230 (*SKS* 9: 232).

¹⁶⁸⁴ *TA*, p. 76 (*SKS* 8: 72): “the urge to decision is precisely what reflection dispels or wants to dispel”. Cf. Cruysberghs, “Must Reflection be Stopped?...”, cit..., pp. 12-13.

apenas um conteúdo pensado. A injunção assoma à consciência na forma de uma pressão para a sua própria execução. É uma injunção, precisamente, porque exerce pressão. Contudo, ao submetê-la à reflexão, o sujeito enfraquece o efeito coercivo que ela tinha sobre si, porque a reflexão enfraquece a relação dos conteúdos ideais com o imediato – *i.e.*, retira-lhes o vigor. Se um conteúdo ideal não possui um significado existencial – como é o caso de uma equação matemática –, esse problema não se coloca, mas no caso da injunção ética, a neutralização da relação ao imediato anula a injunção. Ou seja, enquanto objecto para o pensamento reflexivo, a injunção ética deixa de ser uma injunção. O sujeito transitou da condição em que *sabia o que devia fazer* para a condição em que *já não sabe*. Ainda que o sujeito julgue que está a esclarecer a sua situação e a tentar determinar qual é o seu dever, o que ele fez foi suspendê-lo. A evasão tem um carácter *sub-reptício*, pois o sujeito é levado a crer que, por meio do pensamento, da reflexão e da deliberação, se aproxima do ético, quando apenas consegue torná-lo “more and more obscure”¹⁶⁸⁵. Quando o saber ético foi obscurecido “knowing and willing can better understand each other”¹⁶⁸⁶. No final deste processo, “they agree completely, for now knowing has come over to the side of willing and admits that what it wants is absolutely right”. Neste sentido, a evasão “is the beginning of *being evil*”¹⁶⁸⁷. Se o sujeito adia a execução, isso acontece porque há algo nele que se opõe à injunção, ou que o incita noutro sentido. Assim, se o sujeito não faz imediatamente aquilo que sabe, esse saber está sujeito a ser obscurecido por aquilo que se lhe opõe:

[n]ext comes the question of how willing appraises what is known. [...] If willing does not agree with what is known, then it does not necessarily follow that willing goes ahead and does the opposite of what knowing understood (presumably such strong opposites are rare); rather, willing allows some time to elapse¹⁶⁸⁸.

Uma oposição explícita àquilo que se sabe ser o nosso dever, ou ser o Bem, é difícil¹⁶⁸⁹. Em vez disso, o sujeito pode permitir o adiamento e converter esse saber numa mera possibilidade ao mesmo nível daquele que o desafiou. Assim, aquilo que era uma certeza interior (a injunção), converteu-se em algo que pode ser que seja assim, ou não. Na reflexão, o saber ético perde a limpidez da certeza interior. À medida que pondera as acções possíveis – *i.e.*, que lhes atribui peso –, aquilo que o levou a adiar a acção ganha progressivamente mais peso: “the lower nature gains the upper hand more and more”¹⁶⁹⁰. Isto porque

¹⁶⁸⁵ *SUD*, p. 94 (*SKS* 11: 206).

¹⁶⁸⁶ *SUD*, p. 94 (*SKS* 11: 207).

¹⁶⁸⁷ *WoL*, p. 234 (*SKS* 9: 235).

¹⁶⁸⁸ *SUD*, p. 94 (*SKS* 11: 206). Cf. *T&T*, pp. 164-165 (*SKS* 4: 190); *CUP*, pp. 161-162, 164 (*SKS* 7: 150, 152).

¹⁶⁸⁹ Uma oposição explícita da vontade é difícil, mas *não é impossível*. Como diz Stack: “[b]ecause man is a morally indeterminate being and because he has a capacity for good or evil, he can act contrary to the way in which he knows he ought to act”. Stack, “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”, cit..., p. 5.

¹⁶⁹⁰ *SUD*, p. 94 (*SKS* 11: 207). Cf. *T&T*, pp. 164-165 (*SKS* 4: 190): “se a cada instante não se realizar o movimento por força do que há de mais nobre e de sagrado no ser humano, poder-se-á descobrir com angústia e horror, e se não for de outro modo, que seja então por meio da angústia, as escuras emoções que se escondem na vida de

a ponderação está dominada pelas categorias do imediato que ofereciam resistência à realização da injunção e que motivaram o adiamento da acção: “[w]illing is dialectical and has under it the entire lower nature of man”¹⁶⁹¹. Por isso mesmo, a seriedade é tão importante para o ético: “the good must be done immediately, as soon as it is known”¹⁶⁹². Se o Bem não é feito no momento em que se sabe, dá-se início a um processo de deturpação desse saber às mãos daquilo que se opõe a essa execução. No final do processo, vontade e conhecimento coincidem, e o sujeito pode, então, pensar que faz aquilo que ajuíza como *Bem*, mas o processo começou pela desobediência. Esta forma de rebelião tem um carácter mais insidioso do que a oposição directa, porque o sujeito não se limita a desobedecer à injunção, mas, em vez disso, modifica o conteúdo em causa. Ou seja, o sujeito continua a usar o termo *Bem*, mas este passou a denominar as atribuições de valor das categorias estéticas. Se o sujeito persistir neste tipo de atitude, chamando *Bem* ao que em cada momento calha ser o juízo das categorias estéticas, o resultado é o esvaziamento completo da ideia de Bem, pois esta torna-se apenas um nome para aquilo que a cada momento o sujeito deseja fazer. A este tipo de subversão, Kierkegaard chama *filistinismo*¹⁶⁹³. O filistinismo suprime o ideal de um modo não-explicito, porque ao alterar o seu conteúdo, altera efectivamente o critério de medida (*Maalestok*). A utilização deste subterfúgio revela que o ideal – neste caso, o Bem – é importante para o sujeito¹⁶⁹⁴. O sujeito quer poder pensar que escolhe o Bem, por isso mantém o título modificando o conteúdo.

Para levar a cabo uma oposição directa ao Bem quando não se lhe é indiferente, é preciso haver alguma coragem. Aquele que não é indiferente ao Bem, mas não tem essa coragem, evita opor-se-lhe directamente. Em vez disso, altera o seu conteúdo¹⁶⁹⁵. Como diz Stewart, “[t]he individual finds a number of ways to ignore the truth and to follow his own will even when it stands in contradiction to what he knows”¹⁶⁹⁶. O ético pede a execução. Se, em vez disso, o sujeito protela a acção, está à procura de desculpas para não fazer aquilo que

qualquer homem”. Em nota (p. 165) acrescenta-se que Pitágoras e Sócrates descobriram que “penetrando no fundo de nós próprios descobrimos, antes de tudo o mais, a disposição <Disposition> para o mal”. *CUP*, p. 162 (*SKS* 7: 150): “[b]y means of his ethical knowledge, he [Sócrates] discovered that he had a disposition <Disposition> to all evil”. Veja-se, também, *CUP*, pp. 161, 164 (*SKS* 7: 150, 152).

¹⁶⁹¹ *SUD*, p. 94 (*SKS* 11: 206).

¹⁶⁹² *SUD*, p. 94 (*SKS* 11: 207). Cf. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, cit..., pp. 556-558: “the individual does not always will what is right since the will is tainted by a number of irrational influences, which Anti-Climacus refers to vaguely as ‘the lower nature’. Only the will of a god or an angel would be perfectly pure, and only with a perfectly pure will would action follow spontaneously from knowledge. This is precisely the absurdity that speculative thinking seems to presuppose in the case of human beings. Only the most abstract conception of human motivation and psychology could lead to this view”. Lappano, David, “Defiance”, in Emanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard's Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 139-146), pp. 142-143.

¹⁶⁹³ *JFY*, p. 199 (*SKS* 16: 245): “[w]hat is bourgeois-philistinism [*Spidsborgerlighed*]? [...] It is to have changed the criterion”.

¹⁶⁹⁴ Isto não significa que quem se opõe directamente ao Bem lhe é indiferente. Mas, para se opor ao Bem quando não é indiferente ao Bem, o indivíduo precisa de coragem.

¹⁶⁹⁵ *TA*, p. 77 (*SKS* 8: 74-75).

¹⁶⁹⁶ Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, cit..., p. 557.

já sabia: “you want to create diversions, you are seeking a way out”¹⁶⁹⁷. Como dizem Compaijen & Vos, “[o]n Kierkegaard’s view, ethical reflection can be – and, as a matter of fact, frequently is – a clever way of evading ethical action”¹⁶⁹⁸. Nas palavras de Ferro: “o ético possui um âmbito próprio [...] constituindo sempre pressão real sobre o sujeito, [...] da qual – percebe-se com clareza – ele se evade e tende a evadir-se pelo conceito”¹⁶⁹⁹.

A oposição indirecta ao Bem consiste em colocar o ético sob questionamento. A partir do momento em que o sujeito inicia o processo reflexivo, o ético perde a clareza e a força iniciais. Como a reflexão está entregue às medidas estéticas que se opunham à execução da injunção, aquilo que inicialmente era claro torna-se cada vez menos justificável *perante os critérios estéticos*. O que é mais insidioso neste processo é, precisamente, a aparência de *legitimidade*, de *auto-justificação* que o processo reflexivo apresenta: “[i]f someone were to say: But of course I must first know what the ethical is. How plausible – particularly given how we are accustomed to debate from childhood”¹⁷⁰⁰. Como diz Williams, “a reflexão pode destruir o conhecimento [ético]”¹⁷⁰¹. Para Kierkegaard, o perigo disso acontecer é grande, porque a reflexão tornou-se uma prática tão habitual para nós que nos parece natural também sujeitar o saber ético à mesma. Ao procurar adoptar um ponto de vista (supostamente) imparcial, ao procurar razões, ao apurar prós e contras, a reflexão pressupõe a sua própria legitimidade. Kierkegaard não nega a possibilidade de alguém saber o que é o Bem e fazer o Mal¹⁷⁰². O que está em causa é a *alegação de ignorância* quanto ao ético. Para Kierkegaard, não passa de “a clever way of evading ethical action”¹⁷⁰³.

A injunção ética exige a pronta execução, de modo que a pausa para considerar as alternativas já é tempo perdido: “even while the individual deliberates he is ethically responsible for the use of time”¹⁷⁰⁴. O ético exige do sujeito a *seriedade (Alvor)*. A seriedade constitui-se na vigilância constante e no esforço sempre renovado para evitar qualquer evasão. Por isso, é um requisito da vida ética. Para Kierkegaard, *ser sério* determina o sujeito enquanto espírito, é a forma autêntica de o sujeito *se compreender a si mesmo na relação*

¹⁶⁹⁷ KJN 11-2, p. 96 (SKS 27: 394). SUD, p. 95 (SKS 11: 207): “he refrains from doing what is right even though he understands it”.

¹⁶⁹⁸ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 67.

¹⁶⁹⁹ Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 123.

¹⁷⁰⁰ KJN 11-2, p. 96 (SKS 27: 394).

¹⁷⁰¹ Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., pp. 180-181.

¹⁷⁰² Kosch, “Kierkegaard’s Ethicist...”, cit..., p. 280: “to deny that moral evil is a possibility is to be false to the phenomenology of agency and the self-evident facts of moral life. Kierkegaard [...] did not overlook the various ways, not only of self-consciously abstaining from pursuing the good, but also of self-consciously pursuing the bad for its own sake”.

¹⁷⁰³ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 67. Cf. Aho & Evans, “The Single Individual...”, cit..., p. 168: “the activity of giving moral reasons [...] can itself become a distraction from moral action [...] and can delay the action that agent should take”.

¹⁷⁰⁴ CUP, p. 526 (SKS 7: 478). Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 72: “[t]he ethical is an unconditional ‘to be obliged’”. Cf. Løgstrup, Knud, “Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Guilt”, in Løgstrup, Knud, *Kierkegaard’s and Heidegger’s Analysis of Existence and its Relation to Proclamation*, Oxford University Press, Oxford, 2020 (pp. 42-52), p. 43: “[t]he individual is under an obligation in each single moment to realize the ethical, so that the pause to consider, in which one commits to the task, is already an abuse of time that makes the existing person guilty”.

ao *ideal*: o sujeito que se dedica ao Bem *com seriedade* vigia-se permanentemente a si mesmo “*in order to prevent all evasion and thereby to help himself out and keep himself out in the decision*”¹⁷⁰⁵. Ou seja, a seriedade é o oposto da “existência de poeta”¹⁷⁰⁶. A seriedade exerce-se na interioridade, requer uma vigilância contínua de si mesmo, um esforço contínuo para viver sob a determinação ideal que se escolheu para si, e é por via desse mesmo esforço contínuo que se adquire. O que está em causa é a repetição, pois é na repetição que reduplica a ideia de Bem que me torno sério *na dedicação* ao Bem. O critério para saber se houve uma decisão autêntica da parte do sujeito ou se não passou de uma decisão-pensada, é a seriedade. A seriedade não é algo que se possa adquirir por acaso, por natureza, por costume ou hábito¹⁷⁰⁷. Portanto, à reflexão, Kierkegaard opõe a *seriedade*, a *prontidão* para agir. O que eticamente nos é exigido numa situação concreta não é determinado mediante a aplicação de uma fórmula objectivamente dada, como Kant propõe. Pelo contrário: “to know and apprehend ethical [...] truth is to reduplicate existentially what is known”¹⁷⁰⁸. Como diz Tael, para Kierkegaard, o ideal ético “always remains abstract so long as one does not strive in ethical passion and commitment to realize this ideal here and now”¹⁷⁰⁹. A desformalização da ideia de Bem passa pela nossa preocupação, pela nossa vigilância interior, pelo nosso esforço sempre renovado para vivermos pelo Bem em cada situação concreta. Assim, é a própria seriedade na dedicação ao Bem que desformaliza a ideia de Bem, tanto no sentido da sua realização concreta, porque o Bem só vem à existência quando realmente se vive por ele, quanto no sentido de nos indicar aquilo que, em concreto, deve ser feito.

Deve-se acrescentar que Kierkegaard não nega que a reflexão seja necessária à vida ética (decorrente da visão-de-vida ética). Se se pretende fazer o Bem, a reflexão não pode começar por suspender a injunção ética, mas a reflexão sobre os meios de realizar o Bem é perfeitamente legítima. Neste caso, a reflexão está focada nos meios para cumprir a injunção ética e não em descobrir qual é o seu dever, pois este já está indicado na injunção. Pode ser – e, frequentemente é – necessário reflectir sobre a melhor forma de cumprir o dever. Seria imoral que alguém, ao ver uma criança a afogar-se, se demorasse a reflectir sobre o conceito de Bem enquanto a criança morria afogada, mas pode ser apropriado reflectir sobre o meio de a salvar. A injunção de prestar auxílio não exige um acto irreflectido. Agir irreflectidamente é outro modo de perder de vista o propósito de auxiliar o outro. Não

¹⁷⁰⁵ UDVS, p. 93 (SKS 8: 197). Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 470: “[o] fenómeno da seriedade corresponde ao acontecimento do indivíduo humano *enquanto espírito*, ao ‘espírito’ posto *enquanto espírito* no indivíduo humano, ou é a relação de si a si fundada na compreensão de si enquanto espírito”.

¹⁷⁰⁶ *Ou/Ou II*, p. 218 (SKS 3: 202).

¹⁷⁰⁷ O hábito refere-se à repetição de uma mesma acção e à inclinação para essa mesma acção que se adquire pela repetição dessa acção. A seriedade é a *prontidão* para seguir os juízos do ideal que se tem. Estes juízos podem apontar para acções muito diferentes entre si, pelo que a seriedade não pode ser substituída pelo hábito.

¹⁷⁰⁸ *KJN* 11-2, p. 125 (SKS 27: 423).

¹⁷⁰⁹ Tael, Johan, “Existential Hermeneutics: Kierkegaard and Gadamer on Practical Knowledge (*Phronesis*)”, in Grøn, Arne; Rosfort, René & Söderquist, K. Brian, *Kierkegaard’s Existential Approach*, De Gruyter, Berlin, 2017 (pp. 49-68), p. 65.

parece haver um critério objectivo que estabeleça uma linha bem definida, para todos os casos, entre o que é agir irreflectidamente e o que é desperdiçar tempo. Todavia, reflectir sobre *os meios de cumprir a injunção* é diferente de suspender a injunção. Kierkegaard não se opõe à reflexão enquanto tal. Trata-se de subordinar a reflexão ao ético. Na sua perspectiva, estamos tão habituados a reflectir sobre tudo que confundimos a seriedade com a capacidade de argumentar a favor e contra¹⁷¹⁰. Esta confusão poderia levar uma pessoa a pensar que aquilo que deve fazer quando uma criança se está a afogar é suscitar a dúvida sobre se a deve salvar ou não. Quando se debruça sobre questões abstractas, ou procura adoptar a perspectiva de um observador imparcial sobre o que seria *o ético* de um ponto de vista objectivo, o sujeito desvia-se da preocupação propriamente ética, pois essas questões e esse ponto de vista afastam a sua atenção da situação concreta e da injunção suscitada por ela¹⁷¹¹.

B. O Saber Ético

Do ponto de vista lógico, Kierkegaard desenvolve a tese kantiana, segundo a qual, *se devo, então posso*, para concluir que, *se devo, então sei*. O ético é o universal humano, “that which is not linked to any condition”, aquilo que todo o ser humano deve fazer e, portanto, presumivelmente, também pode fazer¹⁷¹². Ou seja: *se devo, então posso*. Isto não significa que o sujeito tem o poder de realizar qualquer acção, mas implica que *nem tudo pode constituir dever*¹⁷¹³. Se para algo constituir dever tem de estar dentro daquilo que se pode fazer, aquilo que o sujeito não pode fazer, não pode constituir dever para si. Se um sujeito está fisicamente impossibilitado de X, X não pode ser dever para si. Assim, o dever não pode estar dependente da aquisição de um conhecimento, “for if there is something I need to know first, then this ‘shall’ is not the first thing, not absolute”¹⁷¹⁴. Se o *devo* implica o *posso*, tem de implicar também o *sei*, caso contrário seria possível eu ter um dever que estaria impossibilitado de cumprir por me faltar o conhecimento necessário, o que é negado pela tese *se devo, então posso*. Mas, para além do argumento lógico anterior, Kierkegaard defende que o *devo, então sei*, é constitutivo da nossa experiência ética¹⁷¹⁵. Deste modo, Kierkegaard procura descrever a experiência ética: o sujeito sabe que está sob uma injunção

¹⁷¹⁰ KJN 11-2, p. 94 (SKS 27: 393): “we have entirely forgotten what seriousness [is]”.

¹⁷¹¹ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 70: “[e]thical reflection, understood along these lines, makes us neglect the concrete ethical tasks, responsibilities, and choices that we face and that we in a sense already know how to respond to”.

¹⁷¹² PC, p. 242 (SKS 12: 235). Cf. CoA, p. 16 (SKS 4: 323-324). WoL, p. 41 (SKS 9: 48). SUD, p. 115 (SKS 11: 226-227). KJN 7, pp. 293, 392 (SKS 23: 288-289, 384). KJN 11-2, p. 96 (SKS 27: 394). KJN 11-2, p. 137 (SKS 27: 434). KJN 11-2, p. 318 (SKS 27: 616).

¹⁷¹³ Pela aplicação da regra do *modus tollendo tollens*. (Se P, então Q. Não Q. Logo, não P).

¹⁷¹⁴ KJN 11-2, p. 111 (SKS 27: 409).

¹⁷¹⁵ Compaijen, Kierkegaard, MacIntyre, Williams..., cit..., p. 117: “[j]ust as Kant believes we can conclude from our experience of being under an obligation that we are capable of acting in accordance with the moral law, so too Kierkegaard believes that we can conclude from this experience that we possess all the knowledge that is necessary for living an ethical life”. Schulz, “Can Implies Ought...”, cit..., pp. 211-212: “[Kierkegaard] presupposes its knowledge as a fact that, considered from an ethical standpoint, seems both anthropologically and phenomenologically selfevident, namely as simply derivable from the prescriptive character of duty itself”.

ética porque algo é exigido dele. Aquilo que é exigido de si já está anunciado nessa injunção. A injunção não é vazia de conteúdo, pois, nesse caso, não seria injunção alguma. A injunção ética surge numa situação concreta e *exige algo* de nós nessa situação. Quando sei que tenho um dever, sei o que é exigido de mim. Caso contrário, nenhum dever estaria constituído para mim. Fenomenologicamente, só podemos dar sentido à nossa *experiência ética* quando aceitamos que já possuímos o saber ético¹⁷¹⁶. O sujeito ético confia plenamente na sua experiência da injunção ética – ou, como diz Compaijen, na sua experiência “of ethical obligation”¹⁷¹⁷. O sujeito ético está certo de si na consciência do seu dever¹⁷¹⁸. Abandonar esta certeza não é ético, mas sim uma *evasão* ao ético.

Kierkegaard considera uma possível objecção à sua tese de que qualquer sujeito já possui o saber ético: “there are entirely different concepts of the ethical in different countries and in different ages”¹⁷¹⁹. Mas esta não nos parece uma verdadeira objecção. Kierkegaard enfatiza, justamente, a enorme variedade de conceptualizações e definições do ético, não só de país para país e de época para época, como também de indivíduo para indivíduo. Contudo, defende que essa realidade não é eticamente relevante. Cada indivíduo tem o saber suficiente para agir eticamente. A diversidade de conceitos e definições é apenas uma curiosidade histórica. Na perspectiva de Kierkegaard, há duas formas de lidar com a constatação de que há diferentes concepções do ético: a objectiva e a ética. De um ponto de vista objectivo, não temos um modo de determinar qual é o conceito objectivamente certo, ou qual a cultura que tem os costumes objectivamente correctos. O que nós temos, do ponto de vista objectivo, é uma multiplicidade descritível, e o resultado de querer fixar uma definição do Bem é a multiplicação das definições de Bem. O programa platónico de começar por “definir com palavras a ideia do bem”, refutando as objecções e dando provas “com um raciocínio infalível”, revela-se um projecto interminável¹⁷²⁰. Contudo, para Kierkegaard, essa é a abordagem *não-ética* ao ético. As categorias éticas são categorias da interioridade, têm o seu âmbito próprio na subjectividade. O sujeito sabe o que é o Bem apenas “*in concreto*”¹⁷²¹. Contudo, o Bem *in concreto* não se deixa captar por uma definição *in abstracto*¹⁷²². Para saber o que é o ético, o sujeito tem de prestar atenção à sua interioridade, de se vigiar contra todo o tipo de evasão. Como diz Compaijen, “[w]hen one first wants to determine the objectively right answers to ethical questions (a process which Kierkegaard

¹⁷¹⁶ KJN 11-2, pp. 89-138 (SKS 27: 387-434). Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 116-117: “we can only make sense of our experience of ethical obligation if we accept that we are already in possession of ethical knowledge”. Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 69.

¹⁷¹⁷ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 116-117.

¹⁷¹⁸ KJN 11-2, p. 111 (SKS 27: 409).

¹⁷¹⁹ KJN 11-2, p. 96 (SKS 27: 394).

¹⁷²⁰ Platão, *República*, p. 348 (534b-535a). Cf. Kant, *SOP*, p. 46, nota (Ak. 8: 138).

¹⁷²¹ CoA, p. 111, nota (SKS 4: 404).

¹⁷²² Sánchez, Azucena, “Good”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome III: Kierkegaard's Concepts: Envy to Incognito*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 107-112), p. 108: “[t]he concrete good cannot be defined entirely in conceptual terms because it acknowledges the individual's existential circumstances”.

believes, as we have seen, is impossible to complete) before acting, one evades and neglects the concrete ethical tasks and responsibilities that one faces”¹⁷²³. Por exemplo, pode-se querer definir o ético “in order to adequately respond to the demand of others” procurando justificar “a universal duty to accept and aid those in need”¹⁷²⁴. Independentemente do que se entender por *justificar*, o que está em causa é que, se procuramos uma justificação para o *dever de auxiliar os necessitados*, isso significa que já aceitamos à partida que há um *dever de auxiliar os necessitados*. Quer dizer, não estamos a caminhar sem qualquer orientação, pois aceitamos que *já sabemos* algo sobre o ético, nomeadamente, que devemos auxiliar os necessitados. Provavelmente, o que desejamos é construir um discurso capaz de convencer os outros disso. Ora, o que – na nossa perspectiva – Kierkegaard diria relativamente a este tipo de empreendimentos é que, se *eu já sei* que devemos auxiliar os necessitados, então, *a forma ética* de lidar com esse reconhecimento é auxiliar os necessitados. Para Kierkegaard, a comunicação ética tem de ser ela mesma uma reduplicação. O dever que eu próprio admito como válido já indica aquilo que deve ser feito por mim. Para Kierkegaard, por melhores que sejam as minhas intenções, a minha atitude não é séria ao querer *provar* que esse dever existe por meio de um articulado conceptual: a haver seriedade da minha parte, a minha *prova* é a minha acção¹⁷²⁵. Assim, se o meu ponto de partida é que há um dever universal *de auxiliar os necessitados*, aquilo que eu devo fazer já está enunciado: devo *auxiliar os necessitados*. Segundo Kierkegaard, o que falta em geral às pessoas não é o reconhecimento *abstracto* de que têm deveres, mas sim uma relação séria aos deveres reconhecidos. Se o sujeito não põe em prática o dever, “the good remains only an abstraction”¹⁷²⁶. Ou seja, em vez de, como propõe Platão, procurar *definir, provar, responder a objecções*, o sujeito ético faz de si mesmo o executor do Bem. Como diz Słowiowski: “[t]he ethical subject thereby proves to be a vehicle for the good, communicating it to others by means of his actions”¹⁷²⁷. Ao auxiliar os refugiados que passam necessidades, o sujeito comunica, por meio das suas acções, o Bem *in concreto*: “[t]he individual, when realizing a specific good through himself – and when realizing himself in this good – bears witness to it, making it become real in an external reality”. O sujeito ético faz de si mesmo uma *prova*, porque por meio das suas acções *presta testemunho* do Bem ao realizá-lo no mundo¹⁷²⁸.

¹⁷²³ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 118.

¹⁷²⁴ Fox-Muraton, Méliisa, “Kierkegaard’s Existential Ethics for the 21st Century”, in Fox-Muraton, Méliisa (Ed.), *Kierkegaard and Issues in Contemporary Ethics*, De Gruyter, Berlin, 2020 (pp. 1-14), p. 11.

¹⁷²⁵ KJN 11-2, p. 100 (SKS 27: 398): “communication in the ethical can be given only in actuality, such that the communicator or teacher exists in it himself and in the situation of actuality, that he himself is, and, in the situation of actuality is, what he teaches”. Cf. UDVS, p. 69 (SKS 8: 177): “is it not truly the only demonstration of someone’s having a conviction that his own life expresses it in action?”.

¹⁷²⁶ Słowiowski, Andrzej, “Can a Refugee be One’s Neighbor in an Ethical Sense?”, in Fox-Muraton (Ed.), *Kierkegaard and Issues in Contemporary Ethics*, cit... (pp. 147-168), p. 152.

¹⁷²⁷ Słowiowski, “Can a Refugee be One’s Neighbor in an Ethical Sense?”, cit..., p. 152.

¹⁷²⁸ CUP, p. 192 (SKS 7: 176): “[t]o objective reflection, truth becomes something objective, an object [...]. To subjective reflection, truth becomes appropriation, inwardness, subjectivity”. Climacus chama *reflexão subjetiva* à reduplicação. KJN 4, p. 119 (SKS 20: 119): “[i]t is one thing to be discerning in books; it is something else

Kierkegaard defende, justamente, que o Bem escapa a qualquer conceptualização ou definição: “the good cannot be defined at all”¹⁷²⁹. A diferença entre Bem e Mal “is never *in abstracto* but only *in concreto*”. Quando se procura *pensar* o Bem num conceito, reduzi-lo a uma definição, esclarecê-lo numa exposição, etc., a linguagem (conceptual ou idiomática) revela-se incapaz de o *dizer*. Somos apenas capazes de usar substitutos, aproximações idiomáticas ou tautologias, mas não de lhe dar uma formulação precisa¹⁷³⁰. Como diz Horton: “when it comes to the good, language slips away from our grasp and cannot be fixed in place with definitions”¹⁷³¹. Quando se quer fixar uma definição do Bem, cada um pode fixar-se no aspecto que entender. Por isso mesmo, há tantas teses divergentes sobre o que é o Bem. Kierkegaard defende que, se se pretende usar o âmbito do conceito e das definições para sair dessa multiplicidade, como Kant pretendeu, apenas se agrava a situação, porque acrescentamos mais uma definição às que já existem¹⁷³². A tentativa de travar a proliferação de *conceitos* do que é o Bem através do recurso ao âmbito do *conceito*, “merely feeds the sickness”¹⁷³³. Para Kierkegaard, “there is something horrifying in the thought of the whole mass of printers, booksellers, journalists, authors – all of them working day and night in the service of this confusion”. A proliferação de conceitos e definições resultante da tentativa de fixar o que é o Bem num conceito ou definição faz parecer que o ético é uma esfera completamente arbitrária e aberta a qualquer espécie de opinião, como se tudo pudesse ser permitido desde que se forneça uma definição que providencie uma (suposta) justificação. Mas esta abundância surge, precisamente, no contexto desse desejo de definir o Bem. Para Kierkegaard, querer definir *o que é* o Bem é uma forma imprópria de nos relacionarmos com o Bem, e é precisamente por nos relacionarmos com o Bem desse modo impróprio que a ideia de Bem nos parece arbitrária.

Pode-se objectar que a tese de que cada um já sabe o que é o Bem contraria a evidência empírica “in light of the fact that we can be genuinely uncertain about what we should do or choose”¹⁷³⁴. Contudo, a observação de que, por vezes, não sabemos o que fazer é equívoca. Como é evidente, podemos não saber o que fazer, por exemplo, para obter sucesso numa negociação comercial, mas, neste caso, trata-se de um fim estético. Por sua vez, em relação ao ético, Kierkegaard admite que podemos colocar-nos a nós mesmos numa

dialectically to reduplicate in existence what has been thought. [...] The dialectic in books is merely that of thinking, whereas the reduplication of this thought is action in life”. *KJN* 6, p. 368 (*SKS* 22: 364): “[h]ere one sees the difference between ethical reduplication and lecturing. Ethical reduplication transforms into action”.

¹⁷²⁹ *CoA*, p. 111, nota (*SKS* 4: 404).

¹⁷³⁰ *CoA*, p. 119, nota (*SKS* 4: 421).

¹⁷³¹ Horton, Sarah, “Illegible Salvation: The Authority of Language in the *Concept of Anxiety*”, in Westfall, Joseph (Ed.), *Authorship and Authority in Kierkegaard’s Writings*, Bloomsbury, London, 2018 (pp. 121-137), pp. 129-130.

¹⁷³² *KJN* 11-2, p. 119 (*SKS* 27: 416-417).

¹⁷³³ *KJN* 11-2, p. 94 (*SKS* 27: 393).

¹⁷³⁴ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 69. Cf. Ferro, *Naturalmente Hipócrita...*, cit..., p. 123: “pode bem acontecer que um sujeito não ‘saiba’ que há-de fazer, que tenha dúvidas, que não saiba se algo está bem ou mal”.

situação de dúvida. Como vimos, para isso acontecer, basta que sujeitemos o ético à reflexão. Todavia, nesse caso, a dúvida *resulta de uma evasão* ao ético: eu sabia, mas submeti esse saber à reflexão e, assim, criei a dúvida. Outra questão é se de facto acontece que um sujeito *genuinamente* não saiba, do ponto de vista ético, o que *deve* fazer numa situação concreta – *i.e.*, sem que essa (suposta) ignorância decorra de uma evasão. Ora, também aqui é preciso eliminar um possível equívoco. Como vimos, Kierkegaard admite que possamos ter dúvidas quanto ao melhor modo de cumprir um dever. Por exemplo, posso ter dúvidas sobre a melhor maneira de salvar uma criança que se está a afogar. Mas este tipo de dúvidas pertence ao campo da técnica, e não do ético – *i.e.*, tem que ver com a eficiência e a eficácia. São dúvidas do mesmo tipo que um cirurgião pode ter quando, para operar um paciente, tem de escolher o melhor procedimento: não põe em dúvida que deve promover a saúde do paciente, mas pode ter dúvidas sobre qual seja a técnica cirúrgica mais adequada. Outra situação semelhante é aquela em que um médico tem dois pacientes com insuficiência respiratória, mas só um ventilador pulmonar: não põe em dúvida que deve fazer tudo quanto está ao seu alcance para salvar os seus pacientes, mas tem de escolher a qual dos dois atribuirá o ventilador. O saber ético não poderá ajudá-lo a escolher, pois, independentemente das suas características específicas, do ponto de vista ético, uma pessoa não tem mais direito à vida do que outra. Kierkegaard professa um igualitarismo estrito: não é mais importante salvar uma criança do que salvar um idoso, e *vice-versa*. Do ponto de vista ético, o médico sabe o que deve fazer – *i.e.*, deve empenhar-se ao máximo para salvar os seus pacientes –, contudo, no caso presente, isso requer que atribua o ventilador a um dos pacientes e procure meios alternativos para o outro. Por outras palavras, a decisão de atribuir o ventilador a um ou ao outro dos pacientes *não é uma questão ética*. Do ponto de vista ético, a injunção é a de fazer todos os possíveis para *salvar cada um* dos pacientes. Portanto, Kierkegaard admite que, em muitas circunstâncias, como as exemplificadas neste parágrafo, o sujeito tenha dúvidas sobre o que há-de fazer. Kierkegaard nega é que, nessas circunstâncias, o sujeito não saiba o que, do ponto de vista ético, *deve* fazer. O sujeito sabe o que *deve* fazer, e as dúvidas colocam-se, sim, quanto aos meios de o *fazer*. O saber ético não resolve as dúvidas que a acção exterior pode suscitar, e isto precisamente por ser exterior, pois a exterioridade não está em poder do sujeito.

Este ponto de vista rejeita a possibilidade de dilemas genuinamente éticos. Um dilema seria genuinamente ético se, e apenas se, configurasse uma situação em que o sujeito deve fazer X e deve fazer Y, mas a execução de qualquer deles exclui a do outro¹⁷³⁵. Contudo, não pode haver o dever de fazer X e de fazer Y quando fazer X e Y é impossível, pois o sujeito

¹⁷³⁵ A *evasão* à injunção pode gerar dilemas *aparentemente* éticos quando o sujeito modifica o seu conteúdo.

não pode ter o dever de fazer algo que não está em seu poder¹⁷³⁶. O sujeito não pode ter o dever de acabar com a fome no mundo, porque isso não depende dele, e, da mesma forma, não pode ter o dever de fazer X e de fazer Y quando fazer X e Y não está em seu poder. A mãe que chega a um campo de concentração nazi e é obrigada a escolher qual dos dois filhos será morto para evitar que ambos sejam assassinados pelos guardas, não pode ter o dever de escolher os dois, nem os dois deveres de escolher um e outro. O exemplo já mencionado do médico que só tem um ventilador para dois doentes também não inclui duas injunções: o que lhe é exigido eticamente é que *faça tudo quanto está ao seu alcance* para salvar os pacientes em causa. Para compreender a exclusão da possibilidade de *dilemas genuinamente éticos* é necessário ter em conta que Kierkegaard não nega que o sujeito se possa encontrar perante dilemas, nem que esses dilemas podem ser difíceis e emocionalmente exigentes. Para Kierkegaard, muitos desses dilemas – embora não todos –, decorrem de uma falha em abraçar plenamente o ético, mas mesmo o sujeito que abraça plenamente o ético pode ser confrontado com dilemas. No entanto, esses dilemas não são genuinamente éticos. Pode haver dilemas que configuram um conflito entre meios para atingir um fim estético. Pode haver dilemas que configuram um conflito entre medidas estéticas. E pode haver dilemas que configuram um conflito entre as medidas estéticas e o Bem – *e.g.*, o sujeito pode estar indeciso entre salvaguardar a sua integridade física e procurar auxiliar uma vítima¹⁷³⁷. Este tipo de dilemas em particular decorre de não haver uma entrega completa ao Bem. Aquele que se compromete totalmente com o ético e age com prontidão de acordo com esse compromisso não se confronta com dilemas deste tipo. Também pode ser confrontado com dilemas, pois pode haver dilemas entre *diferentes formas de cumprir* um dever, mas estes também não são genuinamente éticos.

Portanto, estar na posse do saber ético não significa saber sempre o que fazer para obter o fim que se deseja. Mas, se o sujeito quiser simplesmente orientar-se pela diferença entre Bem e Mal, possui o saber suficiente para isso¹⁷³⁸. Considerar uma situação sob a diferença entre Bem e Mal constitui uma perspectiva inteiramente diferente da estética. A transição de uma para a outra significa passar a usar um diferente código de leitura. A experiência da mudança de sentido pode ser comparada à situação em que uma imagem que era vista como um coelho passa a ser vista como um pato. Sob as determinações do Bem e do Mal, a mesma situação apresenta um sentido diferente¹⁷³⁹.

¹⁷³⁶ A (im)possibilidade de dilemas éticos genuínos é importante porque, a partir da sua possibilidade, demonstrar-se-ia a possibilidade de o sujeito ético cair em incumprimento por razões alheias à sua vontade.

¹⁷³⁷ CUP, pp. 339-340 (SKS 7: 310-311).

¹⁷³⁸ Cf. T&P, p. 75 (Ak. 8: 287): “a vontade que se orienta pela máxima da felicidade [...] olha para o êxito e este é muito incerto [...]. Pelo contrário, se a vontade se interroga sobre qual é aqui o dever, não está confusa quanto à resposta que a si mesma deve dar”. FMC, p. 37 (Ak. 4: 404): “o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem”. FMC, pp. 57-58 (Ak. 4: 418): “para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto [...]. Ora é impossível que um ser [...] possa fazer ideia exacta daquilo que aqui quer propriamente”.

¹⁷³⁹ Cf. FMC, pp. 27-28, 35 (Ak. 4: 397-398, 402-403).

Kierkegaard defende que qualquer indivíduo sabe o que é o ético, mas admite que pode haver uma progressiva clarificação da ideia de Bem. A tese de que o sujeito *já sabe* o que é o ético não significa que o saber ético seja sempre claro. Compaijen & Vos recordam que, “[o]n a Socratic view, human beings already possess all knowledge, but since they have forgotten most of it, they need to be brought to remembrance about it”¹⁷⁴⁰. Kant também era da opinião de que os homens podem precisar de ser *relembrados* daquilo que já sabem¹⁷⁴¹. Por sua vez, Kierkegaard defende que o saber ético pode ser alvo de um aprimoramento, mas substitui o modelo da recordação pelo da repetição¹⁷⁴². Ou seja, para Kierkegaard, é a *repetição da reduplicação* que produz uma clarificação da determinação ideal *Bem*. O esclarecimento da ideia de Bem não pode ser produzido por via do pensamento, da reflexão, da razão, ou da aplicação de uma regra abstracta, precisamente, porque o Bem é uma determinação ideal intrinsecamente reduplicável. Para esclarecer o que significa a determinação ideal *Bem*, o sujeito tem de a interiorizar. A passagem à interioridade da ideia de Bem corresponde à constituição de um carácter determinado pela ideia de Bem: o sujeito torna-se a própria medida. Na reduplicação, o sujeito age sobre a sua interioridade e age no exterior, mas é a *apropriação* da medida que lhe permite encarná-la. Como diz Stack, Kierkegaard descreve “the ‘movements’ of the self from possibility to actuality by virtue of a repeated choice of right action”¹⁷⁴³. A interiorização é uma acção interior pela qual o sujeito confere ao imediato a forma da determinação ideal¹⁷⁴⁴. Nas palavras de McCombs:

[Kierkegaard] thinks everyone already knows the ethical. By this he does not mean [...] that everyone is fully and transparently aware of all ethical truths. Instead he means that everyone knows enough of the ethical to act on what they know, and that the way for them to know more is for them to act on what they already know¹⁷⁴⁵.

¹⁷⁴⁰ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., pp. 69-70. Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 115-116. Independentemente de saber se a teoria da *anamnésis* deve ser atribuída a Sócrates, ou a Platão, o que está em causa é a tese – que podemos ver defendida, por exemplo, no *Ménon* – de que aprender é tão somente recordar. A *anamnésis* (*ἀνάμνησις*), ou reminiscência (do latim, *reminiscentia*), significa o esforço de trazer de novo à memória – i.e., o esforço de trazer à memória um conhecimento que está em nós, mas que presentemente não lembramos e, por isso, requer um esforço para recuperar. O termo era usado desde Hipócrates para designar a acção do terapeuta que incita um paciente a recordar momentos da sua vida, ou sonhos, dos quais presentemente não se lembra – prática ainda hoje em uso na Psicologia e na Psicanálise.

¹⁷⁴¹ LA-F, p. 56 (Ak. 25: 480): “[o]ne must there make the other person aware of his own ideas, for the concept of virtue already lies in him. Socrates claims to be the midwife of the ideas of his listeners”. Em conexão com a teoria da *anamnésis*, a *maieutica* (a arte das parteiras) consiste em ajudar alguém a recordar um conhecimento que já possui, mas do qual presentemente não se lembra.

¹⁷⁴² Rep., p. 9 (SKS 4: 9): “repetição é uma expressão decisiva para aquilo que era ‘recordação’ entre os gregos”.

¹⁷⁴³ Stack, “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”, cit..., p. 5. Também para Aristóteles, “tornamo-nos corajosos realizando actos de coragem”. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., pp. 43-44 (1103b1-1103b4).

¹⁷⁴⁴ CUP, p. 339 (SKS 7: 310). Tietjen, Mark, *Kierkegaard, Communication, and Virtue: Authorship as Edification*, Indiana University Press, Bloomington, 2013, p. 52: “[a]s Aristotle would remind us, one becomes courageous in actuality, through attempting to make courage one’s disposition”.

¹⁷⁴⁵ McCombs, Richard, *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 2012, p. 191.

Kierkegaard concorda com Kant quanto à tese de que cada um já possui o saber ético suficiente. Concorda, também, que esse saber pode ser tornado mais claro. No entanto, Kant procurou tornar esse saber mais claro por via de conceitos e definições¹⁷⁴⁶. Kierkegaard defende que a clareza quanto à ideia de Bem não pode ser adquirida por via de conceitos e definições. O ético não é algo que possa ser definido ou explicado por um conjunto de regras, mas sim uma experiência subjectiva com a qual cada um deve lidar por conta própria. Cada um tem a capacidade de reconhecer o que é ético e o que não é, esse reconhecimento é suficiente para viver eticamente, e a forma de saber mais sobre o ético é agir eticamente. Por outras palavras, a vida ética proporciona um esclarecimento progressivo da ideia de Bem, e só quando o sujeito efectivamente deu à sua interioridade a forma do Bem – adquirindo o bom carácter, tornando-se uma boa pessoa –, há uma plena clarificação da ideia de Bem¹⁷⁴⁷. No entanto, deve notar-se que isto é assim de um ponto de vista ideal, pois, na existência humana concreta, não há uma linha de demarcação que assinale a aquisição do bom carácter: o que está em causa é uma tarefa para a vida que se concretiza num esforço contínuo e permanentemente renovado.

Na nossa perspectiva, pode-se falar de *intuicionismo moral* em Kierkegaard¹⁷⁴⁸. Um intuicionismo moral *existencial*, que emerge nas situações concretas em que o sujeito de cada vez se encontra implicado. Não é uma teoria para justificar, mas uma tentativa de *descrever* a experiência ética. A injunção ética surge na situação concreta em que o sujeito se encontra¹⁷⁴⁹. Por exemplo: perante uma vítima de violência, surge a injunção de lhe prestar auxílio; ao não ajudar alguém que está a ser violentado, surge o sentimento de culpa, o qual inclui a consciência da injunção que não foi cumprida. Neste sentido, há uma categoria

¹⁷⁴⁶ *SOP*, p. 46, nota (Ak. 8: 138): “todos os conceitos se devem determinar por definições e todos os passos se devem justificar mediante princípios”.

¹⁷⁴⁷ A reduplicação implica um duplo movimento que, por um lado, é uma acção interior e, por outro lado, se exprime numa acção exterior. Portanto, não se trata de ficar enclausurado na relação de si a si. Quando um sujeito vive obcecado com a sua interioridade sem procurar exprimir o ideal, na medida das suas capacidades, por meio da acção externa correspondente, não há reduplicação, mas apenas a constituição de uma *sensibilidade abstracta*. O sujeito abstractamente sentimental concentra-se no sentimento e na imaginação, mas não está interessado em exprimir o ideal. Por exemplo, pode adoptar o ideal de uma compaixão universal e imaginá-la como um amor à humanidade no seu todo, de tal modo que se sente de facto comovido pelos seus próprios pensamentos, mas não age de modo compassivo com os outros à sua volta.

¹⁷⁴⁸ Falamos de *intuicionismo moral* no sentido em que atribui à injunção ética um carácter *primitivo* ou *originário*. Ou seja: defende que as injunções éticas têm validade independentemente da nossa capacidade de provar ou refutar a sua veracidade; rejeita a possibilidade de inferir uma injunção ética a partir de conhecimentos factuais; defende que as injunções éticas derivam de uma determinação ideal única – a ideia de Bem –, mas rejeita que esta seja analisável, definível ou redutível a uma regra abstracta; opõe-se a qualquer tentativa de justificar injunções éticas de outra forma que não seja auto-referencial ou usando outras injunções éticas; defende que, do ponto de vista ético, as acções que decorrem do seguimento das injunções têm valor intrínseco (independente dos seus resultados).

¹⁷⁴⁹ Há uma diferença entre *considerar uma situação* meramente imaginada, como o problema do *trolley*, idealizado por Foot, e *estar numa situação* concreta. Ao colocarmos questões como *devemos ajudar outras pessoas a cometer suicídio quando se encontram sob grande sofrimento?*, apesar do seu carácter abstracto, podem resultar de uma preocupação genuína e apresentar uma certa urgência, porque sabemos que há pessoas nessas circunstâncias. Por sua vez, a reflexão sobre o problema do *trolley* carece de urgência porque não está relacionado com a nossa situação concreta, nem dá vazão a uma preocupação concreta. Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 75.

– a ideia de Bem –, que se desformaliza sob a forma de consciência de um dever *in concreto*: ajudar a vítima¹⁷⁵⁰. Uma vez gerada a injunção, o sujeito pode e deve reflectir sobre os meios mais eficazes de a cumprir, sem perder de vista a própria exigência de acção.

A injunção ética pode apresentar-se a qualquer sujeito, independentemente da sua visão-de-vida, mas a visão-de-vida ética não se limita a reconhecer que se deve prestar auxílio à vítima que se tem diante de si, pois reconhece a obrigação de ajudar aqueles que estejam em condições semelhantes. Contudo, a preocupação ética consiste em aplicar a si mesmo esses deveres. Para Kierkegaard, o que está em causa não é formular e fixar *leis morais* inflexíveis a partir das quais se passasse a derivar acções concretas, mas sim adquirir a disposição estável para ajudar os outros – *i.e.*, a compaixão. Em última análise, a apropriação do Bem consiste em *amar o próximo*. Por isso, no estágio ético, não se trata apenas de ajudar alguém que eu encontro a precisar de ajuda, mas também de dar uma determinada configuração à minha interioridade. O sujeito ético preocupa-se com as suas acções, mas também com o seu carácter. Tem a preocupação de se tornar compassivo. Aquele que se torna compassivo está mais desperto para as necessidades dos outros e as acções compassivas seguem-se com naturalidade da sua compaixão. O resultado é uma vida dedicada ao ético. Neste sentido, o exemplo de uma vida ética provém daqueles que dedicam a sua vida inteiramente à expressão da sua compaixão pelos outros. No entanto, o modo concreto como isto acontece pode ser muito variado. Uma vida ética pode significar dedicar-se a proporcionar acesso a água potável às populações mais pobres de países longínquos, ou dedicar-se a apoiar vítimas de violência no seu próprio país. A escolha entre diferentes projectos dependerá de cada caso, das injunções com que se confronta, bem como dos seus talentos particulares. Por exemplo, um sujeito que tenha talento para a medicina pode fazer uso desse talento para prestar cuidados de saúde a populações em situações de conflito armado. Não há uma fórmula para decidir a que projectos o sujeito ético se deve entregar.

A tese de que todos os indivíduos sabem o que é o ético sugere que, para Kierkegaard, há um saber ético universal. Neste sentido, Schulz defende que, para Kierkegaard, “duty itself and as such proves unconditionally valid, [...] remains unchangeable and eternally the same”¹⁷⁵¹. No mesmo sentido, Tietjen defende que a tese de Kierkegaard inclui “the presupposition of innate, universal ethical knowledge”¹⁷⁵². Por seu turno, Compaijen e Vos argumentam que não encontramos na obra de Kierkegaard a defesa expressa de um saber

¹⁷⁵⁰ Daqui não se segue que o próximo passo seja formular uma regra abstracta, a ser aplicada por todos em qualquer circunstância – *e.g.*, em qualquer circunstância, todo e qualquer sujeito deve prestar auxílio a qualquer vítima de violência. Kierkegaard não faz depender a validade de uma injunção ética da sua capacidade para ser elevada a uma lei universal. Do facto de, *nesta situação*, eu ter o dever de dizer a verdade, não se segue que, em qualquer circunstância, todos devem dizer a verdade. E pode haver uma situação concreta que, pela sua especificidade, não imponha o dever de auxiliar aquele sobre o qual uma violência está a ser exercida – *e.g.*, numa situação em que a violência tem o objectivo de impedir um homicídio.

¹⁷⁵¹ Schulz, “Can Implies Ought...”, cit..., p. 212.

¹⁷⁵² Tietjen, *Kierkegaard, Communication, and Virtue...*, cit..., p. 54.

ético universal¹⁷⁵³. O que Kierkegaard defende é que *cada um de nós* está na posse do saber ético de que precisa para viver eticamente, “whether this knowledge matches the knowledge of others or not”¹⁷⁵⁴. Na verdade, a tese de que *cada sujeito* está na posse do saber suficiente para viver eticamente não implica a tese de que esse saber é o mesmo em todos. Ou seja, Kierkegaard não procura defender – pelo menos, expressamente – a tese de que há um *mesmo* saber ético presente em todos os homens, porque considera que o decisivo é que cada um se ocupe de reduplicar *o seu* saber ético. Para Kierkegaard, *não precisamos de saber* que todos os homens reconhecem os mesmos deveres para cumprir os deveres que nós mesmos reconhecemos: “[a]re you actually of the meaningless opinion that in organizing your life [...] you first of all must ask about others or find out something about everyone else before you can begin?”¹⁷⁵⁵. No estágio ético, o sujeito *acredita* que o Bem é do conhecimento de todos, mas *exigir uma prova objectiva* disso não faz parte das preocupações éticas. Estas questões levam-nos a esquecer que, eticamente, a nossa tarefa é *viver eticamente*, e não descobrir se há um saber ético universal. Como diz Tietjen, Kierkegaard suspeita que a desonestidade anda de mãos dadas com a reflexão sobre o ético, porque “discourse or ‘chatter’ about ethics is easier than the actual practice of the virtues”¹⁷⁵⁶. A preocupação ética não é saber se há deveres que todos reconhecemos, mas sim cumprir os *meus* deveres: “if your life expresses the little you have understood, you speak more powerfully than all the eloquence of orators”¹⁷⁵⁷.

Na nossa perspectiva, Kierkegaard tem efectivamente uma visão universal do ético que se traduz no *dever de compaixão*, mas, como dissemos, isto não significa que defenda a existência de leis morais. O juízo estético kantiano pode ajudar a esclarecer este ponto¹⁷⁵⁸. Segundo Kant, os juízos estéticos são necessariamente singulares, reportando-se a objectos que nos estão dados – pelos sentidos, na imaginação ou na lembrança –, e têm a forma *este x é belo/feio*. Por exemplo: *esta rosa é bela*. Para Kant, a generalização não gera juízos estéticos. A proposição *todas as rosas são belas* não corresponde a um juízo estético. Da mesma forma, para Kierkegaard, saber o que devo fazer é uma questão a ser respondida caso a caso e não pressupõe a generalização. Por exemplo, Adolfo Kaminsky, Oskar Schindler e Nicholas Winton mentiram e falsificaram documentos para salvar judeus da deportação para os campos de extermínio nazis. Nas circunstâncias do Regime Nazi podia ser necessário mentir para salvar uma pessoa – *e.g.*, sobre o facto de ela ser judia. Contudo, isto

¹⁷⁵³ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 117; Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 70.

¹⁷⁵⁴ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 70.

¹⁷⁵⁵ PC, p. 225 (SKS 12: 219-220).

¹⁷⁵⁶ Tietjen, *Kierkegaard, Communication, and Virtue...*, cit..., pp. 52-53. Veja-se KJN 10, p. 289 (SKS 26: 283): “theory here [in the ethical realm] is – a swindler’s trick”; “[t]heory, doctrine, exists – in order to conceal the fact that practice is lacking”.

¹⁷⁵⁷ FSE, p. 11 (SKS 13: 41).

¹⁷⁵⁸ Kant, CFJ, p. 191 (Ak. 5: 289). O juízo estético universaliza o comprazimento num objecto, tomando-o como válido *para todos os sujeitos*, mas *não para todos os objectos* da mesma classe.

não significa que é *um dever* – ou que é *sempre aceitável* – mentir quando se trata de salvar alguém da morte. Precisamos de reconhecer certas particularidades *da situação em que nos encontramos* para identificar os meios adequados a cumprir o dever de compaixão. O facto de numa situação o Bem exigir um certo tipo de procedimento não pressupõe que devemos proceder da mesma forma em todas as situações. A ética kierkegaardiana exclui a fixação de leis (que seriam válidas em quaisquer circunstâncias)¹⁷⁵⁹. Portanto, para Kierkegaard, há um *dever universal* de compaixão: todos os humanos devem ter compaixão pelos sofredores e vulneráveis, e todos os sofredores e vulneráveis devem ser objecto de compaixão. Mas o que isso significa em concreto não pode ser determinado por quaisquer regras universais. O dever pode exigir procedimentos opostos de dois indivíduos que se encontram em circunstâncias externas semelhantes. Por exemplo, perante um ferido, um cirurgião e um leigo em medicina podem ter o dever de proceder de modo oposto: o leigo não deve tentar operar o ferido, pois, sem os conhecimentos necessários, colocaria a sua vida em perigo, mas ao cirurgião é exigido que realize a operação que está vedada ao leigo.

Ao criticar o *direito* de mentir por amor aos homens, Kant afirma que cada homem tem “o mais estrito dever à veracidade nas proposições a que não se pode esquivar, ainda mesmo que a si próprio ou aos outros cause dano”¹⁷⁶⁰. A razão ordena incondicionalmente, gerando deveres que são independentes da vulnerabilidade da outra pessoa e do sofrimento que lhe possamos infligir. O princípio de *seguir incondicionalmente as determinações da razão* é tão indiferente ao conteúdo dessas determinações como o princípio de *seguir incondicionalmente as ordens de Hitler*. Para Kierkegaard, a interiorização da ideia de Bem corresponde à compaixão, de modo que a preocupação com a vulnerabilidade e o sofrimento dos outros é central na vida ética. A compaixão é uma salvaguarda contra a crueldade que poderia resultar do seguimento incondicional de princípios.

C. O Ético e os Costumes

Stokes acusa Kierkegaard de manter “a stunning blindness to the possibility of genuine moral disagreement”¹⁷⁶¹. Contudo, esta acusação é dúbia, pois Kierkegaard não nega a existência de uma pluralidade de pontos de vista no interior da própria sociedade. Rejeita, sim, que esse desacordo seja relevante do ponto de vista ético. Para Kierkegaard, esse é um problema *político*, não um problema ético. A política pressupõe a pluralidade de pontos de vista que trata de gerir – seja de forma democrática, ou não. Uma das formas de gerir o desacordo é permitir ou tolerar todas as opiniões. Mas o ético põe a diferença entre

¹⁷⁵⁹ Aho, “Kierkegaard on Moral Particularism...”, cit..., p. 79. Aho & Evans, “The Single Individual...”, cit..., pp. 167-168.

¹⁷⁶⁰ *SDM*, pp. 187-194 (*Ak.* 8: 423-430).

¹⁷⁶¹ Stokes, Patrick, “Death”, in Lippitt, John & Pattison, George (Eds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2013 (pp. 365-382), p. 379.

Bem e Mal como absoluta e, por isso, inegociável. Do ponto de vista ético, a autoridade do dever não depende das justificações que apresentarmos: “in relation to ethics, nothing is conditional; it is the unconditional [“]ought[”] that tolerates no conditions”; “ethics is unconditional because it presupposes no conditions and is thus altogether unconditional or unconditionally unconditional”¹⁷⁶². Como diz Marino: “for Kierkegaard the force of our oughts in no way rests upon the answers to our whys”; na verdade, “Kierkegaard would have judged the whole project of pressing for such reasons unethical”¹⁷⁶³.

Kierkegaard também reconhece que os costumes diferem de cultura para cultura¹⁷⁶⁴. O Juiz menciona um exemplo: “enquanto as nações cultas impuseram aos filhos o dever de cuidar dos pais, os selvagens tinham como costume matar os seus pais quando idosos”¹⁷⁶⁵. O Juiz não só reconhece que há povos que têm o costume de matar os idosos enquanto outros assumem o dever de cuidar deles, como também sugere a possibilidade de os povos que cuidam dos idosos importarem o costume de os matar¹⁷⁶⁶. Os costumes podem mudar e não se tem como prever aquilo em que eles se tornarão¹⁷⁶⁷. No entanto, para Kierkegaard, o ético não depende da cultura ou dos costumes.

Kierkegaard não defende que a visão-de-vida ética é a única possível. Pelo contrário, assinala que a variação quanto às práticas não demonstra uma variação quanto ao ético. Usar o argumento de que há povos ou indivíduos que adoptam umas práticas, e outros povos e indivíduos que adoptam outras práticas, contra a tese de que cada um já sabe o que é o ético, significa confundir o ético com o externo, como se a acção externa tivesse sempre como origem o ético: “if people, in order to refute the proposition that there is some moral absolute, have pointed to the contradictions in accepted practice, have come with such revolting examples as savages putting their parents to death, then they have become fixated on the external”¹⁷⁶⁸. Neste sentido, o Juiz duvida “que alguma vez tenha havido um homem que afirmasse que fazer o mal é dever. Que ele fizesse o mal, isso é outra coisa”¹⁷⁶⁹. Na opinião do Juiz, nenhum homem afirma ter o dever de fazer o Mal, e também nenhum povo afirma que os filhos devem odiar os pais. Outra questão é o facto de haver quem faça o Mal e odeie os pais. Precisamente por poderem ter visões-de-vida muito diversas, também podem agir por motivos muito diversos. Nem todas as pessoas consideram que o Bem é a medida absoluta para todas as suas acções. As pessoas podem usar outros critérios – *i.e.*, ter outras medidas para as suas vidas, outros ideais que consideram ser mais importantes,

¹⁷⁶² *KJN* 6, p. 74 (*SKS* 22: 78). Green, Ronald, *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 97-98.

¹⁷⁶³ Marino, “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, *cit.*, p. 122.

¹⁷⁶⁴ *KJN* 11-2, p. 96 (*SKS* 27: 394).

¹⁷⁶⁵ *Ou/Ou II*, p. 268 (*SKS* 3: 252).

¹⁷⁶⁶ *Ou/Ou I*, p. 330 (*SKS* 2: 286).

¹⁷⁶⁷ *KJN* 7, p. 57 (*SKS* 23: 59-60).

¹⁷⁶⁸ *KJN* 2, p. 136 (*SKS* 18: 146).

¹⁷⁶⁹ *Ou/Ou II*, pp. 267-268 (*SKS* 3: 251-252): “no ético nunca se trata de uma questão em torno do exterior, mas antes em torno do interior”.

outras preocupações a que dedicam mais atenção. Nas palavras de Frankfurt, “[p]ode haver alguns indivíduos para os quais um compromisso em ser moralmente virtuoso é um ideal pessoal categoricamente dominante”¹⁷⁷⁰. Essas pessoas aceitarão as exigências desse ideal como “incondicionalmente prioritárias”. Contudo, outros indivíduos podem ter “outros ideais e outras medidas”. Para estes, seguir aquelas exigências não é o mais importante. As pessoas podem matar os seus pais por outros motivos que não por julgarem que estão a fazer o Bem ou a cumprir um dever. Portanto, é possível que a diferença no modo como as pessoas tratam os seus pais quando estes envelhecem não tenha que ver com o que elas julgam ser o Bem. As diferenças quanto às práticas podem estar relacionadas com o facto de a maioria não se reger pelas categorias éticas. Um indivíduo pode matar uma pessoa para proteger os seus bens materiais, e um povo pode matar pessoas para preservar recursos.

O ético não deve ser confundido com os costumes ou com as práticas vigentes na sociedade, pois essa confusão tem como consequência tolerar *qualquer* prática vigente na sociedade – *e.g.*, tolerar a escravidão numa sociedade escravagista, tolerar práticas sexistas numa cultura sexista. Esta forma de conceber o ético redu-lo à incorporação da normatividade externa – que, essa sim, difere de povo para povo –, e reduz os indivíduos a instâncias da sua cultura: “a realidade <Realiteten> do ético neste sentido reside na realidade de uma individualidade popular <folkelig Individualitet>”¹⁷⁷¹. Ou seja, como diz Bielmeyer, nesta concepção de *ético*, “[t]hose areas in which duty expresses itself – profession, marriage, friendship, civics, religion – are thus culturally defined. What it meant to be a ‘good citizen’ or ‘good woman’ in Elizabethan England is not necessarily the same as what it means to be one in modern England or, say, modern Greece”¹⁷⁷². Kierkegaard rejeita esta concepção (hegeliana) do ético. Se por *ético* se entender a incorporação da cultura em que se calhou nascer, a diferença entre Bem e Mal será definida pela cultura em que se calhou nascer. Deste ponto de vista, o Bem seria uma coisa no Império Azteca e outra na Grécia contemporânea. A diferença entre Bem e Mal seria, por isso, uma diferença relativa, sujeita às diferenças entre culturas e à própria evolução cultural. O Bem poderia, então, corresponder a qualquer coisa.

Mas, mesmo admitindo – por hipótese – que os indivíduos que matam os seus pais quando estes envelhecem julgam estar a fazer o Bem, “há outra questão, [que é a de] saber se tal não é imputável a um conhecimento deficiente”¹⁷⁷³. Ou seja, pode acontecer que

¹⁷⁷⁰ Frankfurt, *As Razões do Amor*, cit..., pp. 15-16.

¹⁷⁷¹ *Ou/Ou II*, p. 259 (SKS 3: 243). Os Hong traduzem a expressão *folkelig Individualitet* por *national individuality*. A expressão dinamarquesa designa uma *personalidade típica*. Ou seja, o que está em causa é a ideia que se veicula quando se diz que *o alemão é assim*, ou que *o português tem certas qualidades*. Trata-se de uma clara alusão a Hegel. Cf. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 28 (§3): “[r]ight is in general *positive* (a) through its form of having validity within a [particular] state [...]. (b) In terms of *content*, this right acquires a positive element (a) through the particular *national character* of a people”.

¹⁷⁷² Bielmeyer, Michael, “Ethics and Anxiety in Shakespeare’s *Troilus and Cressida*”, *Christianity and Literature*, 50(2), 2001 (pp. 225-245), p. 237.

¹⁷⁷³ *Ou/Ou II*, p. 268 (SKS 3: 252).

a diferença decorra dos conteúdos cognitivos – *e.g.*, conhecimentos e crenças – que os indivíduos de cada uma das culturas tenham noutras áreas¹⁷⁷⁴. Por exemplo, se acreditam que há uma vida depois da morte (neste mundo), e que nela se viverá eternamente com as condições físicas com que se morreu (neste mundo), é compreensível que julguem fazer o Bem ao matar os próprios pais quando envelhecem, pois, de acordo com a sua crença, estão a evitar que fiquem *eternamente condenados* a condições físicas deterioradas. Dada a sua crença, é compreensível que os membros dessa cultura desejem morrer jovens, e também é compreensível que julguem ter o dever de ajudar os seus pais a morrer jovens. Querem fazer o Bem, mas, num mundo enformado pelas suas crenças, fazer o Bem parece implicar matar os próprios pais quando envelhecem. Se abandonassem a crença em causa poderiam reconhecer o seu *erro* (*Feilen*). Kierkegaard não defende que o Bem tanto pode ser cuidar como matar os próprios pais – ou até, quem sabe, comê-los –, mas sim que, no exemplo em causa, matar os próprios pais é uma *expressão errada* da injunção ética¹⁷⁷⁵.

Pode-se argumentar que os homens não são capazes de obter um conhecimento objectivo do que se passa depois da morte, mas o que pretendemos destacar é que certos conteúdos cognitivos, sejam conhecimentos ou crenças, que em si mesmos não são éticos, podem influenciar a identificação do dever em concreto. Por outras palavras, *um mesmo critério* pode dar origem a diferentes juízos por se terem adoptado diferentes conteúdos cognitivos. Assim, aquilo que parece uma diferença relativa ao critério pode-se revelar, depois de um exame, uma divergência superficial que oculta um critério comum. A acção de matar e a acção de tratar podem resultar da aplicação de um mesmo critério às mesmas circunstâncias, mas sob diferentes determinações de sentido – neste caso, diferentes crenças quanto ao que se passa depois da morte (neste mundo). Por isso, é possível que os indivíduos de dois povos diferentes tenham a mesma ideia de Bem, mas discordem relativamente a uma determinada prática em virtude de outros conteúdos. Na medida em que esses conteúdos sejam incorporados pelo sujeito, passam a ser determinantes para o modo como se conduz na vida. Ou seja, passam a constituir *realidade* para si. Uma visão-de-vida, mesmo que regida pela ideia de Bem, não deixa de incluir outros conteúdos ideais, como crenças quanto ao que se passa depois da morte, que contribuem para a identificação da expressão do dever *in concreto*¹⁷⁷⁶. Esses conteúdos podem ser, e na maioria dos casos são,

¹⁷⁷⁴ Cf. Schulz, “Can Implies Ought...”, cit..., p. 212: “duty itself and as such proves unconditionally valid, it remains unchangeable and eternally the same”; “[t]he expression of duty may vary according to cultural, historical, situational circumstances”.

¹⁷⁷⁵ Discordamos de Marino quando diz que, para Kierkegaard, matar os próprios pais ou cuidar deles “is all essentially the same, so long as your intentions are good”. Marino, *Kierkegaard in the Present Age*, cit..., p. 55. No exemplo em causa, Kierkegaard diz expressamente que matar os próprios pais é um erro, apesar das boas intenções. *KJN* 2, p. 136 (*SKS* 18: 146): “the mistake is just the way they express themselves”.

¹⁷⁷⁶ Schulz descreve-as como “beliefs that enable the individual who has internalized them to know what to do and what to abstain from *in concreto*”. Schulz, “Can Implies Ought...”, cit..., p. 212.

relativos à cultura, mas não são eles que produzem a injunção ética¹⁷⁷⁷. Não é a crença relativa ao que se passa depois da morte que diz o que se deve fazer quanto a isso. Outro exemplo é a tribo cujos membros comem seres humanos que, segundo as suas crenças, não são humanos, mas sim demónios¹⁷⁷⁸. O modo como ajuízam a sua acção “é imputável a um conhecimento deficiente”¹⁷⁷⁹. Creem que a vítima não é humana e, por isso, não se consideram canibais.

A identificação da acção concreta que corresponde à ideia de Bem pode ser influenciada por *outros conteúdos* ideais incorporados. As práticas recomendadas numa cultura podem ser acolhidas pelo indivíduo por este ter incorporado as crenças culturais que justificam essas práticas. Estar consciente desta influência permite que o sujeito atente na mesma. A cultura incorporada pode perverter a identificação da acção concreta, mas, na medida em que uma crença possa ser corrigida, também a identificação da acção concreta influenciada por ela pode ser corrigida.

Para Kierkegaard, o ético é universal: “[a]quele que observa a vida eticamente vê o universal, e aquele que vive eticamente exprime na sua vida o universal, faz de si o homem universal”¹⁷⁸⁰. O que está em causa no ético não é incorporar um ideal nacional ou de um povo, pois estes ideais são visões parciais que não alcançam o *universal humano*. Como diz Clair:

[a]vec ce corrélat historique et social rapporté a une insertion communautaire, l’acte éthique a bien une référence à la généralité, à savoir aux normes reconnues dans une société ou une nation ou encore une ethnie; c’est l’éthique effective et normative de la *Sittlichkeit*; mais ce n’est pas une éthique de l’universel. Or Kierkegaard rapporte l’éthique à l’universel¹⁷⁸¹.

Para Kierkegaard, o universal ético só pode ser o universal humano – e não o de uma comunidade, de um povo ou de um Estado. Da ideia de *universal humano* resulta que as práticas culturais não podem ser consideradas vinculativas, precisamente, porque dependem de uma cultura em particular. O ético não corresponde à incorporação de uma medida que é externa à subjectividade. A medida ética tem de estar dada no humano. Eticamente, é em si mesmo que o indivíduo, por ser humano, tem a medida e a sua tarefa é tornar-se essa medida. Por isso mesmo, o estádio ético requer “coragem para crer no ético”, requer “segurança interior”¹⁷⁸². Kierkegaard exorta cada um a julgar por si mesmo sem se

¹⁷⁷⁷ Cf. Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 38-39.

¹⁷⁷⁸ Raffaele, Paul, “Sleeping with Cannibals”, *Smithsonian Magazine*, 2006.

¹⁷⁷⁹ *Ou/Ou II*, p. 268 (SKS 3: 252).

¹⁷⁸⁰ *Ou/Ou II*, p. 259 (SKS 3: 243).

¹⁷⁸¹ Clair, André, “L’universel et le singulier en éthique selon Søren Kierkegaard”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64(2-4), 2008 (pp. 829- 840), p. 835.

¹⁷⁸² *Ou/Ou II*, p. 260 (SKS 3: 245).

basear em regras ou em autoridades externas¹⁷⁸³. Trata-se de *viver de acordo com aquilo que pode ser exigido a todos e a cada um* e de conformar a interioridade com esse fim: “aquele que vive eticamente trabalha para se tornar o homem universal”¹⁷⁸⁴. O sujeito ético procura tornar-se boa pessoa, e tornar-se boa pessoa significa tornar-se o homem universal.

O sujeito já tem a medida dentro de si, mas é precisa coragem “para reconhecer para si o bem como sendo o que é mais elevado”¹⁷⁸⁵. É precisa coragem para julgar e decidir sem se apoiar nas opiniões dos outros, nas convenções externas ou nas leis do Estado. A força do ético reside apenas na interioridade: “[t]he strength of ethical concepts is in the relation of conscience”¹⁷⁸⁶. A ideia de um universal humano significa que, do ponto de vista ético, há uma igualdade estrita entre indivíduos. Cada um deve julgar e decidir “on the basis of the equality with others”¹⁷⁸⁷. Como diz Aho, “Kierkegaard sees equality as prompting individuals to be satisfied acting on their own behalf rather than for the sake of recognition by other people”. Realizar o universal humano em si mesmo requer coragem para decidir sem se apoiar nas opiniões dos outros ou procurar o reconhecimento por parte dos outros. O homem universal terá de confiar, a cada vez, na sua consciência, mesmo quando arrisca sofrer a condenação dos outros, da comunidade e do Estado. Kierkegaard reconhece que a interpretação da situação concreta depende das determinações culturais que se tenham incorporado. O sujeito é uma pessoa concreta, com determinadas crenças, e isso influenciará a identificação da acção externa correspondente ao Bem, mas não deve delegar nos outros, na sociedade ou em qualquer autoridade externa, a determinação do seu dever.

D. O Universal Humano

Como diz Williams, “[é] possível utilizar a palavra ‘ético’ para qualquer esquema de vida que nos forneça uma resposta” à questão de saber como viver¹⁷⁸⁸. Neste sentido, qualquer resposta – “mesmo o egoísmo mais insolente” –, seria ética. Poder-se-ia dizer que a ideologia nazi é ética¹⁷⁸⁹. Ou que os *serial killers* têm a sua própria ética – “a central and unique totally ‘subjective’ moral framework” –, segundo a qual o homicídio é perfeitamente aceitável¹⁷⁹⁰. Mas Williams discorda que se use o termo *ético* deste modo, pois, na sua

¹⁷⁸³ Aho, “Kierkegaard on Moral Particularism...”, cit..., p. 87: “Kierkegaard exhorts his readers to make their own judgments without relying on principles or other external sources of authority”.

¹⁷⁸⁴ *Ou/Ou II*, p. 259 (SKS 3: 244).

¹⁷⁸⁵ *Ou/Ou II*, p. 233 (SKS 3: 218).

¹⁷⁸⁶ *KJN* 7, p. 57 (SKS 23: 59-60).

¹⁷⁸⁷ Aho, “Kierkegaard on Moral Particularism...”, cit..., p. 86.

¹⁷⁸⁸ Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., p. 26.

¹⁷⁸⁹ Koonz, *The Nazi Conscience*, cit..., p. 1: “[t]he popularizers of antisemitism and the planners of genocide followed a coherent set of severe ethical maxims derived from broad philosophical concepts”. Bialas, Wolfgang & Fritze, Lothar, “Introduction”, in Bialas, Wolfgang & Fritze, Lothar (Eds.), *Nazi Ideology and Ethics*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2014 (pp. 1-12), p. 2: “in National Socialist texts of the various kinds again and again we find that moral reasons are given”.

¹⁷⁹⁰ Magnani, Lorenzo; Bardone, Emanuele & Bertolotti, Tommaso, “Psychopaths’ Morality Ethicocentrism, Free Will, and the Fear of Decriminalization”, *Cognitive Science*, 33, 2011 (pp. 1043-1048), pp. 1043-1044: “[w]e

perspectiva, “dispomos de uma concepção do ético que, de forma compreensível, relaciona connosco e com as nossas acções as exigências, as necessidades, as pretensões, os desejos e, no geral, as vidas de outros”¹⁷⁹¹. Ou seja, nós possuímos *uma ideia* de ético mais espessa, com mais conteúdo, do que a ideia de que qualquer resposta à questão de como viver é uma ética¹⁷⁹². Esta ideia espessa de ético inclui *a referência aos outros*. Kierkegaard concorda que a nossa ideia de ético não se restringe à mera posse de uma visão-de-vida qualquer. A ideia de ético refere-se à diferença absoluta entre Bem e Mal, independentemente de qualquer regulação ou autoridade externa, e inclui a referência outros.

O ponto de vista ético corresponde a uma forma de atribuição de importância que tem como medida a ideia de Bem, mas as visões-de-vida estéticas são presididas por outras categorias. Numa visão-de-vida estética, as injunções éticas surgem, por assim dizer, desenraizadas. As injunções éticas podem apresentar-se ao esteta como incompreensíveis, sem sustentação e capazes de perturbar o andamento da vida. Quando está ao serviço das categorias estéticas, a reflexão pode tornar-se uma forma de *evasão* ao ético. Por isso, a prontidão para cumprir as injunções éticas é decisiva. Em vez de recorrer a fórmulas e definições, Kierkegaard apela à consciência do indivíduo, espontânea e situada¹⁷⁹³.

Embora Kierkegaard não forneça nenhum procedimento para determinar os deveres, identifica o ético com o *universal humano*¹⁷⁹⁴. O universal humano é algo de que todo o humano é capaz e que é dever de todo o humano em relação a qualquer humano. A ideia de um *universal humano* corresponde a algo que está no poder de todos os indivíduos, que pode ser aplicado por qualquer um em qualquer circunstância e que, por isso mesmo, pode ser exigido a todo o momento de todos. O sujeito ético procura incorporar na sua vida o dever que considera ser o de toda a humanidade e vê cada indivíduo humano como o homem universal em potência. Do ponto de vista do universal humano, não há diferenças de importância entre indivíduo e indivíduo – *e.g.*, um filho não é mais importante do que qualquer outro indivíduo humano. O universal humano distingue-se das atribuições de importância estéticas¹⁷⁹⁵. Distingue-se também de qualquer universal comunitário, pois a totalidade dos

prefer to suggest that they display a lack of *our* morality”; “[i]n the case we just reported, it seems that a ‘morality’ of killing is activated”.

¹⁷⁹¹ Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., p. 26. Cf. Frankfurt, *As Razões do Amor*, cit..., p. 13: “[a] moralidade diz sobretudo respeito ao modo como as nossas atitudes e as nossas acções devem ter em consideração as necessidades, os desejos e os direitos das outras pessoas”.

¹⁷⁹² Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., p. 27.

¹⁷⁹³ Sánchez, Azucena, “Duty”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard’s Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 207-211), p. 208: “[a]lthough both positions coincide in stressing the importance of duty and the dynamics of choice, Kantian duty is established by construing concrete maxims in abstract, universal terms and is vulnerable to Hegel’s charge that it is ultimately an empty formalism. Concrete ethics, by contrast, calls on the individual’s conscience, spontaneously and affectively, and is rooted in a sense of practical identity”.

¹⁷⁹⁴ *KJN* 4, p. 159 (*SKS* 20: 161): “the ethical life is and must be what is universally hum.”.

¹⁷⁹⁵ O estágio estético é um regime preferencial. Neste sentido, o amor-erótico é o paradigma da relação estética, pois o amante apaixona-se por uma pessoa em particular que passa a ser o centro da sua vida. Pelo contrário, o ético corresponde, para Kierkegaard, ao universal humano – *i.e.*, àquilo que Williams considera ser um

indivíduos que compõem uma comunidade não inclui todos os humanos. Do ponto de vista comunitário, há um *nós* (os que pertencem à comunidade) e um *eles* (os que não pertencem)¹⁷⁹⁶. O *universal comunitário* está associado a uma “individualidade popular” – a que Hegel chama “particular *national character* of a people”¹⁷⁹⁷. Por sua vez, o universal humano transcende toda a particularidade, não se restringindo a qualquer grupo em particular¹⁷⁹⁸.

A ideia de *universal humano* desempenha na esfera do ético a função que Kant atribui ao imperativo categórico¹⁷⁹⁹. Ou seja, funciona como um critério de apreciação, tal como, para Kant, ao exigir a aptidão para receber a forma de lei, o imperativo categórico se constitui como o critério de apreciação das máximas¹⁸⁰⁰. A ideia de *universal humano* inclui o requisito da aptidão para receber a forma universal: “[a]quele que observa a vida eticamente vê o universal, e aquele que vive eticamente exprime na sua vida o universal”¹⁸⁰¹. Para Kierkegaard, fazer de si mesmo um bom homem significa fazer de si o homem universal, e isso significa aplicar a si e à sua vida aquilo que é universalmente exigível por estar ao alcance de todos. A ideia de universal humano indica a circunstância de a injunção ética ser experienciada como endereçada *a mim* enquanto *humano*, e não enquanto *português* ou *advogado*. A experiência ética traduz um ponto de vista próprio, não dependente de uma regulação externa, seja das prescrições religiosas, seja do direito positivo, seja do consenso social. As injunções éticas apresentam-se como incondicionais. Assim, Kierkegaard sugere que o sujeito compare as suas escolhas com os comportamentos da maioria, com aquilo que é costume e aceite na sua comunidade¹⁸⁰². Kierkegaard não defende que esta comparação serve de justificação da acção, não se trata de olhar para aquilo que os outros fazem e fazer o mesmo, nem de rejeitar a minha escolha por ser coincidente com a dos outros. Essas são formas de tomar o exterior como critério para a minha acção. Em vez disso, Kierkegaard sugere que o sujeito re-examine as suas motivações tentando perceber se realmente está a seguir a injunção ética, ou se a sua escolha resulta de um desejo de se manter congruente com os critérios da maioria e de evitar o confronto¹⁸⁰³. Kierkegaard sugere também que me questione se a minha escolha da acção não dependeu de determinações ideais específicas

subsistema do ético: “exigências éticas que, aparentemente, são satisfeitas apenas por uma preocupação universal que se estenda a todos os seres humanos”. Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., p. 29.

¹⁷⁹⁶ Naturalmente, não se nega que as éticas comunitárias possam incluir elementos universalistas.

¹⁷⁹⁷ *Ou/Ou II*, p. 259 (SKS 3: 243). Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit..., p. 28 (§3).

¹⁷⁹⁸ *UDVS*, p. 145 (SKS 8: 242): “all alliances are divisiveness. It is divisive when the alliance excludes the commoner, and when it excludes the nobleman, and when it excludes the government worker, and when it excludes the king, and when it excludes the beggar, and when it excludes the wise, and when it excludes the simple soul – because all alliances are divisiveness in opposition to the universally human”.

¹⁷⁹⁹ *KJN* 6, p. 74 (SKS 22: 78). Cf. Green, *Kierkegaard and Kant...*, cit..., pp. 97-98.

¹⁸⁰⁰ Como vimos, a típica da faculdade de julgar pura prática, na *CRPr.*, procura aplicar esse requisito de modo a distinguir o Bem do Mal. *CRPr.*, pp. 82-85 (Ak.5: 67).

¹⁸⁰¹ *Ou/Ou II*, p. 259 (SKS 3: 243).

¹⁸⁰² *UDVS*, p. 136 (SKS 8: 234-235). Tilley, J. Michael, “The Role of Others in ‘On the Occasion of a Confession’: From A Literary Review to Works of Love”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2007*, 2007 (pp. 160-176), p. 164.

¹⁸⁰³ Tilley, “The Role of Others...”, cit..., p. 164, nota 15.

da minha cultura. Visto que o ético corresponde ao universal humano, as determinações específicas da minha cultura não servem para justificar a acção de um ponto de vista ético. Se o suposto dever de matar os pais quando estes envelhecem depende da crença relativa a uma suposta vida depois da morte, a qual, por sua vez, depende de uma determinada cultura, falha o critério do universal humano. Quer dizer, esse dever só existiria para quem tivesse essa crença¹⁸⁰⁴. Além disso, dada a dependência face à referida tese (sobre a vida depois da morte), o sujeito teria de ser capaz de determinar o valor de verdade dessa tese para *saber* se teria o dever em causa.

Do ponto de vista ético, a ideia que se trata de reduplicar é a do Bem, de modo que a reduplicação de outras determinações ideais é-lhe subordinada. O sujeito ético deve relacionar-se de modo absoluto com a ideia de Bem e de modo relativo com todas as demais. O sujeito só está eticamente justificado se o seu modo de agir for uma expressão correcta do Bem. No exemplo dado pelo Juiz, matar os próprios pais é uma expressão errada do Bem, e o erro (*Feilen*) está associado à crença relativa à vida depois da morte, mas é possível reconhecer que algo não cumpre o critério do universal humano. Nesse exemplo, os indivíduos em causa podem reconhecer, pela reflexão, que matar os próprios pais não pode constituir um dever incondicional, visto que o justificam com as crenças particulares da sua cultura, “so that it has only conditional authority at best”¹⁸⁰⁵. Uma vez que se trata de um dever que os próprios assumem sob a condição de a sua crença estar certa, não corresponde ao universal humano. Ou seja, na verdade, *sabem* que é apenas condicionalmente que o fazem. Do ponto de vista do universal humano, *o dever incondicionado é amar o outro*. A expressão culturalmente determinada é apenas um imperativo hipotético, com validade condicionada, porque dependente do conteúdo cultural. Assim, o critério do universal humano permite reconhecer que as práticas que derivam de conteúdos culturais não constituem deveres incondicionados. A acção de matar os próprios pais não é escolhida *por ser considerada uma boa acção em si mesma*, mas sim por, de acordo com a crença em causa, permitir atingir um outro fim. Assim, o suposto dever de matar os próprios pais quando envelhecem falha o critério do universal humano de duas maneiras. Falha porque *tem como condição um conteúdo cultural determinado* – i.e., aqueles que vivem noutras comunidades podem nunca ter ouvido falar daquela crença. E falha porque só valeria como dever *sob a condição de as coisas realmente se passarem do modo como essa crença diz que elas se passam*. O facto de falhar o critério do universal humano não significa, por si só, que a prática deva ser abandonada, mas significa que tem uma validade condicional e, por isso, deve ser submetida ao exame da reflexão.

¹⁸⁰⁴ Aqui, a diferença entre conhecimento e crença é indiferente, porque ambos são algo que se pode ter ou não ter, de modo que o dever em causa só existiria para aqueles que tivessem essa crença ou conhecimento.

¹⁸⁰⁵ Schulz, “Can Implies Ought...”, cit..., p. 212. *KJN* 2, p. 136 (*SKS* 18: 146). *Ou/Ou II*, p. 268 (*SKS* 3: 252).

A ideia de *universal humano* corresponde a algo que não depende das diferenças entre indivíduos, que *está no poder de qualquer indivíduo*¹⁸⁰⁶. Na medida em que o universal humano se identifica com o ético, pode servir de critério à reflexão. Tomando o universal humano como critério, a ideologia nazi não pode ser considerada ética, pois a sua apreciação do humano diferencia, logo à partida, os indivíduos uns dos outros. Do ponto de vista nazi, as características físicas e os talentos com que o indivíduo nasceu são condições do seu valor. O valor do indivíduo está dependente das suas limitações naturais, de modo que algumas características e incapacidades objectivas são interpretadas como limitações ao seu valor. Para os nazis, os indivíduos que pertencem a certos grupos por eles definidos – *e.g.*, os deficientes, os doentes, os judeus –, não têm valor, não merecem viver e devem ser exterminados. Assim, o Nazismo é excluído pelo critério do universal humano. O mesmo se pode dizer de qualquer teoria que faça depender o valor moral do indivíduo das suas acções externas ou dos resultados dessas acções, pois, dado que é possível que um indivíduo seja incapaz de agir externamente, fazer depender o seu valor moral das acções externas ou dos seus resultados significa desqualificar aqueles que são incapazes de agir externamente. Na verdade, nem mesmo o Cristianismo, apesar de estabelecer a igualdade de todos os indivíduos perante Deus, cumpre o requisito do universal humano, pois a sua mensagem não está acessível a todos. Assim, se aplicarmos o critério do universal humano, o Cristianismo não pode ser considerado ético.

Como dizem Compaijen & Vos, “[t]he ethical is an unconditional ‘to be obliged’, and therefore it is not dependent on particular conditions and differences between people”¹⁸⁰⁷. O universal humano refere-se àquilo de que *qualquer humano* é capaz. Aquilo que o ético impõe é, justamente, a activação dessa capacidade. Como dizem Compaijen & Vos, o ético relaciona-se com uma “competence or capability” que já está presente em qualquer humano. Kierkegaard usa o termo *Dygtighed*, que denota uma *aptidão para*, e a expressão *Skullen-Kunne*, que significa uma *capacidade para o dever*¹⁸⁰⁸. Como qualquer sujeito já possui a capacidade, o ético exige de cada um que active e desenvolva essa capacidade¹⁸⁰⁹. Qualquer homem possui a capacidade para se tornar o homem universal, “because that is what he is κατά δύναμιν”¹⁸¹⁰. Neste sentido, o ético preocupa-se essencialmente com o desenvolvimento de algo que cada um está em condições de vir a ser¹⁸¹¹. Exige de cada um

¹⁸⁰⁶ *KJN* 11-2, p. 93 (*SKS* 27: 391-392). Cf. *KJN* 6, p. 74 (*SKS* 22: 78).

¹⁸⁰⁷ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 72.

¹⁸⁰⁸ *KJN* 11-2, pp. 137-138 (*SKS* 27: 434).

¹⁸⁰⁹ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 72: “[t]he proper ethical task is to develop this capability, not to acquire ethical knowledge”.

¹⁸¹⁰ *KJN* 11-2, pp. 93-94 (*SKS* 27: 392). Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit..., p. 48 (1106a9): “sermos capazes acontece por natureza” (“δυνατοὶ μὲν ἔσμεν φύσει”).

¹⁸¹¹ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 72: “the ethical competence one already possesses is *potential*; that is, it is not something which is already completely given in the sense that no further efforts are needed. Rather, it is possible that it will remain only potential. [...] The ethical task is to actualize what is potentially available”. Outka, “Equality and Individuality...”, cit..., p. 184.

apenas o que está ao seu alcance, “because it is within the individual”¹⁸¹². Tornar-se o homem universal consiste em *actualizar* – i.e., em pôr em exercício – uma *possibilidade* que já está dada no sujeito. Cada um tem essa *potencialidade*, e a sua *activação* depende somente de si.

Aquilo cuja activação está no poder de cada um tem de pertencer ao âmbito da interioridade. O Juiz exemplifica recorrendo a termos como *franqueza*, *sinceridade*, *fidelidade* ou *perseverança*¹⁸¹³. Todas estas determinações têm a característica de serem determinações da interioridade. O Juiz chama-lhes *virtudes*. Para as exercer, o sujeito tem de se direccionar “para o interior”. Adquiri-las requer uma acção do sujeito na interioridade, no sentido de ser franco, sincero, etc. A fidelidade, a perseverança, etc., adquirem-se por via da repetição que reduplica, “visto que a sua verdade não subsiste no facto de se constituírem de uma vez por todas, mas sim de se constituírem continuamente”. Kierkegaard fala de requisitos éticos e exemplifica usando termos como *seriedade*, *coragem* ou *paciência*¹⁸¹⁴. A capacidade para ser sério já se encontra em potência no sujeito, mas só se é sério pela activação dessa capacidade e para consolidar a disposição séria é preciso activá-la repetidamente. Todavia, estas *virtudes* – a perseverança, a seriedade, etc. – não especificam a forma de interioridade própria do ético, pois pode-se ser perseverante, sério, etc., em relação a muitas ideias. Para Kierkegaard, a forma de interioridade que corresponde à ideia de Bem é uma forma de amor. Como diz Clair, “Kierkegaard rapporte l'éthique à l'universel”, e o universal humano pode ser considerado um imperativo categórico, mas, para Kierkegaard, o *imperativo categórico* é: “tu dois aimer”¹⁸¹⁵. O que está em causa é a aptidão humana para amar, o facto de os homens serem capazes de amar¹⁸¹⁶. A aptidão natural do imediato para receber a forma de amor está presente em todos os indivíduos, mas para que o imediato assuma essa forma, a aptidão tem de ser activada, e, para que essa forma se consolide, tem de ser repetidamente activada. O caso de Simão, o leproso, exemplifica aquilo que está aqui em causa¹⁸¹⁷. Simão criticava a falta de compaixão dos outros para consigo por serem incapazes de ver para além da sua aparência repugnante, mas, ao escolher a ideia de Bem como medida para si e para a sua vida, deixou de se ver como vítima da falta de compaixão dos outros e passou a relacionar-se com eles com compaixão¹⁸¹⁸. Do reconhecimento da falta de compaixão *dos outros*, Simão passou ao reconhecimento de que o dever de compaixão é

¹⁸¹² KJN 11-2, p. 94 (SKS 27: 392).

¹⁸¹³ Ou/Ou II, p. 152 (SKS 3: 138).

¹⁸¹⁴ CoA, pp. 148-152 (SKS 4: 448-452). UDVS, pp. 118-119 (SKS 8: 219-220).

¹⁸¹⁵ Clair, “L'universel et le singulier en éthique selon Søren Kierkegaard”, cit..., p. 835.

¹⁸¹⁶ Trata-se aqui da susceptibilidade da interioridade a receber a forma da *ideia de Bem*. Por sua vez, Kant refere-se à susceptibilidade da sensibilidade a ser movida pela *ideia de Lei Moral*, da qual resulta o sentimento moral. Ou seja, também para Kant há uma forma de sensibilidade correspondente à *ideia que serve de critério*. Cf. MC, pp. 312-313 (Ak. 6: 399-400).

¹⁸¹⁷ SLW, pp. 232-234 (SKS 6: 217-219).

¹⁸¹⁸ Na Antiguidade, na Palestina, a lepra impunha um triplo sofrimento: o da doença, o da repulsa dos outros e o da exclusão prevista pela Lei de Moisés, pois o leproso estava legalmente impedido de entrar nas povoações, sendo remetido para os cemitérios e outros lugares desabitados. Cf. *Leviticus*, 13: 3.

universal e que, por isso, também *se aplicava a si*. A seriedade traduz-se neste fazer reverter sobre si o reconhecimento do dever. Contudo, a transformação interior exige esforço e repetição. Por sua vez, o esforço interior exprimiu-se nas acções exteriores de Simão e, por esta via, repercutiu-se na vida dos outros. Deste modo, o Bem não se traduz em regras relativas a acções externas – *e.g.*, *devo pagar os impostos, não devo roubar* –, mas sim numa forma de interioridade que se expressa no exterior. O ético não consiste apenas em cumprir a injunção ética – *e.g.*, de ajudar alguém ferido que está perante mim –, mas também em consolidar a disposição para agir eticamente. Tornar-me um bom homem, ou o homem universal, é adquirir um carácter determinado pela ideia de Bem (compassivo), correspondente a uma disposição adquirida (a compaixão) que se exprime nas minhas acções exteriores (compassivas). Neste sentido, Kierkegaard usa a expressão *Charakteer-Opgave*¹⁸¹⁹. Trata-se da *tarefa* de aquisição de um carácter pela repetição que reduplica sempre uma mesma ideia. Na visão-de-vida ética, essa ideia é a de Bem. A *repetição* (*Gjentagelse*) distingue-se de um *hábito*. O objecto do hábito é a reiteração de uma acção identificável pela sua execução na exterioridade, enquanto, na *repetição* (*Gjentagelse*), o conteúdo reiterado é uma forma de interioridade. Para haver repetição, o sujeito tem de agir interiormente – essa acção interior pode manifestar-se numa acção exterior, mas não há um automatismo de reprodução de uma acção exterior. A compaixão pode corresponder a acções exteriores muito diversas, por isso, não há um hábito que lhe corresponda¹⁸²⁰.

Kierkegaard não identifica um procedimento que pudesse ser usado em todas as circunstâncias para determinar que acção externa corresponde à compaixão. Contudo, tendo o *universal humano* como critério, o sujeito pode perceber que certas crenças o levam a admitir práticas que, de outro modo, condenaria. O sujeito pode reconhecer que a prática de matar os pais quando eles envelhecem só é aceite em virtude da crença relativa à vida depois da morte. O reconhecimento de que esse suposto dever depende da crença em causa e que essa crença está culturalmente determinada pode levá-lo a duvidar da prática em questão. Assim, Kierkegaard não exclui a reflexão da vida ética. A sua tese de que já sabemos o que é o ético não exclui da vida ética a reflexão nem o debate. A tese admite que se discuta a crença relativa à vida depois da morte – o que é indiscutível à luz dessa tese é que devemos amar os outros. Todavia, a reflexão representa sempre algum perigo para o ético, porque pode ser usada para suspender a injunção: visto que não há um procedimento para determinar que acção externa corresponde à injunção, o sujeito pode ter a tentação de nada fazer.

¹⁸¹⁹ O termo *Opgave* significa *tarefa*, *aquilo que me incumbe*. Kierkegaard verte a expressão *Charakteer-Opgave* para “a task for character” [*KJN* 8, p. 412 (*SKS* 24: 406)], enquanto Pattison e Söderquist a vertem para “duty of character” [*KJN* 6, p. 38 (*SKS* 22: 42)]. Cf. Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 71.

¹⁸²⁰ A interioridade ética implica a tensão para a sua expressão na exterioridade. Por isso mesmo, não se trata de uma sentimentalidade abstracta. O sujeito abstractamente sentimental retém-se na relação entre a imaginação e o sentimento – *e.g.*, considera-se uma pessoa compassiva em virtude dos sentimentos que nutre para com a ideia de humanidade, mas não procura realizar o ideal em actos de compaixão. *SUD*, p. 31 (*SKS* 11: 147).

Como a reflexão adia a transição para acção e se pode estender indefinidamente, permite que o sujeito adie indefinidamente a acção.

Ao admitir que, devido à influência dos conteúdos culturais, a reflexão pode ser necessária para detectar erros eventualmente motivados por esses conteúdos, Kierkegaard parece admitir que nem sempre estou certo quanto àquilo que devo fazer. De facto, no caso da evasão, o sujeito *começa por saber* o que deve fazer e é pela reflexão que se coloca a si mesmo numa situação em que *já não sabe*, o que poderá conduzi-lo ao erro, mas os conteúdos culturais parecem ser capazes de produzir o erro de tal modo que é a própria injunção que já o inclui, porque, aparentemente, o sujeito pode ser confrontado com uma injunção que aponta para uma expressão errada do Bem, como no caso daquele que julga ter o dever de matar os seus pais em virtude da crença relativa à vida depois da morte. Ora, na nossa perspectiva, a injunção ética não falha. O erro reside no modo como o sujeito responde à injunção. Não nos parece que este tipo de erro possa ser erradicado enquanto o humano for dotado de um conhecimento finito. Se a ciência descobrir que o leite é pernicioso para a saúde das crianças, os pais que davam leite aos seus filhos na convicção de que contribuíam para a sua saúde estavam errados, mas daí não decorre que não sabiam que deviam cuidar dos seus filhos. Um cirurgião que, numa emergência, como tantas vezes acontece em crises humanitárias, não tem acesso a tecnologias adequadas, pode errar na identificação do problema que aflige o paciente e, assim, errar na identificação da operação necessária, mas daí não decorre que tenha uma ideia de Bem diferente do cirurgião que, tendo acesso às tecnologias adequadas, identifica correctamente o problema e a operação necessária para o corrigir. O facto de cada um dos cirurgiões ter procedido de maneira diferente não resultou de terem ideias de Bem diferentes. Aqueles que acreditam que, depois da morte, se viverá para sempre com o corpo nas condições em que estava quando se morreu, encontram-se numa situação semelhante à do cirurgião que escolhe um procedimento errado com base num conhecimento defeituoso.

II. A Ideia de Bem e o Desespero

A. A Possibilidade de Suprimir a Possibilidade do Desespero

Segundo Kierkegaard, o sujeito pode levar-se a desesperar, a intensificação do desespero leva-o a exigir para si uma forma de existência que não esteja exposta à possibilidade do desespero e, no desespero absoluto, encontra o ético como alternativa¹⁸²¹. Neste sentido, Dip afirma que “when the individual is ‘conscious’ of desperation he imposes on

¹⁸²¹ CUP, p. 258 (SKS 7: 234): “I can indeed despair of everything by myself”. CUP, p. 258 (SKS 7: 234): “the ethical self is supposed to be found immanently in despair”. Cf. Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., pp. 100-101. Rudd, “Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity...”, cit..., p. 547.

himself a ‘superior’ form of existence, namely, the ethical life”¹⁸²². Para Kierkegaard, o *caminho do desespero* leva do estágio estético ao ético. A visão-de-vida ética surge como alternativa quando o esteta desespera e procura uma visão-de-vida que não o exponha à possibilidade do desespero. Assim, coloca-se a questão de saber se a visão-de-vida ética permite eliminar a possibilidade do desespero. De acordo com Kierkegaard, para estar livre de desespero o sujeito tem de cancelar a possibilidade de desesperar. Como vimos, isso significa cumprir os requisitos da *ideia reguladora* para a supressão da possibilidade do desespero. Estes requisitos são os que analisámos atrás: de eterno, de absoluto e de efectivação. O requisito de efectivação dirige-se ao sujeito, pois está em causa a reduplicação qualificada (*Fordoblelse*). Os outros dois são os que uma ideia tem de cumprir para permitir a supressão da possibilidade do desespero. Uma visão-de-vida está habilitada a suprimir a possibilidade do desespero *apenas se* a ideia que lhe preside cumpre os requisitos de eterno e de absoluto. Segundo Kierkegaard, esse é o caso da visão-de-vida ética.

A visão-de-vida ética é presidida pela ideia de Bem. A forma de interioridade que corresponde à ideia de Bem é a compaixão. O que está em causa é a aquisição de uma *segunda* imediateidade determinada pela ideia de Bem. Como diz Walsh: “[t]he ethical thus confronts us with the requirement to become the good, which is a lifelong task”¹⁸²³. A interioridade ética expressa-se em acções compassivas.

Ao equacionar o ético com o universal humano, Kierkegaard está a defender que a visão-de-vida ética *não pode* colocar quaisquer condições fora do controlo do sujeito. Assim, a haver desespero na visão-de-vida ética, será por *culpa* do próprio sujeito. Como dizem Compaijen & Vos, “[s]ince the ethical is related to the universally human, every human being is already ‘in possession of the capacity to be able to do it if only he wanted to’”¹⁸²⁴. Para Kierkegaard, a ideia de Bem não põe qualquer condição de reduplicação ou de sucesso que não esteja em poder do sujeito. Por isso mesmo, a efectivação da visão-de-vida ética e uma vida ética bem-sucedida estão ao alcance de qualquer um.

A aquisição correspondente à ideia de Bem é uma forma de interioridade. Esta forma de interioridade expressa-se em acções exteriores, mas a ideia de Bem não pode colocar condições de sucesso que não estejam em poder do sujeito, pois, do ponto de vista ético, um sujeito não pode ter o dever de fazer algo que não está em seu poder. A compaixão expressa-se em acções exteriores, mas estas são desnecessárias para o sucesso. Enquanto medida de sucesso, a ideia de Bem aplica-se apenas àquilo que depende exclusivamente do sujeito. Na visão-de-vida ética, o sentido da vida e a vida bem-sucedida não estão

¹⁸²² Dip, “Judge William...”, cit..., p. 184. Cf. Evans, *Kierkegaard’s Ethic of Love...*, cit..., p. 48: “a person may be motivated to move from the aesthetic life to the ethical life by feelings of meaninglessness and despair”.

¹⁸²³ Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 92.

¹⁸²⁴ Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 72. Cf. *KJN* 6, p. 74 (*SKS* 22: 78).

dependentes da execução de acções que possam ser impedidas por factores alheios à vontade do sujeito. Assim, a visão-de-vida ética está imune às variações do acaso¹⁸²⁵.

Alcançar o fim da vida ética depende exclusivamente da nossa vontade. Para utilizar as palavras de Schulz, “we are capable in a moral sense only with respect to an act of willing, the object of which can be willed as something that we are capable of realizing by this very act itself”¹⁸²⁶. O Bem enquanto fim e medida está incondicionalmente em nosso poder porque é algo que somos capazes de realizar por meio da faculdade de o querermos. Como diz Schulz, isto é muito diferente do que acontece com as capacidades estéticas, como o talento: “[h]ere the crucial point is that its facticity, much less its public recognition are (and are experienced as being) beyond the power of the person who has it”. Do ponto de vista ético, “[t]he requirement is equally the same for everyone”, pois permanecer no Bem está ao alcance de qualquer um “who makes the decision and continues in it”¹⁸²⁷. O que a visão-de-vida ética requer de cada um é “to will, in the decision, to be and to remain with the good”. Ou seja, o que está em causa é a decisão – i.e., a vontade – de estar e permanecer com o Bem. Como diz Evans, “all people have the same moral power: to will to do what is ethically required”¹⁸²⁸. O conceito de *boa vontade*, de Kant, ajuda a esclarecer este ponto. Como a boa vontade é uma vontade, não é possível que a nossa vontade tenha a forma em causa sem ser boa vontade. Pelo contrário, o sujeito que quer ter um talento pode permanecer nesse querer sem que por isso adquira o talento que quer ter.

No regime de sentido ético, a culpa é desespero. De facto, de acordo com a visão-de-vida ética, só a culpa perturba o sentido da vida e o sujeito não pode ser culpado do que não depende de si. O conceito ético de *culpa* aplica-se apenas àquilo que está em nosso poder. O sujeito ético só falha o seu fim *se falhar a decisão* pelo Bem. A visão-de-vida ética não garante que se alcança o sucesso do ponto de vista estético. A visão-de-vida ética rege-se pela ideia de Bem, correspondendo a uma alteração daquilo que constitui o sentido da vida e que conta como sucesso. Na visão-de-vida ética, o sucesso não é determinado pelos fins estéticos, mas sim pela categoria do Bem, de modo que aquilo que conta como sucesso já não está dependente de condições externas.

No exemplo de Simão, ele foi excluído da vida em comum pelos outros¹⁸²⁹. Do ponto de vista externo, a sua vida está confinada a um cemitério. Aos olhos dos outros, Simão define-se pelas características visíveis para todos, pela doença que destrói o seu corpo e pelo seu aspecto repugnante. Mas, do ponto de vista da interioridade, Simão estabelece uma relação com os outros, não se deixando definir pelo isolamento, nem pelo ódio que a

¹⁸²⁵ Black, “Action and Luck...”, cit..., pp. 295-310.

¹⁸²⁶ Schulz, “Can Implies Ought...”, cit..., pp. 214-215.

¹⁸²⁷ UDVS, pp. 79-81 (SKS 8: 186-187).

¹⁸²⁸ Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 100.

¹⁸²⁹ SLW, pp. 232-234 (SKS 6: 217-219).

sua expulsão poderia ter suscitado. Pelo contrário, constitui a sua identidade a partir da compaixão. Simão tem acesso a um unguento que lhe permitiria disfarçar a lepra e andar no meio dos outros sem que desconfiassem que poderiam ser infectados. Como deseja ser aceite pelos outros, poderia usar o unguento com esse fim, mas tem compaixão por aqueles que o expulsaram e escolhe manter-se afastado para os preservar da sua doença.

O caso de Ivan Ilitch dá-nos outro exemplo: mesmo acamado, Ivan constitui sentido a partir da ideia de Bem. Os últimos momentos da sua vida são tomados pela sua preocupação com os outros, e essa preocupação permite-lhe ultrapassar o seu desespero, reconciliando-se com a vida e a morte. O sentido da vida ética define-se pela interioridade, podendo recuperar-se as palavras de Kant a este respeito:

[a] boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, [...] mas tão-somente pelo querer [...]. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, [...] ela ficaria a brilhar por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor¹⁸³⁰.

Kant defende que a vontade vale por si mesma, independentemente daquilo que vier a alcançar, ou não, na exterioridade. No mesmo sentido, Wittgenstein imagina um homem que não pudesse exercer a sua vontade:

imagine a man who could use none of his limbs and hence could, in the ordinary sense, not exercise his *will*. He could, however, think and *want* and communicate his thoughts to someone else. Could therefore do good or evil through the other man. Then it is clear that ethics would have validity for him, too, and that he in the *ethical sense* is the bearer of a *will*¹⁸³¹.

De facto, um homem pode ser incapaz de exercer a sua vontade directamente mas ser capaz de a comunicar aos outros. Contudo, há situações em que uma pessoa se encontra completamente impedida de agir no exterior. A síndrome do encarceramento é um exemplo disso: o sujeito não consegue movimentar o seu corpo, mas permanece lúcido. Por vezes, consegue mover os olhos – o que lhe pode permitir comunicar –, mas há condições extremas em que o sujeito fica completamente paralisado. Uma pessoa que se encontre na situação de Simão, de Ivan Ilitch ou daquele que não consegue mover os membros, pode encontrar forma de realizar a sua vontade no mundo, ainda que precise da colaboração de outros para isso. Contudo, aquele que se encontra completamente paralisado está objectivamente impedido de agir no mundo. Não poderá, sequer, *fazer Bem ou Mal através do outro homem*, como no exemplo dado por Wittgenstein. Uma visão-de-vida que coloque a

¹⁸³⁰ FMC, p. 23 (Ak. 4: 394).

¹⁸³¹ Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914-16/Tagebücher 1914-16*, trans. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1979, pp. 76e-77e.

acção exterior como condição do sentido ou do sucesso, tem de admitir que uma pessoa nessas condições está impedida de ter uma vida com sentido ou bem-sucedida. Ou seja, essa visão-de-vida falha o universal humano, visto que não assegura que está ao alcance de todos. Precisamente por isso, *do ponto de vista ético*, a acção exterior *não pode ser uma condição* para a constituição de sentido ou para o sucesso. Embora a interioridade seja reconhecida *pelos outros* apenas nas acções exteriores, pode estar presente mesmo quando a acção exterior está impedida. A interioridade – *i.e.*, a compaixão – de Simão estava lá, apesar de os outros lhe terem vedado o acesso à convivência com eles. A interioridade de Ivan estava lá, apesar de acamado pela doença. A interioridade daquele que perdeu o controlo dos seus membros estava lá, apesar de precisar dos outros para realizarem a sua vontade. E a interioridade daquele que se encontra completamente paralisado continua lá, apesar de não ser visível do exterior. A acção exterior pode estar de tal modo impossibilitada que ao sujeito só lhe resta agir na interioridade. Mas, eticamente, só a acção interior é indispensável para o sucesso. O fim ético tem de estar ao alcance até mesmo daquele que perdeu todo o poder de agir no exterior.

No entanto, em alguns pontos da obra de Kierkegaard, parece defender-se que a visão-de-vida ética apresenta um critério que os homens são, de facto, incapazes de cumprir¹⁸³². Assim, alguns interpretes defendem que, para Kierkegaard, a visão-de-vida ética está condenada ao desespero¹⁸³³. Ora, na nossa perspectiva, isso não é assim, porque, para Kierkegaard, o ético corresponde ao universal humano e, por isso, não pode exigir de um sujeito algo que ele seja incapaz de cumprir. O estádio ético está aberto à possibilidade do desespero, mas não da mesma forma que o estético: não está no poder do sujeito eliminar a possibilidade de falhar os fins estéticos, mas atingir o fim ético depende apenas de si. Como diz Lübcke, na visão-de-vida ética, “[i]f man really wants to, he is capable of overcoming his despair”¹⁸³⁴. Por isso mesmo, no estádio ético, o sujeito *só desespera por sua culpa*¹⁸³⁵. O sujeito que adoptou a visão-de-vida ética pode falhar a sua medida, mas isso só acontece por sua culpa. Aquele que quer sucesso profissional e vive a cada momento por esse fim pode falhá-lo por algo que não depende de si, mas o mesmo não se passa na visão-de-vida ética, na qual só se falha o fim se não se repete a decisão pelo Bem. É neste sentido que a

¹⁸³² CoA, p. 16 (SKS 4: 323-324): “[e]thics points to ideality as a task and assumes that every man possesses the requisite conditions. Thus ethics develops a contradiction, inasmuch as it makes clear both the difficulty and the impossibility”.

¹⁸³³ Dip, “Judge William...”, cit..., p. 184, nota: “this form of life also leads to despair”. Kosch, *Freedom and Reason...*, cit..., p. 160: “the ethical standpoint is inadequate because it is defined by a commitment to living up to a set of standards that are in fact impossible to live up to”. Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 106: “[w]hile ethical striving to bring one’s existence into conformity with the good is affirmed and recognized [...], such striving culminates in the recognition of our total inability to actualize the good in the achievement of a virtuous life”. Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, cit..., pp. 100-101.

¹⁸³⁴ Lübcke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 100.

¹⁸³⁵ Para Kierkegaard, o fenómeno da *culpa* está associado à diferença entre Bem e Mal – *i.e.*, corresponde ao julgamento da medida ética (a ideia de Bem). A culpa é desespero quando a ideia de Bem é a medida absoluta para o sujeito. Cf. Løgstrup, “Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Guilt”, cit..., pp. 42-52.

visão-de-vida ética tem a propriedade de suprimir a possibilidade do desespero, embora a efectiva supressão dessa possibilidade tenha de ocorrer a cada vez por via da repetição. De facto, a única relação que a visão-de-vida ética admite com a culpa é o arrependimento, de modo que, se o sustentáculo do sujeito na vida é o ético, a consciência da culpa é desespero. Mas o que está em causa é que o fim da visão-de-vida ética só pode ser falhado por culpa do sujeito. Aquele que *viver efectivamente de acordo com a visão-de-vida ética*, não desespera.

Portanto, a visão-de-vida ética cumpre os requisitos de eterno e de absoluto. Cumpre o requisito de eterno porque a ideia de Bem é intrinsecamente reduplicável, correspondendo-lhe a compaixão como forma de interioridade. A ideia de Bem é intrinsecamente reduplicável porque não faz depender a reduplicação de nenhuma condição. A reduplicação qualificada da ideia de Bem não depende de nada senão da interioridade do sujeito. Segundo Kierkegaard, a compaixão é sempre possível. Qualquer um pode ter compaixão pelos outros, mesmo que esteja confinado a um cemitério (como Simão), acamado (como Ivan), incapaz de movimentar os membros (como o homem do exemplo dado por Wittgenstein) ou totalmente impossibilitado de interagir com o exterior. A visão-de-vida ética também cumpre o requisito de absoluto porque a ideia de Bem, enquanto fim e medida, não coloca nenhuma condição de sucesso que não esteja no poder do sujeito. Estar e permanecer na decisão pelo Bem depende apenas de cada um.

B. O Ético e o Demoníaco

Simão, perante o colapso da existência de acordo com os critérios estéticos, encontrou sentido na visão-de-vida ética. Todavia, nem todos os que desesperam adoptam a visão-de-vida ética. Precisamente por se tratar de um *salto*, não se pode excluir a possibilidade de o sujeito não dar esse salto, seja porque *não dá salto nenhum*, seja porque o salto que dá *não vai nesse sentido*. Na verdade, aquilo que leva uma pessoa a desesperar também pode ser tomado por ela como um motivo para se revoltar contra a vida e os outros¹⁸³⁶. No conto de Simão há outro leproso, chamado Manasse, que, em vez de se voltar para a compaixão, se volta para a vingança: “[h]e hates life; he curses men; he wants to have revenge”¹⁸³⁷. De facto, aqueles que passam pelas experiências mais terríveis podem encontrar um novo sentido para as suas vidas a ajudar os outros¹⁸³⁸. Contudo, nem todas as pessoas

¹⁸³⁶ *KJN* 4, p. 159 (*SKS* 20: 161). *TPV*, p. 81 (*SKS* 16: 60): “how the turn is made depends on an individuality’s difference, whether this solitary, inner anguish daimonically finds its expression and its satisfaction in hating humankind [...], or the opposite”.

¹⁸³⁷ *SLW*, p. 233 (*SKS* 6: 217).

¹⁸³⁸ Veja-se: Torri, Petra, *Exploring the Resilience in Female Sex Trafficking Victims*, Tese de Doutoramento em Filosofia, Nova Southeastern University, Davie, 2020. Algumas vítimas de tráfico sexual, depois de resgatadas, dedicam as suas vidas a ajudar outras vítimas. Essa decisão confere-lhes “the ability to maintain a meaningful view of life regardless of the event that occurred” (p. 43). Aparentemente, “the trafficking experience is so bad that they need something so much greater to replace it with” (p. 133). Dedicar a vida a ajudar outras vítimas “allows for the survivors to find a meaning in their experience” (p. 145).

que passam por experiências terríveis seguem esse caminho¹⁸³⁹. Da mesma forma, “those whom nature has wronged from the very beginning” podem decidir viver pelo Bem¹⁸⁴⁰. Mas também podem seguir o caminho de Ricardo III¹⁸⁴¹. O desesperado pode decidir adoptar a visão-de-vida ética, mas também pode decidir percorrer o caminho oposto. Na obra de Kierkegaard, esta possibilidade recebe a designação de *demoníaco* (*det Dæmoniske*)¹⁸⁴². O demoníaco tem uma relação específica com o ético porque, como diz Oliveira, corresponde “à recusa voluntária de pertença ao universal humano”¹⁸⁴³. Ou seja, o demoníaco constitui-se pela recusa total do ético. O sujeito que escolhe o demoníaco escolhe odiar a vida e os homens. Em comparação, aquele que rejeita que as exigências éticas tenham “precedência absoluta sobre todos os outros interesses e reivindicações”, apenas considera que o ético não é o mais importante¹⁸⁴⁴. Assim, pode haver quem julgue que, num incêndio de grandes proporções, é *mais* importante salvar as obras de arte excepcionais – independentemente do critério usado para determinar essa excepcionalidade –, do que salvar as pessoas, mas não negue que *também* é importante salvar as pessoas. Por sua vez, o sujeito demoníaco não se limita a rejeitar a precedência do ético. O demoníaco rejeita todo o tipo de responsabilidade para com os outros. Enquanto o homem ético procura constantemente abrir-se aos outros, o demoníaco procura o isolamento e o silêncio¹⁸⁴⁵. O demoníaco despreza os outros e diverte-se com os seus sofrimentos, mas o seu ódio pode passar despercebido na maior parte das situações e surpreender aqueles que o rodeiam quando, finalmente, se manifesta¹⁸⁴⁶.

No desespero absoluto, o sujeito tem a possibilidade de adoptar a visão-de-vida ética, que se rege pela ideia de Bem e tende para a compaixão, mas também tem a

¹⁸³⁹ Veja-se: Giacomo, Ester di; Santorelli, Mario; Pessina, Rodolfo; Rucco, Daniele; Placenti, Valeria; Aliberti, Francesca; Colmegna, Fabrizia & Clerici, Massimo, “Child Abuse and Psychopathy: Interplay, Gender Differences and Biological Correlates”, *World Journal of Psychiatry*, 11(12), 2021, pp. 1167-1176. A Psiquiatria distingue dois tipos de psicopatia (p. 1168): “[p]rimary psychopathy that have innate biological origins [...] and secondary psychopathy developed in response to adverse environmental experiences”. Cf. Maibom, “The Mad, the Bad, and the Psychopath”, cit..., pp. 167-184.

¹⁸⁴⁰ UDVS, p. 108 (SKS 8: 211).

¹⁸⁴¹ *T&T*, pp. 168-170 (SKS 4: 193-195). Cf. Shakespeare, *King Richard III*, cit..., p. 4 (Act I, Sc. 1, vv. 18-31): “I, that am curtailed of this fair proportion, | Cheated of feature by dissembling nature, | Deformed, unfinished, sent before my time | Into this breathing world, scarce half made up. | [...] | I am determined to prove a villain”.

¹⁸⁴² Sobre o conceito de *demoníaco*, veja-se: McDonald, William, “Demonic”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard's Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 147-152. Sobre o demoníaco como recusa do ético, veja-se: Ferro, Nuno, “A Exceção e o Demoníaco: Em torno de ‘Kierkegaard’”, *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, 8(1), 2021, pp. 70-101. Sobre a personagem Ricardo III como paradigma do demoníaco, veja-se: Jørgensen, Nataliya, “Richard III: The Prototype of the Dæmonic”, in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 16, Tome II: Kierkegaard's Literary Figures and Motifs: Gulliver to Zerlina*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 199-213.

¹⁸⁴³ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 349, nota.

¹⁸⁴⁴ Frankfurt, *As Razões do Amor*, cit..., p. 13.

¹⁸⁴⁵ A tendência do demoníaco para o isolamento e para o silêncio é relativa à vivência na interioridade. Ou seja, o demoníaco pode interagir com os outros e falar com eles, mas procura ocultar aquilo que sente e pensa – i.e., procura falar e agir de tal modo que o seu discurso e as suas acções não revelem aos outros a sua interioridade. Ferro, “A Exceção e o Demoníaco...”, cit..., pp. 88-89.

¹⁸⁴⁶ *T&T*, p. 170 (SKS 4: 194-195): “[o] demoníaco exterioriza-se também dessa forma como desprezo pelos homens”. *KJN* 2, pp. 183-184 (SKS 18: 199). *KJN* 5, pp. 161-162 (SKS 21: 155). *KJN* 6, pp. 422-423 (SKS 22: 416-417). Cf. Ferro, “A Exceção e o Demoníaco...”, cit..., p. 90. McDonald, “Demonic”, cit..., p. 148: “Johannes, like Mephistopheles, manipulates others to destruction for his own amusement. He uses silence, sudden changes of mood and behavior, and secrecy as instruments of manipulation”.

possibilidade de a recusar, permitindo-se odiar os homens. Contudo, recusar o ético nesta situação significa continuar em desespero e o sujeito demoníaco está consciente disso. O demoníaco está consciente “of its own emptiness, that it has nothing on which to live”¹⁸⁴⁷. Considera-se “incomensurável com qualquer forma da vida”, sabe que não consegue realizar-se no modo como ele próprio encara a vida¹⁸⁴⁸. Assim, o ponto de vista demoníaco não corresponde a uma visão-de-vida que permita a reconciliação com a vida. Como diz Ferro, “esta situação não tem solução”, a não ser “a do suicídio”. Quer dizer, o demoníaco é um ponto de vista insustentável, mas o facto de ser insustentável não impede que seja possível tê-lo em vigor, ainda que possa conduzir ao suicídio. É insustentável no sentido em que não permite a conciliação com a vida.

Portanto, é esta dicotomia que está patente na dupla Simão/Manasse: adoptar a visão-de-vida ética ou recusá-la e tornar-se demoníaco. Num caso, “he will become a Gloster [*i.e.*, Ricardo III], hating and cursing existence and exacting revenge”; no outro, “he will indeed do everything for other hum. beings”¹⁸⁴⁹. Mas não é fácil escolher o Bem quando, como Ricardo III, se nasceu com o corpo deformado e se sentiu a repugnância dos outros a nosso respeito, ou quando, como Simão e Manasse, se contraiu uma doença que nos deformou o corpo e os outros nos abandonaram. O sofrimento destas personagens deve-se a algo de que não têm culpa¹⁸⁵⁰. Mas o facto de o sujeito não ter culpa de ter nascido com uma deformação física é irrelevante perante as categorias estéticas, pois estas limitam-se a assinalar que a sua deformação o impede de viver à altura das mesmas. Por isso mesmo, parece mais fácil seguir pelo caminho da revolta, do ódio e da vingança como Manasse do que pelo caminho da compaixão como Simão. Contudo, enquanto a visão-de-vida ética é capaz de responder ao problema do sentido, o demoníaco é o caminho da auto-destruição.

C. O Ético e o Religioso

Neste estudo centrámo-nos nos estádios estético e ético, abstendo-nos de explorar o estádio religioso. Como Kierkegaard fala dos três estádios, torna-se necessário justificar essa decisão. Excluímos o estádio religioso tendo em conta o nosso objecto de estudo – a resistência à banalização do Mal. Neste contexto, o que está em causa é, por um lado, a capacidade de distinguir o Bem do Mal, e, por outro, a motivação para escolher o Bem e rejeitar o Mal. Para Kierkegaard, a esfera do religioso não é necessária para distinguir o Bem do Mal. De facto, graças à *intrusão* do ético no estádio estético, nem sequer é necessário que

¹⁸⁴⁷ *SUD*, p. 110 (*SKS* 11: 222).

¹⁸⁴⁸ Ferro, “A Exceção e o Demoníaco...”, *cit.*, pp. 83-88. Um sujeito pode entregar-se ao ódio por alguém e encontrar sentido em satisfazer o desejo de vingança, mas este não é o caso do demoníaco. O demoníaco não reconhece qualquer validade ao âmbito disposicional, de modo que segue a sua disposição predominante (o ódio) com perfeita consciência de que isso não elimina o sem-sentido da vida para si.

¹⁸⁴⁹ *KJN* 4, p. 159 (*SKS* 20: 161).

¹⁸⁵⁰ *T&T*, p. 170 (*SKS* 4: 194).

o sujeito esteja no estágio ético para distinguir o Bem do Mal. A vantagem do estágio ético relativamente ao estético no que diz respeito à resistência à banalização do Mal está relacionada com a motivação, pois o estágio ético tem como preocupação axial escolher o Bem e rejeitar o Mal.

Incluir o estado religioso no nosso estudo implicaria analisar a relação entre a ideia de Deus e a ideia de Bem. Ou seja, implicaria estudar o problema do *Êtífron* – i.e., se é Deus que deseja o Bem por este ser o Bem, ou se é o Bem que só é Bem por ser desejado por Deus¹⁸⁵¹. Nos termos de Kant, seria preciso determinar se preciso “previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu”, ou se preciso “saber que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino”¹⁸⁵². Se o saber ético estivesse dependente do religioso, seria necessário saber primeiro algo sobre Deus, ou sobre o que Deus estipula como Bem, para só depois poder saber o que é Bem, ou qual é o meu dever. No contexto do Cristianismo, eu precisaria de ter algum conhecimento das sagradas escrituras. Como diz Compaijen, “contrary to ethical knowledge, human beings do not ‘naturally’ possess knowledge of the religious”¹⁸⁵³. O estágio religioso tem como condição de possibilidade a *revelação*, à qual nem todos têm acesso¹⁸⁵⁴. Quer dizer, o estágio religioso depende de uma condição externa, pois um sujeito pode viver e morrer sem ouvir falar de Cristo, como aconteceu com Sócrates e acontece com os chamados *povos isolados*. Como diz Wietzke, a possibilidade do religioso depende “on what the socio-historical circumstances happen to be”¹⁸⁵⁵. Para Kierkegaard, o estágio religioso corresponde a uma visão-de-vida específica, que toma Jesus Cristo como modelo de vida, baseada no *Novo Testamento*, mas, ainda que se argumente que aqueles que não têm acesso à revelação cristã poderão ter acesso a outras, o mesmo problema se coloca em relação a cada *religião*, à sua doutrina e tradição¹⁸⁵⁶. Quer dizer, nem todos os homens têm acesso à mensagem cristã ou à de qualquer outra *religião* em particular. Assim, se para distinguir o Bem do Mal fosse necessário ter acesso a uma *religião* em particular, nem todos os homens estariam em condições de o

¹⁸⁵¹ No *Êtífron* questiona-se se “a piedade é amada pelos deuses, porque é piedade, ou é piedade porque é amada pelos deuses”. Platão, “Êtífron”, cit..., p. 44 (10a). Nos termos de Leibniz: “whatever God wills is good and just. But there remains the question whether it is good and just because God wills it or whether God wills it because it is good and just”. Leibniz, “Reflections on the Common Concept of Justice”, cit..., p. 561.

¹⁸⁵² RSR, p. 156 (Ak. 6: 153-154).

¹⁸⁵³ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 141. Tietjen, *Kierkegaard, Communication, and Virtue...*, cit..., p. 56.

¹⁸⁵⁴ Jackson, Timothy, “Arminian Edification: Kierkegaard on Grace and Free Will”, in Hannay, Alastair & Marino, Gordon (Eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (pp. 235-256), p. 243: “those who have never heard of the Teacher or the Word, are deprived of the occasion for faith”.

¹⁸⁵⁵ Wietzke, Walter, “Kierkegaard’s Constitutivism: Agency, the Stages of Existence and the Issue of Motivation”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*, 2011 (pp. 411-432), p. 411.

¹⁸⁵⁶ Sobre o problema da diversidade religiosa, veja-se: Burgess, Andrew (Ed.), *Kierkegaard and Religious Pluralism: Papers of the AAR Kierkegaard, Religion, and Culture Group and the Søren Kierkegaard Society*, Wipf and Stock, Eugene, 2007; Bahler, Brock, “Kierkegaard’s View of Religious Pluralism in *Concluding Unscientific Postscript*”, *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 3(1), 2011, p. 1-12; Connell, George, *Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2016.

fazer. Mas, para Kierkegaard, o saber ético não depende da aquisição de conhecimento, inclusivamente, das sagradas escrituras. A ideia de Bem não depende de uma *revelação*, seja de que religião for. O ético pressupõe que a verdade está no sujeito e que a única coisa que lhe é exigido é a seriedade – i.e., a prontidão para a reduplicação. Pelo contrário, *o religioso pressupõe que o sujeito não está na posse da verdade*, de modo que esta terá *de lhe ser comunicada* antes que possa viver por ela¹⁸⁵⁷.

Na obra de Kierkegaard, além do estágio religioso propriamente dito, ao qual também se chama *religiosidade B*, fala-se ainda da *religiosidade A*¹⁸⁵⁸. A religiosidade A é imanente, porque a sua condição de possibilidade está no próprio sujeito. Como tal, a religiosidade A não está dependente da revelação cristã ou de qualquer religião em particular. Neste sentido, segundo Climacus, “it must be said of Religiousness A that [...] it has only universal human nature has its presupposition”¹⁸⁵⁹. Como diz Davenport, a religiosidade A “has no preconditions beyond the immanent ethical knowledge”¹⁸⁶⁰. A religiosidade A está acessível a todos os homens e mantém-se nos limites do ético. Contudo, também não é necessária para distinguir o Bem do Mal. Corresponde à “*religião natural*”, na terminologia kantiana, a qual pressupõe que os homens já possuem o saber ético e que o religioso não pode exigir algo que implique desobedecer ao ético¹⁸⁶¹.

Por sua vez, a religiosidade B, correspondente ao estágio religioso, coloca o problema de saber se as injunções religiosas se podem opor às injunções éticas. Visto que o absoluto no estágio religioso é a ideia de Deus, o dever para com Deus subordina todas as outras medidas, inclusivamente, a ideia de Bem, “pois que se este dever é absoluto, o ético ficará, portanto, reduzido ao relativo”¹⁸⁶². A partir do momento em que Deus é efectivamente posto como absoluto, deixam de ser as categorias éticas a determinar o que pode ser reconhecido como ordem de Deus, como acontece na Religiosidade A, e “[o] dever absoluto pode então levar a fazer o que a ética proibira”¹⁸⁶³. Como diz Fox-Muraton, “[i]n the domain

¹⁸⁵⁷ Veja-se *Mig.*, obra dedicada a esta temática, e as seguintes citações. *KJN* 11-2, p. 98 (*SKS* 27: 396): “Socrates said that he could not give birth, but could only be a midwife. That is, every hum. being has the ethical”. *KJN* 11-2, p. 104 (*SKS* 27: 402): “the ethical, without further ado, is the universally hum., while the religious (Christian) upbringing must first communicate a knowledge. Ethically, a hum. being as such is knowledgeable about the ethical, but the hum. being as such is not knowledgeable about the religious in the Christian sense; here there must first be communication of a little knowledge”.

¹⁸⁵⁸ As expressões *religiosidade A* e *religiosidade B* são usadas por Johannes Climacus, em *CUP*. A religiosidade B corresponde à religiosidade cristã, mas a religiosidade A não integra aquilo a que Kierkegaard chama estágio religioso. Na obra de Kierkegaard, a expressão *ético-religioso* tem, por vezes, um sentido abrangente que inclui tanto o estágio ético, como a religiosidade A e a religiosidade B – por oposição ao estágio estético. Outras vezes, a expressão *ético-religioso* tem um sentido mais restrito, que inclui a religiosidade A e o estágio ético – por oposição ao estágio religioso propriamente dito. Cf. Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit., p. 6.

¹⁸⁵⁹ *CUP*, p. 559 (*SKS* 7: 508).

¹⁸⁶⁰ Davenport, John, “Kierkegaard’s *Postscript* in Light of *Fear and Trembling*”, *Revista Portuguesa De Filosofia*, 64(2/4), 2008 (pp. 879-908), p. 903.

¹⁸⁶¹ *RSR*, p. 156 (*Ak.* 6: 153-154). Cf. *CdF*, pp. 70-71 (*Ak.* 7: 63): “em alguns casos, [o homem] pode muito bem convencer-se de que *não* pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois, se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenómeno e ultrapassando até toda a natureza, deve tê-lo por ilusão”.

¹⁸⁶² *T&T*, p. 150 (*SKS* 4: 162).

¹⁸⁶³ *T&T*, p. 134 (*SKS* 4: 165).

of the ethical, Abraham's act is absolutely unjustifiable"¹⁸⁶⁴. Do ponto de vista ético, a acção de Abraão é injustificável. Assim, incluir o estádio religioso no nosso estudo implicaria estudar a possibilidade de as injunções religiosas entrarem em conflito com as éticas e de o religioso exigir algo que, eticamente, está categorizado como Mal. Ora, na nossa perspectiva, este problema extravasa o âmbito do nosso estudo. Do ponto de vista ético, o Mal deve ser rejeitado, independentemente da autoridade que o ordene.

Todavia, pode-se argumentar que seria útil estudar o estádio religioso relativamente à motivação. Na medida em que o estádio religioso introduz a relação do sujeito com Deus, pode fornecer uma motivação adicional para escolher o Bem e rejeitar o Mal. Contudo, para estudar esta possibilidade, ter-se-ia de analisar primeiro a relação do religioso com as categorias do Bem e do Mal e a possibilidade de haver um conflito entre as injunções religiosas e as injunções éticas¹⁸⁶⁵. Se este conflito puder ocorrer, levanta-se o problema da possibilidade da *suspensão teleológica do ético*, o qual, por sua vez, levanta os problemas do excepionalismo e do fundamentalismo – i.e., o problema de saber até que ponto o estádio religioso permite a suspensão das injunções éticas¹⁸⁶⁶. Ou seja, seria preciso analisar se o estádio religioso admite a suspensão do ético, da qual o sacrifício de Isaac é exemplo¹⁸⁶⁷. Como diz Schulz, Abraão aceitou “that it was not the *ethical* that he was supposed to fulfill, but something higher (namely the absolute duty to God)” e, desta forma, aceitou contrariar a injunção ética “to love his son in such a way as to render impossible the idea of killing him”¹⁸⁶⁸. Se o estádio religioso admite a desobediência ao ético, isso significa que pode conduzir ao Mal. Por outras palavras, teríamos de estudar a possibilidade de o religioso também fornecer uma motivação para o Mal¹⁸⁶⁹. Do ponto de vista religioso, o absoluto é a autoridade de Deus, e não o carácter ético dos seus mandamentos. Kierkegaard compara o homem religioso a uma criança que não se preocupa “with whether it is right or not right”, mas apenas obedece: “it must *immediatly* obey”¹⁸⁷⁰. Todavia, na nossa perspectiva, este conjunto de problemas extravasa o âmbito do nosso estudo. O nosso estudo incide sobre a rejeição

¹⁸⁶⁴ Fox-Muraton, Méliisa, “There is No Teleological Suspension of the Ethical: Kierkegaard's Logic Against Religious Justification and Moral Exceptionalism”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 23(1), 2018 (pp. 3-32), p. 3.

¹⁸⁶⁵ A *provação* (*Anfægtelse*) é – *mutatis mutandis* –, na esfera do religioso, o que a *tentação* (*Fristelse*) é na esfera do ético: enquanto a tentação corresponde à situação em que o estético alicia contra o ético, a provação corresponde ao incitamento ético contra o religioso. Segundo Kierkegaard, a provação só ocorre no estádio religioso – razão pela qual, na sua perspectiva, os seus contemporâneos já não estavam familiarizados com essa categoria e a confundiam com a da tentação.

¹⁸⁶⁶ O fundamentalismo consistiria na admissão de que, do ponto de vista religioso, pode ser exigido aos homens algo que viole o ético. O excepionalismo consistiria na admissão de que, do ponto de vista religioso, pode ser exigida a um indivíduo uma acção específica que viole o ético. O paradigma do excepionalismo é a *Akedah*, o episódio bíblico em que Deus exige a Abraão que mate o seu próprio filho, pois não se trata de uma permissão divina do homicídio ou do filicídio. Aho & Evans, “The Single Individual...”, cit..., p. 165: “Abraham is called as an individual to suspend the demands of universal ethical morality for a specific *telos* or end”.

¹⁸⁶⁷ Fox-Muraton, “There is No Teleological Suspension of the Ethical...”, ..., p. 3.

¹⁸⁶⁸ Schulz, “Can Implies Ought...”, cit..., p. 217.

¹⁸⁶⁹ Não estamos a defender que este é o caso, nem que Kierkegaard defende que este é o caso. Apenas sublinhamos que tomar o religioso como fonte de motivação implica estudar a possibilidade de também fornecer motivação para o Mal.

¹⁸⁷⁰ UDVS, p. 293 (SKS 8: 388).

do Mal e o estágio ético exige essa rejeição, o que não é claro que aconteça sempre no estágio religioso, pois dependerá do que for tido por *vontade de Deus*. Ainda que, eventualmente, o religioso possa motivar para o Mal, do ponto de vista ético continua a ser exigido a todos, sem exceção, que rejeitem o Mal¹⁸⁷¹. No momento em que Abraão admitiu matar Isaac tornou-se eticamente culpado, sendo indiferente que tenha sido religiosamente motivado ou não, e sendo também indiferente que a intervenção do anjo tenha evitado o acto de matar Isaac¹⁸⁷².

No entanto, há visões-de-vida que integram a ideia de Deus apenas como um auxiliar motivacional. São visões-de-vida “constructed upon ethical presuppositions” – *i.e.*, que integram a ideia de Deus mantendo-se na esfera do ético¹⁸⁷³. Nestas visões-de-vida, Deus surge como uma autoridade que ordena aos homens que se pautem sempre por fazer o Bem e evitar o Mal, dispensando a felicidade a quem seguir essa ordem. Está patente a ideia de um Deus sumamente bom e justo. Apresentam Deus como uma autoridade suprema *que julga* os homens de acordo com a ideia de Bem, concedendo a felicidade em conformidade. Todavia, para Kierkegaard, estas visões-de-vida não podem ser consideradas religiosas, pois a ideia de Deus está nelas apenas como sustentáculo de preocupações estético-éticas. Nelas, a ideia de Deus tem a função de conciliar a preocupação ética (com a diferença entre Bem e Mal) com a preocupação estética (com a felicidade). Deus é pensado como uma instância que assegura que quem faz o Bem é recompensado e que quem faz o Mal é punido. À partida, estas visões-de-vida motivam a fazer o Bem (tendo em vista a recompensa) e a não fazer o Mal (para evitar a punição), mas a sua eficácia depende do modo como a recompensa for concebida, pois, se for pensada esteticamente *para este mundo*, também podem ter um efeito desmotivador quando o sujeito, apesar de se esforçar por ser bom, for confrontado com tragédias pessoais.

Portanto, pareceu-nos que não se justificava determo-nos no estágio religioso: não é necessário para distinguir o Bem do Mal, nem assegura a motivação para evitar o Mal, e a sua consideração exigiria que se estudassem temas que extravasam o âmbito do nosso estudo. Na nossa perspectiva, o estágio ético torna supérfluas essas considerações, visto que se caracteriza por exigir a rejeição do Mal independentemente da motivação para o Mal ser estética ou religiosa.

¹⁸⁷¹ Knappe, Ulrich, “Kant’s and Kierkegaard’s Conception of Ethics”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2002*, 1, 2002 (pp. 188-202), p. 198: “Kierkegaard is well aware that, being tantamount to the universal, the ethical does not allow any exceptions”.

¹⁸⁷² Para Kierkegaard, Abraão não representa o estágio religioso – ou a *religiosidade B* –, pois não tem como referência Jesus Cristo, mas, na sua perspectiva, a *Akedah* põe em evidência uma possibilidade formal do religioso: a partir do momento em que o absoluto é Deus e não o Bem, há pelo menos a possibilidade lógica de o crente ser confrontado com mandamentos de Deus contrários ao Bem.

¹⁸⁷³ *SLW*, p. 162 (SKS 6: 152). Mooney, Edward, “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William’s Admonition”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Either/Or: Part II*, Mercer University Press, Macon, 1995 (pp. 5-31), pp. 12-13.

Segundo Kierkegaard, a motivação para adoptar a visão-de-vida ética é a urgência de remover a possibilidade do desespero. Este é o *caminho do desespero*, para usar a expressão de Hegel (*Weg der Verzweiflung*) –, ou, como lhe chama Lübcke, “*the argument from despair*”¹⁸⁷⁴. Assim, à decisão de nos centrarmos no estágio ético, pode-se objectar que, para Kierkegaard, o *caminho do desespero* leva ao estágio religioso. Para Kierkegaard, a existência humana insere-se numa lógica de remoção da possibilidade do desespero. O desespero é falhanço (*ἀμαρτία*, hamartia), falhar o alvo, não atingir o fim (*τέλος*)¹⁸⁷⁵. Mas a existência admite três possibilidades de desformalização: a estética, a ética e a religiosa, às quais correspondem três maneiras de compreender o falhanço – i.e., o desespero. O estágio estético caracteriza-se por fins que não estão no poder do sujeito. Um fim está efectivamente no poder do sujeito *apenas se* alcançá-lo depender exclusiva e totalmente de si. Não está em poder do esteta extirpar a possibilidade do desespero, pois atingir os fins estéticos não depende apenas de si. O desejo de se libertar da dependência do acaso pode levar à visão-de-vida ética. O estágio ético caracteriza-se por um fim que está no poder do sujeito e que só pode ser falhado *por sua culpa*. A culpa é o desespero do homem ético. Na medida em que o homem ético seja confrontado com o falhanço que só a si pode atribuir, pode precisar de uma visão-de-vida que ofereça a esperança de perdão. O estágio religioso, para Kierkegaard, corresponde a uma visão-de-vida que confere sentido a essa esperança. Neste sentido, o *caminho do desespero* pode, de facto, levar ao estágio religioso. Todavia, segundo Kierkegaard, o ético é o único estágio que depende apenas do sujeito: o sucesso segundo os fins estéticos está sempre dependente de condições que não estão no poder do sujeito, e o estágio religioso tem como condição de possibilidade uma comunicação, à qual nem todos têm acesso. Pelo contrário, o estágio ético não requer uma comunicação prévia e alcançar o fim ético depende apenas do sujeito.

Na visão-de-vida ética, *remover a possibilidade de desesperar depende apenas do sujeito*, pois depende apenas da vontade. Para desesperar segundo a visão-de-vida ética é preciso que, numa situação em concreto, não tenha decidido de acordo com ela. Posso não alcançar sucesso profissional por algo que não depende de mim, mas, se interiorizar e viver efectivamente de acordo com a visão-de-vida ética, de modo nenhum posso desesperar.

¹⁸⁷⁴ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit..., pp. 49-50 (§78). Lübcke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 98.

¹⁸⁷⁵ O termo *ἀμαρτία*, que pode ser traduzido, conforme o contexto, tanto por *erro*, *culpa* ou *pecado* (a *Vulgata* traduz por *peccatum*), significa, literalmente, *falhanço*. Provém do verbo *ἀμαρτάνω*, que no infinitivo (*ἀμαρτάνειν*) significa *falhar*. O sentido do *falhanço* muda conforme o *fim* visado. Por isso mesmo, *ἀμαρτία* pode ser traduzido de diversas formas. Quando o fim visado é o Bem, falhar tem o significado de culpa.

III. A Ideia de Bem e a Compaixão

A. A Banalização do Mal

O fenómeno da *banalização do Mal* consiste na prática do Mal em larga escala, envolvendo milhões de perpetradores e de *bystanders* – i.e., de pessoas que não se opuseram aos perpetradores nem defenderam as vítimas. Com a tese da *banalidade do Mal*, Arendt oferece uma explicação para aquilo que se passou sob o domínio nazi. Como vimos na Primeira Parte, uma das características da banalidade do Mal é que o sujeito perdeu a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Na perspectiva de Arendt, Eichmann perdera a capacidade de distinguir o Bem do Mal. Ora, para Kierkegaard, um sujeito nunca se encontra numa situação em que *genuinamente* não distinga o Bem do Mal. O que acontece é que pode usar a reflexão de tal modo que transforma um saber inicialmente claro em algo obscuro. Aquilo que aparenta ser uma incapacidade de distinguir o Bem do Mal é, na verdade, uma *evasão* à injunção ética. Neste sentido, a *banalidade do Mal*, nos termos exactos de Arendt, não existe para Kierkegaard.

De acordo com Arendt, a maioria dos alemães aceitou as regras estabelecidas pelo Regime Nazi. Eichmann estava “em perfeita harmonia com o mundo em que vivia”, pois “havia muitos como ele”¹⁸⁷⁶. No III Reich, o Mal tinha-se massificado. Segundo Kierkegaard, enquanto animal social, o homem prefere adoptar para si as mesmas ideias que os *outros*¹⁸⁷⁷. Ou seja, na sua perspectiva, os homens têm uma tendência natural para *imitar os outros*: “to do as the others do; to believe, think, speak like the others”¹⁸⁷⁸. Essa tensão para *ser como os outros* só determina as escolhas do sujeito na medida em que ele o permita, mas, como diz Ferro, trata-se de “una casi irresistible atracción”¹⁸⁷⁹. No estádio estético, o sujeito procura dar vazão às tensões que já encontra constituídas em si mesmo e uma delas é, precisamente, para imitar os outros¹⁸⁸⁰.

¹⁸⁷⁶ *EeJ*, pp. 108, 355.

¹⁸⁷⁷ *KJN* 9, p. 45 (*SKS* 25: 47-48): “[i]n immediacy, this power of shame that binds the particular individuals in conformity with the common is rily an animal property; they lack the self-awareness to be able to endure being different from the others; to be different from the others would be the most awful anguish”. *KJN* 10, p. 15 (*SKS* 26: 19): “[b]ecause the hum. being is a social animal – only in the crowd is he happy: be it the most abysmal nonsense, be it the greatest villainy, to him it is ganz egal – he feels perfectly comfortable when the crowd holds a view, when the crowd does something – and he can be a part of the crowd”.

¹⁸⁷⁸ *KJN* 10, p. 139 (*SKS* 26: 140). *KJN* 9, p. 307 (*SKS* 25: 305). *KJN* 10, p. 38 (*SKS* 26: 41-42). *KJN* 10, pp. 124-125 (*SKS* 26: 125-126). *KJN* 10, p. 261 (*SKS* 26: 257). *KJN* 10, pp. 264-265 (*SKS* 26: 259-260). *KJN* 10, pp. 346-347 (*SKS* 26: 338-339). *KJN* 11-2, p. 136 (*SKS* 27: 432-433). Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 274, nota: “o movimento natural de relação à ‘primitividade’ é a *repulsão*, a *fuga*, ela é experimentada como algo de *ameaçador*, [...] o movimento natural de relação à ‘macaqueação’ é de perseguição, ela é experimentada como um *lugar natural* em que o indivíduo descansa, em que está tranquilo, em que se ‘sente bem’”.

¹⁸⁷⁹ Ferro, Nuno, “Unum Noris, Omnes y la Generatio AEquivoca – Muchedumbre, Público y la Posibilidad de la Comunidad”, *VI Jornadas Internacionales de Estudios Kierkegaardianos 2010: “Kierkegaard: Individuo y Sociedad – Singular e Comunidad”*, Buenos Aires, 2010, s/p. *KJN* 10, p. 139 (*SKS* 26: 140): “a person cannot endure being the one” (“man ikke kan udholde at være den Ene”). *KJN* 11-2, p. 99 (*SKS* 27: 397): “there is actually nothing hum. beings are more eager to do than to ape others”.

¹⁸⁸⁰ Para evitar equívocos, deve-se recordar que os estetas podem ter visões-de-vida muito diferentes. Assim, a categoria *os outros* pode ter pesos muito diferentes de esteta para esteta. No entanto, há nos homens uma tensão natural para imitar os outros e o estádio estético caracteriza-se por deixar vigorar as tensões naturais.

Viver pela categoria *os outros* significa seguir essa urgência de *ser como os outros* como preocupação cardeal da vida¹⁸⁸¹. A categoria *os outros* corresponde à ideia de que *os outros são a medida* para mim, e viver por imitação dos outros é “to lack primitivity”¹⁸⁸². Neste sentido, adotar a categoria *os outros* como determinação presidencial da vida é “to have robbed oneself of one’s primitivity”. O que está em causa é um modo de ser: “to be like the others, to become a copy, a number, a mass man”. O *homem de massas* vive em função daquilo que os outros são. Adere a uma ideia porque os outros à sua volta aderem a essa ideia. Procura constituir família ou alcançar sucesso profissional porque é isso que vê os outros fazerem. Aderir a uma ideia e aceitar fazer algo simplesmente porque os outros o fazem é carecer de *primitividade*, e “to deny responsibility for the fact that one is going along with it: that is dishonesty”¹⁸⁸³. A *primitividade* consiste em re-examinar “the fundamental questions”¹⁸⁸⁴. Ou seja, consiste em ser o sujeito a responder às questões fundamentais em vez de aderir a uma resposta simplesmente porque há muitos a sustentarem-na. Com efeito, segundo Kierkegaard, o ponto crucial da categoria *os outros* é que, em relação a seja o que for, “what gives it any significance is that a large number participated in it, so that the number imparts significance”¹⁸⁸⁵. Como diz Ferro, “el sujeto se determina por la idea no directamente sino mediante la cantidad”¹⁸⁸⁶. Sob a categoria *os outros*, o sujeito adere a uma ideia em virtude da quantidade de aderentes, de modo que essa adesão “no tiene nada que ver con el contenido que se piensa, porque el contenido no cambia por haber otros que también piensan así”. A adesão a uma ideia não deriva de uma apreciação do conteúdo da ideia, mas sim da circunstância de que “uno se siente seguro, se siente protegido en su opinión, cuando hay otros que también la comparten, y tanto más seguro y protegido cuanto más numerosos son los que ‘piensan como él’”. O mesmo se passa em relação às acções: imitam-se as acções dos outros, não por que se tenha emitido um juízo de aprovação em relação às mesmas, mas sim porque se sente tanto mais segurança quanto mais são

¹⁸⁸¹ Kierkegaard chama *macaqueação* (*Efterabelse*) ao modo de ser por imitação dos outros. *KJN* 9, p. 307 (*SKS* 25: 305): “only one thing is important to them: that they are just like the others, i.e., that there is aping, mimicking, that they do not stand alone”. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 269: “sob a determinação ‘os outros’, domina sobre o si mesmo uma ‘necessidade’ de *macaqueação*”. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 272: “o ‘homem perfeito’ será, neste regime, aquele que se conformou a si mesmo completamente às exigências dos ‘outros’”.

¹⁸⁸² *SUD*, pp. 33-34 (*SKS* 11: 149-150).

¹⁸⁸³ *KJN* 11-2, p. 136 (*SKS* 27: 433). *KJN* 11-2, p. 101 (*SKS* 27: 399): “every primitive existence also contains a review of what is universally human <*Almeen-Msklige*>. [...] To lack this reviewing element entirely, and simply to accept everything as customary, along with the idea that what is customary is enough for me: is dishonesty”. Kierkegaard não identifica a *honestidade* com a *seriedade*: a *seriedade* opõe-se à *existência de poeta*; a *honestidade* opõe-se à *delegação da decisão*.

¹⁸⁸⁴ *KJN* 11-2, p. 136 (*SKS* 27: 432-433): “the primitive existence always contains an inspection or review of the fundamental”; “it is to reexamine [...] the fundamental questions”. Uma questão fundamental é aquela de que dependem outras. A questão sobre se é preferível viver ou morrer é mais fundamental do que a questão sobre se devo empregar-me, e esta é mais fundamental do que a questão sobre que emprego ter. A mais fundamental é a questão do sentido, pois dela dependem todas as outras, inclusivamente, a de saber se vale a pena estar vivo.

¹⁸⁸⁵ *KJN* 10, pp. 346-347 (*SKS* 26: 338): “[w]hatever requires numbers in order to be significant is eo ipso something insignificant, and the greater the number required, the more insignificant it is”.

¹⁸⁸⁶ Ferro, “Unum Noris, Omnes y la Generatio AEquivoca...”, cit..., s/p.

aqueles que fazem o mesmo. O sujeito que se rege pela categoria *os outros* segue “the majority consensus”, as suas escolhas são “a function of what ‘the others’ value”¹⁸⁸⁷. Assim, tanto pode ser levado a praticar boas acções como más¹⁸⁸⁸. Ao referir-se ao homem que vive pela categoria *os outros*, Anti-Climacus afirma:

[s]urrounded by hordes of men, absorbed in all sorts of secular matters, more and more shrewd about the ways of the world – such a person [...] does not dare to believe in himself, finds it too hazardous to be himself and far easier and safer to be like the others, to become a copy, a number, a mass man.

[...] Just by losing himself this way, such a man has gained an increasing capacity for going along superbly in business and social life, indeed, for making a great success in the world¹⁸⁸⁹.

Um sujeito que se rege pelos outros não levantará a voz para denunciar aquilo que a maioria faz: “in this respect it is easy to keep silent”. Considera perigoso “to venture in this way”. Segundo Anti-Climacus, a categoria *os outros* é ambígua. Por um lado, significa que o sujeito procura segurança no número, mas, por outro lado, denuncia *medo dos homens* (*Menneskefrygt*) – um medo que é independente da possibilidade de represálias.

De facto, Eichmann referiu ter-se sentido seguro e “livre de toda a culpa” quando percebeu que todos à sua volta, incluindo as elites, concordavam com a *Solução Final*, pois ele não era ninguém “para ter as suas próprias opiniões sobre o assunto”¹⁸⁹⁰. Em Jerusalém, Eichmann defendeu que a obediência é uma virtude e acusou os dirigentes nazis de terem “abusado da sua virtude”¹⁸⁹¹. Nos julgamentos de Nuremberga, os réus afirmaram que as suas melhores qualidades tinham sido “abusadas” por aqueles que estavam no poder¹⁸⁹². Na sua perspectiva, “[a]quele que é membro de um bom governo tem sorte; aquele que é membro de um mau governo tem azar”. Ou seja, defenderam que “foi unicamente a falta de sorte” que fez deles “um instrumento zeloso” de um genocídio, pois, “em circunstâncias mais favoráveis”, jamais teriam cometido tais atrocidades¹⁸⁹³. Para Kierkegaard, isto é carecer de *primitividade*¹⁸⁹⁴. A falta de *primitividade* é uma forma de desonestidade porque o sujeito reporta as suas acções a outras instâncias – *e.g.*, *os outros*. É desonesto atribuir a responsabilidade pela sua acção a outras instâncias porque é sempre o sujeito que decide, mesmo quando escolhe seguir outras instâncias. O soldado que fuzila aldeões indefesos no cumprimento de uma ordem não é menos responsável pela sua acção por ter agido de acordo com uma ordem. Não foi ele que deu a ordem, mas foi ele que decidiu cumpri-la.

¹⁸⁸⁷ Hanson, Jeffrey, “Despair as a Threat to Meaning: Kierkegaard’s Challenge to Objectivist Theories”, *Philosophies*, 6(4), 92, 2021 (pp. 1-13), p. 7.

¹⁸⁸⁸ *KJN* 9, p. 307 (*SKS* 25: 305): “one can as easily get them to do one thing as another”.

¹⁸⁸⁹ *SUD*, pp. 33-34 (*SKS* 11: 149-150).

¹⁸⁹⁰ *EeJ*, p. 177.

¹⁸⁹¹ *EeJ*, p. 323.

¹⁸⁹² *EeJ*, p. 243.

¹⁸⁹³ *EeJ*, p. 358.

¹⁸⁹⁴ *KJN* 11-2, pp. 92, 101 (*SKS* 27: 390, 399).

A categoria *os outros* tem uma característica que Arendt atribui à banalidade, e que é a circunstância de permitir a adesão a qualquer conteúdo. Assim, a categoria *os outros* ajuda a explicar a participação no Mal quando o Mal já está massificado. Um sujeito pode sentir-se pressionado a praticar o Mal para ser aceite pelos outros, para corresponder às expectativas dos outros, para estar à altura dos critérios que a maioria usa, etc. Mas a categoria *os outros* não explica a própria massificação do Mal que está pressuposta nessa pressão. Quando o Mal é praticado por muitos, querer ser como os outros conduz o sujeito a contribuir para essa massificação, mas não explica como foi que o Mal veio a ser praticado por muitos. Todavia, o facto de quererem prover ao sustento da sua família ou alcançar sucesso profissional pode levar muitas pessoas a praticar o Mal, e, a partir do momento em que um grande número de pessoas pratica o Mal, a sua massificação recebe um ímpeto adicional da tendência para a imitação¹⁸⁹⁵. Antes do III Reich, querer ser como os outros podia levar uma pessoa a esforçar-se para construir uma carreira de sucesso porque os outros faziam o mesmo. No III Reich, tanto o desejo de construir uma carreira de sucesso como o desejo de ser como os outros poderiam levar o sujeito que os seguisse a aderir às SS, nas quais poderia integrar grupos tão distintos como os *Einsatzgruppen* (os *esquadrões da morte*) ou a *Abnenerbe* (o instituto nazi de investigação científica).

Sherman estudou casos de soldados que participaram em cenários bélicos e concluiu que mostravam grande preocupação em saber se a guerra que travaram era justa. Sobre um combatente americano na guerra do Vietname, Sherman escreve:

[a]s Bob describes it, the taint comes from the outsider in. [...] He [...] is implicated because of bad circumstantial luck [...]. In a different war, in a different generation, he might have come home from war feeling pride and a sense of courage for putting his life on the line for the sake of what is noble. Instead, because of the war he fought, he feels contaminated¹⁸⁹⁶.

Bob já se opunha ao conflito antes de ser convocado para combater, mas *obedeceu* à convocação. Ou seja, nos termos de Kierkegaard, faltou-lhe seriedade, pois não reduziu a determinação ideal em causa. Por sua vez, quando Muhammad Ali foi convocado, recusou-se a obedecer. Com essa decisão arriscou a sua liberdade, a sua carreira e os seus títulos. Para seguir os seus ideais, os homens são capazes de suportar os mais diversos contrangimentos: “I force myself to the best of my ability to hold my life to the category. I know that one can die; I know that one can be slowly tortured – but one can hold to the category

¹⁸⁹⁵ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 265: “o indivíduo adopta para a sua vida aquilo que aqueles ‘em torno de si’ parecem ter como motivação das suas vidas e aquilo com o qual ‘os outros’ parecem encontrar-se satisfeitos. ‘Os outros’ são a medida para a vida, vive-se sob o seu poder”.

¹⁸⁹⁶ Sherman, Nancy, *The Untold War: Inside the Hearts, Minds, and Souls of our Soldiers*, Norton & Company, New York, 2010, pp. 35-36.

and hold it firmly”¹⁸⁹⁷. Contudo, a maioria não quer saber aquilo de que é capaz¹⁸⁹⁸. Neste sentido, Arendt diz que “é corrente tratar-se destas questões como se existisse uma lei natural que faz com que todo o ser humano perca a sua dignidade perante o desastre”¹⁸⁹⁹. Para Kierkegaard, não existe uma lei natural que retire ao homem a capacidade de resistir perante o desastre, mas só sabemos quem realmente somos ao sermos testados pelas circunstâncias:

even if my life up until now has gone on so quietly and peacefully, undisturbed by the evil world’s attacks and persecutions, and even if it seems to me that the few people I have known are indeed all good and loving and kind, I will bear in mind that this may well be due to the fact that neither they nor I are led out into the kind of life-perilous spiritual decisions in which the magnitude of the events makes it really clear on an enormous scale what good or what evil dwells in a human being¹⁹⁰⁰.

Em circunstâncias muito diferentes daquelas em que presentemente nos encontramos, podemos revelar-nos muito diferentes de quem julgamos ser. De facto, “também nós, em circunstâncias idênticas [às de Eichmann], poderíamos ter agido mal”¹⁹⁰¹. Kierkegaard propõe o exercício de recordar as atrocidades do passado: “I will remind myself what I have heard about all the atrocities people have committed against people, enemy against enemy, alas, and friend against friend, about the violence and murder and bloodthirstiness and bestial cruelty”¹⁹⁰². Esta descrição poderia referir-se às atrocidades perpetradas no Regime Nazi. Pela reflexão, posso imaginar “that I had lived at the time of that dreadful episode”. É possível que o sujeito, ao imaginar-se a praticar aquelas atrocidades, seja motivado pela repugnância a agir sobre si mesmo. No entanto, é preciso ter em conta duas situações. Como diz Arendt, pode haver pessoas que “nunca se decidiram a ser quer boas quer más”¹⁹⁰³. E pode haver pessoas que se decidiram a ser boas, mas vêem a sua decisão ser posta à prova. Para Kierkegaard, só se verá se a decisão foi real, e não apenas imaginada, perante as dificuldades: “how many are there in each generation who have the courage to stick to a conviction when it involves the danger of insults, when it involves life and death[?]”¹⁹⁰⁴.

No estádio estético dominam as categorias estéticas. Do ponto de vista estético, o Mal pode ser útil, pois pode apresentar-se como um meio de alcançar os fins estéticos. Por exemplo, matar o superior hierárquico pode ser útil para progredir na carreira. Mas também

¹⁸⁹⁷ *SLW*, p. 304 (*SKS* 6: 283).

¹⁸⁹⁸ *KJN* 11-2, p. 318 (*SKS* 27: 616): “you do not wish to come to know this; you would be furious with the person who was to tell you this; and the only person you call your friend is someone who helps confirm you in ‘I can’t endure it, it’s beyond my strength, etc.’”

¹⁸⁹⁹ *EeJ*, p. 196.

¹⁹⁰⁰ *Ch.D.*, p. 258 (*SKS* 10: 272).

¹⁹⁰¹ *EeJ*, p. 375.

¹⁹⁰² *Ch.D.*, pp. 258-259 (*SKS* 10: 272-273).

¹⁹⁰³ *VdE* I, p. 198.

¹⁹⁰⁴ *Ch.D.*, pp. 258-259 (*SKS* 10: 272-273).

é possível que, em certas circunstâncias, as categorias estéticas coincidam com a rejeição do Mal. Por exemplo, se matar o seu superior corre o risco de ser preso, o que o impedirá de lhe ficar com o lugar. Contudo, no Regime Nazi, esta razão não se aplicava se o superior fosse judeu: um lojista podia vandalizar a loja de um judeu para eliminar a concorrência, um empresário podia usar mão-de-obra escrava para viabilizar a sua empresa, um investigador podia usar judeus como cobaias. O estatuto dos judeus no III Reich anulou muitos dissuasores estéticos. Segundo Kierkegaard, a maioria das pessoas vive nas categorias estéticas e isso permite que o Mal se alastre. O estético não é o Mal, mas as categorias estéticas são indiferentes à diferença entre Bem e Mal.

O estádio estético exclui a decisão eterna quanto ao Bem e ao Mal, mas isso não significa que o esteta seja completamente indiferente à diferença entre Bem e Mal. Em algumas circunstâncias, pode ser possível conciliar os fins estéticos com a rejeição do Mal. Noutras, o esteta pode estar disposto a sofrer algumas perdas para rejeitar o Mal. Assim, a *intrusão* do ético no estádio estético pode ser suficiente para que, em muitas circunstâncias, o esteta evite o Mal. Contudo, em algumas circunstâncias, recusar o Mal pode ter um custo muito elevado em termos estéticos. Assim, é possível que um esteta julgue que jamais cometeria as atrocidades que outras pessoas cometeram, mas, ao ser colocado em circunstâncias que o forcem a escolher entre os seus fins estéticos e a rejeição do Mal, descubra que a diferença entre Bem e Mal não é tão importante para si quanto julgava. Neste sentido, a questão da *resistência* ao Mal não se coloca no estádio estético. Citando Pomsel: “havia outras coisas a que eu dava mais importância”; “cada um tinha os seus assuntos pessoais para resolver e não eram apenas as perseguições aos judeus”¹⁹⁰⁵. Pode acontecer que uma grande parte das pessoas pareça “good and loving and kind”, mas isso mude se as circunstâncias externas não lhes permitirem conciliar a rejeição do Mal com as determinações estéticas¹⁹⁰⁶. Segundo Kierkegaard, “[m]ost peop. [...] are neither good nor evil, but a *mélange*”¹⁹⁰⁷. Isto porque a maioria vive no estádio estético. Como diz o Juiz, “o estético não é o mal”, mas aquele que vive no estético escolhe o Bem ou o Mal apenas para o momento, sem se comprometer definitivamente nem com um nem com outro, e mantém o primado das preocupações estéticas¹⁹⁰⁸.

A *evasão* com o recurso à reflexão e ao filistinismo surge, precisamente, porque o esteta, por um lado, não é completamente indiferente ao Bem e ao Mal, e, por outro lado, tem outras preocupações mais prementes. Quer dizer, quando as determinações estéticas colidem com a injunção ética, é possível que o esteta faça o Mal reconhecendo que é Mal, mas também pode suspender a acção e iniciar um processo reflexivo que resulte na rejeição

¹⁹⁰⁵ Pomsel & Hansen, *Uma Vida Alemã*, cit..., pp. 135, 141.

¹⁹⁰⁶ *Ch.D.*, p. 258 (*SKS* 10: 272).

¹⁹⁰⁷ *KJN* 5, p. 249 (*SKS* 21: 239).

¹⁹⁰⁸ *Ou/Ou II*, p. 180 (*SKS* 3: 165).

daquele reconhecimento¹⁹⁰⁹. Por exemplo, o sujeito pode reconhecer que *não deve* ajudar a conduzir os judeus para a morte e, ainda assim, fazê-lo com o fim de salvar os seus familiares, mas o facto de não ser completamente indiferente à diferença entre Bem e Mal pode levá-lo a colocar em dúvida aquele reconhecimento e a dar início a um processo reflexivo por via do qual venha a concluir que, dadas as circunstâncias, o seu dever é, precisamente, salvar os seus familiares *a todo o custo*¹⁹¹⁰. Ou seja, a reflexão permitiu-lhe derivar um *suposto* dever coincidente com o seu desejo. No final do processo, aquilo a que chama *Bem* ou *dever* coincide com os seus objectivos e prioridades, tendo erradicado o conflito inicial entre desejo e dever¹⁹¹¹. Como diz Løgstrup, frequentemente, este processo passa por suscitar *pre-tenso*s dilemas éticos:

behind thinking about and imagining so many unpleasant consequences of doing the right thing is the hope of discovering among them at least one that is not only unpleasant, but also questionable from an ethical point of view. For, if a person succeeds in finding just one such consequence, they can then refrain from doing the right thing with a good conscience. [...] Through deliberation, they have turned a clear realization of what should be done into something unclear. [...] In the beginning they were clear over where their duty lay, but since among the consequences of doing their duty there is a consequence which is ethically questionable, it now becomes their duty to refrain from doing what was initially considered to be the right thing¹⁹¹².

A injunção ética exigia-lhe que procurasse auxiliar os judeus, mas como isso colocaria em risco a sua família, contraria a injunção invocando o dever de proteger a família – o qual coincide, precisamente, com o seu desejo mais premente no momento. Assim, a reflexão torna-se uma tentativa de conciliar a preocupação ética com as preocupações estéticas através da alteração do conteúdo previamente reconhecido.

Pode acontecer que um esteta nunca seja confrontado com uma situação em que, para rejeitar o Mal, tenha de sacrificar o estético. Deste modo, pode satisfazer as categorias estéticas sem ter de fazer o Mal, e, na segurança da reflexão, *pensar* que, em circunstâncias idênticas às do Regime Nazi, teria rejeitado o Mal. Mas o sujeito também pode usar a reflexão para imaginar que, naquelas circunstâncias, praticaria as mesmas atrocidades que outros praticaram, e, desse modo, suscitar repugnância em relação a si mesmo. Bob já era contra a guerra do Vietname antes de ter participado nela e, depois, sentiu repugnância em relação a si mesmo por ter participado nela. Se tivesse suscitado essa repugnância antes de ir para a guerra, talvez tivesse encontrado motivação para fazer como Ali. Da mesma

¹⁹⁰⁹ Kosch, “Kierkegaard’s Ethicist...”, cit..., p. 280. Lappano, “Defiance”, cit..., pp. 142-143. Stack, “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”, cit..., p. 5. Stewart, *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, cit..., pp. 556-558.

¹⁹¹⁰ Cf. Rees, *Their Darkest Hour...*, cit..., pp. 108-110.

¹⁹¹¹ Cf. Birnbacher, “Why Be Moral...”, cit..., p. 14.

¹⁹¹² Løgstrup, Knud, *The Ethical Demand*, trans. Bjørn Rabjerg and Robert Stern, Oxford University Press, Oxford, 2020, p. 131.

forma, podemos usar o III Reich como exemplo paradigmático das situações em que a atrocidade se generaliza, e podemos colocarmo-nos reflexiva e imaginativamente no III Reich como perpetradores das atrocidades que nos horrorizam. Desse modo, podemos suscitar em relação a nós mesmos, com antecedência, a repugnância que nos adviria de nos tornarmos perpetradores. Este processo pode levar o sujeito à consciência de que, perante determinadas pressões, *admitiria* a possibilidade de fazer o Mal – *e.g.*, que admitira ajudar a retirar os filhos a outras pessoas e a encaminhá-los para a morte, se lhe fosse prometido que, ao fazer isso, os seus próprios filhos ficariam a salvo. Na medida em que o esteta não é completamente indiferente à diferença entre Bem e Mal, a consciência das suas próprias vulnerabilidades éticas pode motivá-lo a esforçar-se para as extirpar. É possível que o esteta receba uma *impressão ética de si* ao suscitar a repugnância à sua participação no Holocausto, tal como Bob poderia ter recebido uma *impressão de si* se tivesse antecipado a repugnância que viria a sentir por participar na guerra. Pode acontecer que, ao reconhecer que o regime de sentido estético o conduziria a colaborar no Holocausto, o sujeito se revolte contra ele. No entanto, este exercício também pode servir-lhe para constatar que, de facto, a diferença entre Bem e Mal não é o mais importante para si – *e.g.*, que prefere viver com o peso de ter ajudado a matar os filhos de outros do que com o sofrimento de ter perdido os seus próprios filhos. Quer dizer, o exercício em causa pode levar o esteta a reconhecer que, em circunstâncias extremas, estaria disposto a deixar de lado as preocupações éticas para satisfazer as estéticas, mas sem que este reconhecimento incuta nele um desejo de mudança¹⁹¹³. Para que este reconhecimento o leve a querer ser diferente, é preciso que, de algum modo, já *atribua mais importância ao ético* do que ao estético. Contudo, o *esteta* é, por definição, aquele que vive num regime de sentido presidido por categorias estéticas, e isto significa que a atribuição espontânea de importância está dominada pelas categorias estéticas. O acto de *atribuir mais importância ao ético* implicaria *passar por cima* das categorias que presidem ao seu regime de sentido imediato. Seria preciso que o esteta, em vez de seguir a atribuição de importância que decorre das categorias estéticas, alterasse o próprio critério da determinação de importância. Para Kierkegaard, a decisão mais importante que um sujeito pode tomar é, justamente, aquela que tem por objecto o próprio critério. Todavia, a *decisão* de destronar as categorias estéticas e *atribuir mais importância ao ético* não pode ser explicada pela importância que o sujeito atribui ao ético, pois esta atribuição depende das categorias que presidem à atribuição de importância – que, no caso do esteta, são as categorias estéticas. Enquanto o sujeito viver num regime de sentido estético, o facto de se reconhecer em Eichmann ou em Pomsel não é suficientemente perturbador para desalojar as categorias estéticas, pois aquilo que decorre do regime estético é que ser um *eichmann* não perturba tanto quanto a frustração (de algumas) das preocupações estéticas.

¹⁹¹³ Assim, este exercício pode levar o esteta a depreciar ainda mais as categorias éticas.

Para que a questão do sentido seja colocada sem que as categorias estéticas estejam a determinar o modo como o esteta lhe responde, é necessária *primitividade*. Como diz Oliveira, a *primitividade* é “um ‘esvaziar-se’, um emagrecimento, um processo de desmame, o ser ‘desapossado’ das categorias próprias do finito, a perda dos ‘estofos’, dos ‘encostos’ da existência”¹⁹¹⁴. A *primitividade* é um movimento de *revogação* daquilo que temos por assente¹⁹¹⁵. Arendt defende que o pensar tem o poder de destruir todas as regras previamente tidas como válidas, e que precisamos de passar por esse processo de destruição para aprendermos a julgar *sem corrimão* – i.e., sem precisarmos do apoio de regras. Kierkegaard defende um processo de *desmame* em relação às categorias estéticas, mas considera que o poder destrutivo do pensar não é suficiente, pois, para haver mudanças reais de ponto de vista, é preciso mais do que a dúvida. Em virtude da *intrusão* do ético no estético, qualquer esteta está em condições de imaginar uma vida ética, mas é no desespero absoluto que o ético efectivamente se apresenta como alternativa ao estético¹⁹¹⁶. Para se estar em condições de considerar a vida ética como uma alternativa existencialmente válida é preciso que primeiro ocorra um corte com a imediaticidade estética¹⁹¹⁷. Do ponto de vista estético, a entrega absoluta ao ético parece *exótica* – i.e., algo que se consegue imaginar, mas que não nos imaginamos efectivamente a viver. É o desespero absoluto no colapso das categorias estéticas que leva o sujeito a rever a sua existência.

A *primitividade* corresponde ao *poder destrutivo* do pensar de que fala Arendt¹⁹¹⁸. Em si mesma, a *primitividade* não é propícia à *decisão*, pois é inerentemente reflexiva¹⁹¹⁹. Como diz Cruysberghs, a reflexão *mata* a decisão¹⁹²⁰. Um sujeito pode desenvolver uma reflexão hipertrofiada na qual “all passion disappears”. Mas, no desespero absoluto, a reflexão está acompanhada pela *urgência* de encontrar um sentido para a vida que permita eliminar a possibilidade do desespero. Quer dizer, Kierkegaard sugere que, quanto mais desesperado o sujeito estiver, menos paralisante será a *primitividade*, porque a pressão para sair do desespero será maior. No desespero absoluto, o sujeito tem um motivo para a decisão: o desespero absoluto pressiona o sujeito a escolher uma visão-de-vida que lhe

¹⁹¹⁴ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 452.

¹⁹¹⁵ *KJN* 6, p. 372 (*SKS* 22: 367).

¹⁹¹⁶ Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 48: “[o]n Kierkegaard’s view a person is not moved from one life stance to another purely by intellectual insight. The transitions from one sphere to another are not merely ‘logical’ but ‘pathos-filled’ transitions”.

¹⁹¹⁷ Cruysberghs, “Must Reflection be Stopped?...” , cit..., p. 12. Cf. Davenport, *Will as Commitment and Resolve...*, cit..., p. 526. Davenport afirma que o facto de nos preocuparmos com uma coisa pode dificultar o reconhecimento da importância de outras.

¹⁹¹⁸ *VdE* I, p. 211.

¹⁹¹⁹ A *primitividade* é um movimento de *retraimento*: “[a] hum. being in whom there is not much primitivity will perhaps deliberate on which office he should seek, or if he has chosen a particular career, then, e.g., which position he should seek, whether in Jutland or in Funen or in the capital. The more primitive person will perhaps immerse himself to such a degree in the question of whether this mode of existence is essential for a hum. being that he never obtains any position”. *KJN* 11-2, p. 135 (*SKS* 27: 431-432).

¹⁹²⁰ Cruysberghs, “Must Reflection be Stopped?...” , cit..., p. 12: “reflection kills all that belongs to choice, decision and action”.

permita erradicar a possibilidade do desespero, e a visão-de-vida ética permite-lhe erradicar a possibilidade do desespero. A *motivação* para aderir à visão-de-vida ética vem do desespero, embora isso não signifique que leva *necessariamente* a aderir à mesma.

Portanto, no estádio estético dominam as categorias estéticas, de modo que a questão da *resistência* ao Mal não se coloca. O esteta “wills the good only to a certain degree”¹⁹²¹. Antes de se poder falar de *resistência* ao Mal é preciso que o sujeito tome a decisão de aderir à visão-de-vida ética. Em situação diferente encontra-se aquele que já se decidiu a isso, pois esta decisão coloca-lhe o requisito de resistência ao Mal. A decisão de aderir à visão-de-vida ética significa comprometer-se a escolher o Bem e a rejeitar o Mal em todas as circunstâncias. Neste sentido, a decisão autêntica instaura a seriedade, porque exige a repetição que reduplica¹⁹²². Sem seriedade não há repetição, a decisão não é *real*, não passa de uma *decisão-pensada*. Pela decisão, o sujeito impõe-se o requisito da repetição, e este requisito pode confrontá-lo com a dificuldade de permanecer fiel à sua decisão em algumas circunstâncias. As dificuldades revelam uma desconformidade na interioridade, a carência de apropriação do ideal de si por si mesmo. Se, numa situação, é difícil rejeitar o Mal, isso significa que a interioridade ainda não está conciliada, que há uma divergência entre imediato e ideal. Só é difícil permanecer na decisão enquanto a conciliação plena estiver por concretizar. A dificuldade denuncia que o estético ainda está, no imediato, a *tentar* o sujeito, e é por isso que é preciso resistir-lhe¹⁹²³. A seriedade é o *acto da vontade* pelo qual o sujeito se mantém na decisão.

O facto de o estético poder *tentar* o sujeito não significa que a decisão não tenha mudado nada. Sem uma decisão eterna, pela qual se impõe o requisito de escolher o Bem e rejeitar o Mal em todas as circunstâncias, o sujeito limita-se a escolher o Bem ou o Mal *para o momento* – i.e., na medida em que, *nesta* situação, tendo em consideração *estas* circunstâncias, não cause demasiado prejuízo aos seus objectivos. Pelo contrário, a decisão eterna submete cada situação ao que foi escolhido. A mera consideração do Mal passa a estar categorizada como *tentação* – i.e., como algo a evitar. A decisão eterna altera aquilo em vista do qual cada situação é compreendida, fixando o critério para as decisões subsequentes, de modo que cada situação é subsumida nela. Ou seja, a decisão eterna inverte a relação de subordinação entre ético e estético. Todavia, isso não impede que o Mal surja como meio

¹⁹²¹ UDVS, p. 64 (SKS 8: 172).

¹⁹²² CoA, pp. 148-149 (SKS 4: 448-449). 3DIO, p. 60 (SKS 5: 434). Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 495: “a decisão deve ser de cada vez mantida, [...], o indivíduo mantém-se na decisão ao decidir a cada instante manter-se na decisão”. Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 47: “[t]he person who has made this transition no longer thinks of herself simply as a series of desires, but as a being with *commitments* to be taken seriously. The fundamental choice is to take choice itself seriously”. Davenport, “Earnestness”, cit..., p. 226: “earnestness is repeatedly willed – a *volitional* disposition, a spiritual pattern of caring in the will itself, with the novelty of choice keeping it alive [...], and thereby keeping the motivation strong”.

¹⁹²³ O estético não é o Mal, mas pode *tentar* o sujeito para o Mal. Por exemplo, desejar uma carreira profissional de sucesso não é o Mal, mas quando colaborar no extermínio de humanos se apresenta como um meio de obter sucesso profissional, esse desejo pode *tentar* o sujeito a colaborar.

para um fim estético – por isso mesmo, a decisão eterna só se concretiza na repetição¹⁹²⁴. Quer dizer, dada a heterogeneidade entre as categorias do imediato e do ideal, o estético pode continuar a oferecer resistência depois de o sujeito ter tomado a decisão de se vincular ao Bem, mas, se tal acontecer, significa que ainda não se apropriou verdadeiramente da ideia escolhida. A verdadeira oposição à repetição é interior: se o sujeito vacila perante a ameaça do cadafalso, o seu imediato ainda não corresponde perfeitamente ao ideal.

O sujeito não tem como *determinar* se o imediato corresponde integralmente ao ideal, mas pode pôr-se à prova. Os constrangimentos externos – “imprisonment, chains, the stake” – põem à prova a interioridade do sujeito: “[t]here must be opposition and coercion”¹⁹²⁵. Como diz Kant, “não temos nenhuma medida para o grau de uma força a não ser a magnitude dos obstáculos que puderam ser superados”¹⁹²⁶. É a resistência interna que permite resistir aos constrangimentos externos, mas a resistência deve ser exercitada e ao ser exercitada é testada e fortalecida, pois, ainda que, “graças à liberdade”, a faculdade de superar todos os obstáculos “deva ser pressuposta”, enquanto força é uma capacidade “que tem de adquirir-se”, justamente, “mediante a exercitação (*exercitio*)”¹⁹²⁷. Kierkegaard defende que *o ético está no poder de qualquer indivíduo*, mas insiste na necessidade de *exercitar a interioridade*: ao exercitar-se na resistência, o sujeito torna-se *mais* resistente¹⁹²⁸. O exercício da resistência torna o sujeito *mais apto* a resistir, de modo que as contrariedades externas são ocasiões para o sujeito fortalecer a resistência. Neste sentido, “the hardship is one’s friend, [...] it is not the opposition but the road, is not what obstructs but develops”¹⁹²⁹. As contrariedades auxiliam no desenvolvimento do carácter porque este fortalece-se vencendo as contrariedades: “the hardship is my helper”. Aquele que, com seriedade, quer reduplicar o ideal, deseja confrontar-se com as dificuldades e superá-las: “he desires opposition, coercion”¹⁹³⁰. Como diz Walsh, para Kierkegaard, “the road of perfection is one of continual hardship and suffering”¹⁹³¹. Sócrates, More ou Lutero, “were just what they were

¹⁹²⁴ Tal como, no estágio estético, o sujeito pode sentir relutância em fazer algo que é um meio para um fim estético por o reconhecer como eticamente errado, também depois de ter decidido fazer o Bem e rejeitar o Mal em todas as circunstâncias pode sentir relutância em rejeitar uma má acção por a considerar um meio para um fim estético. A decisão inverte a relação entre os termos no *para si*, pois o critério passa a ser outro: num caso, o estético é o fim e o ético é um óbice; no outro caso, o ético é o fim e é o estético que é representado como óbice.

¹⁹²⁵ KJN 8, pp. 105-107 (SKS 24: 109-111).

¹⁹²⁶ MC, p. 309 (Ak. 6: 397). RSR, p. 67 (Ak. 6: 61): “o homem não pode para si fazer conceito algum do grau e do vigor de uma força como é a de uma intenção moral, a não ser que a imagine lutando contra obstáculos e, apesar de tudo, vencendo no meio das maiores tentações”.

¹⁹²⁷ MC, p. 310 (Ak. 6: 397).

¹⁹²⁸ As determinações do espírito – *i.e.*, da acção do sujeito sobre si mesmo – pressupõem-se a elas mesmas. Isto porque as determinações do espírito são *capacidades*, e o exercício de uma capacidade pressupõe, justamente, a própria capacidade – *i.e.*, a capacidade em acto pressupõe a capacidade em potência. Dado que o exercício da capacidade torna o sujeito mais capaz, pode-se dizer que o exercício da capacidade *fortalece* a capacidade.

¹⁹²⁹ UDVS, pp. 302-303 (SKS 8: 396): “the hardship has the qualification of being the road”.

¹⁹³⁰ KJN 8, pp. 105-107 (SKS 24: 109-111).

¹⁹³¹ Walsh, *Kierkegaard and Religion...*, cit..., p. 165.

because they were confronted with all possible opposition and coercion” e isso não os moveu de permanecer fiéis à sua ideia¹⁹³².

A reflexão e a imaginação também podem servir para testar a apropriação da ideia de Bem. A interioridade pode ser testada na realidade, no confronto com as dificuldades que é preciso vencer para permanecer fiel à decisão, mas também pode ser posta à prova por meio da reflexão, usando a imaginação, porque esta pode convocar as possibilidades de maior perturbação e confrontar a interioridade com elas. Neste sentido, colocando-se reflexivamente no III Reich, o sujeito pode procurar perceber se teria coragem de se manter firme na sua decisão “when it involves life and death”¹⁹³³. Ou seja, o sujeito pode procurar perceber se, de facto, se reconhece como capaz de sofrer “every possible sort of mistreatment” para recusar participar no Mal¹⁹³⁴. Isto pressupõe que o sujeito imagine as pressões tão intensas quanto possível e que se deixe interpelar interiormente por essas pressões (imaginadas) para testar se teria a coragem necessária para rejeitar “the violence and murder and bloodthirstiness and bestial cruelty”¹⁹³⁵. Pode procurar testar se se reconhece como capaz de renunciar à suficiência material, à carreira profissional e à própria vida para recusar participar nas atrocidades. O que está em causa é confrontar-se reflexiva e imaginativamente com situações extremas em que, para permanecer fiel à sua decisão, teria de passar por toda a espécie de sofrimento. Quer dizer, “[t]he good person [...] must will to suffer everything for the good”¹⁹³⁶. A dedicação absoluta ao Bem requer a coragem de sofrer pelo Bem¹⁹³⁷. Neste sentido, “[t]he decision of the good is the decisive one”, porque requer que o sujeito aja sobre si mesmo¹⁹³⁸. Com o eventual reconhecimento de que ainda não se apropriou verdadeiramente da determinação escolhida, o sujeito pode insistir nessa mesma apropriação. Por exemplo, ao colocar-se no lugar daqueles que acolheram judeus, pode acontecer que sinta alguma relutância em pôr em risco a sua vida “for someone who, after all, was a stranger”¹⁹³⁹. Ao perceber que ainda vacila, pode tornar-se mais vigilante e esforçar-se por eliminar essa relutância.

¹⁹³² *KJN* 8, pp. 105-107 (*SKS* 24: 109-111). *KJN* 10, p. 299 (*SKS* 26: 292-293): “the one who rllly occupies himself with an idea [...] by no means tries to arrange his affairs so that he can avoid the collisions; no, no, he perhaps applies the greatest degree of zeal to make sure that the collisions can arise”. Cf. *Ch.D.*, p. 223 (*SKS* 10: 231).

¹⁹³³ *Ch.D.*, pp. 258-259 (*SKS* 10: 272-273).

¹⁹³⁴ *KJN* 11-2, p. 318 (*SKS* 27: 616).

¹⁹³⁵ *Ch.D.*, pp. 258-259 (*SKS* 10: 272-273).

¹⁹³⁶ *UDVS*, p. 120 (*SKS* 8: 221). De facto, a decisão eterna corresponde a um querer de segunda ordem: aquele que escolhe a visão-de-vida ética tem de *querer uma só coisa* – i.e., “he must will the good in truth”; a decisão eterna significa “in the decision to be and remain with the good”; para querer o Bem de verdade, “he must will to do everything for the good”; e para permanecer fiel ao Bem, “[h]e must will to suffer everything for the good”.

¹⁹³⁷ *UDVS*, p. 119 (*SKS* 8: 220): “courage goes freely into the suffering that could be avoided”; “[w]ith his courage the free person freely allows himself to be imprisoned”.

¹⁹³⁸ *UDVS*, p. 121 (*SKS* 8: 222).

¹⁹³⁹ *Ch.D.*, p. 259 (*SKS* 10: 273).

B. A Compaixão

Para Kierkegaard, o *amor* é uma disposição estável para nos sacrificarmos pelo outro, mas esta descrição é formal, porque existem diversos modos de amar – *e.g.*, o amor-erótico, o amor-cristão. Na visão-de-vida ética, o *amor* tem o significado de *compaixão*. A forma de interioridade que corresponde à ideia de Bem é a compaixão. A compaixão é uma forma de amor que tem por objecto os sofredores e vulneráveis¹⁹⁴⁰.

A compaixão é uma forma de interioridade susceptível de ser voluntariamente activada e estimulada por via da exercitação de certas capacidades humanas. Os homens são capazes de reflectir, imaginar, simpatizar e empatizar, e, na medida em que são capazes de activar intencionalmente estas capacidades, são capazes de compaixão. A compaixão não é uma *reacção* da sensibilidade ao sofrimento do outro¹⁹⁴¹. Trata-se de algo que o sujeito pode suscitar e com a qual o homem ético está – para usar a expressão de Frankfurt – *voluntariamente comprometido*¹⁹⁴². A compaixão é disposicional, mas não depende da volatilidade do imediato – *i.e.*, das reacções da sensibilidade de cada um –, pois pertence ao âmbito da escolha e da vontade, sendo uma acção do sujeito na interioridade. A compaixão resulta do esforço – motivado pela preocupação em não deixar o sofrimento do outro desatendido –, para compreender a situação do outro. O exercício da compaixão torna-nos mais aptos a reconhecer o sofrimento do outro porque exercita as capacidades ou aptidões naturais que estão envolvidas nesse reconhecimento.

Nas palavras de Kaftanski, os homens têm a capacidade “to imaginatively and reflectively reconstruct the situation the other is in”¹⁹⁴³. Ou seja, os homens são capazes de reconstruir pela imaginação a situação do outro. Esta capacidade é “a universal human feat”. Como diz Grøn, “[i]mplicit in this is that something universally human exists; human possibilities that we have in common unite the observer with men, women, and children”¹⁹⁴⁴. Aquilo que se torna realidade para o outro é uma possibilidade que se actualiza, que transita do plano da possibilidade para o da realidade. Pela reflexão, a realidade do outro pode ser reconstruída como possibilidade e, então, imaginada como minha. Neste sentido, a *possibilidade* é algo que cada um de nós tem em comum com qualquer outro humano¹⁹⁴⁵. Do

¹⁹⁴⁰ A compaixão não corresponde ao *amor-cristão*. O amor-cristão ama indiferentemente os afortunados, ricos e poderosos, e os desafortunados, pobres e fragilizados: “[t]he religious does not sympathize in the sense of compassion; it is, above all, equality for the happy, the rich, and the powerful, and for the lame, the blind, and the lepers”. *KJN* 11-2, p. 65 (*SKS* 27: 361). Por exemplo, ao divulgar a mensagem cristã, o religioso não dá preferência ao pobre sobre o rico. Do ponto de vista religioso, os ricos podem mesmo ser considerados mais *necessitados* do que os pobres, pois o próprio Jesus afirmou que é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico se salvar. *Mateus* 19: 24.

¹⁹⁴¹ Cf. Acton, Harry, “The Ethical Importance of Sympathy”, *Philosophy*, 30(112), 1955 (pp. 62-66), p. 66.

¹⁹⁴² Frankfurt, *As Razões do Amor*, cit..., p. 22.

¹⁹⁴³ Kaftanski, Wojciech, *Kierkegaard, Mimesis, and Modernity: A Study of Imitation, Existence, and Affect*, Routledge, Abingdon, 2021, p. 175.

¹⁹⁴⁴ Grøn, Arne, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, trans. Jeanette B. L. Knox, Mercer University Press, Macon, 2008, p. 127. Cf. *CoA*, p. 126 (*SKS* 4: 427).

¹⁹⁴⁵ Cf. Nussbaum, Martha, “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, 20(2), 1992 (pp. 202-246), pp. 238-239. Como diz Nussbaum, “all human beings face similar

ponto de vista da *possibilidade* – i.e., da reflexão e da imaginação –, cada indivíduo é ele próprio e a espécie humana: “*unum noris omnes* [if you know one, you know all]”¹⁹⁴⁶.

Para Kierkegaard, a capacidade de simpatizarmos com o outro “is an essential quality of being human”¹⁹⁴⁷. Os homens são capazes de simpatia (*Sympathi*), e a capacidade de reconhecer o sentimento do outro está implícita na *simpatia*¹⁹⁴⁸. A *simpatia* implica a capacidade de *reconhecer que o outro sofre* e de *sofrer* com esse reconhecimento¹⁹⁴⁹. Mas, segundo Haufniensis, “sympathy is true only when one admits rightly and profoundly to oneself that what has happened to one human being can happen to all”¹⁹⁵⁰. A verdadeira simpatia não é uma resposta automática ao sofrimento do outro, pois requer que o sujeito se imagine na situação do outro e reconheça que, no sofrimento do outro, é ele próprio que está em causa: “he knows how to identify himself with the sufferer in such a way that when he fights for an explication he is fighting for himself”¹⁹⁵¹. Na verdadeira simpatia, reconheço a realidade do outro como uma possibilidade minha e procuro compreender a sua situação como se fosse eu a vivê-la. Na verdadeira simpatia, eu reconheço-me no outro – e.g., vejo o leproso *como se eu fosse o leproso*¹⁹⁵². A verdadeira simpatia preocupa-se com pessoas concretas, não com abstracções, pois não nos podemos identificar verdadeiramente com grupos *abstractos*. Como diz Stokes, a verdadeira simpatia tem sempre como objecto “the concrete suffering of actual humans”¹⁹⁵³. A verdadeira simpatia não pode ter como objecto a *humanidade em geral*: “[w]hen we are swept up with this sort of ‘universal pity’ we are in fact feeling sorry for no-one”¹⁹⁵⁴. Quando, em vez de se dirigir a pessoas concretas, se dirige a abstracções – “the poor”, “the proletariat”, “the oppressed” –, a simpatia não é mais do que uma *sentimentalidade abstracta*, na qual se sente *pena*, mas não se é motivado a agir. No

possibilities in life: the one who was rich may soon be poor”. Na verdade, o sofrimento que atinge o outro poderia e pode atingir-me a mim.

¹⁹⁴⁶ CoA, p. 79, nota (SKS 4: 382).

¹⁹⁴⁷ SLW, p. 113 (SKS 6: 107).

¹⁹⁴⁸ A *simpatia* resulta da nossa capacidade de sofrermos com o carácter negativo – e.g., de sofrimento, de infortúnio –, e de nos alegrarmos com o carácter positivo – e.g., de alegria, de benefício – da situação em que o outro se encontra. Contudo, para a *compaixão* requer-se apenas a capacidade de sofrer com o carácter negativo da situação do outro. Kaftanski, *Kierkegaard, Mimesis, and Modernity...*, cit..., p. 171. Ferreira, M. Jamie, *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 198: “it is not crucial if we fail to rejoice with those who rejoice: when they are rejoicing they, presumably, need no assistance; but if we fail to have compassion for the misery of others, the result is that they will be deprived of necessary help”.

¹⁹⁴⁹ Davies, Victoria, “Sympathy/Empathy”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome VI: Kierkegaard's Concepts: Salvation to Writing*, Routledge, Abingdon, 2016 (pp. 127-133), pp. 129-130: “sympathy means understanding that the sufferer suffers and feeling pity or sorrow for that suffering”.

¹⁹⁵⁰ CoA, p. 54 (SKS 4: 359). Cf. Greenspan, *The Passion of Infinity...*, cit..., pp. 244-245.

¹⁹⁵¹ CoA, p. 54 (SKS 4: 359). Cf. Acton, “The Ethical Importance of Sympathy”, cit..., p. 66. Segundo Acton, a simpatia consiste no esforço consciente do sujeito “to imagine himself in the place of another so as to realize the other's sufferings as if they were his own”.

¹⁹⁵² KJN 7, pp. 261-262 (SKS 23: 257).

¹⁹⁵³ Stokes, Patrick, “Kierkegaardian vision and the concrete other”, *Continental Philosophy Review*, 39(4), 2006 (pp. 393-413), p. 403. Kaftanski, *Kierkegaard, Mimesis, and Modernity...*, cit..., pp. 175-177. Cf. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit..., pp. 189-198.

¹⁹⁵⁴ Stokes, “Kierkegaardian vision and the concrete other”, cit..., pp. 402-403.

entanto, a verdadeira simpatia pode exigir que eu compreenda o sofrimento “across all its sufferers, not merely individual instances of it”. A verdadeira simpatia é uma preocupação com o sofrimento de pessoas concretas, mas não fecha os olhos ao facto de haver muitas pessoas nas mesmas condições: “a consideration that simultaneously keeps sight of both the suffering of the individual I see before me and the broader scale of the problem”.

A compaixão também requer a capacidade de sentir o que o outro sente – *i.e.*, a *empatia*. O empático “imitates in himself every mood, every psychic state that he discovers in another”¹⁹⁵⁵. Os homens são capazes de *empatia*, porque são capazes dos mesmos sentimentos: “when I am generating my own inwardness, I understand these words: *homo sum, nil humani a me alienum puto* [I am a human being, I hold that nothing human is alien to me]”¹⁹⁵⁶. O sujeito pode sentir o sentimento que reconhece no outro¹⁹⁵⁷. Deste modo, pode sentir o sofrimento que reconhece no outro. Como diz Davies, o compassivo “is empathetic through the experience of suffering with and for the other”¹⁹⁵⁸. Kierkegaard não conhecia a existência dos *neurónios-espelho*, mas, como diz Cockayne, estes neurónios explicam “the human ability to perceive emotions in other agents in a basic and non-inferential manner”¹⁹⁵⁹. Os neurónios espelho permitem “a kind of ‘mirroring’ experience in which I directly perceive the mental states of others”. Estes neurónios activam-se “when I am in a certain mental state” e quando “I see another person in that same mental state”. Quando vejo a expressão de sofrimento do outro, os meus neurónios espelho associados a esse sentimento activam-se. Deste modo, posso experienciar um efeito espelho que me permite sentir e reconhecer espontaneamente o sofrimento do outro, sem precisar de o inferir pela reflexão¹⁹⁶⁰. Naturalmente, há pessoas com mais empatia do que outras, mas Kierkegaard sugere que podemos activá-la voluntariamente nas situações em que isso não acontece espontaneamente.

A compaixão implica dois momentos reflexivos: num primeiro momento, o sujeito compreende-se a si mesmo como membro de um mundo no qual a realidade do outro é uma possibilidade sua; num segundo momento, compreende-se a si mesmo na realidade

¹⁹⁵⁵ CoA, p. 55 (SKS 4: 360).

¹⁹⁵⁶ SLW, p. 365 (SKS 6: 339). CoA, p. 126 (SKS 4: 427): “[i]f an observer will only pay attention to himself, he will have enough with five men, five women, and ten children for the discovery of all possible states of the human soul”. Cf. Hume, *Tratado da Natureza Humana*, cit..., p. 663: “[o]s espíritos de todos os homens são semelhantes nos seus sentimentos e operações e ninguém pode sentir uma afeição de que todos os outros não seriam capazes em maior ou menor grau”.

¹⁹⁵⁷ Cf. Hume, *Tratado da Natureza Humana*, cit..., pp. 430-431: “[t]emos uma ideia viva de tudo o que nos está ligado. Todas as criaturas humanas estão ligadas a nós pela semelhança. Portanto as suas pessoas, os seus interesses, as suas paixões, os seus pesares e prazeres devem tocar-nos de uma maneira viva e produzir [em nós] uma emoção semelhante à original, visto que uma ideia viva facilmente se converte numa impressão”.

¹⁹⁵⁸ Davies, “Sympathy/Empathy”, cit..., pp. 129-130.

¹⁹⁵⁹ Cockayne, Joshua, “Empathy and Divine Union in Kierkegaard: Solving the Faith/History Problem in *Philosophical Fragments*”, *Religious Studies*, 51(4), 2015 (pp. 455-476), p. 463.

¹⁹⁶⁰ Cf. Galese, Vittorio, “The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Inter-subjectivity”, *Psychopathology*, 36(4), 2003, pp. 171-180. Goldman, Alvin, “Two Routes to Empathy: Insights from Cognitive Neuroscience”, in Coplan, Amy & Goldie, Peter (Eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 31-44.

do outro. Para Kierkegaard, a compaixão (*Medlidenhed*) está enraizada no reconhecimento de que aquilo que acontece a um homem pode acontecer a qualquer um. Aquele que verdadeiramente se compadece (*den Medlidende*) “relates himself to the sufferer <den Lidende> in such a way that he in the strictest sense understands that it is his own case that is in question”¹⁹⁶¹. Pelo contrário, aquele que prefere manter os pensamentos terríveis à distância não reconhece que a realidade alheia é uma possibilidade sua e procura preservar a crença de que não lhe poderia acontecer a si¹⁹⁶². Como diz Davies, esta *falsa compaixão* “is commonly a means of self-protection, because it pities the sufferer in such a way that it sees the suffering (and perhaps the guilt) as belonging to the other, rather than the self”¹⁹⁶³. Para Haufniensis, esta é a mais desprezível de todas as habilidades sociais, pois reduz-se a algumas bagatelas: “comforting words, a mite, or a shrug of the shoulder”¹⁹⁶⁴. A falsa compaixão esconde o egoísmo de quem quer aliviar a própria consciência, mas não está verdadeiramente preocupado com o outro. A sua preocupação é a sua própria preservação¹⁹⁶⁵. O seu carácter fraudulento será imediatamente descoberto logo que o sofredor represente algum perigo, pois, como não passa de um egoísmo escondido, sacrificá-lo-á para sua própria segurança. Na Antiguidade, expulsava o leproso para evitar o contágio; no III Reich, com medo de represálias, calava-se perante as atrocidades¹⁹⁶⁶.

C. A Compaixão e a Resistência à Banalização do Mal

O sujeito que adoptou o ideal ético – que exige de si que resista ao Mal em todas as circunstâncias –, pode confrontar-se com uma versão de si que não corresponde a esse ideal e, assim, perturbar a paz de espírito – *i.e.*, a tranquilidade na relação consigo mesmo –, que se instala quando a discrepância entre imediato e ideal não está posta para si. Como vimos, é possível que o imediato não corresponda ao ideal sem que essa discrepância esteja posta *para si* – *i.e.*, é possível que o sujeito não tenha consciência da descoincidência entre

¹⁹⁶¹ CoA, p. 120 (SKS 4: 421-422).

¹⁹⁶² CoA, p. 121 (SKS 4: 422).

¹⁹⁶³ Davies, “Sympathy/Empathy”, cit..., p. 130. O que está em causa é o desejo de *negar a sua própria vulnerabilidade*, e o facto de este desejo poder levar o sujeito a *culpar a vítima* pelo que lhe aconteceu para, deste modo, manter a ilusão de que *não lhe pode acontecer a si*.

¹⁹⁶⁴ CoA, pp. 119-120 (SKS 4: 421).

¹⁹⁶⁵ Um exemplo de falsa compaixão era o ponto de vista de que “os escravistas eram os verdadeiros filantropos, os benfeitores do povo negro”, e os abolicionistas os seus carrascos. Assim se defendia que o tráfico negreiro não era um acto de violência sobre os negros, mas sim um meio de os salvar da crueldade das sociedades africanas. Todavia, sob pretextos económicos, usava-se técnicas cruéis de captura e de transporte, mantinha-se condições de trabalho cruéis e recusava-se libertá-los da escravidão. Afirmava-se ter a intenção de “retirar os africanos de uma vida cruel” em África, mas recusava-se retirá-los da vida cruel de escravidão na América ou na Europa, argumentando-se que isso teria “consequências desastrosas”. Pimentel, Maria, “A Pretensa Justificação Humanitária da Escravidão: O ‘Escravo da Força’ e o ‘Escravo da Fome’”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 2(8), 1995 (pp. 229-238), pp. 229-231.

¹⁹⁶⁶ Depois dos ataques contra os judeus em 1923, o Cardeal Faulhaber defendeu que *todas as vidas são preciosas*, incluindo as dos judeus, mas, depois de Hitler se ter tornado chanceler, passou a defender que não fazia sentido os católicos oporem-se publicamente à violência contra os judeus, visto que isso podia levar Hitler a retaliar contra os católicos. Wittman, Robert & Kinney, David, *O Diário do Diabo: Alfred Rosenberg e os Segredos Roubados do Terceiro Reich*, trad. Artur Cardoso, Círculo de Leitores, Lisboa, 2016, p. 198.

imediatos e ideais. Neste caso, a relação entre imediato e ideal está pacificada *para si*, não gera tensão. Pelo contrário, a consciência da não coincidência gera *inter-esse*. O *inter-esse* surge na consciência da não coincidência¹⁹⁶⁷. Assim, quando o sujeito se horroriza com as imagens daquilo que seres humanos foram capazes de fazer a outros seres humanos, ou com imagens que mostram os guardas de Auschwitz a descontraírem alegremente, na verdade, não sabe se, nas circunstâncias do III Reich, não faria o mesmo, mas o facto de se horrorizar pode servir para despertar¹⁹⁶⁸. Suscitar o horror em relação a si mesmo pode servir para despertar. O horror pode ser suscitado usando a reflexão para se imaginar a si mesmo a não corresponder ao si-mesmo ideal, e suscitar o horror é uma forma de se motivar a esforçar-se por corresponder ao ideal.

Ao confrontar-se reflexiva e imaginativamente com contextos como o III Reich – nos quais existiam enormes pressões para se praticar o Mal –, o sujeito que adoptou a visão-de-vida ética toma consciência das dificuldades que pode ter de vencer para corresponder ao seu si-mesmo ideal. Na obra de Kierkegaard encontram-se exemplos desta estratégia. Por exemplo, segundo Kierkegaard, o que está em causa na parábola do bom samaritano é que nos reconheçamos nas figuras do sacerdote e do levita que passam ao lado da vítima de um assalto sem pararem para a ajudar: “that I could be so callous”, “that I could be so hard of heart”¹⁹⁶⁹. Segundo Kierkegaard, não devemos representar-nos como o herói da história, o samaritano que prontamente ajuda a vítima, mas sim como o vilão que passa de largo sem ajudar a vítima. Devemos representar-nos como aquele que *não* corresponde ao ideal. Ao reflectir sobre o III Reich, o homem ético não se deve imaginar como aquele que renunciou à prosperidade material, à carreira académica ou à própria vida para não colaborar com o Regime Nazi. O homem ético deve imaginar-se no levita, no sacerdote, em Eichmann e em Pössel, porque ao identificar-se com aqueles que não correspondem ao seu ideal aumenta a pressão que este exerce sobre si para que lhe corresponda. Se quero ser “good and loving and kind”, devo imaginar “that I could be so callous” que passaria ao lado de uma vítima “without being moved”¹⁹⁷⁰.

O decisivo neste exercício não é o conteúdo imaginado. Como diz Stokes, posso imaginar-me de tal modo que não sou afectado, e posso imaginar-me de tal modo que sou afectado, “without any change in the content of what I imagine”¹⁹⁷¹. A diferença não tem que ver com *aquilo* que se imagina, mas com o *como* se imagina. Ou seja, “[t]he subjective difference” entre imaginar-me de um modo que me mantém à distância (*detached*) e imaginar-

¹⁹⁶⁷ Note-se que, formalmente, o *inter-esse* e o desespero têm a mesma estrutura: um si-mesmo real que não corresponde ao seu próprio ideal.

¹⁹⁶⁸ Veja-se as imagens 37, 38 e 47, in Rees, *Their Darkest Hour...*, cit..., s/p. O pessoal de Auschwitz numa pausa para descontraírem aparece na imagem 44.

¹⁹⁶⁹ FSE, pp. 40-41 (SKS 13: 67). Cf. Lucas 10: 25-37.

¹⁹⁷⁰ Ch.D, p. 258 (SKS 10: 272); FSE, pp. 40-41 (SKS 13: 67).

¹⁹⁷¹ Stokes, Patrick, “Kierkegaard’s Mirrors: The Immediacy of Moral Vision”, *Inquiry*, 50(1), 2007 (pp. 70-94), p. 76.

me de um modo que me expõe à situação imaginada, “cannot be expressed directly”: “[w]hat is essential to the latter experience goes beyond the conceptual content of the experience”. Ainda assim, como diz Stokes, podemos procurar expressar essa diferença “by emphasising the word ‘I’”. É isso que Kierkegaard faz insistindo que “you must say to yourself, ‘This priest is I myself’”¹⁹⁷². O sujeito deve imaginar a situação em causa de tal maneira que se implique a si mesmo nela.

Contudo, não basta que nos preparemos para resistir a situações futuras que nos pressionem a fazer o Mal, pois pode haver formas de Mal que já estejam banalizadas. Pode acontecer que já sejamos menos diferentes de Eichmann do que julgamos. Nas palavras de Pomsel, as pessoas julgam que “teriam feito mais” pelos judeus, mas assistem à “terrível” sorte dos refugiados sem deixarem “de passar alegremente” o serão e sem mudarem a sua vida por causa disso¹⁹⁷³. Tal como noutros tempos, é possível que também hoje viemos as costas àqueles que sofrem ou que estão numa posição de vulnerabilidade. Por vezes, as pessoas reconhecem o sofrimento dos outros e não lhe são completamente indiferentes, mas não se preocupam o suficiente para mudarem a sua vida por causa disso. Outras vezes, reconhecem o sofrimento dos outros, mas aceitam-no em proveito próprio. Kierkegaard acusa aqueles que gozam das comodidades que a sociedade lhes oferece – “this enormous annex of trillions and quadrillions, who are eating and drinking and begetting children and clinking glasses” –, de estarem cientes de que o seu modo de vida é mantido à custa do sofrimento de outros, mas preferirem mantê-lo apesar disso¹⁹⁷⁴. Para Kierkegaard, a maioria das pessoas está disposta a aceitar “this bestial villainy according to which one person is to be tormented so that others shall eat, drink, beget children, etc., and enjoy this material life”¹⁹⁷⁵. Durante séculos, as pessoas estavam dispostas a escravizar outras para assegurarem o seu próprio bem-estar. Actualmente, a exploração de crianças na extracção de cobalto – minério utilizado na produção de baterias de lítio –, é outro exemplo da “bestial villainy” a que Kierkegaard se refere: umas pessoas beneficiam às custas do sofrimento de outras. Mas aquele que decidiu viver pelas categorias éticas, para ser fiel à sua decisão, tem de agir prontamente perante a injunção ética suscitada pelo reconhecimento do sofrimento. Nisso consiste a reduplicação, sem a qual a decisão não se concretiza. Aquele que não está disposto a abandonar as comodidades e a sofrer todo o tipo de tormentos pelo Bem, admite o Mal em determinadas circunstâncias, justamente, para evitar sofrer. Aquele que quer ser capaz de recusar o Mal em todas as circunstâncias tem de estar na disposição de sofrer pelo Bem –

¹⁹⁷² FSE, p. 40 (SKS 13: 67). O sacerdote representa aqueles que não intervêm para ajudar a vítima.

¹⁹⁷³ Pomsel & Hansen, *Uma Vida Alemã*, cit..., p. 141. Hansen, Thore, “O que nos ensina hoje a história contada pela secretária de Goebbels”, in Pomsel & Hansen, *Uma Vida Alemã*, cit... (pp. 147-208), p. 180: “é imperativo [...] procurar saber se a nossa atitude no presente difere assim tanto do comportamento dos simpatizantes do Terceiro Reich”.

¹⁹⁷⁴ KJN 10, p. 19 (SKS 26: 22). KJN 10, pp. 17-20 (SKS 26: 21-24).

¹⁹⁷⁵ KJN 10, p. 20 (SKS 26: 24). KJN 10, p. 19 (SKS 26: 22): “the hum. being takes pleasure in this bestial cruelty: that one person is tormented with every sort of suffering so that we others can take it easy”.

i.e., tem de estar *na disposição de sofrer pelos outros*¹⁹⁷⁶. O que está em causa é um querer de segunda ordem. O homem ético precisa de constituir em si mesmo a disposição para sofrer pelos outros, e isso implica que compreenda que a vontade é aquilo que move¹⁹⁷⁷. A visão-de-vida ética é um apelo à força de vontade do sujeito. Os exemplos que estão associados ao ideal ético são-nos dados por homens que escolheram fazer o Bem apesar de saberem que seriam ridicularizados, perseguidos, emprisionados ou mortos por isso. Para Kierkegaard, “doing the good and suffering at the hands of hum. beings for having done it” é a única situação em que realmente se tem *mérito*¹⁹⁷⁸. De facto, “the choice of willing to suffer” é um teste à força de vontade do sujeito, pois o desejo de sofrer não é natural no homem¹⁹⁷⁹. É preciso ter “the courage to choose suffering”¹⁹⁸⁰.

No entanto, é possível que existam crueldades que não reconhecemos. Segundo Kierkegaard, os seus contemporâneos regozijavam-se por não serem tão cruéis como no passado, mas esqueciam-se de que continuava a existir quem sofresse¹⁹⁸¹. O reconhecimento do sofrimento do outro é um aspecto importante da vida ética. A compaixão torna-nos mais aptos a reconhecer aqueles que sofrem e reconhecer o sofredor é suficiente para suscitar a injunção ética¹⁹⁸². Stokes compara a experiência ética com a de nos reconhecermos num espelho, pois em ambas há “an immediate, non-reflective sense of co-identity with that which we contemplate”¹⁹⁸³. Objectivamente, a possibilidade de um ente se reconhecer no espelho é complexa, mas a experiência subjectiva é imediata. Não precisamos de reflectir sobre a imagem que vemos no espelho para decidirmos se nos representa: “[w]e typically do not even notice that the image in the mirror is precisely that, a ‘mirror image’”. Ou seja: “we simply *see ourselves*, rather than an *image* of ourselves”. A imediatez da experiência de nos reconhecermos a nós mesmos no espelho é idêntica à imediatez da *visão moral* (*moral vision*). O que está em causa é aquilo a que Stokes chama “Kierkegaard’s phenomenology of moral perception”. O reconhecimento do sofrimento do outro suscita a injunção ética¹⁹⁸⁴.

¹⁹⁷⁶ KJN 10, p. 19 (SKS 26: 23). UDVS, p. 78 (SKS 8: 184).

¹⁹⁷⁷ UDVS, p. 75 (SKS 8: 182): “the will is the mover”.

¹⁹⁷⁸ KJN 10, p. 14 (SKS 26: 18). Ch.D, p. 223 (SKS 10: 231): “[w]hat is the only instance in which a person can have genuine merit? When he suffers because he does right”.

¹⁹⁷⁹ UDVS, p. 250 (SKS 8: 349).

¹⁹⁸⁰ UDVS, p. 255 (SKS 8: 353-354). Escolher sofrer pelo Bem quando se poderia evitar o sofrimento se não se fizesse o Bem, é uma forma coragem. UDVS, pp. 118-119 (SKS 8: 219-220): “courage freely wills the suffering”; “courage goes freely into the suffering that could be avoided”.

¹⁹⁸¹ KJN 7, pp. 261-262 (SKS 23: 257).

¹⁹⁸² CoA, p. 54 (SKS 4: 359). Embora não exista uma injunção concreta de *sentir* compaixão, esta é a forma de interioridade que corresponde à ideia de Bem. Neste sentido, é um dever *cultivar* a compaixão. Ferreira, *Love’s Grateful Striving...*, cit..., p. 196. Greenspan, *The Passion of Infinity...*, cit..., pp. 244-245. Cf. Kant, MC, pp. 403-405 (Ak. 6: 456-457): “[o] sentimento de simpatia é, em geral, um dever”; “constitui um dever indirecto [...] cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão”. Acton, “The Ethical Importance of Sympathy”, cit..., p. 62: “a certain amount of sympathy is required if anyone is even to *notice* that someone else is *in need* of help”. No entanto, por mais compassivos que nos tornemos, pode acontecer que existam sofrendores de que não nos apercebamos.

¹⁹⁸³ Stokes, “Kierkegaard’s Mirrors...”, cit..., pp. 76-77.

¹⁹⁸⁴ Sobre a noção de *visão moral*, veja-se: Stokes, “Kierkegaardian vision and the concrete other”, cit..., pp. 393-413; Stokes, “Kierkegaard’s Mirrors...”, cit..., pp. 70-94; Stokes, *Kierkegaard’s Mirrors...*, cit...; Ferreira, M. Jamie, “Moral Blindness and Moral Vision in Kierkegaard’s *Works of Love*”, in Cappelaere, Niels & Stewart, Jon

Há uma *immediatez* pela qual *vejo a injunção ética ao ver o sofredor*: “[t]he other presents themselves to me immediately as making claims upon me”¹⁹⁸⁵. A experiência ética é imediata: “the moral demand contained in the figure of the other” é parte integrante “of the non-thetic background of my vision”¹⁹⁸⁶. O carácter não-tético, não temático da visão moral significa, justamente, que não é o resultado de uma reflexão sobre a condição do outro, mas algo que se me impõe no próprio acto de ver o outro a sofrer: “the perception of the other and the non-thematised apprehension of my responsibility to the other’s claim on me [...] will be built into the one cognition”. Ao ver o outro a ser violentado, a injunção ética impõe-se-me no próprio reconhecimento disso¹⁹⁸⁷.

As expressões *percepção moral* e *visão moral* podem sugerir que as determinações éticas fazem parte do conteúdo apresentado pela experiência visual. Deste ponto de vista, o Bem e o Mal seriam conteúdos vistos. Afirmar que *esta acção é eticamente errada* descreveria um conteúdo presente na percepção visual. No entanto, se tirarmos uma foto do espancamento de um sem-abrigo, não capturamos um conteúdo visual que corresponda à determinação ética. Neste sentido, discordamos do uso da expressão *percepção moral*, e consideramos que a expressão *visão moral* não deve ser interpretada como se significasse que as determinações éticas são conteúdos visuais. Na nossa perspectiva, as determinações éticas não integram aquilo que se vê. Afirmar que vemos o espancamento de um sem-abrigo como eticamente errado significa defender que o experienciamos como eticamente determinado, mas não significa que a determinação *eticamente errado* seja um conteúdo visual. Apreendemos espontaneamente a relação entre o que se vê e a determinação moral: a categorização é espontânea, mas é distinta da percepção visual propriamente dita. Ou seja, do ponto de vista fenomenológico, aquilo que vemos *aparece-nos* eticamente categorizado de uma determinada maneira, mas esta categorização não designa um conteúdo visual, ao contrário do que acontece, por exemplo, com a descrição do espancamento ou das roupas dos perpetradores. Do ponto de vista fenomenológico, vejo algo que se passa à minha frente e vejo-o determinado eticamente.

Segundo Rorty, há outros com quem a identificação imaginativa é mais fácil¹⁹⁸⁸. Como diz Wright, “[s]omos naturalmente bons a pôr-nos no lugar de parentes próximos e bons amigos [...], e naturalmente maus a pôr-nos no lugar de rivais e inimigos”¹⁹⁸⁹. Para Kierkegaard, isso é especialmente evidente no estádio estético, no qual a simpatia e a empatia surgem espontaneamente do *amor preferencial* (*Forkjerlighed*) – i.e., de formas de

(Eds.), *Kierkegaard Revisited*, *Kierkegaard Studies. Monograph Series: Vol. 1*, De Gruyter, New York, 1997, pp. 206-222.

¹⁹⁸⁵ Stokes, “Kierkegaardian vision and the concrete other”, cit..., p. 404.

¹⁹⁸⁶ Stokes, “Kierkegaardian vision and the concrete other”, cit..., pp. 407-408.

¹⁹⁸⁷ Cf. Robbins & Jack, “The Phenomenal Stance”, cit..., p. 70. Para Robbins & Jack, testemunhar o sofrimento do outro é “primitively morally compelling”.

¹⁹⁸⁸ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit..., pp. 189-198.

¹⁹⁸⁹ Wright, Robert, *A Evolução de Deus*, trad. David Santos, Guerra e Paz, Lisboa, 2009, p. 543.

ligação sentimental que facilitam a identificação do sujeito *apenas* com certas pessoas, como é o caso do amor-paternal, do amor-filial e da amizade: “the object of both erotic love and of friendship has preference’s name, ‘the beloved’, ‘the friend’, who is loved in contrast to the whole world”¹⁹⁹⁰. O amor preferencial facilita o reconhecimento do sofrimento em certos indivíduos, mas não noutros. Quando o sofrimento não é detectado, a injunção ética correspondente não surge¹⁹⁹¹. Contudo, o facto de o sujeito não reconhecer *imediatamente* o sofrimento do outro não significa que não seja capaz de o reconhecer. O sujeito pode reconhecê-lo exercitando as capacidades que o tornam capaz de compaixão. Quer dizer, as capacidades que são espontaneamente activadas no caso dos familiares e amigos, também podem ser activadas de modo voluntário quando essa activação não ocorre espontaneamente – *e.g.*, no caso de rivais e inimigos. O que está em causa é “the attempt to feel what another feels”¹⁹⁹². Ao reconstruir imaginativamente a situação do outro pode reconhecer o sofrimento que lhe passara despercebido. A visão-de-vida ética exige “a disposition to engage in the imaginative construal of the other’s situation”, e o sujeito pode desenvolver esta disposição exercitando a sua capacidade de reconstruir imaginativamente a situação do outro. Do ponto de vista ético, o sujeito deve tornar-se tão exímio a pôr-se no lugar de rivais e inimigos como o é no caso de parentes próximos e bons amigos, e, com o exercício reiterado dessas capacidades, pode chegar ao ponto em que estas são espontaneamente activadas quer se trate de um amigo ou de um inimigo. De facto, não reconhecer o sofrimento do outro já é uma forma de lhe infligir sofrimento e pode levar-nos a compactuar com formas de lhe infligir sofrimento¹⁹⁹³. Por isso, a visão-de-vida ética exige que o sujeito leve a sério aqueles que se descrevem como vítimas ou que lutam para sair dessa condição¹⁹⁹⁴. Mas não basta isso, porque pode haver sofrendores que não estejam em condições de reivindicar uma melhoria da sua situação. Assim, a visão-de-vida ética exige que o sujeito permaneça vigilante

¹⁹⁹⁰ WoL, p. 19 (SKS 9: 27).

¹⁹⁹¹ A situação em que a injunção ética não surge por o sujeito não reconhecer o sofrimento do outro, não deve ser confundida com os casos em que o reconhecimento imediato do sofrimento do outro é *posteriormente* negado ou desvalorizado pela reflexão. Por exemplo, algumas pessoas acreditam que as pessoas negras não sentem dor com a mesma intensidade que as brancas, mas são capazes de reconhecer as suas expressões de dor. Quando confrontadas com o reconhecimento de que as pessoas negras expressam dor com a mesma ou maior intensidade que as brancas, podem entrar em *dissonância cognitiva* – um fenómeno psicológico desconfortável em que se é confrontado com duas ideias inconciliáveis. Para resolver a dissonância, o sujeito pode alterar a sua crença, mas algumas pessoas optam por *explicar* aquilo que vêem de modo a conciliá-lo com essa crença – *e.g.*, atribuem a expressão de sofrimento ao desejo de atenção. O reconhecimento imediato do sofrimento do outro *existe*, mas, em vez de seguir prontamente a injunção ética suscitada, o sujeito recorre à reflexão para conciliar aquilo que vê com a crença inicial. Ou seja, recorre à reflexão para *invalidar* o reconhecimento imediato do sofrimento do outro. Este é um exemplo de *evasão* ao ético por via da reflexão. Cf. Hoffman, Kelly; Trawalter, Sophie; Axt, Jordan & Oliver, M Norman, “Racial bias in pain assessment and treatment recommendations, and false beliefs about biological differences between blacks and whites”, *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 113(16), 2016, pp. 4296-4301.

¹⁹⁹² Ferreira, *Love’s Grateful Striving...*, cit..., pp. 196-197: “Kierkegaard points to an affective response that demands imaginative activity on our part; as such, it can be subject to a command”.

¹⁹⁹³ UDV, p. 80 (SKS 8: 187). Cf. McCabe, Kevin, “The Wound That Heals: Disability and Suffering in the Thought of Søren Kierkegaard”, *Journal of Disability & Religion*, 21(1), 2017 (pp. 43-63), p. 48. Cf. Boring, Brandon; Walsh, Kaitlyn; Nanavaty, Namrata & Mathur, Vani, “Shame Mediates the Relationship Between Pain Invalidation and Depression”, *Frontiers in Psychology*, 12, 2021, pp. 1-8.

¹⁹⁹⁴ Cf. Harding, *Whose Science?...*, cit..., pp. 119-137.

e se esforce para reconhecer o sofrimento dos outros, especialmente daqueles que não estão em condições de lutar ou reivindicar publicamente uma melhoria da sua situação. O compromisso com o Bem exige que o sujeito se esforce por compreender a situação dos outros de modo a poder reconhecer o sofrimento que eventualmente lhe tenha passado despercebido. Ou seja, exige que se esforce por se tornar cada vez mais apto a detectar formas de sofrimento. A visão-de-vida ética exige que o sujeito se treine na compaixão exercitando as aptidões para a mesma – *e.g.*, que procure reconstruir a situação dos outros –, e o exercício dessas capacidades torna-o mais apto a reconhecer o sofrimento dos outros.

A visão-de-vida ética promove a compaixão “for the suffering, the unhappy, those of limited abilities, and the like”¹⁹⁹⁵. A categoria *sofredor* é bastante abrangente, porque o sofrimento pode ter diversas origens – *e.g.*, a doença, a deficiência, a pobreza, a exclusão social¹⁹⁹⁶. O *sofredor* não é apenas o *leproso*, mas também todos aqueles que são vítimas de violência ou que a sociedade, de alguma forma, marginaliza ou desvaloriza¹⁹⁹⁷. Kierkegaard chama a atenção, em especial, para o *sofredor inútil*: “useless because the sufferings do not benefit others, do not benefit any cause, but instead are a burden to others and to the sufferers themselves”¹⁹⁹⁸. Esta linguagem parece insensível, mas, como diz McCabe, o que está em causa é o modo como a sociedade olha para as pessoas que são afetadas “with profound disabilities”¹⁹⁹⁹. Os sofrendores inúteis “are ‘useless’ only according to the worldly evaluation that assesses every person according to their utility in an economy of production and exchange”²⁰⁰⁰. Uma sociedade que se rege por critérios à luz dos quais alguns dos seus membros são desvalorizados é cruel: “in addition to his grievous innocent suffering, such an unhappy person often must bear the severe judgment of arrogance and busyness and obtuseness”²⁰⁰¹. Na verdade, uma sociedade é potencialmente cruel sempre que mede os homens por critérios que não correspondem ao universal humano – *i.e.*, por critérios que não garantem que não haja absolutamente nenhuma pessoa incapaz de os cumprir. É potencialmente cruel porque, como os seus critérios não asseguram que todos

¹⁹⁹⁵ *KJN* 7, p. 16 (*SKS* 23: 20).

¹⁹⁹⁶ McCabe, “The Wound That Heals...”, cit..., pp. 60-61, nota 1. Outka, “Equality and Individuality...”, cit..., p. 188: “[u]nder ‘suffering’ he includes interpsychic exploitations and disappointments as well as physical impairments like being blind and being deaf”. Kierkegaard não usa a expressão *peças com deficiência*.

¹⁹⁹⁷ A *falsa compaixão* não *expulsa* apenas os leprosos: “the poor, the sick, the lepers, the mentally ill and similar people, sinners, criminals – [...] see how they get removed from life”. *KJN* 6, p. 242 (*SKS* 22: 240). Ao apresentar diferentes tipos de vítimas da *falsa compaixão*, Kierkegaard sugere que a crueldade pode ter diversas motivações e que estas variam historicamente.

¹⁹⁹⁸ *UDVS*, pp. 78-79 (*SKS* 8: 185). *KJN* 11-2, pp. 63-65 (*SKS* 27: 359-361). Para Kierkegaard, a figura do *sofredor inútil* não era meramente hipotética, já que tinha um primo completamente paralisado de um lado, e a sua cunhada esteve acamada com uma doença grave e depressão profunda por vários anos, tendo sido conselheiro espiritual de ambos. McCarthy, *Kierkegaard as Psychologist*, cit..., p. 9.

¹⁹⁹⁹ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 43. Com isto não se afirma que o sofrimento está *necessariamente* associado à deficiência. Cf. Cockayne, Joshua, “Disability, Anthropology, and Flourishing with God: A Kierkegaardian Account”, *Religions*, 11(4), 2020 (pp. 1-15), pp. 4-5.

²⁰⁰⁰ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., pp. 51-52.

²⁰⁰¹ *UDVS*, p. 80 (*SKS* 8: 187).

os homens os podem cumprir, tem potencial para infligir sofrimento àqueles que não estejam em condições de os cumprir²⁰⁰².

O sofredor inútil desafia qualquer tentativa de alicerçar o valor dos homens em realizações externas. Para uma sociedade “that interprets productivity as the ultimate goal”, o sofredor inútil *não serve para nada*, não só porque não participa na produção dos bens de que a sociedade necessita, como também porque depende completamente dos outros e daquilo que os outros produzem para sobreviver²⁰⁰³. O sofredor inútil representa “a critique and a challenge to the bourgeois values of able-bodied society”²⁰⁰⁴. A sociedade “is primarily concerned with providing comfort to the comfortable and lauding the most productive and busiest members of society with praise”²⁰⁰⁵. Mas o sofredor inútil não é alguém que não se torna útil por ser preguiçoso ou por ter azar nos negócios: ele é uma exceção ao critério da produtividade, visto que não lhe é possível produzir seja o que for. À luz desse critério, não pertence ao número daqueles que contam: quando se fala dos *homens*, não se pensa no sofredor inútil, mas sim nos homens produtivos, ou que *podem ser* produtivos. Mesmo quando se fala de pessoas com deficiências ou com doenças, não é no sofredor inútil que normalmente se pensa, mas sim nos deficientes e nos doentes que *podem ser* produtivos, naqueles que podem ser consolados com a expectativa de virem a participar no esforço produtivo da sociedade e ter uma vida dita *normal* – pelos critérios vigentes na sociedade –, como ter uma profissão, praticar desporto (para-olímpico) ou conduzir automóveis (adaptados). O caso do sofredor inútil está tão afastado da experiência comum que não é considerado. As formas de *consolação* que procuram convencer o sofredor de que pode manter-se ao nível das expectativas e ambições comuns, são inaplicáveis ao sofredor inútil e constituem mais uma forma de crueldade para com ele, pois está irreversivelmente impossibilitado de participar nas actividades a que os outros se dedicam²⁰⁰⁶. Não há desporto (para-olímpico) que possa praticar, automóvel (adaptado) que possa conduzir ou profissão que possa exercer. O conforto do sofredor inútil não pode residir na esperança de vir a corresponder às expectativas e ambições da maioria das pessoas, e qualquer tentativa de o

²⁰⁰² Cf. Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 80. Evans defende que está em causa “the despair that such a social system entails for the individual who is in some way unable to ‘fit in’, unable to accomplish the ‘universal’”. Na nossa perspectiva, o problema não é que os critérios da sociedade levem o sujeito a desesperar, pois ele pode não aplicar a si esses critérios. O sofredor pode recusar o universal da sociedade e não desesperar por não lhe corresponder. Na nossa perspectiva, o problema é que, ainda que o sofredor não aplique a si mesmo o universal da sociedade, isso não impede que esta seja capaz de lhe infligir sofrimento. No III Reich, o judeu que recusasse medir-se pelo ideal nazi não deixava de poder ser atirado para um gueto e gazeado em Auschwitz. Para Kierkegaard, um *universal* que requer algo que nem todos possuem é *desumano*, porque não corresponde ao *universal humano*. Um critério *humano* tem de incluir todos os homens: se deixa o sofredor inútil de fora, não serve ao humano, pois o sofredor inútil também é humano. Ou seja, o universal é como uma *roupa* em que o humano tem de caber – i.e., nenhum humano pode ficar de fora.

²⁰⁰³ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 47.

²⁰⁰⁴ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 44.

²⁰⁰⁵ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 46.

²⁰⁰⁶ UDVS, pp. 108-112 (SKS 8: 211-215). McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 48: “the consolation offered by society does not understand the gravity and the ineradicable nature of essential suffering”.

enquadrar no domínio da produtividade apenas destaca a peculiaridade da sua situação, pois ele é “a person who literally can do nothing that society judges to be of any benefit”²⁰⁰⁷. Sendo-lhe inútil, a sociedade esconde-o “in the dark confines of homes and institutions”. Com os seus critérios eticamente cegos, a sociedade “does not know what to do with those who are helpless, disfigured, and dependent – so it erases them from view”²⁰⁰⁸. Neste sentido, o programa *Aktion T4*, que visava eliminar fisicamente os deficientes considerados improdutivos pelo Regime Nazi, foi a expressão mais extrema daquilo que aqui está em causa. Ou seja, numa sociedade que tem a produtividade como critério, mesmo que não seja fisicamente eliminado, o sofredor inútil está permanentemente em perigo de ser descartado ou esquecido na correria do dia-a-dia.

Para aqueles que estão preocupados com o sucesso na sociedade, cuidar do sofredor inútil “becomes harder in the long run”²⁰⁰⁹. A simpatia daqueles que estão sempre muito ocupados diminui com o tempo e pode tornar-se o seu oposto: “the busy sympathy [...] sometimes is changed into a kind of bitterness against the sufferer”. A injunção ética suscitada pelo sofredor inútil exige um cuidado “whose duration and commitment is as long-lasting and imperturbable as the suffering to which it attends”, mas o modo de vida que se leva nas sociedades baseadas na produção “restrict their emotional investment to temporary and shallow sympathy”²⁰¹⁰. O modo de vida idealizado pela sociedade é incompatível com a injunção ética suscitada pelo sofredor inútil, pois esta requer uma dedicação que não se compagina com a vida atarefada, de modo que a simpatia que o seu sofrimento naturalmente suscita não resiste à frustração de abandonar os próprios objectivos para cuidar dele. Como diz McCabe, se a nossa compaixão for autêntica, “then it must put one’s busyness in check”²⁰¹¹. Ao contrário da simpatia que o sofredor inútil naturalmente suscita em nós e que tende a diminuir com o tempo e com a dificuldade, a compaixão não é uma reacção imediata da sensibilidade ao sofrimento do outro, mas sim um amor que o homem ético continuamente alimenta, renovando-o a cada vez pela vontade (seriedade). A injunção ética suscitada pelo sofredor inútil exige de nós uma disposição estável para cuidarmos dele mesmo que tenhamos de sacrificar os nossos fins. A compaixão é a disposição voluntariamente mantida para cuidarmos daqueles que sofrem.

A visão-de-vida ética recusa fazer dos sucessos externos a medida para a vida, recusa medir os homens por aquilo que eles produzem no mundo, pois não esquece aqueles que não estão em condições de produzir o que quer que seja no mundo. O homem ético não procura confortar o sofredor inútil com falsas promessas de que possa satisfazer as

²⁰⁰⁷ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 48.

²⁰⁰⁸ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 46. *UDVS*, p. 110 (*SKS* 8: 212).

²⁰⁰⁹ *UDVS*, p. 104 (*SKS* 8: 207-208): “sympathy becomes weary in the long run; the suffering increases while the sympathy diminishes”.

²⁰¹⁰ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 48.

²⁰¹¹ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 48.

expectativas da sociedade. Em vez disso, trata-o como um igual porque reconhece que o critério de valor dos homens não pode excluir ninguém. O homem ético procura auxiliar o sofredor através de acções *compassivas*. Do ponto de vista ético, importa o *que* se faz, mas também o *como* se faz²⁰¹². Por exemplo, um mau prognóstico pode ser transmitido ao doente de modo compassivo ou descompassivo, mas, do ponto de vista ético, é importante fazê-lo compassivamente²⁰¹³. O homem ético age ponderando os sentimentos do outro. Isso não significa que minta ou deturpe a realidade. O agir compassivo é uma expressão tangível de amor pelo sofredor que não é definível pelo *que* se faz – pois o *como* não pode ser definido pelo *que* –, mas que pode ser aperfeiçoado com a prática.

O facto de não nos apercebermos de que os outros estão a ser vítimas de crueldades não significa que elas não estejam a ser cometidas, nem significa que não fôssemos capazes de as reconhecer se nos preocupássemos mais com os outros. Por um lado, a concentração em preocupações estéticas enfraquece a motivação para agir eticamente e incentiva à *evasão* através da reflexão. Por outro lado, quando nos centramos em preocupações estéticas, é possível que não prestemos a atenção necessária à situação dos outros para detectarmos certas crueldades de que são alvo. Por isso, cada um é eticamente responsável por desenvolver uma maior sensibilidade em relação à situação dos outros, em especial daqueles que são escondidos, ignorados e excluídos pela sociedade. Como diz McCabe, um olhar compassivo “to persons with disabilities reveals the way certain persons are marginalized and certain exclusionary values are put at the center of modern society”²⁰¹⁴.

Kierkegaard enfatiza a importância ética de cultivar a compaixão. Ir ao encontro do sofredor é uma forma de exercitar a nossa capacidade para a compaixão reconstruindo a sua situação, imaginando-nos a viver nas condições em que ele vive, estimulando a nossa simpatia e empatia por ele e agindo em conformidade com a injunção de procurar prestar-lhe auxílio. As situações que suscitam a injunção ética são também propícias ao exercício da compaixão. Como diz Kant, “constitui dever: não evitar os lugares onde se encontram os pobres [...]; não fugir das enfermarias ou dos cárceres”²⁰¹⁵. Esta atitude de procurar aqueles que precisam de nós opõe-se à da sociedade que procura esconder os sofredores inúteis. A

²⁰¹² Também Kant se refere a *sentimentos que correspondem aos princípios morais*. Veja-se a secção §35, em *MC*, p. 405 (*Ak. 6: 457*).

²⁰¹³ Ferreira, *Love's Grateful Striving...*, cit..., p. 196: “Kierkegaard does not see a compassionate response as simply a matter of particular actions being performed”. Quando uma pessoa recebe uma notícia dolorosa de uma forma que não respeita os seus sentimentos pode sentir-se isolada e desamparada. Uma comunicação compassiva pode transmitir o mesmo conteúdo, mas fazê-lo de maneira que o outro se sinta acompanhado, e isso pode ajudá-lo a enfrentar a situação. Cf. Dougherty, Charles & Purtilo, Ruth, “Physicians’ Duty of Compassion”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 4(4), 1995, pp. 426-433. Zulueta, Paquita, “Suffering, compassion and ‘doing good medical ethics’”, *Journal of Medical Ethics*, 41, 2015, pp. 87-90. Cf. Phillips, D. Z., “The Christian Concept of Love”, in Ramsey, Ian (Ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, Macmillan, New York, 1966 (pp. 314-328), p. 321. Weil, Simone, *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd, Harper & Row, New York, 1973, p. 147.

²⁰¹⁴ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 44.

²⁰¹⁵ *MC*, p. 405 (*Ak. 6: 457*).

compaixão expressa-se em acções compassivas para com os outros, e o exercício reiterado da compaixão consolida a disposição para agir compassivamente²⁰¹⁶. A compaixão torna o sujeito mais apto a reconhecer formas de sofrimento, ajuda-o a reconhecer formas de crueldade socialmente aceites e motiva-o a agir para as eliminar. Assim, a compaixão torna o sujeito mais resistente à banalização do Mal e mais apto a divisar situações em que o Mal já se banalizou. Além disso, ao agir compassivamente, pode influenciar as pessoas à sua volta. Ao prestar auxílio ou ao intervir em defesa das vítimas, pode incentivar ou encorajar outros a fazer o mesmo.

Tanto Pomsel como Eichmann procuraram justificar a sua conduta relativamente aos judeus com outras preocupações: o dinheiro e a carreira, no caso de Pomsel, a obediência e o cumprimento da sua função, no caso de Eichmann. De facto, é evidente – tanto pelas suas palavras quanto pelas suas acções –, que não se preocupavam o suficiente com os judeus para procurarem evitar que fossem submetidos a tratamentos cruéis e à morte. Segundo Hansen, “[a]s exigências pessoais oscilam atualmente entre a família e a carreira”²⁰¹⁷. Na sua perspectiva, é possível que existam “milhões de Pomsels, que pensam permanente e unicamente no próprio êxito, na sua segurança material, tolerando e aprovando tacitamente pelo caminho a injustiça da sociedade e a discriminação de outros”²⁰¹⁸. Na *Bíblia* narra-se que o profeta Nathan contou ao rei David uma estória sobre alguém cujas acções replicavam as suas²⁰¹⁹. Ao ouvir a estória, David reprovou imediatamente as acções do protagonista, mas não se reconheceu nele. Kierkegaard sugere que, se David estivesse mais preocupado com o seu carácter ético, ter-se-ia reconhecido no protagonista sem precisar de ser informado por Nathan de que a estória era sobre ele. Como vimos, para Kierkegaard, o que está em causa na parábola do bom samaritano é que nos reconheçamos nas figuras do sacerdote e do levita²⁰²⁰. Podemos objectar que nem todos somos como o levita e o sacerdote, mas o ponto de Kierkegaard é, justamente, que podemos estar na situação de David – *i.e.*, que podemos ser como o sacerdote e o levita e não o reconhecermos. Neste sentido, o facto de reprovarmos o levita e o sacerdote deve ser suficiente para virarmos a nossa atenção para nós mesmos. O levita e o sacerdote servem apenas de exemplos, pois a ideia veiculada é que o facto de reprovarmos as acções de outras pessoas – reais ou imaginadas –, é uma razão suficiente para procurarmos perceber se não fazemos o mesmo. Ou seja, trata-se de vermos naquele que reprovamos uma interpelação a nós mesmos. Como diz Stokes, “[w]e are to see our co-identity with the person presented in the story in a way

²⁰¹⁶ Ferreira, *Love's Grateful Striving...*, p. 196. Acton, “The Ethical Importance of Sympathy”, cit..., p. 66. Cf. Radcliffe, Dana, “Compassion and Commanded Love”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 11(1), 1994 (pp. 50-71), p. 53.

²⁰¹⁷ Hansen, “O que nos ensina hoje a história contada pela secretária de Goebbels”, cit..., p. 196.

²⁰¹⁸ Hansen, Thore, “Prefácio”, in Pomsel & Hansen, *Uma Vida Alemã*, cit... (pp. 9-35), p. 14.

²⁰¹⁹ *II Samuel* 11: 2-12: 15. Cf. *FSE*, p. 38 (*SKS* 13: 65).

²⁰²⁰ *FSE*, p. 40-41 (*SKS* 13: 67).

that immediately addresses itself to our moral condition, not theirs”²⁰²¹. O facto de reprovarmos as acções de Eichmann ou a inacção de Pomsel deve ser suficiente para tomarmos atenção a nós mesmos – *i.e.*, tanto às nossas acções externas quanto às nossas preocupações. É importante que o homem ético cuide da sua interioridade, porque é possível que o seu imediato não esteja disposto de acordo com o ideal ético.

Como diz Stokes, “[w]hen our moral vision is operating correctly, our implicat- edness in what we contemplate is contained immediately in thought without need of subse- quent thematization”²⁰²². Quer dizer, *não deveria ser preciso* reflectirmos para nos reco- nhecemos naqueles cujas acções replicam as nossas: David *deveria ter-se reconhecido* no protagonista da estória tão facilmente como seria capaz de se reconhecer ao ver-se ao espe- lho. A nossa *visão moral* não é uma questão de reflexão – *i.e.*, não é uma falta de reflexão, ou um erro nela, que leva a *visão moral* a falhar²⁰²³. A falha está, precisamente, no facto de o reconhecimento não ter sido imediato. Quer dizer, *nem sempre* a nossa *visão moral* fun- ciona correctamente. As categorias estéticas podem interferir com a nossa *visão moral*. Quando as nossas preocupações mais prementes são estéticas, a nossa *visão moral* fica de- bilitada. Neste sentido, “Kierkegaard makes how we see things itself a morally judgeable matter”²⁰²⁴. O mesmo se passa com a nossa capacidade de reconhecer o sofrimento dos ou- tros. De facto, para Kierkegaard, o *amor é um modo de ver*²⁰²⁵. Quando vemos os outros com compaixão, podemos ver algo que, de outra forma, não veríamos. Isso não significa que *aquilo que vemos* através da compaixão *não esteja lá* para ser visto. Um professor compas- sivo pode ver certas dificuldades de aprendizagem num aluno “that no one else would have seen unless he or she directed the same kind of attention toward them”²⁰²⁶. Isso não significa que o aluno não tenha efectivamente essas dificuldades. Na verdade, pode acontecer que aquilo que o compassivo vê esteja “in principle accessible to others”, mas só ele tenha a *preocupação* de procurar, ou só ele preste atenção suficiente para o ver²⁰²⁷. Em geral, o amor ajuda-nos a ver aspectos *menos óbvios* do outro e da sua situação. O compassivo pre- ocupa-se com o sofrimento dos outros, e isso torna-o mais atento a certos aspectos

²⁰²¹ Stokes, “Kierkegaardian vision and the concrete other”, cit..., p. 396. Stokes, “Kierkegaard’s Mirrors...”, cit..., p. 88. Segundo Kierkegaard, o que era preciso para que David se reconhecesse no protagonista da estória era que *olhasse para si*.

²⁰²² Stokes, “Kierkegaard’s Mirrors...”, cit..., p. 83.

²⁰²³ Stokes, “Kierkegaard’s Mirrors...”, cit..., pp. 73-74. David não se reconheceu no protagonista da estória, e esse *é* o problema. O facto de precisar de reflectir sobre a estória – ou de precisar que Nathan chame a sua atenção para as semelhanças entre o seu comportamento e o do protagonista –, significa que a *visão moral* de David não estava a funcionar correctamente.

²⁰²⁴ Stokes, “Kierkegaard’s Mirrors...”, cit..., p. 88.

²⁰²⁵ *18UD*, pp. 59-60 (*SKS* 5: 68-69). *SLW*, p. 35 (*SKS* 6: 39). *WoL*, pp. 280-290 (*SKS* 9: 278-287). *Ch.D*, p. 237 (*SKS* 10: 244). Cf. Ferreira, *Love’s Grateful Striving...*, p. 105. Furtak, Rick, *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005, pp. 122-123. Welz, Claudia, *Love’s Transcendence and the Problem of Theodicy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, p. 163.

²⁰²⁶ Furtak, Rick, “Love as a Relation to Truth: Envisioning the Person in *Works of Love*”, *Kierkegaard Studies Yearbook* 2013, 1, 2013 (pp. 217-241), p. 236.

²⁰²⁷ Davenport, *Will as Commitment and Resolve...*, cit..., pp. 518-519.

eticamente relevantes. A compaixão ajuda-nos a detectar formas de sofrimento e de crueldade *menos óbvias* para quem olhar de forma não-compassiva. Por isso, temos a responsabilidade de procurar olhar de modo compassivo para o outro e para a sua situação. No entanto, só na visão-de-vida ética estas preocupações são preponderantes. As visões-de-vida estéticas são dominadas por outras preocupações. Assim, a luta contra a banalização do Mal tem de passar por destronar as categorias estéticas e, portanto, pelo desespero.

D. Análise Crítica

Na Primeira Parte vimos que o procedimento-típico kantiano subsume no conceito de Bem qualquer acção moralmente permitida – *i.e.*, que não viole a Lei Moral. Assim, o conceito de Bem recebe um sentido lato correspondente a *não violar a Lei Moral*. Para Kierkegaard, a ideia de Bem tem um conteúdo positivo que, quando apropriado pelo sujeito, tem a forma de compaixão. A vida ética é uma vida de compaixão.

Para Kierkegaard, a vida ética é orientada por injunções éticas, mas preconiza a compaixão. Ora, é possível pensar um sujeito que faz o Bem simplesmente por dever – *i.e.*, para cumprir a injunção –, e é possível pensar um sujeito que pratica o Bem espontaneamente, por compaixão. Para Kant, o valor moral reside em fazer o Bem por dever. Quando uma pessoa auxilia os outros unicamente por compaixão, ainda que a sua acção seja boa – *i.e.*, conforme ao dever –, não tem valor moral²⁰²⁸. Por sua vez, quando uma pessoa destituída de compaixão auxilia os outros unicamente por dever, a sua acção, além de ser boa, também tem valor moral. Kant não nega que uma boa acção realizada, simultaneamente, por dever e por compaixão, tenha valor moral, mas defende que uma acção só tem valor moral se, para além de ser uma boa acção, for realizada *por dever*. Kant reconhece que a compaixão é um *mobile* para a prática de boas acções e admite que a cultivemos em nós mesmos para fomentarmos a prática de boas acções²⁰²⁹. Todavia, considera-a um *móvil* acessório, que pode levar o sujeito a praticar boas acções quando não o faria simplesmente por dever, mas dispensável para o valor moral²⁰³⁰. Esta perspectiva está de acordo com a sua concepção de virtude como a força do *móvil* do cumprimento do dever para vencer as tensões que se lhe opõem²⁰³¹. Para Kant, é nosso dever *esforçarmo-nos* por sermos virtuosos e a virtude é “a disposição moral *na luta*”²⁰³². Não nos é exigido que façamos o Bem por amor, mas sim por dever²⁰³³.

²⁰²⁸ FMC, pp. 28-29 (Ak. 4:398).

²⁰²⁹ MC, pp. 403-405 (Ak. 4:456-457).

²⁰³⁰ APP, p. 152 (Ak. 7: 253-254): “the wisdom of nature has planted in us the predisposition to compassion in order to handle the reins *provisionally*, until reason has achieved the necessary strength”.

²⁰³¹ MC, p. 309 (Ak. 6: 397).

²⁰³² MC, pp. 386-388 (Ak. 6: 446-447). Converter o respeito em amor “seria a perfeição de uma disposição votada à lei”, de tal modo que não haveria mais *luta*, pois o *móvil* moral dominaria completamente sem oposição.

²⁰³³ CRPr., p. 100 (Ak. 5: 84).

Ao contrário de Kant, Løgstrup defende que *o nosso dever é amar os outros*²⁰³⁴. Mas, na sua perspectiva, quando vemos a relação com o outro como uma questão de dever, já não vemos o outro com o amor que é exigido pela injunção ética. A injunção exige de nós actos de amor, mas quando tais actos nos surgem como algo que é exigido de nós, isso significa que já não estamos numa posição de amor. Se amássemos os outros, agiríamos espontaneamente por amor. Para Løgstrup, “what is demanded is that the demand should not have been necessary”²⁰³⁵. Como diz Stern, para Løgstrup, “acts of love only appear to us as *demanded* when we have already failed to love the other, and thus fallen short of how we should view them if we are to stand in the right relation to their needs”²⁰³⁶. Quer dizer: “there really should be no demand there at all, and if there is, it is too late for us to be good in the way that the demand requires of us, namely that we love the other”. Quando a injunção ética surge, podemos fazer aquilo que o amor nos levaria a fazer, mas apenas por algum outro motivo, como o sentimento de dever, o que significa que não agimos realmente por amor²⁰³⁷. Como a injunção ética só é suscitada quando a compaixão não está presente, sempre que ajo por dever o meu dever fica por cumprir²⁰³⁸. Quando ajo por dever encontro em mim alguma resistência, o que significa que, embora faça aquilo que a compaixão me levaria a fazer, não o faço por compaixão. Se para fazer o Bem tenho de vencer uma resistência interna, isso significa que já falhei²⁰³⁹. Quando tenho compaixão pelo outro não surge qualquer injunção, não sou confrontado com a escolha entre agir ou não agir, *não há em mim qualquer relutância*. Assim, tanto Løgstrup como Kant admitem que o Bem pode ser praticado quer por dever, quer por compaixão. No entanto, para Kant, o fim moral é a pureza do sentimento de dever, de modo que, se faço o Bem por compaixão e não por dever, falho o fim. Pelo contrário, para Løgstrup, se o Bem me surge como um dever a cumprir, já falhei. Auxiliar aquele que precisa *deveria ter sido* a minha resposta *espontânea* perante o reconhecimento das suas necessidades.

Løgstrup defende que, uma vez a injunção ética se apresente, é impossível cumpri-la, porque considera que ela exige um amor *espontâneo*: a compaixão deve ser o modo como espontaneamente me relaciono com quem se encontra numa situação de

²⁰³⁴ Løgstrup, *The Ethical Demand*, cit..., p. 124.

²⁰³⁵ Løgstrup, *The Ethical Demand*, cit..., p. 127. A injunção ética exige do sujeito que cuide dos outros, mas no amor “the care of the other [...] becomes a matter of course, rendering any demand superfluous” (p. 110).

²⁰³⁶ Stern, Robert, *The Radical Demand in Løgstrup's Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 106.

²⁰³⁷ Løgstrup, *The Ethical Demand*, cit..., p. 124: “[w]ithout love, they do the works which love would have done, but they do it for all sorts of other motives”.

²⁰³⁸ Løgstrup, *The Ethical Demand*, cit..., pp. 125-126. Stern, *The Radical Demand in Løgstrup's Ethics*, cit..., pp. 127-128: “it is precisely when love fails that we hear the demand, because if love were in play we would feel no *demand* to act as nothing in us would stand against acting in the right way [...]. But once love fails and we feel the demand, then [...] we feel the fear of being held responsible to the demand qua authority; life will then seem to embody an authority over us of this kind”.

²⁰³⁹ Løgstrup, *The Ethical Demand*, cit..., pp. 127-128. Stern, *The Radical Demand in Løgstrup's Ethics*, cit..., p. 99: “the fact I am in a battle at all means I have already lost. I can win another battle, which is to overcome my reluctance to act by appeal to motives like duty or a sense of responsibility or what virtuous action requires; but to win this battle is to win a hollow victory, as I should not be in this fight in the first place”.

vulnerabilidade; se a vulnerabilidade do outro não suscitou a minha compaixão, já me tornei culpado. Pelo contrário, para Kierkegaard, do ponto de vista ético, o modo como sou *afectado espontaneamente* pelo sofrimento do outro *não é o mais importante*. O sujeito não tem controlo directo sobre o modo como é espontaneamente afectado, e apenas aquilo que está em seu poder pode ser objecto de dever. A compaixão só possui verdadeiro significado *ético* se for algo que o próprio sujeito produz e que perdura por sua vontade. De facto, para Kierkegaard, o sujeito tem o poder de suscitar a compaixão em si próprio. O sujeito pode exercitar-se na compaixão, pode treinar-se para ser compassivo. No entanto, embora possa suscitar a compaixão e exercitar-se nela, não tem como saber se será espontaneamente compassivo em todas as circunstâncias. Por exemplo, pode acontecer que o sofrimento do assassino do seu filho, ou a vulnerabilidade de um ditador deposto e entregue à multidão, não suscite espontaneamente nele a compaixão, mas está em seu poder suscitar voluntariamente a compaixão que não foi suscitada espontaneamente pelo sofrimento do outro. A injunção ética pode ser cumprida porque o sujeito pode esforçar-se para ser compassivo em todas as circunstâncias e é desse modo que consolida o carácter compassivo. Se encontrar uma resistência interna e precisar de se esforçar para a vencer, o seu imediato não está completamente conciliado com a ideia de Bem, mas o homem ético não falha o seu fim por a compaixão não surgir espontaneamente nele. Eticamente, o que está em causa é o esforço contínuo para a repetição que reduplica a cada vez a ideia de Bem.

Para Kierkegaard, não é preciso habitar o estádio ético para reconhecer e rejeitar o Mal²⁰⁴⁰. Assim, podemos questionar se a resistência à banalização do Mal requer a transição para o estádio ético. De facto, em situações como a chegada dos nazis ao poder, um esteta pode reconhecer o Mal e opor-se a praticá-lo. No entanto, o esteta não forma uma *volição de segunda ordem* pela qual se comprometa a escolher o Bem e a rejeitar o Mal em todas as situações. Não existe da sua parte um compromisso incondicional com o Bem. Por definição, para o esteta, há algo que é mais importante do que o Bem. É o estádio ético que se define pelo compromisso *incondicional* com o Bem. Além disso, o esforço para interiorizar a ideia de Bem, próprio do estádio ético, permite que o sujeito, ao conferir à interioridade a forma de compaixão, se torne mais sensível ao sofrimento e à vulnerabilidade do outro. A compaixão torna o sujeito mais atento à situação em que os outros se encontram, tornando-o apto a detectar formas de sofrimento e de crueldade que, de outro modo, lhe passariam despercebidas. Neste sentido, embora Kierkegaard afirme que cada um já sabe o que é o ético, defende que é ao viver eticamente que aperfeiçoa esse saber. Algumas formas

²⁰⁴⁰ Um esteta pode recusar o Mal numa situação apesar de essa escolha não estar alinhada com os seus fins estéticos e sem que daí resulte uma decisão eterna pelo Bem. Como diz Kemp, “[w]hy an agent decides to give credence to the ethical at one moment instead of another may not be fully articulable from the first or third person perspectives”. Kemp, “Making Sense of the Ethical Stage...”, cit..., p. 340, nota 40.

de Mal podem passar despercebidas a quem não tiver a interioridade adequadamente orientada por *uma vida dedicada ao Bem*²⁰⁴¹.

Como vimos, segundo Arendt, o pensar tem um poder destrutivo sobre todas as medidas e esta destruição tem um efeito libertador sobre a faculdade de julgar que nos pode habilitar a distinguir o Bem do Mal. Contudo, a própria Arendt admite que essa destruição também pode deixar-nos desorientados ou levar-nos ao niilismo. Kierkegaard concorda que o poder destrutivo do pensar – a que chama *primitividade* – é bem-vindo em relação a todas as medidas estéticas, mas não quando o que está em causa é o ético. Além disso, na sua perspectiva, o poder destrutivo da reflexão é insuficiente para destronar as categorias estéticas já incorporadas, requerendo-se o desespero para esse efeito.

Kierkegaard defende, simultaneamente, que *a vontade não precisa de ser movida*, visto que ela mesma é capaz de gerar motivação, e que *o desespero motiva o sujeito* a transitar do estágio estético para o ético. Como diz Evans, “a person may be motivated to move from the aesthetic life to the ethical life by feelings of meaninglessness and despair”²⁰⁴². Contudo, se a vontade não precisa de ser movida, o sujeito não deveria precisar de ser motivado pelo desespero para transitar do estágio estético para o ético. Na nossa perspectiva, a posição de Kierkegaard explica-se pelo facto de conceber a vontade, por um lado, como *a capacidade de formar intenções* (estabelecendo fins), e, por outro lado, como *a capacidade de gerar motivação* esforçando-se para executar intenções já formadas. O desespero motiva o esteta *a formar a intenção* de transitar para o estágio ético, mas, uma vez formada a intenção, a vontade é a faculdade de *gerar motivação* para a execução da mesma: “the will is the mover”²⁰⁴³.

Kierkegaard defende que há uma razão para transitar para o estágio ético porque, neste, o sentido da vida não depende do acaso. Contudo, o facto de haver uma razão não significa que seja suficiente para convencer *qualquer* sujeito. Uma razão pode ter mais força para um sujeito do que para outro²⁰⁴⁴. A razão para transitar para o estágio ético *tem mais força* para o esteta que está desesperado do que para aquele que julga estar a sair-se muito bem na vida. O esteta cujos esforços foram frustrados por acontecimentos fora do seu controlo está mais motivado para adoptar um sentido para a sua vida que não dependa do acaso do que aquele que julga ser capaz de assegurar o sucesso estético. Neste sentido, a decisão de transitar para o estágio ético não é motivada pela preocupação com o ético. Não

²⁰⁴¹ Como diz Evans, Kierkegaard “believes that our ability to grasp moral and religious truths depends in part on the condition of ourselves. People with healthy moral and religious concerns are able to see truths that people who lack such concerns cannot see”. Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 58.

²⁰⁴² Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 48.

²⁰⁴³ UDVS, p. 75 (SKS 8: 182).

²⁰⁴⁴ Como diz Evans, na obra de Kierkegaard observamos “a movement away from Enlightenment conceptions of ‘reason’ as ‘that which would convince any rational being’, or ‘that which is impervious to doubt’”. Quer dizer, “every argument begins somewhere, and no argument can be compelling to everyone”. Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., pp. 58-60. Cf. Solomon, Robert, *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, Harper and Row, New York, 1972, p. 97.

é a preocupação com o Bem que leva o esteta a escolher a visão-de-vida ética. A possibilidade de um sujeito transitar para o estágio ético motivado pela preocupação com o ético pressupõe que esta já seja a que mais o pressiona, mas a preocupação com o ético não é a mais premente para o esteta. Assim, apresentar a transição do estágio estético para o ético como motivada pela preocupação com o ético incorre em petição de princípio, pois pressupõe aquilo que se procurava explicar. O que está em causa é saber o que pode levar alguém dominado por preocupações estéticas à decisão de viver eticamente.

Na verdade, pode-se levar uma existência com sentido no estágio estético. O fracasso é apenas *uma possibilidade*. No entanto, é uma possibilidade que não se pode excluir, e, a partir do momento em que se reconhece que não se pode excluir essa possibilidade, o regime de sentido estético mostra-se em toda a sua fragilidade: ainda que não fracasse, é por mero acaso que não fracassa. É possível alcançar o cume do Evereste, mas isso não depende exclusivamente do sujeito. A vida estética consiste no esforço para assegurar condições de sentido que não dependem exclusivamente de si. A diferença entre *estar desesperado* e *não estar desesperado* depende do ponto de vista do sujeito, mas não coincide com a diferença entre *estar no desespero* e *não estar no desespero*. O sujeito *está desesperado* quando assim categoriza a existência – i.e., quando o desespero é *para si* –, mas *estar no desespero* significa que as condições necessárias para assegurar o sentido da sua vida não dependem apenas da sua vontade. O sujeito que está no desespero inconsciente *está no desespero*, mas não está desesperado. Assim, a noção de *desespero inconsciente* pressupõe um ponto de vista *externo ao próprio sujeito*²⁰⁴⁵.

Na nossa perspectiva, se a motivação para transitar para o estágio ético depende do desespero consciente, o acaso pode ter um papel importante. O sujeito pode ser levado a desesperar de duas formas: ou porque algo de terrível lhe acontece, ou pela reflexão. O terrível depende do acaso – e.g., Simão poderia não ter contraído lepra. O desespero reflexivo surge quando o sujeito interioriza a possibilidade do terrível, mas a maioria das pessoas procura evitar desesperar de algo que é apenas uma possibilidade. É possível *desesperar da mera possibilidade* quando se reconhece que não está em nosso poder evitar que se concretize, mas a maioria não procura interiorizar aquilo que ameaça o sentido da sua vida. Quer dizer, desesperar corresponde “àquilo que de mais negativo alguém pode viver”²⁰⁴⁶. Por isso, não se percebe por que haveria de *escolher* desesperar. Percebe-se que quem vive pela família desespere quando a perde, mas não que *escolha* desesperar por ser possível perdê-la. Deste modo, o *desespero reflexivo* parece próprio apenas dos que apresentam um temperamento depressivo (melancólico), paranóico ou hipocondríaco²⁰⁴⁷. Pode-se herdar um

²⁰⁴⁵ SUD, pp. 22-27 (SKS 11: 138-143). Cf. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., pp. 299-307.

²⁰⁴⁶ Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 241.

²⁰⁴⁷ O depressivo (melancólico) e o hipocondríaco são os exemplos que surgem na obra de Kierkegaard. O esteta da Primeira Parte do *Ou/Ou* é depressivo, tal como o próprio Kierkegaard, e Haufniensis refere-se ao

temperamento depressivo²⁰⁴⁸. Pode-se desenvolver um temperamento depressivo em função do modo como se é educado²⁰⁴⁹. Pode-se ter um temperamento depressivo em função do nascimento ou da educação, mas estes factores não dependem do sujeito. Na nossa perspectiva, isto significa que o acaso é um factor importante na motivação para transitar para o estágio ético.

Para evitar equívocos, saliente-se que o desespero consciente não é o mesmo que a depressão. A depressão pode levar o sujeito a desesperar, mas o desespero não é a depressão²⁰⁵⁰. A depressão é desespero para uma visão-de-vida em que a constituição de sentido para a vida fica impedida pela depressão, mas o sujeito pode ter uma visão-de-vida segundo a qual a sua depressão é um feliz acaso: “it was indeed good fortune, an indescribable benefit to me, that I was as melancholic as I was”²⁰⁵¹. Quer dizer, o sujeito pode relacionar-se com a sua depressão de modo desesperado, ou não²⁰⁵². Tudo depende do regime de sentido, da visão-de-vida e da medida que tiver. Da mesma forma, o facto de ter contraído lepra pode levar o sujeito a desesperar, mas o desespero não é a lepra. O sujeito que desesperou por ter contraído lepra pode deixar de estar desesperado se adoptar uma visão-de-vida segundo a qual a lepra não é determinante para a constituição de sentido para a vida. A visão-de-vida ética tem esta característica. Mudar de visão-de-vida não lhe cura a lepra, mas pode permitir-lhe livrar-se do desespero.

Segundo Kierkegaard, os homens ansiam por uma vida sem desespero²⁰⁵³. Contudo, a preocupação imediata de quem já incorporou uma determinada visão-de-vida é esforçar-se por assegurar as condições de sentido exigidas por essa visão-de-vida. Ou seja, para o esteta, a ânsia por uma vida sem desespero concretiza-se no esforço para alcançar os fins estéticos: se, para si, o sentido da vida reside em alcançar sucesso profissional, o seu anseio por uma vida sem desespero concretiza-se no esforço para alcançar sucesso profissional. Enquanto o esteta tiver esperança numa vida com sentido segundo a sua visão-de-vida, não a abandonará²⁰⁵⁴. Podemos aqui recordar Aquino que, definindo o desespero como a paixão suscitada quando “a good not yet possessed [...] is judged to exceed the capacity of the one seeking it”, acrescenta que, “[i]f the object is considered impossible to attain it becomes repulsive”²⁰⁵⁵. Neste sentido, a visão-de-vida ética só surge realmente como

hipocondríaco. *CoA*, p. 162 (*SKS* 4: 460). Por sua vez, Kosch menciona os casos extremos de “paranoia”. Kosch, *Freedom and Reason...*, cit..., p. 144.

²⁰⁴⁸ *KJN* 4, p. 34 (*SKS* 20: 35). A investigação recente sublinha a relação entre a depressão nos pais e o temperamento depressivo dos filhos. Veja-se: National Research Council and Institute of Medicine, *Depression in Parents, Parenting, and Children: Opportunities to Improve Identification, Treatment, and Prevention*, The National Academies Press, Washington, 2009, pp. 119-181.

²⁰⁴⁹ *KJN* 7, p. 196 (*SKS* 23: 193-194).

²⁰⁵⁰ *SUD*, p. 24 (*SKS* 11: 140).

²⁰⁵¹ *KJN* 7, p. 51 (*SKS* 23: 54).

²⁰⁵² Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 310.

²⁰⁵³ Lübcke, “An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher”, cit..., p. 99.

²⁰⁵⁴ *UDVS*, pp. 112-114 (*SKS* 8: 215-216).

²⁰⁵⁵ Aquino, *Truth...*, cit..., p. 264.

alternativa *para o esteta* na bancarrota do estético – *i.e.*, quando *perdeu toda a esperança* de ter uma vida com sentido nas categorias estéticas. Num primeiro momento, o colapso do estético é imanente – *i.e.*, o sujeito torna-se um fracasso para si mesmo, precisamente, porque se mantém na visão-de-vida estética à luz da qual falhou. Contudo, o colapso do estético permite que o anseio por uma vida sem desespero se torne um motivo para adoptar a visão-de-vida ética. Isto porque, na visão-de-vida ética, o fracasso da tentativa de viver à altura das categorias estéticas não é relevante para assegurar o sentido da vida. Na obra de Kierkegaard mencionam-se diversos exemplos de personagens que se encontram impossibilitadas de ter uma vida com sentido nas categorias estéticas. Há indivíduos a quem “nature has wronged from the very beginning”²⁰⁵⁶. Há indivíduos que, “perhaps from childhood or from some time later in life have been so tragically devastated, so badly ravaged, that they are unable to do anything at all”²⁰⁵⁷. Há indivíduos que, como Simão, o leproso, viram as suas vidas devastadas por algum infortúnio ou pela crueldade dos outros²⁰⁵⁸. Seja por terem nascido com certas características, seja por terem sido alvo de certos infortúnios, os fins estéticos estão fora do alcance destes indivíduos. Para alguns indivíduos, o estágio estético revela-se efectivamente uma fraude. Para estes indivíduos, o facto de o sucesso na visão-de-vida ética depender apenas do próprio sujeito pode ter um carácter motivador. Portanto, é possível ter uma visão-de-vida estética e levar uma vida com sentido, mas isso não depende exclusivamente do sujeito. Na verdade, a vida estética não garante que se alcance aquilo que nela se procura, é uma promessa de algo que não se pode assegurar. Para aqueles que desistem das categorias estéticas, a visão-de-vida ética pode surgir como uma alternativa.

O esteta A é uma pessoa hiper-reflexiva que toma a possibilidade do fracasso pela realidade do fracasso. Como diz Watkin, o esteta A percorreu “the entire spectrum of the aesthetic life from unconscious despair to highly reflective despair”²⁰⁵⁹. Mas a maioria dos estetas não desespera só porque não está em seu poder garantir o sucesso estético. Como diz Kosch, “one can perfectly well enjoy oneself, in the *everyday* sense, knowing that the causes of one’s enjoyment are contingent and transitory”²⁰⁶⁰. Contudo, para aqueles que já estão desesperados, o conselho do Juiz parece-nos fazer todo o sentido: se o sujeito que perde a sua família num acidente procura um novo sentido para a vida na carreira profissional, troca uma fragilidade por outra fragilidade; a esfera do estético não oferece garantias de sucesso ou de uma vida com sentido, por isso, é preferível abandonar de vez todos os fins estéticos e adoptar a visão-de-vida ética.

²⁰⁵⁶ UDVS, p. 108 (SKS 8: 211).

²⁰⁵⁷ WoL, p. 325 (SKS 9: 321).

²⁰⁵⁸ SLW, pp. 232-234 (SKS 6: 217-219).

²⁰⁵⁹ Watkin, *Kierkegaard*, Continuum, London, 1997, p. 64.

²⁰⁶⁰ Kosch, *Freedom and Reason...*, cit..., p. 144. Cf. *Ou/Ou II*, pp. 202-204 (SKS 3: 185-187).

Nós defendemos que a visão-de-vida ética permite eliminar a possibilidade do desespero porque o sucesso ético depende apenas da vontade. No entanto, esta tese pode suscitar dúvidas, porque uma pessoa que decide dedicar a sua vida a fazer o Bem descobrirá que os resultados das suas acções continuam dependentes do acaso. Podemos dedicar-nos de corpo e alma a ajudar as vítimas de um flagelo e, por força das circunstâncias, não sermos capazes de ajudar ninguém. Ou seja, se considerarmos o ético a partir dos resultados das nossas acções, parecer-nos-á tão vulnerável à sorte como o estético²⁰⁶¹. Isto é assim porque as nossas acções no mundo estão dependentes de factores que não estão sob nosso controlo. Como diz Evans, “[i]n a strict sense of the word, even fairly direct results are not entirely within our control”²⁰⁶². Mas ao considerarmos o ético a partir dos resultados no mundo estamos a interpretá-lo esteticamente. Se o sujeito se preocupa mais com o resultado da sua acção do que com a diferença entre Bem e Mal, ainda está no estádio estético. Como diz Schönbaumsfeld, Kierkegaard “is radically anti-consequentialist”:

the ethical must be willed purely for its own sake and whatever effects my actions might have in the external world are completely irrelevant, since everything that happens in that world is utterly contingent and therefore, no matter how good my intentions are, they can always bring about a bad result. Consequently, what actually comes to pass is out of an individual’s control and no blame or praise can legitimately attach to it²⁰⁶³.

Na parábola do bom samaritano, este auxilia a vítima de um assalto, mas Kierkegaard imagina uma versão com um desfecho diferente²⁰⁶⁴. Nesta versão, o samaritano faz tudo quanto está ao seu alcance para salvar a vítima, mas esta acaba por morrer. No entanto, o facto de a vítima ter morrido não altera o valor ético da sua decisão, e o samaritano não deixa de ser bom samaritano em virtude do resultado. Este episódio *mostra-nos* que, do ponto de vista ético, o resultado não é determinante. Ou seja, não é à acção externa que o critério de sucesso ético se aplica: o samaritano não se torna culpado pelo facto de não ter conseguido salvar a vítima. Como diz Simons, Kierkegaard “is compelled to draw the line between what the individual is responsible for and what he is not”²⁰⁶⁵. As análises de Climacus vão no mesmo sentido: quando alguém decide auxiliar uma vítima, pode acontecer que descubra que já foi ajudada por outras pessoas e que a sua ajuda se tornou desnecessária. Do ponto de vista ético, o sujeito agiu “and yet he did not act in the external world”²⁰⁶⁶. A acção externa está dependente de condições que não dependem do sujeito, mas, do ponto

²⁰⁶¹ Black, “Action and Luck...”, cit..., p. 310.

²⁰⁶² Evans, *Kierkegaard’s Ethic of Love...*, cit..., p. 101.

²⁰⁶³ Schönbaumsfeld, Genia, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 140.

²⁰⁶⁴ *WoL*, p. 317 (*SKS* 9: 314).

²⁰⁶⁵ Simons, Peter, “Kierkegaard’s Theory of Action”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 7(2), 1976 (pp. 111-122), p. 116.

²⁰⁶⁶ *CUP*, pp. 340-341 (*SKS* 7: 310-312).

de vista ético, o decisivo é a *acção interior*: “[t]he external in Luther’s action was his appearing at the Diet of Worms, but from the moment he with all the passionate decision of subjectivity existed in willing [...] – then he had acted”. Do ponto de vista ético, não é a acção externa que determina o sucesso, mas sim a acção interior: Dion pode morrer antes de destronar o tirano Dioniso, mas, eticamente, é a sua decisão de destronar Dioniso que tem de ser apreciada. A acção interior é o objecto próprio da apreciação ética. Como diz Black, “[t]he consequences of my actions, even if they might matter from some other point of view, do not matter from the ethical point of view. Our actions are no worse from an ethical point of view – and no better – for having these effects rather than those”²⁰⁶⁷. De facto, do ponto de vista militar, Dion fracassará se toda a sua frota naufragar pelo caminho, mas este resultado infeliz é irrelevante para a apreciação ética. Eticamente, o que está em questão é se a decisão é boa ou má. É pela decisão que o sujeito está no Bem ou no Mal. Neste sentido, Johannes *de Silentio* afirma que Abraão se tornou culpado assim que decidiu matar Isaac²⁰⁶⁸. Ou seja, o facto de o objecto de apreciação ética ser a acção interior não significa que a acção exterior seja eticamente indiferente: matar Isaac é eticamente errado, mas Abraão está no Mal *logo que decide* matar Isaac. Com os seus exemplos, Kierkegaard procura mostrar que o sucesso ético não pode depender do resultado. No III Reich, houve quem procurasse salvar crianças judias acolhendo-as em sua casa. Algumas dessas pessoas foram descobertas e fuziladas com as crianças que decidiram ajudar. Todavia, do ponto de vista ético, fizeram o que lhes era exigido. O facto de o resultado visado ter sido impedido não altera isso.

Para Kierkegaard, se o sujeito se rege *exclusivamente* pelas categorias éticas, o que conta para ele é se está no Bem ou no Mal. Querer o Bem de tal modo que o Bem e a vitória do Bem se tornam duas coisas diferentes é uma forma de “double-mindedness” – i.e., de *duplicidade* da vontade²⁰⁶⁹. Já mencionámos Bamm, um médico ao serviço do exército alemão, que afirmava não ter procurado impedir os massacres dos judeus porque considerava que, se o fizesse, seria morto pelo regime e sacrificaria a sua vida em vão²⁰⁷⁰. Bamm

²⁰⁶⁷ Black, “Action and Luck...”, cit..., p. 309.

²⁰⁶⁸ *Rep.*, pp. 83, 122 (SKS 4: 126, 156). A intervenção do anjo removeu o motivo que levava Abraão a decidir matar Isaac, mas não a sua culpa por decidir matar Isaac. Cf. Ferro, “A Exceção e o Demoníaco...”, cit..., p. 78: “o juízo ético é decisivo e final: Abraão é culpado”.

²⁰⁶⁹ *UDVS*, pp. 60-64 (SKS 8: 169-172). Quando alguém faz o Bem pela recompensa ou evita o Mal para não ser punido, a duplicidade é detectável pela ambição ou pela cobardia, mas aquele que procura a vitória do Bem no mundo “is willing to sacrifice everything, he fears nothing”. Quer dizer, teme apenas que o seu sacrifício seja inútil. A sua duplicidade só é detectável quando, convencido de que não pode vencer no mundo, abdica do Bem. Cf. Davenport, *Will as Commitment and Resolve...*, cit..., p. 645, nota 75: “[i]magine that Lincoln had been unwilling to risk assassination [...] because he could foresee that his absence might let extremists prevent a lasting peace. Or imagine that Nelson Mandela had been unwilling to risk ending his life in obscurity in a forgotten prison because he feared that then no one else would be able to lead the resistance to apartheid. This kind of calculation is the perversion of every pure motive”.

²⁰⁷⁰ *Apud EeJ*, p. 306: “sabíamos o que se passava, mas nada fizemos para evitá-lo. Se alguém tivesse protestado seriamente ou tivesse feito alguma coisa para impedir os massacres, teria sido preso e desaparecido em vinte e quatro horas. [...] Seria apenas inútil”.

admitia que, do ponto de vista ético, o sacrifício, mesmo inútil, teria sentido, mas, por considerar que seria inútil, nada fez para impedir os massacres. Este é um exemplo de uma perspectiva que toma *o Bem e a vitória do Bem* como duas coisas²⁰⁷¹. Ou seja, Bamm considerava que o facto de uma acção ser eticamente boa *não é suficiente* para a escolher, pois também exigia que fosse *útil*. Contudo, do ponto de vista ético, o decisivo é, justamente, o carácter ético da acção – *i.e.*, se ela é boa ou má. Quem intervém para parar um massacre está no Bem mesmo se acaba preso sem conseguir impedir o massacre, e isso é tudo quanto importa do ponto de vista estritamente ético, pois este determina-se pela escolha do Bem e não pela eventual *vitória* do Bem *no mundo*, a qual está fora do controlo do sujeito²⁰⁷². Se Bamm se tivesse esforçado por parar os massacres teria agido bem e isso não mudaria se fosse fuzilado sem conseguir parar os massacres. O sucesso no mundo depende da sorte, mas o sucesso ético não depende do sucesso no mundo²⁰⁷³. Nas palavras de Climacus:

[t]rue ethical enthusiasm consists in willing to the utmost of one's capability, but also [...] in never thinking whether or not one thereby achieves something. As soon as the will begins to cast a covetous eye on the outcome, [...] the individual demands something other than the ethical itself²⁰⁷⁴.

Como nos mostra o caso de Bamm, a preocupação com o resultado pode levar à *evasão* ao ético. Aquele que de facto se rege exclusivamente pelas categorias éticas não mede o seu sucesso por aquilo que realiza no mundo. O homem ético reconhece que o resultado exterior das suas decisões não está em seu poder e que, se tomar as suas decisões com base no cálculo dos resultados, está a dar peso a algo que não é ético. Pode acontecer que produza “a great effect in the external world” – *e.g.*, que evite que milhares de judeus sejam levados para os campos de extermínio nazis –, mas não toma esse resultado como um critério para medir o seu sucesso, “because he would know that the external is not in his power and therefore means nothing either *pro* or *contra*”. Como diz Evans, “if we begin to measure our lives ethically by such a world-historical measuring stick we are beginning to become unethical”²⁰⁷⁵. Quando usamos o resultado como medida estamos a usar um critério que já não é a diferença entre Bem e Mal. Ora, no estádio ético, é a diferença entre Bem e Mal que é

²⁰⁷¹ *Apud EeJ*, p. 306 : “[n]enhum de nós possuía convicções de tal maneira profundas e enraizadas que estivesse disposto a sacrificar-se inutilmente”. O próprio Eichmann afirmou que “não podia ‘mudar nada’”. *Apud EeJ*, p. 200. Na sua perspectiva, os judeus seriam exterminados independentemente do que ele fizesse e isso desculpabilizava-o relativamente à sua participação nesse extermínio. Ora, pode-se discutir se Eichmann tinha modo de saber que *não podia fazer nada* para evitar o extermínio, mas, eticamente, isso é irrelevante. Ou seja, deveria ter-se recusado a participar no extermínio dos judeus mesmo que isso *não mudasse nada*. O que está em causa é a decisão (de participar no extermínio dos judeus), e não o acontecimento (o extermínio dos judeus).

²⁰⁷² *UDVS*, p. 63 (*SKS* 8: 161-172): “[t]he double-minded person stands at the crossroads; then two visions appear, the good and the good in its victory or even its victory through him”. Não se satisfaz com o Bem e exige garantias de sucesso no mundo: está disposto a sacrificar-se pelo Bem, mas não a sacrificar-se *inutilmente* pelo Bem. Cf. *SLW*, pp. 410-411 (*SKS* 6: 381). Cf. Davenport, *Will as Commitment and Resolve...*, cit..., p. 478.

²⁰⁷³ Black, “Action and Luck...”, cit..., p. 310.

²⁰⁷⁴ *CUP*, pp. 135-136 (*SKS* 7: 126-127).

²⁰⁷⁵ Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 100.

decisiva: “ethical people [...] recognize that the ultimate world-historical significance of their actions is not within their control, and that it is dangerous to allow consideration of results to affect one’s estimate of one’s moral worth”.

O *fracasso ético* não reside na circunstância de não se ter conseguido um resultado no mundo, pois o ético nada pode exigir que não dependa exclusivamente do sujeito. Eticamente, não pode ser exigido a quem está paralisado que se atire ao mar para salvar outra pessoa: “if I lie crippled on the shore, then I cannot throw myself into the sea in order to rescue another person’s life, and if I myself am lying with a broken arm or leg, then I cannot plunge into the flames to save another’s life”²⁰⁷⁶. O facto de uma pessoa paralisada não ter conseguido salvar alguém que se estava a afogar não pode ser considerado um fracasso ético. O *sucesso ético* não pode estar dependente do *resultado externo*²⁰⁷⁷. Do ponto de vista ético é muito diferente o sujeito *decidir não ajudar* quando está em condições de ajudar, e não ajudar *por ser incapaz* de se mover. Todavia, a diferença não reside no resultado externo, pois, em ambos os casos, o sujeito *não ajuda ninguém*. O sucesso na exterioridade – *e.g.*, o facto de se ter conseguido salvar alguém que se estava a afogar –, não pode constituir uma condição indispensável para o sucesso do ponto de vista ético, e isto é assim, precisamente, porque o sucesso no externo não depende do sujeito. Em contrapartida, o fracasso na interioridade é sempre imputável ao sujeito – *e.g.*, se, por medo, não ajudou uma vítima. Deste modo, o *desespero ético* não tem que ver com o *fracasso na exterioridade*, mas sim com o *fracasso na interioridade*.

O ético tem de poder ser exigido de qualquer sujeito, sejam quais forem as suas circunstâncias. Por um lado, a visão-de-vida ética inclui o pressuposto de que *o devo implica o posso*, e isso significa que “a acção [em causa] deve estar ao alcance do poder do agente”²⁰⁷⁸. O ético deve ser possível *para mim* em quaisquer circunstâncias – *e.g.*, deve estar ao meu alcance se eu for rico e continuar ao meu alcance se me tornar pobre. Por outro lado, o ético corresponde ao universal humano, o que significa que deve estar ao alcance de todos – *e.g.*, deve estar ao alcance tanto do rico como do pobre. Assim, o pressuposto de que *o devo* implica *o posso* coincide com o universal humano²⁰⁷⁹. Neste sentido, podemos concluir, por exemplo, que a generosidade “is a quality that cannot be part of our universal task since it presupposes financial resources that many do not have”²⁰⁸⁰. A generosidade tem que ver com “the size of the gift”, o que pressupõe a posse de recursos que nem todos

²⁰⁷⁶ WoL, p. 324 (SKS 9: 321).

²⁰⁷⁷ Tolstrup, Christian, “Inwardness/Inward Deepening”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome IV: Kierkegaard’s Concepts: Individual to Novel*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 33-38.

²⁰⁷⁸ Williams, A *Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., p. 210.

²⁰⁷⁹ O ético deve estar ao meu alcance, quer eu seja rico, quer eu seja pobre, e deve estar ao alcance tanto do rico como do pobre. Cf. Ferreira, *Love’s Grateful Striving...*, p. 60: “ought implies can, so the duty must be able to be fulfilled by all”.

²⁰⁸⁰ Evans, *Kierkegaard’s Ethic of Love...*, cit..., p. 175.

possuem²⁰⁸¹. A visão-de-vida ética tem de corresponder ao universal humano, o que significa que “[i]ts requirement is equal for everyone”²⁰⁸². A *vida ética* não pode ser concebida de tal modo que não esteja ao alcance de todos, pois “the ethical life is and must be what is universally hum.”²⁰⁸³. Ora, o que está ao alcance de todos é a decisão: “*to will, in the decision, to be and to remain with the good*”²⁰⁸⁴. Isto é o que a visão-de-vida ética requer de todos: “[t]he requirement is equally the same for everyone”, pois permanecer no Bem está ao alcance de qualquer um “who makes the decision and continues in it”²⁰⁸⁵. A visão-de-vida ética exige a *decisão eterna* pelo Bem, e esta pode ser exigida de qualquer um porque está ao alcance de todos. Como diz Evans, “all people have the same moral power: to will to do what is ethically required”²⁰⁸⁶. Quer dizer, eticamente, “what counts is what one wills, and the penniless person in a wheelchair may do exactly what the rich politician can do: will to do whatever she can, thus preserving the equality of the ethical”. Milionários como Robert Miller, que decidem gastar toda ou quase toda a sua fortuna em obras de filantropia, podem construir hospitais que servirão a milhares de utentes por décadas e financiar projectos de investigação para descobrir a cura de doenças que são o flagelo de milhões, mas o facto de uma pessoa ter milhões para gastar não a coloca nem mais perto nem mais longe de cumprir o que é requerido pelo ético.

Kierkegaard defende o *igualitarismo ético*, pois defende que *o mais importante* do ponto de vista ético está ao alcance de todos²⁰⁸⁷. Na sua perspectiva, a visão-de-vida ética proporciona ao homem algo *semelhante* a uma ressurreição. Enquanto o homem religioso tem esperança numa ressurreição onde todas as diferenças desapareçam – *e.g.*, onde os surdos ouvirão e os cegos verão –, “there is indeed on this side of the grave something akin to a resurrection [*Opstandelse*] every time a person by willing to do everything or by willing to suffer everything stands up [*staa op*] by being in the decision and in the decision remains standing with the good”²⁰⁸⁸. A visão-de-vida ética proporciona um igualitarismo que não depende da anulação das diferenças entre indivíduos. Pode trazer conforto a todos os homens, pois qualquer homem está em condições de alcançar aquilo que, segundo a visão-de-vida ética, é *o mais importante*. Como diz Evans, para Kierkegaard, “no ethical view that

²⁰⁸¹ *WoL*, pp. 318-326 (*SKS* 9: 315-323). Kierkegaard distingue a *generosidade* (*Gavmildhed*) enquanto prática externa, da *misericórdia* (*Barmhjertighed*) enquanto disposição para dar. Como diz Evans, a misericórdia é “a disposition to give to others that could be possessed whether exercised or not”, e, por isso, é “a quality that the poor can have”. Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., pp. 175-176, nota. Cf. Ferreira, *Love's Grateful Striving...*, pp. 188-199. Ferreira sublinha que a obrigação de ser misericordioso se aplica tanto aos pobres como aos ricos, porque a misericórdia, ao contrário da generosidade, não requer recursos financeiros.

²⁰⁸² *UDVS*, p. 81 (*SKS* 8: 187).

²⁰⁸³ *KJN* 4, pp. 158-159 (*SKS* 20: 160-161).

²⁰⁸⁴ *UDVS*, p. 79 (*SKS* 8: 186).

²⁰⁸⁵ *UDVS*, p. 81 (*SKS* 8: 187).

²⁰⁸⁶ Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 100.

²⁰⁸⁷ Outka, “Equality and Individuality...”, cit..., pp. 188-189.

²⁰⁸⁸ *UDVS*, pp. 111-112 (*SKS* 8: 214).

does not regard all human beings as capable of achieving ‘the highest’ can be acceptable”²⁰⁸⁹. Uma perspectiva que considere que praticar a generosidade é um requisito universal é desumana e cruel, porque exclui os pobres e, desse modo, inflige-lhes sofrimento: “[s]uch moral exhortation is inhumane because it implicitly denies that those who are extremely poor are moral agents. The poor are thus doubly victimized, by their poverty and by being excluded from the possibility of meaningful moral activity”²⁰⁹⁰. Nas palavras de McCabe, o crucial é “the decision of the will, and this is something that is accessible even to the useless sufferer”²⁰⁹¹. Kierkegaard não defende que todos os homens têm as mesmas capacidades, mas sim que o ético se relaciona com capacidades que todos os homens têm²⁰⁹². Nussbaum sugere que “the ability to respond to the claims of others” faz parte daquilo que nos torna humanos²⁰⁹³. No entanto, como assinala Kierkegaard, nem todos os homens têm “the ability to do something to remedy the need”²⁰⁹⁴. Por isso, rejeita que “the most important thing is that help be given”. A visão-de-vida ética não se pode esquecer daqueles que se encontram completamente impedidos de agir no exterior, e esses não estão em condições de ajudar quem quer que seja²⁰⁹⁵. Mas “the decision to be and to *remain* with the good” é algo de que qualquer um é capaz, por isso, “even if you cannot in this way do something for others, and this is part of your suffering, you can still do – the highest”²⁰⁹⁶. As pessoas com as deficiências físicas mais limitativas “can unconditionally do the highest fully as well as the most gifted person”. Neste sentido, “those who in the decision are with the good – they are all clothed alike”. Até aquele que está nas condições mais limitativas tem a capacidade de cumprir o mais alto requisito da vida ética²⁰⁹⁷.

O sujeito que, devido às suas deficiências ou doenças, está impedido de agir no exterior, não tem o consolo de o seu sofrimento servir “for the victory of the good in the world”, mas pode esforçar-se “in order that the good may be victorious in him”²⁰⁹⁸. O que o ético exige incondicionalmente de todos não é um movimento “toward changing the external world”, mas sim “the inward appropriation and the development of character”²⁰⁹⁹. Evans afirma que, “[t]hough humans certainly differ in intellectual and aesthetic talents, it is plausible that every normal person is capable of moral choices and the development of moral

²⁰⁸⁹ Evans, *Kierkegaard’s Ethic of Love...*, cit..., p. 27. Cf. McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 43.

²⁰⁹⁰ Evans, *Kierkegaard’s Ethic of Love...*, cit..., p. 176. *WoL*, p. 325 (SKS 9: 321-322).

²⁰⁹¹ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 51.

²⁰⁹² *KJN* 9, pp. 345-346 (SKS 25: 342-343). Evans, *Kierkegaard’s Ethic of Love...*, cit..., p. 27.

²⁰⁹³ Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice...”, cit..., p. 207.

²⁰⁹⁴ *WoL*, p. 326 (SKS 9: 323).

²⁰⁹⁵ Ferreira, M. Jamie, “Impotent Mercifulness in *Works of Love*”, in Houe, Poul; Marino, Gordon & Rossel, Sven (Eds.), *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Rodopi, Amsterdam, 2000 (pp. 49-53), p. 53.

²⁰⁹⁶ *UDVS*, pp. 111-112 (SKS 8: 213-214).

²⁰⁹⁷ *UDVS*, p. 104 (SKS 8: 207). Cf. *UDVS*, pp. 116-117 (SKS 8: 218).

²⁰⁹⁸ *UDVS*, p. 99 (SKS 8: 203).

²⁰⁹⁹ *KJN* 8, p. 534 (SKS 24: 524).

character”²¹⁰⁰. Mas, independentemente do que Evans pretenda dizer com a expressão “normal person”, esta introduz uma limitação que Kierkegaard não admite. Para Kierkegaard não é apenas a *pessoa normal*, como quer que esta se defina, que é capaz de desenvolver o carácter moral²¹⁰¹. Ninguém alcança o cume do Everest na interioridade, mas aquele que está impossibilitado de agir no exterior ainda pode agir sobre si mesmo, transformar a sua interioridade e esforçar-se por consolidar um carácter determinado pela ideia de Bem. O que está em causa é o esforço para apropriar a ideia de Bem – *i.e.*, para dar à interioridade a forma correspondente à ideia de Bem, e a forma de interioridade que corresponde à ideia de Bem é a compaixão. Como diz McCabe, deste modo “the sufferer embraces her suffering as a site of transformation and healing”²¹⁰². De facto, o sofrimento continua, “[t]he paralytic does not become sound in body [...], the leper does not become clean, and the crippled well shaped”²¹⁰³. Simão não se livrou da lepra, mas adoptou uma visão-de-vida cujo sentido não é impedido pela lepra. O sujeito pode ser impedido de agir no mundo “for the benefit of others”, mas não pode ser impedido de se preservar no Bem²¹⁰⁴. A vitória do Bem no mundo pode ser impedida por algo que não depende do sujeito, mas que o Bem seja vitorioso na interioridade depende apenas de si: “it is impossible to imagine a hardship that can block the road”²¹⁰⁵.

Para agir *no mundo* de modo coerente com a sua decisão, aquele que decide viver pelo Bem precisa de coragem (*Mod*). A coragem “goes freely into the suffering that could be avoided”²¹⁰⁶. A coragem é a resistência (*Modstand*) que permanece na decisão apesar dos obstáculos e contra as pressões externas: para intervir em defesa dos judeus no III Reich era preciso ser corajoso. Mas aquele que, estando condenado ao sofrimento e impedido de agir no mundo, decide viver pelo Bem, precisa de *paciência* (*Taalmod*). A paciência “freely takes upon itself the suffering that cannot be avoided”. A paciência é a resiliência (*Gjentryk*) “whereby the person who is constrained makes himself free in his constraint”. Ou seja, enquanto a coragem aceita livremente o sofrimento a que poderia escapar abandonando a decisão, a paciência “makes itself free in the unavoidable suffering”. Como diz McCabe, “[b]y responding to such suffering with a decision to will such suffering in patience, the sufferer takes control of her situation”²¹⁰⁷. O sujeito assume o seu sofrimento, justamente, “in order that the good may be victorious in him”²¹⁰⁸. É pela resiliência da paciência que Simão, apesar de ter sido escorraçado pelos outros, se liberta do ódio e se volta para a

²¹⁰⁰ Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 27.

²¹⁰¹ Cf. McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 43.

²¹⁰² McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 54. *UDVS*, p. 99 (SKS 8: 203).

²¹⁰³ *UDVS*, p. 112 (SKS 8: 214).

²¹⁰⁴ *UDVS*, p. 102 (SKS 8: 206).

²¹⁰⁵ *UDVS*, p. 303 (SKS 8: 396-397).

²¹⁰⁶ *UDVS*, pp. 118-119 (SKS 8: 219-220).

²¹⁰⁷ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 51.

²¹⁰⁸ *UDVS*, p. 99 (SKS 8: 203).

compaixão em vez de, como Manasse, se procurar vingar daqueles que o escorraçaram. Ser paciente pelo Bem é uma forma de o sujeito agir sobre si mesmo em vez de se deixar dominar por aquilo que lhe acontece. Em vez de se revoltar contra o facto de estar condenado a sofrer, o sujeito resigna-se à sua condição de sofredor, como um prisioneiro que se concilia com o facto de estar preso: “[t]he external impossibility of being able to free oneself from the suffering does not prevent the internal possibility of actually being able to make oneself free in the suffering”.

Como diz Black, “the good involves a transition, a movement, from possibility to actuality”²¹⁰⁹. Contudo, esta transição não tem de envolver a realidade externa, pois a realidade ética é a interioridade: “it is I who am changed”²¹¹⁰. A acção ética tem que ver com a apropriação e o desenvolvimento do bom carácter, e esta *realidade* não tem como *conditio sine qua non* a acção externa. No entanto, pode-se objectar que esta concepção da acção ética parece contradizer a noção de *reduplicação qualificada* (*Fordoblelse*), visto que esta exige que a minha vida expresse o ideal. Ou seja, Kierkegaard parece contradizer-se na medida em que afirma, por um lado, que a realidade ética é a interioridade e, por outro lado, que a reduplicação do ideal requer a sua expressão na minha vida²¹¹¹. Kierkegaard defende a importância da compaixão para a vida ética, e a compaixão é uma forma de amor que envolve o reconhecimento do sofrimento dos outros e o esforço para o aliviar. Como diz Welz, “Kierkegaard focuses on the ethical relevance of love, which does not only consist in cognitive seeing-as and a volitional *disposition* to act but in the active and actual *performance* of love, that is, in deeds done in a loving way”²¹¹². A verdadeira compaixão expressa-se em acções compassivas para com aqueles que sofrem ou que estão numa posição de vulnerabilidade. É esta *reduplicação* que, para Kierkegaard, corresponde à noção de *verdade subjectiva*, e, sem ela, poderia ser acusado de *acosmismo ético* – *i.e.*, de apresentar uma concepção de vida ética que não envolve agir no mundo. Por exemplo, Adorno considera que Kierkegaard “regards love as a matter of pure inwardness”, indiferente às necessidades concretas dos indivíduos²¹¹³. Mas, na nossa perspectiva, a crítica de Adorno não é correcta. Para Kierkegaard, a compaixão envolve a acção concreta perante o reconhecimento do sofrimento dos outros. Como diz Ferreira, Kierkegaard “does not reduce love to mere inwardness”²¹¹⁴. Um sentimento que não se expresse em acções concretas face ao sofrimento dos

²¹⁰⁹ Black, “Action and Luck...”, cit..., p. 298.

²¹¹⁰ *KJN* 6, p. 369 (*SKS* 22: 364-365). *CUP*, p. 339 (*SKS* 7: 310): “actuality is not the external action but an interiority”.

²¹¹¹ *PC*, p. 205 (*SKS* 12: 201-202).

²¹¹² Welz, *Love's Transcendence...*, cit..., p. 163. Surman, Darren, *Love's Praxis: The Political in Kierkegaard's Works of Love*, Tese de Doutoramento em Filosofia, University of Alabama, Tuscaloosa, 2012, p. 80: “Kierkegaard shows that the Good Samaritan is not a story about faith, Truth, doctrine, or even of God. [...] The story is about love as ‘sheer action’ and responding to the unique needs of the neighbor at hand”.

²¹¹³ Adorno, Theodor, “On Kierkegaard's Doctrine of Love”, *Studies in Philosophy and Social Science*, 8(3), 1939 (pp. 413-429), p. 415.

²¹¹⁴ Ferreira, *Love's Grateful Striving...*, p. 66. A acção interior e a acção exterior não se excluem mutuamente. *UDVS*, pp. 116-117 (*SKS* 8: 218).

outros não é verdadeira compaixão. Como diz Evans, aquilo que Kierkegaard afirma sobre aqueles que estão incapacitados de agir no mundo “does not intend to relieve the rich of their obligation to show concern for those less fortunate”²¹¹⁵. Do ponto de vista do universal, daquilo que a todos é exigido, o requisito é a decisão pelo Bem – ou, como diz Kierkegaard, a decisão de estar e permanecer “*with the good*”²¹¹⁶. Todavia, “the good can [...] require the most diverse things of different people”²¹¹⁷. Aquilo que, em concreto, é exigido de um médico perante um doente não pode ser exigido de um leigo em medicina, mas estas são apenas *diferentes desformalizações do Bem*. A injunção ética exige àquele que pode agir que aja, exige àquele que pode fazer algo para ajudar o sofredor que o ajude. O importante é a interioridade, não porque não seja exigido ao afortunado que ajude os menos afortunados, mas porque, uma vez a interioridade tenha a forma correspondente ao Bem, esta exprimir-se-á em acções externas correspondentes a essa interioridade, na medida das possibilidades do sujeito. Quer dizer, se o sujeito se dispõe a agir eticamente, “then generosity [*Gavmildhed*] will follow of itself and come by itself accordingly as the individual is capable of it”²¹¹⁸. Uma vez a disposição para agir esteja presente e o sujeito tenha a capacidade de agir, as suas acções serão a expressão dessa interioridade. Como diz Ferreira, “*if mercifulness is present, generosity will follow if one has the means*”²¹¹⁹. A misericórdia é um *acto de amor*, mas pode acontecer que não se esteja em condições de agir na exterioridade e, neste caso, a acção exterior não pode ser exigida: “one can be merciful without the least thing to give”²¹²⁰. Em termos universais, o ético só pode exigir a interioridade, pois nem todos estão em condições de agir externamente, mas se o sujeito compassivo “is able to do something, he is only too glad to do it”²¹²¹. Assim, o decisivo é conferir à interioridade a forma eticamente adequada, porque quando a interioridade tiver a forma eticamente adequada e o sujeito for capaz de agir na exterioridade, as suas acções externas expressarão a sua interioridade. De facto, “someone who does not possess a penny can be just as compassionate as the person who gives away a kingdom”²¹²².

Kierkegaard afirma que, naqueles que estão em condições de agir, a verdadeira compaixão expressa-se em acções externas – caso contrário, trata-se de uma *compaixão imaginada*, um *sentimento fantástico* –, mas a visão-de-vida ética não esquece aqueles para quem a vida é uma luta diária para sobreviver, que são extremamente pobres ou incapazes

²¹¹⁵ Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love...*, cit..., p. 175. Ferreira, *Love's Grateful Striving...*, pp. 188-193.

²¹¹⁶ UDVS, p. 79 (SKS 8: 186).

²¹¹⁷ UDVS, p. 79 (SKS 8: 185-186).

²¹¹⁸ WoL, p. 315 (SKS 9: 312-313).

²¹¹⁹ Ferreira, “Impotent Mercifulness...”, cit..., p. 50. Ou seja, se a disposição para dar (misericórdia) estiver presente, a acção de dar (generosidade) seguir-se-á dela se o sujeito tiver os meios para tal. Este é um exemplo da tese de que o importante é o *como*, e não o *que*. Kierkegaard considera a misericórdia um *acto de amor*, mas isso não significa que consista, em primeiro lugar, em acções externas. Compaijen & Vos, “Ethical Reflection as Evasion”, cit..., p. 76.

²¹²⁰ WoL, p. 317 (SKS 9: 314).

²¹²¹ WoL, p. 324 (SKS 9: 320).

²¹²² CUP, p. 339 (SKS 7: 310).

de agir no mundo. Pelo contrário, a visão-de-vida ética tem uma palavra de *conforto* especificamente dirigida a essas pessoas, assegurando-lhes que, independentemente das suas limitações, está em seu poder fazer o mais importante. A visão-de-vida ética tem de ser *ética*, tem de ser ela mesma *compassiva*, não pode ser uma visão-de-vida cruel, que exclua os mais vulneráveis. Portanto, o facto de Kierkegaard considerar que o essencial da vida ética é a interioridade não significa que possa ser acusado de *acosmismo ético*. O acosmismo ético corresponderia a defender que as acções externas são eticamente indiferentes. Por exemplo, corresponderia a defender que, do ponto de vista ético, a única coisa exigida ao sujeito no Regime Nazi era que se opusesse interiormente aos massacres executados pelo regime, sendo irrelevante o modo como agisse externamente. Arendt menciona os *emigrantes interiores* que, por um lado, participaram activamente no extermínio dos judeus, mas, por outro lado, afirmaram ter mantido sempre a *oposição interior* ao que faziam²¹²³. Ora, não é neste sentido que Kierkegaard defende que o importante é a interioridade. A não ser que o sujeito estivesse fisicamente incapacitado, era-lhe exigido que procurasse ajudar as vítimas e, se não o fez, tornou-se culpado. O que está em causa é que não foi o facto de não ter evitado os massacres que o tornou culpado²¹²⁴. O que o tornou culpado foi *a sua decisão* de nada fazer para ajudar as vítimas. Não se trata de defender a *emigração interior* daquele que “presidiu ao assassinato de pelo menos quinze mil pessoas”, mas afirmava que, interiormente, sempre se opôs “àquilo que fazia”²¹²⁵. Kierkegaard não defende que as acções externas são eticamente indiferentes, mas sim que o sujeito se pode manter interiormente fiel ao Bem mesmo quando está impossibilitado de agir no exterior. O sujeito que estava acamado e, por isso, impossibilitado de ajudar as vítimas do Regime Nazi, não se tornou culpado por não ter agido no exterior, mas se, interiormente, apoiava o extermínio dos judeus, tornou-se culpado apesar de não ter matado ninguém. Ou seja, Kierkegaard procura mostrar que, do ponto de vista ético, o requisito da interioridade se aplica tanto àquele que está em condições de agir externamente como àquele que não está, mas isso não significa que sobre aquele que está em condições de agir externamente não recaia qualquer exigência de agir no exterior²¹²⁶. Kierkegaard não só não defende qualquer *acosmismo ético*, como, pelo contrário, torna o requisito de agir externamente independente do resultado. Alguns procuraram justificar o facto de não terem agido em defesa dos judeus afirmando que teria sido inútil, mas, para Kierkegaard, a reflexão sobre o resultado não se deve sobrepor à injunção ética²¹²⁷.

²¹²³ *EeJ*, pp. 190-191. Como dissemos, a figura do *emigrante interior* remete para aqueles que se abstiveram de participar significativamente na vida pública para evitarem tornar-se colaboradores do regime. Contudo, Arendt salienta que a expressão se tornou dúbia, porque alguns afirmaram ter mantido sempre a *oposição interior* ao Regime Nazi, apesar de terem colaborado de diversas formas.

²¹²⁴ *UDVS*, p. 150 (*SKS* 8: 247): “[t]he guilt was not that he did not get the circumstances changed”.

²¹²⁵ *EeJ*, p. 191.

²¹²⁶ *UDVS*, pp. 116-117 (*SKS* 8: 218). Ferreira, *Love’s Grateful Striving...*, p. 66. Welz, *Love’s Transcendence...*, cit..., p. 163.

²¹²⁷ *EeJ*, p. 306.

Bamm afirmava que não “possuía convicções de tal maneira profundas e enraizadas que estivesse disposto a sacrificar-se inutilmente”, mas é precisamente essa disposição para o *sacrifício incondicional* que, segundo Kierkegaard, é exigida pela visão-de-vida ética. Perante a injunção ética, Bamm deveria ter agido em defesa das vítimas, mesmo se não estava em seu poder vencer o Regime Nazi. Do ponto de vista ético, é crucial desenvolver a disposição para agir em defesa daqueles que sofrem ou que estão numa situação de vulnerabilidade. Como diz Radcliffe, “one must train oneself to feel compassion”²¹²⁸. Mas o foco na interioridade não significa que não importa que fuzilemos pessoas desde que, interiormente, sejamos contra isso. A interioridade ética é pensável sem acção externa, como quando o sujeito está acamado, mas se tem a capacidade de agir externamente, a interioridade ética expressa-se na acção externa.

Um sujeito pode sentir-se culpado por algo que não estava em seu poder, mas isso significa que ainda há categorias estéticas a configurar o seu imediato, nomeadamente, a ideia de *resultado*. Do ponto de vista do resultado, a compaixão que não se traduziu numa redução do sofrimento alheio falhou, pois, o importante são as consequências para aquele que sofre. Deste ponto de vista, o sujeito pode falhar por algo que não depende dele, porque as consequências da sua acção não estão completamente em seu poder. Mas, precisamente porque as consequências da sua acção não estão completamente em seu poder, a visão-de-vida ética não exige do sujeito um determinado resultado. Se o sujeito efectivamente interiorizou a visão-de-vida ética, não se sente culpado por algo que não estava em seu poder. Quer dizer, é possível que um sujeito se sinta culpado por algo que não estava em seu poder, mas isso acontece em virtude do estético, e não da visão-de-vida ética.

Dito isto, é possível que um sujeito se sinta culpado, não em virtude do resultado, mas daquilo que ele próprio almejou. Pense-se no exemplo de alguém que, no III Reich, deu guarida a um judeu alojando-o no sótão: pode questionar por que salvou *essa* pessoa e não outra ou se não poderia ter salvado *mais*. Não está aqui em causa o resultado – i.e., aquilo que efectivamente aconteceu –, mas sim o que foi almejado, nomeadamente, o facto de se ter contentado com *o salvamento desse judeu*. Estas questões podem surgir porque não há um critério objectivo que permita determinar o que, em cada caso, satisfaz a injunção ética. Quer dizer, como o sujeito não dispõe de um critério a que possa recorrer para determinar, independentemente da sua própria avaliação, os limites exactos do que lhe era exigido, pode sempre questionar *se não poderia ter feito mais* ou *se não deveria ter feito outra coisa*. Contudo, na nossa perspectiva, estas questões têm um carácter abstracto, no sentido em que, normalmente, têm lugar *fora da situação* concreta que elicitou a injunção ética e do contexto relevante para a acção. Em abstracto, o sujeito pode sempre questionar se não se deveria ter esforçado mais ou se não poderia ter feito mais do que aquilo a

²¹²⁸ Radcliffe, “Compassion and Commanded Love”, cit..., p. 53.

que se propôs, porque, em abstracto, o Bem é infinito (salvar o máximo possível) e é possível *imaginar* como possibilidade algo diferente da realidade: talvez pudesse ter alojado mais judeus no sótão e, assim, salvado mais pessoas. Em abstracto, é sempre possível *pensar* que se poderia ter ido mais longe. Deste ponto de vista, a culpa parece inescapável – e, por isso, o estádio ético parece condenado ao desespero. Mas a situação concreta (real) tem as suas próprias determinações específicas e são estas que fornecem o contexto da acção. Por exemplo: o sujeito sabia que o seu vizinho era judeu e, ao tomar conhecimento do que acontecia aos judeus no III Reich, decidiu oferecer-lhe guarida; como vivia sozinho, a quantidade de comida que podia obter e, portanto, despender sem levantar suspeitas, era limitada. Assim, havia razões *eticamente atendíveis* para que, *nesta* situação concreta, o sujeito acolhesse aquela pessoa em particular e não acolhesse mais: eticamente, não poderia recusar ajuda ao seu vizinho tendo condições de o ajudar e sabendo que ele precisava da sua ajuda para sobreviver; se acolhesse mais pessoas, não teria forma de obter alimentos suficientes sem levantar suspeitas. Se acolhesse mais pessoas teria de adquirir mais comida, o que levantaria suspeitas e colocaria os seus hóspedes em perigo. Em abstracto, pode-se sempre questionar se não se poderia salvar mais, mas, em concreto, a quantidade de alimentos a que se teria acesso sem levantar suspeitas era bastante limitada – este é apenas um exemplo de como, numa situação concreta, há razões eticamente atendíveis para se proceder de determinada maneira, embora não se possa afirmar que haja uma regra objectiva para o determinar. O sujeito precisa de, por assim dizer, saber *ler a situação*, reconhecer certas características da mesma e perceber o que estas aconselham em concreto. Não há uma fórmula para determinar os limites exactos do que é exigido do sujeito, mas, se há razões eticamente atendíveis que justificam a sua escolha numa situação concreta, o carácter relativamente vago desses limites não é suficiente para imputar culpa ao sujeito por não ter feito mais. Contudo, se dispunha de condições para fazer muito mais, se não havia razões eticamente atendíveis para acolher apenas uma pessoa, então, o seu sentimento de culpa é apropriado. O ético é exigente: se o sujeito foi leniente, se não se esforçou o suficiente, se nenhuma razão eticamente atendível justifica o facto de não ter feito mais, então, é culpado, mas isso não significa que a culpa seja inescapável.

Todavia, na nossa perspectiva, apesar do que dissemos, é possível encontrar exemplos que colocam em causa a tese de que a visão-de-vida ética está ao alcance de todos. Como diz Stokes, “Kierkegaard has an apparent blind spot for threshold cases”²¹²⁹. De facto, alguns casos extremos sugerem que as circunstâncias externas podem impedir o acesso à visão-de-vida ética: “think of Genie, the so-called wild child, who was chained to a potty-seat for months at a time by her parents and so seldom spoken to that she never learned to

²¹²⁹ Stokes, “Kierkegaardian vision and the concrete other”, cit..., p. 411, nota 18.

speak”²¹³⁰. Parece-nos inegável que a visão-de-vida ética não estava ao alcance de Genie. O seu caso mostra que um indivíduo pode ser impedido de adoptar a visão-de-vida ética.

A noção de *espírito* remete para a *relação do sujeito consigo mesmo*, implicando faculdades de *segunda ordem*, quer como reflexão, quer como vontade, mas, como diz Cockayne, “not all human beings appear to demonstrate the capacity for self-reflection or higher-order willing”²¹³¹. Tanto quanto podemos perceber, alguns indivíduos “lack the capacity for second-order willing or reflective self-consciousness”. Por exemplo, “individuals in permanent vegetative states” não parecem ter essas capacidades. Segundo Kierkegaard, a decisão pelo Bem é tal que “even the person who cannot move a limb can take”²¹³². Contudo, aparentemente, alguns indivíduos não estão em condições de tomar decisões. Como diz Cockayne, “[s]ome cognitive disabilities are so profound” que aqueles que as têm “lack even the capacity for despair”²¹³³. Não sabemos como é a vida interior dos indivíduos com deficiências mentais, mas, em alguns casos, estas são tão profundas que a visão-de-vida ética não parece estar ao seu alcance²¹³⁴. Portanto, na nossa perspectiva, a visão-de-vida ética não está ao alcance de todos os indivíduos – *e.g.*, de indivíduos no estado vegetativo, pois estes não parecem estar em condições de formar uma visão-de-vida e de tomar decisões.

Outra crítica que se pode fazer a Kierkegaard é que não nos dá uma regra que possa ser aplicada em todas as circunstâncias para determinar o que devemos fazer em cada caso. Não nos oferece um procedimento objectivo para distinguir o Bem do Mal. No entanto, não nos parece que a *ética* de Kierkegaard seja arbitrária. O ponto de vista ético está orientado para os outros – “others who appear to me as tasks [...] because they require my assistance”²¹³⁵. Está em causa “a mode of vision in which the other is seen both as other and as moral demand”. As injunções éticas são suscitadas pelo reconhecimento do sofrimento do outro ou da sua vulnerabilidade. Não carecem de uma justificação independente. A justificação tem à partida uma forma ética: devo esforçar-me por ajudar o outro, *porque* ele está a sofrer – que *devo* esforçar-me por ajudar aquele que está a sofrer é, precisamente, o que constitui o *saber ético*.

²¹³⁰ Jackson, “Arminian Edification...”, cit..., p. 243. Genie passou os primeiros treze anos de vida trancada num quarto escuro, ora amarrada a um bacio, ora a um berço, com os membros imobilizados, privada de estímulos e com reduzido contacto com outras pessoas. Quando foi encontrada pelas autoridades não tinha aprendido a falar, a controlar quando urinava ou sequer a responder a temperaturas extremas.

²¹³¹ Cockayne, “Disability, Anthropology, and Flourishing with God...”, cit..., p. 6.

²¹³² UDVS, p. 104 (SKS 8: 207). Cf. WoL, p. 28 (SKS 9: 36).

²¹³³ Cockayne, “Disability, Anthropology, and Flourishing with God...”, cit..., pp. 6-7.

²¹³⁴ Cockayne defende que as *antropologias* “that define personhood or humanness in terms of capacities are deeply problematic”, e que a *antropologia* de Kierkegaard é uma delas. De facto, Kierkegaard opõe-se a concepções do *humano* que excluam os deficientes, mas Cockayne mostra que a sua *antropologia*, ao pressupor capacidades que nem todos os deficientes parecem ter, é consistente com a exclusão de alguns deficientes. Cockayne, “Disability, Anthropology, and Flourishing with God...”, cit..., pp. 7-8.

²¹³⁵ Stokes, “Kierkegaardian vision and the concrete other”, cit..., p. 406.

Todavia, a tese de que qualquer indivíduo sabe o que é o ético não nega a indeterminação que está associada à acção externa. A injunção ética tem um carácter concreto, mas os actos específicos necessários para o seu cumprimento dependem dos conhecimentos, das capacidades e da situação em que o sujeito tem de agir. O que é preciso fazer para prestar auxílio a alguém que se está a afogar depende de factores contingentes – *e.g.*, se se está em alto mar ou num lago. Assim, podem faltar-me os conhecimentos necessários para identificar a melhor forma de o fazer. Ou seja, *eu sei que devo procurar ajudar o outro* que está em dificuldades, mas podem faltar-me outros conhecimentos que seriam necessários para ser capaz de o fazer – *e.g.*, posso desconhecer a manobra de Heimlich. O saber ético não resolve as questões relativas à acção externa.

Na nossa perspectiva, para Kierkegaard, o saber ético não pressupõe a existência de Deus. O saber ético é um dado antropológico²¹³⁶. O homem religioso pode defender que foi Deus que dotou o humano do conhecimento da diferença entre o Bem e o Mal, e o ateu pode recorrer à perspectiva científica, nomeadamente, ao Evolucionismo, para explicar o aparecimento do ponto de vista ético no homem. Assim, o homem religioso e o homem da ciência procuram, cada um a seu modo, explicar o ponto de vista ético que encontram *já dado* no humano antes de qualquer teoria sobre o mesmo. Quer dizer, o ponto de vista ético é algo para o qual se pode procurar uma explicação porque se trata de um ponto de vista de que os homens já são capazes²¹³⁷. Somos capazes de reconhecer a diferença entre Bem e Mal, de tal modo que esta diferença não resulta de qualquer regulação ou autoridade externa, mas sim do reconhecimento de que a condição do outro exige algo de nós. Somos capazes de reconhecer que não devemos aproveitar-nos da vulnerabilidade do outro, mesmo que nem Deus, nem o Estado, nem a nossa comunidade tivessem estipulado algo sobre isso. Nós concordamos que, para Kierkegaard, “every human being possesses ethical knowledge to a more or less equal degree”, e que – embora não o afirme expressamente – a sua posição pressupõe “some form of universal and innate ethical understanding or knowledge”²¹³⁸. Reconhecer o sofrimento ou a vulnerabilidade do outro suscita uma injunção ética. Como diz Sagi, “[s]uffering imposes on us an ethical duty”²¹³⁹. Isto é suficiente para distinguirmos o Bem do Mal. Na nossa perspectiva, Kierkegaard defende que há um dever universal e imutável de amor-compaixão. Neste sentido, defende que, do ponto de vista ético, o decisivo é cultivar um certo tipo de interioridade²¹⁴⁰. A compaixão é a forma de interioridade correspondente à ideia de Bem e consiste na disposição do sujeito para se sacrificar pelos outros

²¹³⁶ KJN 11-2, p. 104 (SKS 27: 402): “a hum. being as such is knowledgeable about the ethical”.

²¹³⁷ Williams, *A Ética e os Limites da Filosofia*, cit..., pp. 26-27. Frankfurt, *As Razões do Amor*, cit..., p. 13.

²¹³⁸ Tietjen, *Kierkegaard, Communication, and Virtue...*, cit..., pp. 52-54.

²¹³⁹ Sagi, Avi, “Suffering, Compassion, and Consolation: Reflections on Aharon Appelfeld’s Writings”, *A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, 85, 2018 (pp. 37-62), p. 61.

²¹⁴⁰ McCabe, “The Wound That Heals...”, ..., p. 60: “Kierkegaard reminded us that development in inwardness must be the ultimate concern”.

que sofrem ou que, de algum modo, estão numa situação de vulnerabilidade. Interiorizar a ideia de Bem é tornar-me compassivo. O bom carácter é compassivo.

O ponto de vista ético inclui pressupostos que, do ponto de vista filosófico, podem ser postos em causa. Como diz Nussbaum, podemos olhar para o outro e perguntar “[h]ow should we know [...] that this being is suffering from lack of food”²¹⁴¹. Podemos duvidar de que possamos saber como os outros se sentem e podemos rejeitar que o sofrimento dos outros constitua uma razão para agirmos. Contudo, isto significa apenas que *podemos duvidar e rejeitar o ponto de vista ético*. Para Kierkegaard, questionar o que é o *Bem*, quem é o *outro* ou o que significa *sofrer* é eticamente desnecessário, e se o sujeito adia a acção colocando essas questões está a evadir-se ao seu dever:

[w]hen the Pharisee, ‘in order to justify himself’ asked, ‘Who is my neighbor?’ he presumably thought that this might develop into a very protracted inquiry, so that it would perhaps take a long time and then perhaps end with the admission that it was impossible to define the concept ‘neighbor’ with absolute accuracy – for this very reason he asked the question, to find an escape, to waste time, and to justify himself²¹⁴².

O sofrimento dos outros convoca-nos a agir, mas uma forma de o evitarmos é focarmo-nos naquilo que não entendemos e adiarmos a acção para reflectirmos²¹⁴³. No entanto, pode-se objectar que estas questões são filosoficamente legítimas, e que, ao deixá-las por explorar, Kierkegaard está a simplificar demasiado o ético. Para Stokes, “this way of thinking about moral urgency leads Kierkegaard to make some troubling claims”²¹⁴⁴. As questões que Kierkegaard considera serem *evasões* “seem to be perfectly philosophically [...] respectable questions”. Lippitt afirma “that not every reflection on what my duty implies in a particular case (or every request for more information) can be dismissed with the haste Kierkegaard sometimes betrays in the face of such questions”²¹⁴⁵. Em defesa de Kierkegaard, deve dizer-se que não nega que estas questões sejam *filosoficamente* legítimas – independentemente do critério que usarmos para estabelecer essa legitimidade –, mas sim que seja preciso ocuparmo-nos delas *para agirmos eticamente*. Ou seja, Kierkegaard sugere que a motivação para colocar estas questões não é ética e que o desejo de as colocar nos pode

²¹⁴¹ Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice...”, cit..., pp. 241-242.

²¹⁴² *WoL*, pp. 96-97 (*SKS* 9: 101). Tietjen, *Kierkegaard, Communication, and Virtue...*, cit..., p. 52. Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., p. 71.

²¹⁴³ Rudd, Anthony, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 66: “Kierkegaard is reminding us [...] that we do not relate to the world primarily as detached rational observers”; “[i]f I see someone in pain, feel compassion for him, and attempt to help, why should I not treat my feeling as revealing to me aspects of reality (his actual experience of pain and need; our common humanity; the ethical demand that is made on me) that would simply be missed or inadequately understood by a purely rational analysis [...]?”.

²¹⁴⁴ Stokes, “Death”, cit..., pp. 378-379: “he insists that there should never be a question about what my duty is but simply about whether I have done my duty [*Ch.D.*, p. 205 (*SKS* 10: 214)], and that asking such questions about the content of duty is therefore simply an evasion of the demand to *do* my duty”.

²¹⁴⁵ Lippitt, John, *Kierkegaard and the Problem of Self-Love*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 5.

afastar da tarefa “of actually living ethically”²¹⁴⁶. Como diz Tietjen, a Filosofia pode contribuir para nos afastar de viver eticamente, porque “in rehearsing various principles and rules posited by various philosophers one comes to know so much about the discipline of ‘ethics’ that one forgets that the primary task of existence is to *live* an ethical life”²¹⁴⁷. Kierkegaard não critica todo o tipo de questionamento, mas apenas aquele que serve para anular a urgência de cumprir as exigências éticas.

Kierkegaard procura combater a persistência de formas de crueldade culturalmente toleradas. Por exemplo, Davenport sustenta que a cultura americana – *i.e.*, dos Estados Unidos da América – “accepts a high probability of rape in prison as a normal part of the correctional process”²¹⁴⁸. O *criminoso* é, justamente, um dos exemplos de *sofredores* apresentados por Kierkegaard²¹⁴⁹. Segundo Kierkegaard, devemos esforçar-nos por reconhecer o sofrimento e a vulnerabilidade do outro, independentemente de quem ele seja. Como diz Coeckelbergh, “we must develop our emotional and imaginative capacities in order to enter into the existence of those who are rightly ‘feared and loathed’ by society”²¹⁵⁰. Este requisito aplica-se também àqueles que exercem a função de juiz. O que está em causa é “the demand for understanding those whom we call to answer for the wrongs they have done”²¹⁵¹. Os profissionais do sistema de justiça – incluindo os juízes –, devem usar a sua imaginação e capacidade de empatia para melhor compreenderem a realidade dos réus: “[a]lthough imagining the life, circumstances, and feelings of the person who is called to answer does not guarantee that our ascription of responsibility will always be entirely *right*, using our emotional and empathic capacities contributes to a more comprehensive investigation”. Não se trata de negar a responsabilidade dos indivíduos pelos crimes que cometem, mas sim de reconhecer que há muitos aspectos das suas vidas que não controlam. Neste sentido, a concepção de responsabilidade de Kierkegaard “opens up possibilities for institutional change”. Como diz Nussbaum, a capacidade de se colocar no lugar do outro é “an important part of the equipment of a judge”, pois permite-lhe compreender melhor a especificidade da situação de cada uma das pessoas que lhe cabe julgar²¹⁵². Para exercer a sua função, um juiz precisa de aprender a lei, mas também deve cultivar a compaixão. Se as pessoas que exercem funções nas instituições se tornarem mais compassivas, o funcionamento das instituições será mais compassivo.

²¹⁴⁶ Compaijen, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams...*, cit..., pp. 70-72.

²¹⁴⁷ Tietjen, *Kierkegaard, Communication, and Virtue...*, cit..., p. 52.

²¹⁴⁸ Davenport, *Will as Commitment and Resolve...*, cit..., pp. 348-349.

²¹⁴⁹ *KJN* 6, p. 242 (*SKS* 22: 240): “the poor, the sick, the lepers, the mentally ill and similar people, sinners, criminals – [...] see how they get removed from life”.

²¹⁵⁰ Coeckelbergh, Mark, “Criminals or Patients? Towards a Tragic Conception of Moral and Legal Responsibility”, *Criminal Law and Philosophy*, 4, 2010 (pp. 233-244), p. 243.

²¹⁵¹ Coeckelbergh, “Criminals or Patients?...”, cit..., pp. 239-241.

²¹⁵² Nussbaum, Martha, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston, 1995, pp. 73-77.

A ética de Kierkegaard, centrada no Bem efectivado na compaixão activa, parece demitir-se da reflexão sobre as instituições, mas não é indiferente ao modo como os indivíduos se devem integrar nessas instituições. O exemplo do sistema de justiça ilustra uma perspectiva ética sobre as instituições em geral: os indivíduos que integram as instituições devem cultivar a compaixão e exercer as suas funções de forma compassiva. Os juízes, os professores, os médicos, etc., não deixam de ser humanos quando desempenham essas funções e, portanto, o requisito da compaixão continua a aplicar-se-lhes. O que está em causa é que as pessoas que desempenham funções em instituições sejam compassivas e, com a sua compaixão, procurem tornar mais compassivas as instituições em que desempenham funções. A compaixão dos indivíduos pode, assim, servir de obstáculo à derrapagem das instituições para o Mal quando – como aconteceu no III Reich –, os líderes políticos pretendem usar essas instituições para o Mal.

Conclusão

Segundo Kierkegaard, a estrutura do cuidado inclui a precisão de uma medida que confira sentido à vida, mas nem todas as determinações ideais são capazes de tornar a vida significativa *para mim*, e é possível que me dedique a uma ideia que falha esse requisito. É ao viver por uma ideia que descubro o que significa *para mim* viver por ela. Contudo, os homens parecem considerar a sua vida significativa vivendo pelas mais variadas medidas. Para um sujeito em particular, nem todas as medidas produzirão uma vida significativa, mas dois sujeitos podem viver por medidas diferentes e a vida ser significativa para ambos. Assim, a estrutura do cuidado parece arbitrária: pede um sentido para a vida, mas os homens são capazes de levar uma vida com sentido regendo-se pelas mais variadas ideias. No entanto, o conceito de desespero elimina essa arbitrariedade: seja qual for o fim de que depende o sentido da sua vida, o sujeito quer atingi-lo, mas nem todos os fins são de tal modo que esteja em seu poder assegurar as condições necessárias para os atingir. Há fins que só podem ser atingidos se se verificarem certas condições que não dependem de si, por isso não está em seu poder afastar a possibilidade de os falhar. O desespero consiste em falhar os requisitos de uma vida com sentido. Quando o sujeito falha o fim de que depende o sentido da sua vida, desespera. Para que dependa apenas de si eliminar a possibilidade do desespero, precisa de ter um fim que não coloque condições que não dependam de si. O fim da visão-de-vida ética não coloca nenhuma condição que não esteja total e exclusivamente em poder do sujeito.

Aquele que tem uma visão-de-vida estética pode sentir a força das injunções éticas, mas quem adota a visão-de-vida ética e se esforça por viver eticamente procura definir a sua personalidade pela ideia de Bem: “a concrete eternity in the existing person”²¹⁵³. O que está em causa é a sua vida como um todo. Não se trata apenas de distinguir se numa situação concreta o Bem é fazer isto ou aquilo, mas de toda uma vida orientada pela ideia de Bem. Contudo, a ideia de Bem enquanto tal é abstracta. Segundo Kant, o sujeito desformaliza a ideia de Bem mediante um procedimento da razão. Pelo contrário, para Kierkegaard, a ideia de Bem só se concretiza na existência: “concretion means to exist”²¹⁵⁴. O homem ético não é um observador neutro ou um aplicador imparcial de regras abstractas. Kierkegaard também rejeita a abordagem de Hegel, pois, na sua perspectiva, o Bem não é determinado pelas normas sociais ou leis do Estado. A minha obrigação para com o outro é guiada pelas suas necessidades na situação concreta. Para concretizar a ideia de Bem, devo responder a essas necessidades na medida das minhas capacidades. Isto é suficiente para

²¹⁵³ CUP, p. 312 (SKS 7: 284-285): “en concret Evighed i den Existerende”.

²¹⁵⁴ CUP, pp. 343-344, nota (SKS 7: 314).

explicar como surgem os deveres em relação aos outros. Para Kant, temos consciência imediata da Lei Moral e a determinação do dever numa situação é o resultado de um procedimento pelo qual a razão aplica essa lei ao caso concreto: o Bem é aquilo que o procedimento determinar como tal. A consciência da Lei Moral *in abstracto* precede a do dever *in concreto*. Para Kierkegaard, esta explicação não dá conta da experiência ética, pois quando nos confrontamos com injunções éticas, estas surgem-nos sempre *in concreto*. A injunção ética é uma experiência concreta de um sujeito que é interpelado pela situação de vulnerabilidade ou de sofrimento do outro. Não se trata da aplicação de uma lei *in abstracto*.

Para Kierkegaard, o requisito ético universal é o dever de compaixão, mas este não deve ser reduzido a generalizações que depois se aplicam incondicionalmente. O sujeito deve ter sempre em mente escolher o Bem e rejeitar o Mal, mas aquilo que, de cada vez, é Bem ou Mal, tem de ser identificado na situação concreta, sem o apoio de regras fixas. Qualquer regra fixa corre o risco de, numa situação concreta, gerar uma resposta eticamente errada. Neste sentido, a compaixão apresenta-se como uma salvaguarda contra princípios cruéis ou desumanos. Não recorrer a regras não é sinónimo de arbitrariedade, pois não se pode ser compassivo e matar, violar, escravizar ou degradar o outro para nosso prazer. A violência e a opressão não podem ser expressões de compaixão. O simples facto de viver na opulência enquanto o meu vizinho morre de fome sem que use os meus recursos para melhorar a sua situação é inconsistente com o dever de compaixão. Isto significa que o ético é exigente, mas não que consista em generalizações ou se traduza em regras objectivas, como o procedimento-típico kantiano. Não posso contar que uma regra determine por mim o meu dever em cada circunstância.

Perante uma vítima podemos facilmente encontrar razões para a auxiliar e razões para abdicarmos de o fazer, mas, do ponto de vista ético, é-nos exigido que lhe prestemos auxílio na medida das nossas possibilidades. Precisar de razões para agir eticamente é apenas “the occasion to seek a false pretext” para não o fazer²¹⁵⁵. Viver eticamente implica um sentido de responsabilidade para com os outros que requer que procuremos reconhecer o seu sofrimento e vulnerabilidades. Ao cultivarmos a compaixão tornamo-nos mais aptos a reconhecer o sofrimento e a vulnerabilidade dos outros e ficamos mais motivados para agir em conformidade com a injunção ética suscitada por esse reconhecimento.

No estádio ético é a ideia de Bem que exerce a função de medida para vida. Todavia, a ideia de Bem não é definível e a própria tentativa de a definir pode ter consequências perversas. De facto, o Nazismo começou por estabelecer que o Bem consiste em preservar a espécie humana e concluiu daí que “[o]s judeus de todo o mundo teriam de ser

²¹⁵⁵ 3DIO, p. 11 (SKS 5: 393).

exterminados”²¹⁵⁶. Neste sentido, Kant afirmou que é perigoso procurar *princípios artificiais* ou *acadêmicos*, querendo com isto dizer que, quando se trata de distinguir o Bem do Mal, é mais seguro seguirmos os nossos juízos espontâneos do que aplicar teorias construídas por filósofos²¹⁵⁷. É possível desacreditar a ideologia nazi mostrando que as suas premissas não têm sustentação científica: não há provas de que a miscigenação seja prejudicial de uma perspectiva evolutiva, ou que a reprodução de certos indivíduos coloque em risco a sobrevivência da espécie humana, e o próprio conceito de *raça* não tem respaldo científico quando aplicado a humanos²¹⁵⁸. Contudo, rejeitar as conclusões nazis com base em argumentos científicos sugere que, se as premissas em causa tivessem sustentação científica, as suas conclusões práticas seriam eticamente aceitáveis. Mas o que está em causa é que, do ponto de vista ético, o Holocausto é indefensável. Do ponto de vista ético, os nazis erraram, não por terem defendido teses sem sustentação científica, mas por terem decidido que uma parte da humanidade deveria ser exterminada. Mesmo que as teses nazis tivessem sustentação científica, o Holocausto continuaria a ser eticamente inaceitável.

O esteta pode evitar fazer o Mal para manter uma consciência tranquila, mas as visões-de-vida estéticas não excluem o Mal de modo absoluto, pois, nelas, a diferença entre Bem e Mal não é o mais premente. O esteta evita o Mal enquanto isso for compatível com as suas preocupações estéticas mais prementes, mas se, para as satisfazer, tiver de fazer o Mal, admite-o²¹⁵⁹. Como diz Stack, “[b]ecause man is a morally indeterminate being and because he has a capacity for good or evil, he can act contrary to the way in which he knows he ought to act”²¹⁶⁰. O cancelamento dessa *indeterminação moral* requer uma decisão eterna e absoluta. Contudo, a maioria não tomou uma decisão eterna e absoluta pela qual se vinculasse definitivamente ao Bem ou ao Mal, mas vive sob a presidência de outras categorias que, em certas circunstâncias, coincidem com o Bem e, noutras, com o Mal²¹⁶¹. A *indeterminação* – que é a condição natural do homem e na qual o sujeito pode permitir-se viver –, torna possível a banalização do Mal. As categorias estéticas são indiferentes ao Bem e ao Mal porque correspondem a fins que podem ser alcançados tanto praticando o Bem como o Mal, dependendo das circunstâncias. Pode-se alcançar uma carreira de sucesso praticando o Bem, e pode-se alcançar uma carreira de sucesso praticando o Mal. Em algumas circunstâncias, o Mal pode ser útil, ou mesmo indispensável, à luz das categorias estéticas, na medida em que, nessas circunstâncias, for um meio, ou o único meio disponível, de alcançar um fim estético. Por isso mesmo, as visões-de-vida estéticas admitem tanto o Bem

²¹⁵⁶ Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., p. 27. Cf. Lindert *et al.*, “How Ethics Failed...”, cit..., p. 10: “[d]estruction of the individual became professionally and socially accepted as an inevitable part of a perverse ideal of ‘healing the society’”.

²¹⁵⁷ APP, p. 28 (Ak. 7: 139-140).

²¹⁵⁸ Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., p. 434.

²¹⁵⁹ Ch.D, p. 258 (SKS 10: 272).

²¹⁶⁰ Stack, “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”, cit..., p. 5.

²¹⁶¹ KJN 5, p. 249 (SKS 21: 239).

como o Mal, dependendo das circunstâncias. Neste sentido, o esteta é alguém *que se permite* viver na *indeterminação moral*. De facto, no Regime Nazi, em muitos casos, a prática do Mal era útil para alcançar uma carreira de sucesso e muitas carreiras profissionais estavam dependentes da prática do Mal. Em muitos casos, a recusa do Mal corresponderia a ter de abandonar aspirações de sucesso profissional. Para quem se regesse por certas categorias estéticas nas circunstâncias que o Regime Nazi criou era muito fácil encontrar incentivos para participar na chacina: era mais seguro trabalhar nos campos de Auschwitz do que lutar na frente de batalha, podia-se ficar com os pertences dos condenados e recebiam-se bónus para participar nos “assassinatos em massa”²¹⁶². No meio académico, para progredir na carreira ou obter as melhores bolsas de investigação, era preciso colocar-se ao serviço do Reich²¹⁶³. Ou seja, independentemente de aderirem, ou não, à ideologia nazi, havia muitos incentivos à participação na máquina de extermínio. Como afirmam Lindert *et al.*, “‘euthanasia’ and the Final Solution in the Nazi party program created almost irresistible opportunities for an individual’s career development”²¹⁶⁴. Assim, o Regime Nazi conseguiu construir “a technology driven industry of mass murder”, alimentada com o esforço concertado de funcionários “motivated by calculated ambitions and desire for individual career advancement”²¹⁶⁵. Quando as visões-de-vida da maioria das pessoas se centram nos seus empregos, nas suas carreiras profissionais e nas suas famílias, não é de esperar que deitem a perder os seus empregos, as suas carreiras ou as suas famílias para lutarem pelo Bem e se oporem ao Mal. Assim, é possível que muitos alemães que não aderiram à ideologia nazi fossem capazes de distinguir o Bem do Mal, e, ao mesmo tempo, tenham participado na *Solução Final* a vários níveis, porque, desse modo, agiam de acordo com aquilo que mais os preocupava: o bem-estar das suas famílias, a estabilidade dos seus empregos e salários, a progressão profissional, o reconhecimento dos seus pares, etc. Podiam trabalhar para a realização dos planos nazis sem adoptarem a ideologia nazi, podiam integrar a máquina de extermínio mesmo se não odiavam os visados, e podiam adequar-se às novas regras sem abandonar as visões-de-vida que já traziam consigo. Isto não significa que não existisse quem aderisse à ideologia nazi²¹⁶⁶. O que está em causa é que muitas visões-de-vida *não precisavam de mudar as suas categorias cardeais* para se conciliarem com a nova ordem nazi. O sujeito que tivesse uma visão-de-vida presidida pela carreira profissional podia integrar-se plenamente na ordem nazi. Para quem o sucesso profissional fosse mais importante do que a diferença

²¹⁶² Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., p. 357.

²¹⁶³ Pringle, *O Delírio Nazi...*, cit..., pp. 440-441.

²¹⁶⁴ Lindert *et al.*, “How Ethics Failed...”, cit..., pp. 9-10.

²¹⁶⁵ Lindert *et al.*, “How Ethics Failed...”, cit..., p. 2.

²¹⁶⁶ Cf. Browning, Christopher, “Daniel Goldhagen’s Willing Executioners”, in Goldhagen, Daniel; Browning, Christopher; Wieseltier, Leon & Berenbaum, Michael, *The ‘Willing Executioners’/ ‘Ordinary Men’ Debate*, United States Holocaust Research Institute, Madison, 1996, pp. 15-28.

entre Bem e Mal, o Regime Nazi oferecia uma vasta gama de incentivos que conduziam ao Mal.

Portanto, só uma decisão eterna e absoluta pelo Bem cancela a *indeterminação moral* e oferece resistência à banalização do Mal em todas as circunstâncias. A resistência à banalização do Mal requer que a ideia de Bem seja a medida absoluta, porque só dessa forma o sujeito se compromete com a rejeição do Mal *em qualquer circunstância*. Enquanto houver algo que seja mais premente para o sujeito do que a fidelidade ao Bem é possível que se venha a encontrar em circunstâncias em que admite o Mal. A visão-de-vida ética requer, justamente, que se esteja pronto a sacrificar qualquer outro fim pelo Bem²¹⁶⁷. A fidelidade absoluta ao Bem significa estar disposto a sacrificar tudo, incluindo a própria vida, para auxiliar o sofredor e o vulnerável. A decisão de não auxiliar o sofredor é censurável à luz do dever de compaixão que cada um tem para com os outros. Decidir não fazer nada quando se está em condições de agir já é estar no Mal, porque a medida ética é o Bem. Com a decisão eterna pelo Bem, o sujeito compromete-se a fazer de cada decisão subsequente uma repetição da decisão pelo Bem. Pela repetição que reduplica, o sujeito exercita a sua prontidão para agir em conformidade com a injunção ética. A seriedade na decisão pelo Bem forma o carácter no Bem, e formar o carácter no Bem significa reconfigurar o imediato. O sujeito interioriza a ideia de Bem dando ao imediato a forma da compaixão.

A formação do carácter no Bem é decisiva, pois o carácter compassivo está orientado para ajudar os vulneráveis e os sofredores. O compassivo está espontaneamente motivado para agir de acordo com a injunção ética. Quando o imediato está plenamente conciliado com o ideal ético, não há nenhuma relutância que precise de ser vencida para intervir a favor da vítima: o sujeito responde à situação compassivamente sem que qualquer desejo de fazer o contrário se interponha. Contudo, a conformação plena do imediato ao ideal ético não se dá de um momento para o outro. Por isso mesmo, Kierkegaard sublinha a importância da *seriedade* que renova a cada vez a motivação. Para Kierkegaard, a *vida do espírito* consiste, justamente, na renovação contínua do esforço para reduplicar o ideal escolhido²¹⁶⁸. A seriedade preserva a originalidade da decisão pelo Bem, evitando que caduque num hábito esvaziado de preocupação com o outro.

Na medida em que existam muitas pessoas a viver por visões-de-vida presididas por categorias estéticas, a banalização do Mal é possível. Aqueles que vivem na visão-de-vida ética estão mais bem preparados para resistir à banalização do Mal. Para resistir à banalização do Mal, o decisivo é assegurar a motivação para escolher o Bem e rejeitar o Mal

²¹⁶⁷ UDVS, p. 78 (SKS 8: 184): “[i]f a person is to will the good in truth, he must will to do everything for the good or will to suffer everything for the good”.

²¹⁶⁸ Davenport, “Earnestness”, cit..., p. 226: “earnestness is [...] a *volitional* disposition, a spiritual pattern of caring in the will itself, with the novelty of choice keeping it alive [...], and thereby keeping the motivation strong”. Cf. Oliveira, *O sentido do espírito no humano...*, cit..., p. 470: “[o] fenómeno da seriedade corresponde ao acontecimento do indivíduo humano *enquanto espírito*”.

em qualquer circunstância. A visão-de-vida ética está direccionada para fortalecer esta motivação em todas as situações, pois é isso que está em causa no esforço contínuo para conferir à interioridade a forma de compaixão. Além disso, como a compaixão torna o sujeito mais apto a reconhecer o sofrimento e a vulnerabilidade, pode ajudá-lo a responder eticamente a situações em que o Mal já se banalizou. Uma questão diferente é a de saber que razão se poderia ter para escolher a visão-de-vida ética. Kierkegaard apresenta-nos uma razão que não pressupõe as categorias éticas, defendendo que os fins das visões-de-vida estéticas não estão no poder do sujeito e que o da visão-de-vida ética está. Há uma razão para escolher a visão-de-vida ética, mas por *razão* não se entende aqui algo que convenceria qualquer ente racional e o próprio facto de um sujeito reconhecer que tem razões para decidir de uma determinada forma não implica que decida dessa forma. A decisão não se segue automaticamente do reconhecimento de razões. O sujeito pode reconhecer que tem razões para deixar de fumar e continuar a fumar²¹⁶⁹. O desespero e o desejo de afastar a possibilidade do desespero são as forças motivadoras para a transição de um estado para outro. O *argumento do desespero* oferece-nos a ideia (reguladora) de uma vida imune ao desespero, pelo que se poderá revelar motivador para qualquer sujeito que viva exposto à possibilidade do desespero, mas tem mais força para quem está efectivamente desesperado.

²¹⁶⁹ Aho, “Kierkegaard on Moral Particularism...”, cit..., p. 83: “for Kierkegaard moral motivation does not come from reasons”; “[e]ven if people actually knew everything, that knowledge would not be sufficient for action”.

Bibliografia

Arendt

A. Obras de Arendt

The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, Library of Congress, Washington, disponível em <<https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/>> (consultado a 24-08-2024).

Between Past and Future, The Viking Press, New York, 1961.

Crises of the Republic, Harcourt, San Diego, 1972.

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, revised and enlarged edition, The Viking Press, New York, 1964.

Essays in Understanding – 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism, ed. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 1994.

Lectures on Kant's Political Philosophy, ed. Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Men in Dark Times, Harcourt, New York, 1968.

Responsibility and Judgment, ed. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2003.

The Human Condition, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

The Jewish Writings, ed. Jerome Kohn and Ron Feldman, Schocken Books, New York, 2007.

The Life of the Mind. Volume One: Thinking; Volume Two: Willing, Harcourt, New York, 1978.

The Origins of Totalitarianism, enlarged edition, The World Publishing Company, Cleveland, 1962.

The Promise of Politics, ed. Jerome Kohn, trans. John Woods, Schocken Books, New York, 2005.

Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975, ed. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2018.

Was ist Politik?, ed. Ursula Ludz, Piper Verlag, Munich, 1993.

B. Traduções

A Vida do Espírito: Vol. I – Pensar, trad. João Duarte, Instituto Piaget, Lisboa, 2011.

A Vida do Espírito: Vol. II – Querer, trad. João Duarte, Instituto Piaget, Lisboa, 2000.

As Origens do Totalitarismo, trad. Roberto Raposo, Publicações Dom Quixote, Alfragide, 2016.

Compreensão e Política e Outros Ensaios: 1930-1954, trad. Miguel Pereira, Relógio D'Água, Lisboa, 2001.

Eichmann em Jerusalém: Uma Reportagem sobre a Banalidade do Mal, trad. Ana Silva, Tenacitas, Coimbra, 2003.

Entre o Passado e o Futuro: Oito Exercícios sobre o Pensamento Político, trad. José Silva, Manuel Alberto e Olga Pombo, Relógio D'Água, Lisboa, 2006.

Homens em Tempos Sombrios, trad. Ana Faria, Relógio D'Água, Lisboa, 2021.

Pensar Sem Corrimão, trad. João Moita, Relógio D'água, Lisboa, 2019.

Kant

A. Obras de Kant

Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente, *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols., De Gruyter, Berlin, 1902-, disponível online (*Elektronische Edition*), até ao vol. 23, em <<https://korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>> (consultado a 24-08-2024).

B. Traduções

A Paz Perpétua e Outros Opúsculos, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2015.

A Religião nos Limites da Simples Razão, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2015.

Anthropology, History, and Education, trans. Allen Wood, Arnulf Zweig, Holly Wilson, Günter Zöller, Mary Gregor, Paul Guyer and Robert Louden, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 160-175.

Anthropology from a Pragmatic Point of View, trans. Robert Louden, Cambridge university Press, Cambridge, 2006.

Correspondence, trans. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Crítica da Faculdade do Juízo, trad. de António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

Crítica da Razão Prática, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1999.

Crítica da Razão Pura, trad. Manuela dos Santos e Alexandre Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1997.

Critique of Pure Reason, trans. Allen Wood and Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Critique of the Power of Judgment, trans. Paul Guyer and Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Dissertação de 1770 e Carta a Marcus Herz, trad. Leonel Santos e António Marques, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes, trad. Paulo Quintela, introdução de Pedro Galvão, Edições 70, Lisboa, 2018.

Investigação Sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral, trad. Carlos Marujão, Américo Pereira e Mónica Dias, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2006.

Lectures on Anthropology, trans. Allen Wood, Felicitas Munzel, Robert Clewis and Robert Loudon, Cambridge university Press, Cambridge, 2012.

Lectures on Ethics, trans. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Lectures on Logic, trans. J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Lectures on Metaphysics, trans. Karl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Metafísica dos Costumes, trad. José Lamego, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.

Notes and Fragments, trans. Curtis Bowman, Paul Guyer and Frederick Rauscher, Cambridge university Press, Cambridge, 2005.

O Conflito das Faculdades, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2017.

Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime. Ensaio sobre as Doenças Mentais, trad. Pedro Panarra, Edições 70, Lisboa, 2015.

Practical Philosophy, trans. Mary Gregor and Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988.

“Reflexões sobre filosofia moral da década de 1770”, trad. Diego Trevisan, *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 19, 2012, pp. 134-159.

Religion and Rational Theology, trans. Allen Wood and George di Geovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Sobre a Pedagogia, trad. João Proença, Edições 70, Lisboa, 2012.

Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia, trad. Joel Klein, *Studia Kantiana* 13(19), 2015, pp. 160-176.

Theoretical Philosophy, 1755–1770, trans. David Walford, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Theoretical Philosophy After 1781, trans. Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison and Peter Heath, Cambridge university Press, Cambridge, 2002.

Kierkegaard

A. Obras de Kierkegaard

Søren Kierkegaards Papirer, 16 vols., ed. Niels Thulstrup and Niels Cappelørn, Gyldendal, Copenhagen, 1968-1978.

Søren Kierkegaards Skrifter, 28 vols., ed. Niels Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Olesen and Steen Tullberg, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Gads Forlag, Copenhagen, 1997-2013, disponível online, em <<https://teol.ku.dk/skc/sks/>> (consultado a 24-08-2024).

B. Traduções

Kierkegaard's Journals and Notebooks, 12 vols, ed. Niels Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce Kirmmse, George Pattison, Joel Rasmussen, Vanessa Rumble and K. Brian Söderquist, Princeton University Press, Princeton, 2007-2020.

A Repetição, trad. Elisabete de Sousa, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2009.

Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843), trad. Nuno Ferro e Mário de Carvalho, Assírio & Alvim, Lisboa, 2007.

Christian Discourses; The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 2009.

Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin, trans. Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments: Volume II, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs, trans. Alastair Hannay, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Early Polemical Writings, trans. Julia Watkin, Princeton University Press, Princeton, 2009.

Eighteen Upbuilding Discourses, trans. Edna Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Either/Or: Part I, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1988.

Either/Or: Part II, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1988.

Fear and Trembling; Repetition, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1983.

For Self-Examination; Judge For Yourself!, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1991.

- Letters and Documents*, trans. Henrik Rosenmeier, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Migalhas Filosóficas*, trad. José Justo, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2012.
- Ou-Ou: Um Fragmento de Vida (Primeira Parte)*, trad. Elisabete de Sousa, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2013.
- Ou-Ou: Um Fragmento de Vida (Segunda Parte)*, trad. Elisabete de Sousa, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2017.
- Philosophical Fragments, or, A Fragment of Philosophy; Johannes Climacus, or, De Omnibus Dubitandum Est*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- Practice in Christianity*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- Stages on Life's Way: Studies by Various Persons*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Temor e Tremor*, trad. Elisabete de Sousa, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2009.
- The Book on Adler*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates; Notes of Schelling's Berlin Lectures*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- The Moment and Late Writings*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- The Point of View*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Three Discourses on Imagined Occasions*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Upbuilding Discourses in Various Spirits*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Without Authority*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- Works of Love*, trans. Edna Hong and Howard Hong, Princeton University Press, Princeton, 1998.

Outros autores e bibliografia secundária

- Acton, Harry, *Kant's Moral Philosophy*, St. Martin's Press, Macmillan, 1970.
- _____, "The Ethical Importance of Sympathy", *Philosophy*, 30(112), 1955, pp. 62-66.
- Adam, Guy, "The Problem of Administrative Evil in a Culture of Technical Rationality", *Public Integrity*, 13(3), 2011, pp. 275-286.
- Adair, Stephanie, *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*, De Gruyter, Berlin, 2018.
- Adorno, Theodor, "On Kierkegaard's Doctrine of Love", *Studies in Philosophy and Social Science*, 8(3), 1939, pp. 413-429.
- _____, "Educação após Auschwitz", in Adorno, Theodor, *Educação e Emancipação*, trad. Wolfgang Leo Maar, Paz e Terra, São Paulo, 2003, p. 119-138.
- Aho, Karl, "Kierkegaard on Moral Particularism and Exemplarism", in Buben, Adam; Helms, Eleanor & Stokes, Patrick (Eds.), *The Kierkegaardian Mind*, Routledge, Abingdon, 2019, pp. 78-88.
- _____, & Evans, C. Stephen, "The Single Individual is Higher than the Universal: Kierkegaard", in Shand, John (Ed.), *A Companion to Nineteenth-Century Philosophy*, John Wiley & Sons, Hoboken, 2019, pp. 160-184.
- Aho, Kevin, *Existencialismo: Uma Introdução*, trad. Marcelo Felix, Edições 70, Lisboa, 2021.
- Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- _____, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- _____, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", in Guyer, Paul (Ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1998, pp. 273-302.
- _____, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- _____, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford University Press, New York, 2011.
- _____, *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.
- Almeida, Pedro, "A razão e suas ideias", *Studia Kantiana*, 15(1), 2017, pp. 123-152.
- Altman, Matthew, "A Practical Account of Kantian Freedom", in Altman, Matthew (Ed.), *Palgrave Handbooks in German Idealism*, Palgrave Macmillan, London, 2017, pp. 211-242.
- Ameriks, Karl, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

- _____, *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- _____, & Höffe, Otfried, "Introduction", in Ameriks, Karl & Höffe, Otfried (Eds.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, trans. Nicholas Walker, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 1-26.
- Amir, Lydia, "Stages", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome VI: Kierkegaard's Concepts: Salvation to Writing*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 89-96.
- Anderson-Gold, Sharon, "Kant, Radical Evil, and Crimes against Humanity", in Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (Eds.), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 195-214.
- Anderson, Kjell & Brakstad, Ingjerd, "The Impossibility to Protect? Media Narratives and the Responsibility to Protect", *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, 9(3), 2016, pp. 96-115.
- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- _____, "Virtue Ethics", in Copp, David (Ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 515-536.
- Apel, Karl-Otto, "Kant, Hegel, and the Contemporary Question Concerning the Normative Foundations of Morality and Right", in Höffe, Otfried & Pippin, Robert (Eds.), *Hegel on Ethics and Politics*, trans. Nicholas Walker, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Aquino, Marcelo de, "Ética e Direito em Hegel", *Revista Portuguesa De Filosofia*, 64(2/4), 2008, pp. 1277-1289.
- Aquino, Tomás de, *Truth. Vol. III: Questions XXI-XXIX*, trans. Robert W. Schmidt, Henry Regnery, Chicago, 1954.
- Araújo, Alexandre, *A "força motriz" e a "comoção" da lei moral: Um estudo crítico sobre o chamado "formalismo" da proposta kantiana para a moralidade*, Tese de Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- Araújo, António & Brito, Miguel, "Arendt em Jerusalém", in *EeJ*, pp. 7-48.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004.
- _____, *Sobre a Alma*, trad. Ana Maria Lóio, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2010.
- Aschheim, "Imagining the Absolute: Mapping Western Conceptions of Evil", in Dubiel, Helmut & Motzkin, Gabriel (Eds.), *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices*, Routledge, London, 2004, pp. 76-84.

- Assis, Luís, *Ativismo judicial na justiça do trabalho*, Tese de Doutorado em Direito do Trabalho, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- Audi, Robert, “Ethical Reflectionism”, *The Monist*, 76(3/1), 1993, pp. 295-315.
- _____, “A Kantian Intuitionism”, *Mind*, 110(439), 2001, pp. 601-635.
- _____, “Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 11(5), 2008, pp. 475-492.
- _____, “The Phenomenology of Moral Intuition”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 25, 2022, pp. 53-69.
- Aumann, Antony, “Kierkegaard’s Case for the Irrelevance of Philosophy”, *Continental Philosophy Review*, 42(2), 2009, pp. 221-248.
- Aurélio, Marco, *Pensamentos*, Relógio D’Água, Lisboa, 2008.
- Alznauer, Mark, “Kierkegaard’s Critique of Hegel’s Inner-Outer Thesis”, *The Heythrop Journal*, 60(2), 2014, pp. 260-274.
- Azevedo, Patrick & Bastos, Veronica, “Políticas públicas de combate ao infanticídio: O desafio do respeito aos direitos humanos”, *Contemporânea: Revista de Ética e Filosofia Política*, 2(7), 2022, pp. 1584-1602.
- Bachmetjevas, Viktoras, *Relation Between Irony and Ethics in S. Kierkegaard’s Thought*, Tese de Doutorado em Filosofia, Vytautas Magnus University, Kaunas, 2016.
- Bacin, Stefano & Sensen, Oliver (Eds.), *The Emergence of Autonomy in Kant’s Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Backhouse, Stephen, *Kierkegaard’s Critique of Christian Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Baghdassarian, Fabienne, “Aristote, De Cœlo, I 9: l’identité des ‘êtres de là-bas’”, *Philosophie Antique*, 11, 2011, pp. 175-203.
- Bagnoli, Carla, “Compassion and Practical Reason: The Perspective of the Vulnerable”, in Caouette, Justin & Price, Carolyn, *The Moral Psychology of Compassion*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2018, pp. 77-94.
- Bahler, Brock, “Kierkegaard’s View of Religious Pluralism in Concluding Unscientific Postscript”, *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 3(1), 2011, p. 1-12.
- Baker, Jennifer & White, Mark, *Economics and the Virtues: Building a New Moral Foundation*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Bârliba, Ionuț-Alexandru, “Søren Kierkegaard’s Repetition: Existence in Motion”, *Symposium*, 1(1), 2014, pp. 23-49.
- Barnett, Christopher, “Don Quixote: Kierkegaard and the Relation between Knight-Errant and Truth-Witness”, in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 16, Tome I: Kierkegaard’s Literary Figures and Motifs: Agamemnon to Guadalquivir*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 159-169.

- Baron, Marcia, "Virtue ethics in relation to Kantian ethics: an opinionated overview and commentary", in Jost, Lawrence & Wuerth, Julian (Ed.), *Perfecting Virtue*, New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 8-37.
- Barrett, Lee, "Life-View", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome IV: Kierkegaard's Concepts: Individual to Novel*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 89-95.
- _____, "Religious/Religiousness", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome V: Kierkegaard's Concepts: Objectivity to Sacrifice*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 213-220.
- Barroso, Paulo, "A Natureza Humana do Homo Religious", *Revista Portuguesa De Filosofia*, 68(3), 2012, pp. 439-459.
- Barth, Karl, "The Church Between East and West", *World Review*, New Series, 6, 1949, pp. 32-37.
- Basurto, Amando, "Hannah Arendt's Kantian Socrates: Moral and Political Judging", *Teoria Politica*, 6, 2016, pp. 315-334.
- Bauman, Zygmunt, *A Vida Fragmentada: Ensaios sobre a Moral Pós-Moderna*, trad. Miguel Pereira, Relógio D'Água Editores, 2007.
- Baumgarten, Alexander & Kant, Immanuel, *Baumgarten's Elements of First Practical Philosophy: A Critical Translation with Kant's Reflections on Moral Philosophy*, ed. & trans. Courtney D. Fugate e John Hymers, Bloomsbury Academic, London, 2020.
- Baxley, Anne, "Autocracy and Autonomy", *Kant-Studien*, 94(1), 2003, pp. 1-23.
- _____, "The Beautiful Soul and the Autocratic Agent: Schiller's and Kant's 'Children of the House'", *Journal of the History of Philosophy*, 41(4), 2003, pp. 493-514.
- _____, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Bäzner, Hansjörg & Hennerici, Michael, "Stroke in Painters", in Rose, F. Clifford, *The Neurobiology of Painting*, Academic Press, San Diego, 2006.
- Beck, Lewis, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Becker-Lindenthal, Hjørdis, "Gadfly: Kierkegaard's Relation to Socrates", in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 16, Tome I: Kierkegaard's Literary Figures and Motifs: Agamemnon to Guadalquivir*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 259-277.
- Bedke, Matthew, "Ethical Intuitions: What They Are, What They Are Not, and How They Justify", *American Philosophical Quarterly*, 45(3), 2008, pp. 253-269.
- Beiner, Ronald, "Hannah Arendt on Judging", in *LKP*, pp. 89-156.

- Bellaiche-Zacharie, Alain, “La Conversion: Le regard croisé de Climacus et Anticlimacus”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64(2-4), 2008, pp. 779-807.
- Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, Routledge & Kegan Paul, London, 1961.
- Benhabib, Seyla, “Arendt’s Eichmann in Jerusalem”, in Villa, Dana (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Benzaquén, Adriana, *Encounters with Wild Children: Temptation and Disappointment in the Study of Human Nature*, McGill-Queen’s University Press, s/l, 2006.
- Berlinski, David, *The Advent of the Algorithm: The Idea that Rules the World*, Harcourt, New York, 2000.
- Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge, 1996.
- Bialas, Wolfgang & Fritze, Lothar, “Introduction”, in Bialas, Wolfgang & Fritze, Lothar (Eds.), *Nazi Ideology and Ethics*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2014, pp. 1-12.
- Bielmeier, Michael, “Ethics and Anxiety in Shakespeare’s Troilus and Cressida”, *Christianity and Literature*, 50(2), 2001, pp. 225-245.
- Binder, Alberto, *Introducción al derecho procesal penal*, Ad-Hoc, Buenos Aires, 1999.
- Binetti, María, “El Estadio Ético de Kierkegaard en las Categorías Lógicas de Hegel: Posibilidad, Realidad y Necesidad Actuales”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3(2-3), 2007, pp. 370-383.
- Birnbacher, Dieter, “Why Be Moral: A Pseudo-Problem?”, in Himmelmann, Beatrix & Louden, Robert (Eds.), *Why Be Moral?*, De Gruyter, Berlin, 2015, pp. 13-30.
- Black, Tim, “Action and Luck in the Kierkegaardian Ethical Project”, *International Philosophical Quarterly*, 58(3), 2018, pp. 295-310.
- Blair, Robert, “A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath”, *Cognition*, 57(1), 1995, pp. 1-29.
- _____, “Moral Reasoning and the Child with Psychopathic Tendencies”, *Personality and Individual Differences*, 22(5), 1997, pp. 731-739.
- Blumenthal, David, “The Banality of Good and Evil: Antisocial Behavior, Prosocial Behavior, and Jewish Religious Teaching”, in Bemporad, Jack; Pawlikowski, John & Sievers, Joseph (Eds.), *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*, KTAV Publishing House, Hoboken, 2000, pp. 285-299.
- Bøgskov, Benjamin, “Happiness”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome III: Kierkegaard’s Concepts: Envy to Incognito*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 137-143.
- Bok, Hilary, “‘The Individual’ in Kant and Kierkegaard – a Reply”, Phillips, D.Z., Tessin, T. (Eds.), *Kant and Kierkegaard on Religion*, Palgrave Macmillan, London, 2000, pp. 107-128.

- Booker, Duncan, *Phenomenology of Moral Demand Experience*, Tese de Doutorado em Filosofia, University of Glasgow, Glasgow, 1992.
- Borges, Maria, “Kant on sympathy and moral motives”, *ethic@*, 1(2), 2002, pp. 183-199.
- _____, “What Kant can teach us about emotions?”, *Journal of Philosophy*, 101(3), 2004, pp. 140-158.
- _____, *Razão e emoção em Kant*, Editora e Gráfica Universitária, Pelotas, 2012.
- _____, “Passions and Evil in Kant’s Philosophy”, *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, 37(02), 2014, pp. 333-355.
- _____, “Emoções e motivação moral: Prinz versus Kant”, *Conjectura: Filosofia e Educação*, 22(especial), 2017, p. 59-67.
- _____, *Emotion, Reason, and Action in Kant*, Bloomsbury Academic, London, 2019.
- Boring, Brandon; Walsh, Kaitlyn; Nanavaty, Namrata & Mathur, Vani, “Shame Mediates the Relationship Between Pain Invalidation and Depression”, *Frontiers in Psychology*, 12, 2021, pp. 1-8.
- Borish, Steven, “Hal Koch, Grundtvig and the rescue of the Danish Jews: A case study in the democratic mobilization for non-violent resistance”, *Grundtvig-Studier*, 60(1), 2009, pp. 86-119.
- Boven, Martijn, “Psychological Experiment”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR*, Vol. 15, Tome V: Kierkegaard’s Concepts: Objectivity to Sacrifice, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 159-165.
- Bradley, Denis, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquina’s Moral Science*, Catholic University of America Press, Washington, 1997.
- Bradley, Francis, *Ethical Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Brandt, Robert, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- Breazeale, Daniel, “Em defesa do ‘Fanatismo Moral’ de Fichte”, trad. Nuno Silva, *Revista Filosófica de Coimbra*, 20(39), 2011, pp. 23-56.
- _____, “In Defense of Fichte’s Account of Ethical Deliberation”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94(2), 2012, pp. 178-207.
- Bremner, Sabina, “Practical judgment as reflective judgment: On moral salience and Kantian particularist universalism”, *European Journal of Philosophy*, 31(3), pp. 600-621.
- Bresolin, Keberson & Souza, Draiton, “Wille e Willkür: uma análise e uma interpretação na Filosofia de Kant”, *Veritas*, 64(1), 2019.
- Brooks, Thom, *Hegel’s Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- Browning, Christopher, “Daniel Goldhagen’s Willing Executioners”, in Goldhagen, Daniel; Browning, Christopher; Wieseltier, Leon & Berenbaum, Michael, *The ‘Willing*

- Executioners’/ ‘Ordinary Men’ Debate*, United States Holocaust Research Institute, Madison, 1996, pp. 15-28.
- _____, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Penguin Books, London, 2001.
- Bukdahl, Jørgen, *Søren Kierkegaard and The Common Man*, trans. Bruce Kirmmse, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2001.
- Burgess, Andrew (Ed.), *Kierkegaard and Religious Pluralism: Papers of the AAR Kierkegaard, Religion, and Culture Group and the Søren Kierkegaard Society*, Wipf and Stock, Eugene, 2007.
- Campos, Isabel, *A vida como alternativa e a possibilidade de uma ‘doença para a morte’ segundo Kierkegaard*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015.
- Caputo, Annalisa, “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali”, *Logoi.ph – Journal of Philosophy*, 6(15), 2020, pp. 98-160.
- Carchidi, Vincent, “The Nature of Morals: How Universal Moral Grammar Provides the Conceptual Basis for the Universal Declaration of Human Rights”, *Human Rights Review*, 21(1), 2019, pp. 65-92.
- Carlisle, Clare, *Kierkegaard’s Philosophy of Becoming: Movements and Positions*, State University of New York Press, Albany, 2005.
- Carvalho, Mário de, *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, Vol. I, Tese de Doutoramento em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1996.
- _____, *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, Vol. II, Tese de Doutoramento em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1996.
- _____, “O egoísmo lógico e a sua superação – um aspecto fundamental do projecto crítico de Kant”, in Santos, Leonel dos (Coord.), *Kant: posteridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, pp. 229-256.
- Cassirer, Ernst, *Kant’s Life and Thought*, trans. James Haden, Yale University Press, New Haven, 1987.
- Cawthorne, Nigel, *The Story of the SS: Hitler’s Infamous Legions of Death*, Chartwell Books, New York, 2011.
- Cicero, *On Ends*, trans. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1914.
- Clewis, Robert, *Reading Kant’s Lectures*, De Gruyter, Berlin, 2015.
- Chagas, Flávia, “O fato da razão e o sentimento moral enquanto disposição moral do ânimo”, *Studia Kantiana*, 9(11), 2011, pp. 139-161.
- Chesterton, Gilbert, *Orthodoxy*, John Lane, London, 1909.

- Clair, André, “L’universel et le singulier en éthique selon Søren Kierkegaard”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64(2-4), 2008, pp. 829-840.
- Clifford, Lovin, “Blut und Boden: The Ideological Basis of the Nazi Agricultural Program”, *Journal of the History of Ideas*, 28(2), 1967, pp. 274-288.
- Clohesy, William, “Arendt and Kant’s Categorical Imperative”, in Gratton, Peter & Yasemin Sari, *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Bloomsbury Academic, London, 2021, pp. 72-81.
- Cockayne, Joshua, “Empathy and Divine Union in Kierkegaard: Solving the Faith/History Problem in Philosophical Fragments”, *Religious Studies*, 51(4), 2015, pp. 455-476.
- _____, “Disability, Anthropology, and Flourishing with God: A Kierkegaardian Account”, *Religions*, 11(4), 2020, pp. 1-15.
- Coeckelbergh, Mark, “Criminals or Patients? Towards a Tragic Conception of Moral and Legal Responsibility”, *Criminal Law and Philosophy*, 4, 2010, pp. 233-244.
- Cohen, Alix, “Rational Feelings”, in Sorensen, Kelly, & Williamson, Diana (Eds.), *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 9-24.
- Compaijen, Rob, *Kierkegaard, MacIntyre, Williams, and the Internal Point of View*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018.
- _____, & Vos, Pieter, “Ethical Reflection as Evasion”, in Buben, Adam; Helms, Eleanor & Stokes, Patrick (Eds.), *The Kierkegaardian Mind*, Routledge, Abingdon, 2019, pp. 67-77.
- Connell, George, “Judge William’s Theonomous Ethics”, in Connell, George & Evans, C. Stephen, *Foundations of Kierkegaard’s Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1992, pp. 56-70.
- _____, “Postmodern Readings of Kierkegaard and the Requirement of Oneness”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Mercer University Press, Macon, 2005, pp. 13-35.
- _____, “Knights and Knaves of the Living Dead: Kierkegaard’s Use of Living Death as a Metaphor for Despair”, in Stokes, Patrick & Buben, Adam (Eds.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, pp. 21-43.
- _____, *Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2016.
- Conrad, Joseph, *Notes on My Books*, Outlook Verlag, s/l, 2018.
- Constant, Benjamin, “Des réactions politiques”, in Constant, Benjamin, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier; Des réactions politiques; Des effets de la terreur*, Éditions Flammarion, Paris, 1988, pp. 91-159.
- Christman, John, “Narrative Unity as a Condition of Personhood”, *Metaphilosophy*, 35(5), 2004, pp. 695-713.

- Cruysberghs, Paul, “Must Reflection be Stopped? Can it be Stopped?”, in Cruysberghs, Paul; Tael, Johan & Verstrynge, Karl (Eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard’s Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2003, pp. 11-24.
- Cunha, Bruno, “Kant e a sua Crítica a Hutcheson e à Doutrina do Sentimento Moral na Década de 1770”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 74 (1), 2018, pp. 309-326.
- _____, “Sobre uma Faculdade Superior de Apetição compreendida como Razão Prática: Kant em diálogo com Wolff”, *Kriterion*, 57(135), 2016, pp. 641-657.
- Curtiss, Susan & Whitaker, Harry, *Genie: A Psycholinguistic Study of a Modern-Day Wild Child*, Academic Press, New York, 1977.
- Cutitaru, Laura, “A Universal Moral Grammar?”, *Human and Social Studies*, 6(1), 2017, pp. 65-76.
- Dancy, Jonathan, *Moral Reasons*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993.
- _____, *Ethics Without Principles*, Oxford University Press, New York, 2004.
- Dargis, Monika; Newman, Joseph & Koenigs, Michael, “Clarifying the Link Between Childhood Abuse History and Psychopathic Traits in Adult Criminal Offenders”, *Personality Disorders: Theory, Research, and Treatment*, 7(3), 2016, pp. 221-228.
- Davenport, John, “Piety, MacIntyre, and Kierkegaardian Choice: A Reply to Professor Ballard”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 15(3), 1998, pp. 352-365.
- _____, “The Meaning of Kierkegaard’s Choice between the Aesthetic and the Ethical: A Response to MacIntyre”, in Davenport, John & Rudd, Anthony (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Open Court Press, Chicago, 2001, pp. 75-112.
- _____, “Towards an Existential Virtue Ethics: Kierkegaard and MacIntyre”, in Davenport, John & Rudd, Anthony (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Open Court Press, Chicago, 2001, pp. 265-323.
- _____, *Will as Commitment and Resolve: An Existential Account of Creativity, Love, Virtue, and Happiness*, Fordham University Press, New York, 2007.
- _____, “Kierkegaard’s Postscript in Light of Fear and Trembling”, *Revista Portuguesa De Filosofia*, 64(2/4), 2008, pp. 879-908.
- _____, “Life-Narrative and Death as the End of Freedom: Kierkegaard on Anticipatory Resoluteness”, in Stokes, Patrick & Buben, Adam (Eds.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, pp. 160-183.
- _____, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, Routledge, London, 2012.

- _____, “Earnestness”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard’s Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 219-227.
- Davies, Victoria, “Sympathy/Empathy”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome VI: Kierkegaard’s Concepts: Salvation to Writing*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 127-133.
- Dejeanne, Solange, “Felicidade e Dignidade de Ser Feliz: O Sumo Bem como Ideal Dialético da Razão Prática Pura”, *Studia Kantiana*, 9(11), 2011, pp. 56-77.
- Deligiorgi, Katerina, “How to Feel a Judgment”, in Sorensen, Kelly, & Williamson, Diana (Eds.), *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 166-183.
- Denis, Lara, “Freedom, primacy, and perfect duties to oneself”, in Denis, Lara (Ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 170-191.
- _____, “Virtue and Its Ends (TL 6:394 – 398)”, in Trampota, Andreas; Sensen, Oliver & Timmermann, Jens (Eds.), *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 159-181.
- Descartes, René, “Discurso do Método”, in Descartes, René, *Discurso do Método. As Paixões da Alma*, trad. Newton de Macedo, Sá da Costa, Lisboa, 1992, pp. 1-62.
- _____, *As Meditações Metafísicas*, trad. Alexandre Emílio, Didáctica Editora, Lisboa, 2000.
- Dietrichson, Paul, “Kant’s criteria of universalizability”, in Wolff, Peter Paul (Ed.), *Foundations of the Metaphysics of Morals with Critical Essays*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1969, pp. 163-207.
- Dip, Patricia, “Judge William: The Limits of the Ethical”, in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 17: Kierkegaard’s Pseudonyms*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 177-192.
- Dinan, Matthew, “Kierkegaard’s Socratic Alternative to Hegel in Fear and Trembling”, *The Review of Politics*, 2021, pp. 1-23.
- Dougherty, Charles & Purtilo, Ruth, “Physicians’ Duty of Compassion”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 4(4), 1995, pp. 426-433.
- Dupoux, Emmanuel & Jacob, Pierre, “Universal Moral Grammar: A Critical Appraisal”, *Trends in Cognitive Sciences*, 11(9), 2007, pp. 373-378.
- Durão, Aylton, “Kant e o Suposto Direito de Mentir por Filantropia”, *Philosophica*, 12, 1998, pp. 97-127.
- Durkheim, Émile, “L’Éducation Morale”, in Georges, Pascal (Ed.), *Les grands textes de la philosophie*, Bordas, Paris, 1968.

- Dutton, Kevin, *O que Podemos Aprender com os Psicopatas: O que os santos, espíões e serial killers nos podem ensinar acerca do sucesso*, trad. Jorge Lima, Lua de Papel, Alfragide, 2014.
- Eco, Umberto, *Kant e o Ornitorrinco*, trad. José Barreiros, Difel, Algés, 1999.
- Edwards, Jeffrey, *Autonomy, Moral Worth, and Right: Kant on Obligatory Ends, Respect for Law, and Original Acquisition*, De Gruyter, Berlin, 2018.
- Englert, Walter, “Seneca and the Stoic View of Suicide”, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 184, 1990, pp. 1-20.
- Engstrom, Stephen, “The Triebfeder of Pure Practical Reason”, in Reath, Andrews & Timmermann, Jens (Eds), *Kant’s Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 90-118.
- Epicteto, *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*, ed. Henricus Schenkl, Teubner, Leipzig, 1916.
- _____, *A Arte de Viver*, trad. Carlos de Jesus, Edições Sílabo, Lisboa, 2010.
- Epicurus, *Epicurus, the Extant Remains*, Clarendon Press, Oxford, 1926.
- Eriksen, Niels, *Kierkegaard’s Category of Repetition: A Reconstruction*, De Gruyter, Berlin, 2000.
- Esser, Andrea, “The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty (TL 6: 437-444)”, trans. Eva Schestag, in Trampota, Andreas; Sensen, Oliver & Timmermann, Jens (Eds.), *Kant’s “Tugendlehre”: A Comprehensive Commentary*, De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 269-292.
- Evans, C. Stephen, *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- _____, *Kierkegaard’s Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Amherst, Humanity Books, 1999.
- _____, “Self and Other in Kierkegaard’s Psychology: God and Human Relations in the Constitution of the Self”, in Speidell, Todd (Ed.), *On Being a Person: A Multidisciplinary Approach to Personality Theories*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2002, pp. 72-87.
- _____, *Kierkegaard’s Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- _____, *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*, Baylor University Press, Waco, 2006.
- _____, *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Evans, Suzanne, *Forgotten Crimes: The Holocaust and People with Disabilities*, Ivan R. Dee, Chicago, 2004.

- Ezra, Michael, “The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics”, *Democratija*, 9, 2007, pp. 141-165.
- Fabbri, Lorenzo, “Chronotopologies of the Exception: Agamben and Derrida before the Camps”, *diacritics*, 39(3), 2009, pp. 77-95.
- Falduto, Antonino, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant’s Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2014.
- Feldmeijer, Fritz, “Moral Feeling in Kant’s Later Works”, *SSRN Electronic Journal*, 2017, pp. 1-24.
- Fenves, Peter, “Chatter”: *Language and History in Kierkegaard*, Stanford University Press, Stanford, 1993.
- Ferraz, Carlos, “Racionalidade prática e experiência moral em Kant”, in Ferraz, Carlos; Chagas, Flávia; Bresolin, Keberson & Santos, Robinson (Orgs.), *A Filosofia Prática de Kant: Ensaios*, NEPFIL online, Pelotas, 2014, pp. 207-217, disponível em <<http://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/6281>> (consultado a 24-08-2024).
- Ferreira, M. Jamie, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- _____, “Moral Blindness and Moral Vision in Kierkegaard’s Works of Love”, in Cappelørn, Niels & Stewart, Jon (Eds.), *Kierkegaard Revisited, Kierkegaard Studies. Monograph Series: Vol. 1*, De Gruyter, New York, 1997, pp. 206-222.
- _____, “Impotent Mercifulness in Works of Love”, in Houe, Poul; Marino, Gordon & Rosset, Sven (Eds.), *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Rodopi, Amsterdam, 2000, pp. 49-53.
- _____, *Love’s Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Ferro, Nuno, “Kierkegaard e o Tédio”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64(2/4), 2008, pp. 233-260.
- _____, “Unum Noris, Omnes y la Generatio AEquivoca – Muchedumbre, Público y la Posibilidad de la Comunidad”, VI Jornadas Internacionales de Estudios Kierkegaardianos 2010: “Kierkegaard: Individuo y Sociedad – Singular e Comunidad”, Buenos Aires, 2010, s/p, disponível em <<https://www.sorenkierkegaard.com.ar/es/trabajo/b-67>> (consultado a 24-08-2024).
- _____, “Anti-Climacus e a noção de natureza humana: uma passagem d’A Doença para a Morte”, *Pensando – Revista de Filosofia*, Vol. 2, Nº 4, 2011, pp. 140-161.
- _____, *Estudos Sobre Kierkegaard*, LiberArs, São Paulo, 2012.
- _____, *Naturalmente Hipócrita: Em Constante Referência a Kierkegaard*, Editorial Asster, Lisboa, 2015.

- _____, “A Exceção e o Demoníaco: Em torno de ‘Kierkegaard’”, *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, 8(1), 2021, pp. 70-101.
- _____, & Carvalho, Mário de, “Notas” e “Posfácio”, in *Ad.A*, pp. 37-316.
- Fichte, Johann, *The System of Ethics: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, trans. Daniel Breazeale & Günter Zöller, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Fidalgo, Tomaz, “A pivotal distinction: ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτῷ/ ποιεῖν ἃ βούλεται”, in Carvalho, Mário de & Fidalgo, Tomaz (Coords.), *Plato’s Gorgias – Labyrinth and Threads*, Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 2016, pp. 45-66.
- Fine, Cordelia & Kennett, Jeanette, “Mental Impairment, Moral Understanding and Criminal Responsibility: Psychopathy and the Purposes of Punishment”, *International Journal of Law and Psychiatry*, 27(5), 2004, pp. 425-443.
- Flavius, Gnavius, “The Battle for Legal Science”, trans. Cory Merrill, *German Law Journal*, 12(11), 2011, pp. 2006-2030.
- Fletcher, David, *Social and Political Perspectives in the Thought of Søren Kierkegaard*, University Press of America, Washington, 1982.
- Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Forman, David, “Principled and Unprincipled Maxims”, *Kant-Studien*, 103(3), 2012, pp. 318-336.
- Förster, Eckart, “The Dialectic of Pure Practical Reason in the Second Critique (CPrR:107–121)”, in Ameriks, Karl & Höffe, Otfried (Eds.), *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, trans. Nicholas Walker, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 198-212.
- Fox-Muraton, Méliisa, “There is No Teleological Suspension of the Ethical: Kierkegaard’s Logic Against Religious Justification and Moral Exceptionalism”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 23(1), 2018, pp. 3-32.
- _____, “Kierkegaard’s Existential Ethics for the 21st Century”, in Fox-Muraton, Méliisa (Ed.), *Kierkegaard and Issues in Contemporary Ethics*, De Gruyter, Berlin, 2020, pp. 1-14.
- Frankfurt, Harry, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, Stanford University Press, Stanford, 2006.
- _____, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- _____, *As Razões do Amor*, trad. Elisabete Lucas, Gradiva, Lisboa, 2018.
- Frank, Manfred, “Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard”, *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 5(1), 2004, pp. 53-136.

- Frankl, Viktor, *A falta de Sentido na Vida*, trad. Álvaro Gonçalves, Editora Pergaminho, Lisboa, 2017.
- Frédéric II, Roi de Prusse, *Correspondance avec M. de Voltaire*, Tome I, Aux dépens des Associés, Postdam, 1805.
- Fremstedal, Roe, “Anthropology in Kierkegaard and Kant: The Synthesis of Facticity and Ideality vs. Moral Character”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*, 2011, pp. 19-50.
- _____, “Kierkegaard’s double movement of faith and Kant’s moral faith”, *Religious Studies*, 48, 2012, pp. 199-220.
- _____, “The Moral Makeup of the World: Kierkegaard and Kant on the Relation between Virtue and Happiness in this World”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2012*, 1, 2012, pp. 25-47.
- _____, *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God*, Palgrave Macmillan, London, 2014.
- _____, “Why Be Moral? A Kierkegaardian Approach”, in Himmelmann, Beatrix & Louden, Robert (Eds.), *Why Be Moral?*, De Gruyter, Berlin, 2015, pp. 173-198.
- _____, “Demonic despair under the guise of the good? Kierkegaard and Anscombe vs. Velleman”, *Inquiry*, 66(5), 2023, pp. 705-725.
- Freyenhagen, Fabian, “Empty, useless, and dangerous? Recent Kantian replies to the empty formalism objection”, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 63, 2011, pp. 163-186.
- Friedman, Henry, *The Origins of Nazi Genocide: From Euthanasia to the Final Solution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.
- Friedman, Ina, *The Other Victims: First-Person Stories of Non-Jews Persecuted by the Nazis*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1990.
- Frierson, Patrick, “Character and Evil in Kant’s Moral Anthropology”, *Journal of the History of Philosophy*, 44(4), 2006, pp. 623-634.
- _____, “Affects and passions”, in Cohen, Alix (Ed.), *Kant’s Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 94-113.
- Frogel, Shai, “Either Religion or Ethics”, in Fox-Muratton, Méliissa, *Kierkegaard and Issues in Contemporary Ethics*, De Gruyter, Berlin, 2020.
- Frøland, Carl, *Understanding Nazi ideology: The Genesis and Impact of a Political Faith*, trans. John Irons, McFarland & Company, Jefferson, 2020.
- Fuchs, Thomas, “Existential Vulnerability. Toward a Psychopathology of Limit Situations”, in Suárez, Luisa, *Patologías de la Existencia: Enfoques Filosófico-Antropológicos*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2018, pp. 39-53.
- Furtak, Rick, “The Virtues of Authenticity: A Kierkegaardian Essay in Moral Psychology”, *International Philosophical Quarterly*, 43(4), 2003, pp. 423-438.

- _____, *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005.
- _____, “Love as a Relation to Truth: Envisioning the Person in Works of Love”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2013*, 1, 2013, pp. 217-241.
- _____, “On being moved and hearing voices: passion and religious experience in Fear and Trembling”, in Conway, Daniel (Ed.), *Kierkegaard’s Fear and Trembling: A Critical Guide*, University Printing House, Cambridge, 2015, pp. 142-165.
- _____, “The Stoics: Kierkegaard on the Passion for Apathy”, in Stewart, Jon & Nun, Katalin (Eds.), *KRSRR, Vol. 2, Tome II: Kierkegaard and the Greek World: Aristotle and Other Greek Authors*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 195-208.
- Galese, Vittorio, “The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity”, *Psychopathology*, 36(4), 2003, pp. 171-180.
- Galvão, Pedro, “Introdução”, in *FMC*, pp. I-LVIII.
- Gary, Kevin, “The Seduction of Kierkegaard’s Aesthetic Sphere”, in Carr, David; Arthur, James & Kristjánsson, Kristján (Eds.), *Varieties of Virtue Ethics*, Palgrave Macmillan, London, 2017, pp. 281-297.
- Gasché, Rodolphe, “Is a Determinant Judgment Really a Judgment?”, *Washington University Jurisprudence Review*, 6(1), 2013, pp. 99-120.
- _____, *Persuasion, Reflection, Judgment: Ancillae Vitae*, Indiana University Press, Bloomington, 2017.
- Giacomo, Ester di; Santorelli, Mario; Pessina, Rodolfo; Rucco, Daniele; Placenti, Valeria; Aliberti, Francesca; Colmegna, Fabrizia & Clerici, Massimo, “Child Abuse and Psychopathy: Interplay, Gender Differences and Biological Correlates”, *World Journal of Psychiatry*, 11(12), 2021, pp. 1167-1176.
- Glenn, John, “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, Mercer University Press, Macon, 1987, pp. 5-22.
- Glockner, Dorothea, “‘The Unhappiest One’ – Merely an Inscription? On the Relationship Between Immediacy and Language in the Work of Kierkegaard”, in Cruysberghs, Paul; Taels, Johan & Verstrynge, Karl (Eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard’s Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2003, pp. 41-54.
- Goldie, Peter, *On Personality*, Routledge, London, 2004.
- Goldhagen, Daniel, *Hitler’s Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Alfred A. Knopf, New York, 1996.
- Goldman, Alvin, “Two Routes to Empathy: Insights from Cognitive Neuroscience”, in Coplan, Amy & Goldie, Peter (Eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 31-44.

- Goldstein, Kurt, *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived From Pathological Data in Man*, Zone Books, New York, 2000.
- Gordon, Haim, “A Rejection of Kierkegaard’s Monism of Despair”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Mercer University Press, Macon, 2005, pp. 239-257.
- Gordon, Sarah, *Hitler, Germans and the ‘Jewish Question’*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Gouwens, David, *Kierkegaard’s Dialectic of Imagination*, Peter Lang Publishing, New York, 1989.
- Goy, Ina, “The Antinomy of Teleological Judgment”, *Studi Kantiani*, 28, 2015, pp. 65-87.
- Grandjean, Antoine, “Jugement moral en situation et exception chez Kant”, *Philosophie*, 81, 2004, pp. 42-57.
- Green, Deidre, “To Be(come) Love Itself: Charity as Acquired Originality”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2019*, 24(1), 2019, pp. 217-240.
- Green, Ronald, *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, State University of New York Press, Albany, 1992.
- Greenspan, Daniel, *The Passion of Infinity: Kierkegaard, Aristotle and the Rebirth of Tragedy*, De Gruyter, Berlin, 2008.
- Gregor, Mary, *The Laws of Freedom*, Basil Blackwell, Oxford, 1963.
- Grenberg, Jeanine, “Social Dimensions of Kant’s Conception of Radical Evil”, in Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (Eds), *Kant’s Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 173-194.
- _____, “What is the enemy of virtue?”, in Denis, Lara (Ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp.152-169.
- _____, *Kant’s Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- _____, “Response to Ware and Moyaer”, *Kantian Review*, 20, 2015, pp. 313-330.
- Gressis, Rob, “Recent Work on Kantian Maxims I: Established Approaches”, *Philosophy Compass*, 5(3), 2010, pp. 216-227.
- _____, “Recent Work on Kantian Maxims II”, *Philosophy Compass*, 5(3), 2010, pp. 228-239.
- Grøn, Arne “The Dialectic of Vision in Works of Love”, *Kierkegaard Studies Yearbook 1998*, 1998, pp. 147-157.
- _____, “Mediated immediacy? The Problem of a Second Immediacy”, in Cruysberghs, Paul; Taels, Johan & Verstrynge, Karl (Eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard’s Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2003, pp. 87-96.

- _____, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, trans. Jeanette B. L. Knox, Mercer University Press, Macon, 2008.
- Grondin, Jean, “La phénoménologie de la loi morale chez Kant”, *Kant actuel. Vol. d'études kantienne en homage posthume à Pierre Laberge*, Vrin, Paris, 2000, pp. 51-65.
- Guignon, Charles, “Heidegger and Kierkegaard on Death: The Existentiell and the Existential”, in Stokes, Patrick & Buben, Adam (Eds.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, pp. 184-203.
- Guyer, Paul, “Moral feelings in the Metaphysics of Morals”, in Denis, Lara (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 130-151.
- _____, *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Haas, Peter, *Morality After Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethics*, Fortress Press, Philadelphia, 1988.
- Haidt, Jonathan, “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, 108(4), 2001, pp. 814-834.
- Halberstam, Michael, *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*, Yale University Press, New Haven and London, 1999.
- Halley, Janet, “Rape in Berlin: Reconsidering the Criminalisation of Rape in the International Law of Armed Conflict”, *Melbourne Journal of International Law*, 9(1), 2008, pp. 78-124.
- Halliwell-Phillipps, James, *The Nursery Rhymes of England*, Frederick Warne, London, 1886.
- Hamann, Johann, “Metacritique on the Purism of Reason (written in 1784)”, in Hamann, Johann, *Writings on Philosophy and Language*, trans. Kenneth Haynes, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Hannay, Alastair, “Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, Mercer University Press, Macon, 1987, pp. 23-38.
- _____, “Kierkegaard and the Variety of Despair”, in Hannay, Alastair & Marino, Gordon (Eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 329-348.
- _____, “Kierkegaard on Commitment, Personality, and Identity”, in Mooney, Edward (Ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*, Indiana University Press, Bloomington, 2008, pp. 48-55.
- _____, “Despair as Defiance: Kierkegaard's Definitions in The Sickness unto Death”, *Open Philosophy*, 1(1), 2018, pp. 40-49.

- Hansen, Bjarke, "The Aporia of Decision: Revisiting the Question of Decision in Kierkegaard", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 19(1), 2014, pp. 53-78.
- Hanson, Jeffrey, "Despair as a Threat to Meaning: Kierkegaard's Challenge to Objectivist Theories", *Philosophies*, 6(4), 92, 2021, pp. 1-13.
- Harding, Sandra, *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Hare, John, *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001.
- _____, "Kant on the Rational Instability of Atheism", in Firestone, Chris & Palmquist, Stephen (Eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, Indiana University Press, Bloomington, 2006, pp. 62-78.
- _____, "Kant, the Passions, and the Structure of Moral Motivation", in Coakley, Sarah (Ed.), *Faith, Rationality, and the Passions*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2012, pp. 139-156.
- Hare, Robert, *The Hare Psychopathy Checklist-Revised*, Multi-Health Systems, Toronto, 1991.
- _____, *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths Among Us*, The Guilford Press, New York, 1993.
- Harris, Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, Free Press, New York, 2010.
- Hart, Kevin, "The Elusive Reductions of Søren Kierkegaard", in Hanson, Jeffrey (Ed.), *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment*, Northwestern University Press, Evanston, 2010, pp. 5-22.
- Hauser, Marc, *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*, New York, Harper, 2006.
- Hazlitt, William, "Macbeth ou a Extravagância da Imaginação", in Shakespeare, William, *Macbeth*, trad. José Silva, Relógio D'Água, Lisboa, 2016, pp. 139-149.
- Heck, Alfons, *The Burden of Hitler's Legacy*, Renaissance House, Phoenix, 1988.
- Hegel, Georg, *A Razão na História*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2018.
- _____, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.
- _____, *Lectures on the History of Philosophy: Vol. I*, trans. E. S. Haldane, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., London, 1892.
- _____, *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, trans. T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975.

- _____, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- _____, *Philosophische Abhandlungen*, Carl Ludwig Michelet (Ed.), Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1845.
- _____, *Propedêutica Filosófica*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2018.
- _____, *Science of Logic*, trans. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- _____, *Sistema da Vida Ética*, trad. A. Morão, Edições 70, Lisboa 1991.
- _____, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, Batoche Books, Kitchener, 2001.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.
- Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
- Henrich, Dieter, “Kant und Hutcheson”, *Kant-Studien*, 49, pp. 49-69, 1958.
- _____, “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason”, trans. Manfred Kuehn, in Henrich, Dieter, *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy*, ed. Richard Velkley, Harvard University Press, Cambridge, 1994.
- _____, “The Deduction of Moral Law: The reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant’s Groundwork”, in Guyer, Paul (Ed.), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1998, pp. 303-341.
- _____, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.
- Hentz, Marcele, “A doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”, *Controvérsia* 1(2), 2005, pp. 14-25.
- Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
- Herrera, Larry, “Kant on the Moral Triebfeder”, *Kant-Studien*, 91(4), 2000, pp. 395-410.
- Hill, Thomas, “Kant’s Tugendlehre as normative ethics”, in Denis, Lara (Ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 234-255.
- _____, “Kant’s Argument for the Rationality of Moral Conduct”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 66, 1985, pp. 3-23.
- Hills, Alison, “Gesinnung: responsibility, moral worth, and character”, in Michalson, Gordon (Ed.), *Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 79-97.
- Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, trans. James Murphy, Hurst and Blackett, London, 2011.
- Höffe, Otfried, “Universalist Ethics and the Faculty of Judgment: An Aristotelian Look at Kant”, *Philosophical Forum*, 25(1), 1993, pp. 55-71.

- _____, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, trans. Alexandra Newton, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Hoffman, Kelly; Trawalter, Sophie; Axt, Jordan & Oliver, M Norman, "Racial bias in pain assessment and treatment recommendations, and false beliefs about biological differences between blacks and whites", *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 113(16), 2016, pp. 4296-4301.
- Holroyd, Jules, "A Communicative Conception of Moral Appraisal", *Ethical Theory and Moral Practice*, 10, 2007, pp. 267-278.
- Horton, Sarah, "Illegible Salvation: The Authority of Language in the Concept of Anxiety", in Westfall, Joseph (Ed.), *Authorship and Authority in Kierkegaard's Writings*, Bloomsbury, London, 2018, pp. 121-137.
- Humbert, David, "Love And Time In Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript", *Kierkegaardiana*, 14, 1988, pp. 57-69.
- Hume, David, *Tratado da Natureza Humana*, trad. Serafim da Silva Fontes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.
- Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Hutcheson, Francis, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. Wolfgang Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis, 2004.
- Ilting, Karl-Heinz, "The Naturalistic Fallacy in Kant", in Beck, Lewis (Ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Springer, Dordrecht, 1972, pp. 105-120.
- Jackson, Timothy, "Arminian Edification: Kierkegaard on Grace and Free Will", in Hannay, Alastair & Marino, Gordon (Eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 235-256.
- James, David, *Hegel's Philosophy of Right: Subjectivity and Ethical Life*, Continuum, London, 2007.
- Johnson, Mark, "Imagination in Moral Judgment", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 2, 1985, pp. 265-280.
- Johnson, Robert, "The moral law as causal law", in Timmermann, Jens (Ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 82-101.
- Jørgensen, Nataliya, "Richard III: The Prototype of the Demonic", in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 16, Tome II: Kierkegaard's Literary Figures and Motifs: Gulliver to Zerlina*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 199-213.
- Julin, Grant, *Kierkegaard's Ethics of Repetition: A Re-examining of the Ethical in the 1843 Authorship*, Tese de Doutoramento em Filosofia, Duquesne University, online, 2011.
- Kaftanski, Wojciech, *Kierkegaard, Mimesis, and Modernity: A Study of Imitation, Existence, and Affect*, Routledge, Abingdon, 2021.

- Kahn, Samuel, *Kant's Theory of Conscience*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021.
- Khawaja, Noreen, "Intensity/Extensity", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome IV: Kierkegaard's Concepts: Individual to Novel*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 17-24.
- Kangas, David, "J.G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence", in Stewart, Jon (Ed.), *KRSRR, Vol. 6, Tome I: Kierkegaard and His German Contemporaries: Philosophy*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 67-96.
- Kekes, John, "Meaning and Narratives", in Himmelmann, Beatrix (Ed.), *On Meaning in Life*, De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 65-82.
- Kelly, Eugene, *Structure and Diversity: Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Springer, Dordrecht, 1997.
- Kemp, Ryan, "Making Sense of the Ethical Stage: Revisiting Kierkegaard's Aesthetic-to-Ethical Transition", *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*, 2011, pp. 323-340.
- _____, "A' the Aesthete: Aestheticism and the Limits of Philosophy?", in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 17: Kierkegaard's Pseudonyms*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 1-26.
- Kenny, Anthony, *Action, Emotion and Will*, Routledge, London, 2003.
- Kershaw, Ian, "The Persecution of the Jews and German Popular Opinion in the Third Reich", *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 26(1), 1981, pp. 261-289.
- Kershaw, Ian, *Hitler*, Penguin Books, London, 2009.
- Kerstein, Samuel, *Kant's search for the supreme principle of morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Kim, Halla, *Kant and the Foundations of Morality*, Lexington Books, Lanham, 2015.
- _____, "How is the Corruption of the Will Possible? Kant on Natural Dialectic and Radical Evil", in Kisner, Manja & Noller, Jörg (Eds.), *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics*, De Gruyter, Boston, 2020, pp. 49-70.
- King, James, "Further Remarks on Kierkegaard and Possibility", *New Scholasticism*, 47(3), 1973, pp. 375-380.
- Kirchmair, Lando, "Morality Between Nativism and Behaviorism: (Innate) Intersubjectivity as a Response to John Mikhail's 'Universal Moral Grammar'", *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 37(4), 2017, pp. 260-260.
- Kleingeld, Pauline, "Moral consciousness and the 'fact of reason'", in Reath, Andrews & Timmermann, Jens (Eds.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 55-72.
- Klemme, Heiner, "A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos costumes", *Cadernos de Filosofia Alemã*, 11, pp. 11-32, 2008.

- _____, “Knowing, Feeling, Desiring – Self-Possession: Reflections on the Connection between the Faculties in Kant’s Doctrine of the Categorical Imperative”, in Dörflinger, Bernd; La Rocca, Claudio; Loudon, Robert & Marques, Ubirajara (Eds.), *Kant’s Lectures / Kants Vorlesungen*, De Gruyter, Berlin, 2015, pp. 143-161.
- _____, “How Is Moral Obligation Possible? Kant’s ‘Principle of Autonomy’ in Historical Context”, in Bacin, Stefano & Sensen, Oliver, *The Emergence of Autonomy in Kant’s Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 10-28.
- Klier, John, “The pogrom paradigm in Russian history”, in Klier, John & Lambroza, Shlomo (Eds.), *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Kline, Peter, “Infinite Reduplication: Kierkegaard’s Negative Concept of God”, in Brown, Nahum & Simmons, Aaron (Eds.), *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*, Palgrave Macmillan, Cham, 2017, pp. 163-184.
- Knappe, Ulrich, “Kant’s and Kierkegaard’s Conception of Ethics”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2002*, 1, 2002, pp. 188-202.
- _____, *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*, De Gruyter, Berlin, 2004.
- Knappik, Franz & Mayr, Erasmus, “‘An Erring Conscience is an Absurdity’: The Later Kant on Certainty, Moral Judgment and the Infallibility of Conscience”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 101(1), 2019, pp. 92-134.
- Kohl, Markus, “Transcendental and Practical Freedom in the Critique of Pure Reason”, *Kant-Studien*, 105(3), 2014, pp. 313-335.
- Kolomý, Vojtěch, “Kant on Moral Conscience and Feeling”, in Himmelmann, Beatrix & Serck-Hanssen, Camilla (Eds.), *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*, De Gruyter, Berlin, 2021, pp. 1467-1474.
- Koonz, Claudia, *The Nazi Conscience*, Harvard University Press, Harvard University Press, Cambridge, 2003.
- Korsgaard, Christine, “Kant’s formula of universal law”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 66(1-2), 1985, pp. 24-47.
- _____, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Kozłowski Júnior, Wilson, *Ensaio sobre a integridade na decisão judicial*, Dissertação de Mestrado em Ciências Histórico-Jurídicas, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2018.
- Kosch, Michelle, “‘Despair’ in Kierkegaard’s Either/Or”, *Journal of the History of Philosophy*, 44(1), 2006, pp. 85-97.
- _____, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- _____, “Kierkegaard’s Ethicist: Fichte’s Role in Kierkegaard’s Construction of the Ethical Standpoint”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88(3), 2006, pp. 261-295.

- _____, *The Ethical Context of Either/Or*, Konturen, 7, 2015, pp. 84-101.
- Krishek, Sharon, “The Moral Implications of Kierkegaard’s Analysis of Despair”, *Religious Studies*, 52(1), 2016, pp. 25-43.
- Kuehn, Manfred, “Ethics and anthropology in the development of Kant’s moral philosophy”, in Timmermann, Jens (Ed.), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 7-28.
- _____, “Collins: Kant’s proto-critical position”, in Denis, Lara & Sensen, Oliver (Eds.), *Kant’s Lectures on Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 51-67.
- Kühne, Thomas, “Nazi Morality”, in Baranowski, Shelley; Nolzen, Armin & Szejnmann, Claus-Christian (Eds.), *A Companion to Nazi Germany*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2018, pp. 215-229.
- Lacan, Jacques, “Kant avec Sade”, *Critique*, 191, 1962, pp. 291-313.
- Laertius, Diógenes, *Lives of Eminent Philosophers: Vol. II*, ed. I. R. D. Hicks, trans. R. D. Hicks, William Heinemann, London, 1925.
- Lappano, David, “Defiance”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard’s Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 139-146.
- Larmore, Charles, *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Larsen, Rasmus, “The Posited Self: The Non-Theistic Foundation in Kierkegaard’s Writings”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2015*, 1, 2015, pp. 21-67.
- Law, David, “The ‘Ultimatum’ of Kierkegaard’s Either/Or, Part Two, and the Two Upbuilding Discourses of 16 May 1843”, in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Either/Or: Part II*, Mercer University Press, Macon, 1995, pp. 259-90.
- LeBar, Mark, “Should Constructivists Be Particularists?”, *Conference at Northwestern University*, Society for Ethical Theory and Political Philosophy, 2010, *paper* disponível em <<https://www.philosophy.northwestern.edu/community/nustep/10/papers/LeBar.pdf>> (consultado a 24-08-2024).
- Lee, Min-Ho, “Existence/Existential”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome III: Kierkegaard’s Concepts: Envy to Incognito*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 45-51.
- Leibniz, Gottfried, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Vol. V, ed. C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlin, 1882.
- _____, “Reflections on the Common Concept of Justice”, in Leibniz, Gottfried, *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, Springer, Dordrecht, 1989, pp. 561-573.

- Levy, Neil, "Norms, Conventions, and Psychopaths", *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14(2), 2007, pp. 163-170.
- _____, "The Responsibility of the Psychopath Revisited", *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 14(2), 2007, pp. 129-138.
- Lima, Paulo, "Está a serenidade em nosso poder? Do controlo das disposições segundo os antigos Estóicos", *Revista Filosófica de Coimbra*, 24(47), 2015, pp. 167-202.
- Lippitt, John, "Getting the Story Straight: Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative", *Inquiry*, 50(1), 2007, pp. 34-69.
- _____, *Kierkegaard and the Problem of Self-Love*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Lindert, Jutta; Stein, Yael; Guggenheim, Hans; Jaakkola, Jouni & Strous, Rael, "How Ethics Failed: The Role of Psychiatrists and Physicians in Nazi Programs from Exclusion to Extermination, 1933-1945", *Public Health Reviews*, 34(1), 2012, pp. 1-26.
- Lochak, Danièle, "Désobéir à la loi", in Mourgeon, Jacques (Dir.), *Pouvoir et Liberté: Études offertes à Jacques Mourgeon*, Bruylant, Bruxelles, 1998, pp. 191-208.
- Lockhart, Jennifer, "Kant and Kierkegaard on Inwardness and Moral Luck", *Philosophical Investigations*, 38(3), 2015, pp. 251-275.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Whitefriars, London, 1825.
- Løgstrup, Knud, *The Ethical Demand*, trans. Bjørn Rabjerg and Robert Stern, Oxford University Press, Oxford, 2020.
- _____, *Beyond the Ethical Demand*, trans. Susan Dew and Heidi Flegel, Notre Dame University Press, Notre Dame, 2007.
- _____, "Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Guilt", in Løgstrup, Knud, *Kierkegaard's and Heidegger's Analysis of Existence and its Relation to Proclamation*, Oxford University Press, Oxford, 2020, pp. 42-52.
- Loidolt, Sophie, "Husserl and the Fact of Practical Reason. Phenomenological Claims toward a Philosophical Ethics," *Santalka. (Coactivity). Lithuanian Journal for philosophy*, 17(3), 2009, pp. 50-61.
- _____, "The Daimon that Speaks through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought", in Sanders, Mark & Wisnewski, Jeremy (Eds.). *Ethics and Phenomenology*, Lexington Books, Lanham, 2012, pp. 9-38.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Louden, Robert, "Making the law visible: the role of examples in Kant's ethics", in Timmermann, Jens (Ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 63-81.

- Lozowick, Yaacov, *Hitler's Bureaucrats: The Nazi Security Police and the Banality of Evil*, trans. Haim Watzman, Continuum, New York, 2000.
- Lübcke, Poul, "An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher", *Kierkegaardiana*, 15, 1991, pp. 93-103.
- Lucian, *Lucian: Vol. II*, trans. A. M. Harmon, Harvard University Press, Cambridge, 1960.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1967.
- _____, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.
- _____, "Once More on Kierkegaard", in Davenport, John & Rudd, Anthony (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Open Court, Chicago, 2001, pp. 339-355.
- Mackie, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London, 1990.
- Madrid, Nuria, "Prudence and the Rules for Guiding Life. The Development of Pragmatic Normativity in Kant's Lectures on Anthropology", in Dörflinger, Bernd, La Rocca, Claudio, Loudon, Robert & Marques, Ubirajara (Eds.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, De Gruyter, Berlin, 2015, pp. 163-176.
- Magnani, Lorenzo; Bardone, Emanuele & Bertolotti, Tommaso, "Psychopaths' Morality Ethicocentrism, Free Will, and the Fear of Decriminalization", *Cognitive Science*, 33, 2011, pp. 1043-1048.
- Mahony, Deirdre, *Hannah Arendt's Ethics*, Bloomsbury Academic, London, 2018.
- Maibom, Heidi, "Without Fellow Feeling", in Schramme, Thomas (Ed.), *Being Amoral: Psychopathy and Moral Incapacity*, The MIT Press, Cambridge, 2004, pp. 91-114.
- _____, "The Mad, the Bad, and the Psychopath", *Neuroethics*, 1(3), 2008, pp. 167-184.
- Makkai, Katalin, "Judgment of taste (Geschmacksurteil)", in Wuerth, Julian (Ed.), *The Cambridge Kant lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 263-266.
- Makkreel, Rudolf, "Self-cognition and self-assessment", in Cohen, Alix (Ed.), *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 18-37.
- Mandelbaum, Maurice, *The Phenomenology of Moral Experience*, The Free Press, Glencoe, 1955.
- Manzon, Tommaso, *Becoming Human: Irony and the Practice of Philosophy in Lear, Nietzsche and Kierkegaard*, Tese de Doutorado em Filosofia, King's College London, online, 2020, disponível em <<https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/>> (consultado a 24-08-2024).
- Marasco, Robyn, *The Highway of Despair: Critical Theory After Hegel*, Columbia University Press, New York, 2015.

- Marino, Gordon, *Kierkegaard in the Present Age*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001.
- _____, “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, in Davenport, John & Rudd, Anthony (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Open Court Press, Chicago, 2001, pp. 113-127.
- _____, “Despair and Depression”, in Mooney, Edward (Ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*, Indiana University Press, Bloomington, 2008, pp. 121-128.
- Marques, António, *A Filosofia e o mal: Banalidade e radicalidade do mal de Hannah Arendt a Kant*, Relógio D’Água Editores, Lisboa, 2015.
- _____, “Consciência moral”, in AAVV, *Dicionário de Filosofia Moral e Política – 2ª Série*, Instituto de Filosofia da Nova, Lisboa, 2017, disponível em <<http://www.dicionario-fmp-iflnova.pt/consciencia-moral>> (consultado a 24-08-2024).
- Martín, José, “The category of the single individual in Kierkegaard”, *European Journal of Science and Theology*, 13(3), 2017, pp. 99-108.
- Marty, François, “La Typique du jugement pratique pur: La morale kantienne et son application aux cas particuliers”, *Archives de Philosophie*, 19(1), 1955, pp. 56-87.
- Marujão, Carlos, “Hegel e a Revolução Francesa”, in Pires, Edmundo (Coord.), *Still Reading Hegel: 200 Years after the Phenomenology of Spirit*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009, pp. 43-52.
- Marwah, Inder, “What Nature Makes of Her: Kant’s Gendered Metaphysics”, *Hypatia*, 28(3), 2013, pp. 551-567.
- May, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, W.W. Norton & Company, New York, 1977.
- McCabe, Kevin, “The Wound That Heals: Disability and Suffering in the Thought of Søren Kierkegaard”, *Journal of Disability & Religion*, 21(1), 2017, pp. 43-63.
- McCarty, Richard, “Kantian moral motivation and the feeling of respect”, *Journal of the History of Philosophy*, 31(3), 1993, pp. 421-435.
- McCarthy, Vincent, *Kierkegaard as Psychologist*, Northwestern University Press, Evanston, 2015.
- McCombs, Richard, *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 2012.
- McDonald, William, “Aesthetic/Aesthetics”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome I: Kierkegaard’s Concepts: Absolute to Church*, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 23-29.
- _____, “Anxiety”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome I: Kierkegaard’s Concepts: Absolute to Church*, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 59-64.

- _____, “Demonic”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard's Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 147-152.
- _____, “Kierkegaard's Experimenting Psychology”, in Buben, Adam; Helms, Eleanor & Stokes, Patrick (Eds.), *The Kierkegaardian Mind*, Routledge, Abingdon, 2019, pp. 39-51.
- Mehl, Peter, “Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy”, in Davenport, John & Rudd, Anthony (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Open Court Press, Chicago, 2001, pp. 3-38.
- Meinecke, William, *Nazi ideology and the Holocaust*, United States Holocaust Memorial Museum, Washington, 2007.
- Melo, Adélio, “A teoria kantiana do juízo e da estupidez”, in Santos, Leonel dos (Coord.), *Kant: posteridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, pp. 217-228.
- Melo, José & Pirateli, Marcelo, “A morte no pensamento de Lúcio Aneu Sêneca”, *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 28(1), 2006, pp. 63-71.
- Merritt, Melissa, *Kant on Reflection and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Meuschel, Sigrid, “The Institutional Frame: Totalitarianism, Extermination and the State”, in Dubiel, Helmut & Motzkin, Gabriel (Eds.), *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices*, Routledge, London, 2004, pp. 109-124.
- Mikhail, John, *Aspects of the Theory of Moral Cognition: Investigating Intuitive Knowledge of the Prohibition of Intentional Battery and the Principle of Double Effect*, Georgetown University Law Center Public Law & Legal Theory Working Paper No. 762385, 2002.
- _____, “Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future”, *Trends in Cognitive Sciences*, 11(4), 2007, pp. 143-152.
- _____, *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Georgetown University, Washington, 2011.
- Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper Colophon, New York, 1969.
- Mill, Stuart, “Utilitarianism”, in Mill, Stuart; Bentham, Jeremy & Austin, John, *Utilitarianism and On Liberty*, Blackwell Publishing, Malden, 2003, pp. 181-235.
- Millay, Thomas, “Petrus Minor: A Lowly and Insignificant Ministering Critic”, in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 17: Kierkegaard's Pseudonyms*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 215-222.

- Miranda, Jorge, *O Regime de Fiscalização Concreta da Constitucionalidade em Portugal*, Instituto Jurídico de Ciências Jurídico-Políticas, Lisboa, 2012.
- Mjaaland, Marius, *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida*, trans. Brian McNeil, De Gruyter, Berlin, 2008.
- Mjaaland, Marius, "Suicide and Despair", in Stokes, Patrick & Buben, Adam (Eds.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, pp. 81-100.
- Mjaaland, Marius, "Theaetetus: Giving Birth, or Kierkegaard's Socratic Maieutics", in Stewart, Jon & Nun, Katalin (Eds.), *KRSRR, Vol. 2, Tome I: Kierkegaard and the Greek World: Socrates and Plato*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 115-146.
- Mohr, Georg, "Autonomy and Moral Empiricism: Kant's Criticism of Sentimentalist Moral Principles (1762–1785)", in Bacin, Stefano & Sensen, Oliver (Eds.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 67-82.
- Møller, Sofie, *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.
- Monro, D. H., *Empiricism and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- Mooney, Edward, "Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition", in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Either/Or: Part II*, Mercer University Press, Macon, 1995, pp. 5-31.
- _____, "Repetition: Getting the World Back", in Hannay, Alastair & Marino, Gordon (Eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 282-307.
- _____, "Postscript Ethics: Putting Personality on Stage", in Mooney, Edward (Ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*, Indiana University Press, Bloomington, 2008, pp. 39-47.
- Moore, George, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922.
- Moreira, Adriano, *Ciência Política*, Almedina, Coimbra, 2001.
- Morris, T.F., "Kierkegaard on Despair and the Eternal", *Sophia*, (28), 1989, pp. 21-30.
- Moyar, Dean, "How the Good Obligates in Hegel's Conception of Sittlichkeit: A Response to Robert Stern's Understanding Moral Obligation", *Inquiry*, 55(6), 2012, pp. 584-605.
- _____, "The First Person and the Moral Law", *Kantian Review*, 20(2), 2015, pp. 289-300.
- Muchnik, Pablo, "An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil", in Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (Eds.), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 116-143.
- Munzel, G. Felicitas, *Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999.

- Nagel, Thomas, "Moral Luck", in Statman, Daniel (Ed.), *Moral Luck*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 57-71.
- Napoli, Ricardo, "Conflitos de deveres e a casuística na filosofia moral de Kant", *Studia Kantiana*, 9(11), 2011, pp. 178-200.
- National Research Council and Institute of Medicine, *Depression in Parents, Parenting, and Children: Opportunities to Improve Identification, Treatment, and Prevention*, The National Academies Press, Washington, 2009.
- Nauckhoff, Josefine, "Incentives and Interests in Kant's Moral Psychology", *History of Philosophy Quarterly*, 20(1), 2003, pp. 41-60.
- Nelson, Christopher, "Kierkegaard's Concept of Vocation in 'An Occasional Discourse'", in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Mercer University Press, Macon, 2005, pp. 95-110.
- Neuhouser, Frederick, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Para Além de Bem e Mal*, trad. Delfim Fontes, Guimarães, Lisboa, 1998.
- Nordentoft, Kresten, *Kierkegaard's Psychology*, trans. Bruce Kirmmse, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1978.
- Nucci, Larry & Turiel, Elliot, "God's Word, Religious Rules, and Their Relation to Christian and Jewish Children's Concepts of Morality", *Child Development*, 64, 1993, pp. 1475-1491.
- Nucci, Larry; Turiel, Elliot & Encarnación-Gawrich, Gloria, "Children's Social Interactions and Social Concepts: Analyses of Morality and Convention in the Virgin Islands", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 14(4), 1983, pp. 469-467.
- Nussbaum, Martha, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20(2), 1992, pp. 202-246.
- _____, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- _____, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston, 1995.
- _____, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- _____, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Nuzzo, Angelica, "Reflective Judgment, Determinative Judgment, and the Problem of Particularity", *Washington University Jurisprudence Review*, 6(1), 2013, pp. 7-25.
- Ogloff, James, "Psychopathy/Antisocial Personality Disorder Conundrum", *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 40(6-7), 2006, pp. 519-528.

- O'Meara, William, "Kierkegaard and Moral Guilt: Can the Ethical Forgive Significant Ethical Failure?", in Hanna, Patricia (Ed.), *An Anthology of Philosophical Studies*, Vol. 8, Athens Institute for Education and Research, Athens, 2014, pp. 49-59.
- O'Neill, Onora, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975.
- _____, *Construction of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- _____, *Towards Justice and Virtue: A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- _____, *From Principles To Practice: Normativity And Judgement In Ethics And Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Oliveira, Cláudia, "A Dialéctica Hegeliana: os Conceitos de Estado e de Liberdade na base da Construção do Modelo Europeu", in Marujão, Carlos & Oliveira, Cláudia (Coords.), *A Ideia de Europa de Kant a Hegel*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2010, pp. 181- 200.
- Oliveira, Mariane, "Regras e Razão Prática em Aristóteles", *Discusiones Filosóficas*, 31, 2017, pp. 59-69.
- Oliveira, Sara, "O desespero inconsciente em A Doença para a Morte", in Ferro, Nuno & Lima, Paulo (Coords.), *Categorias Existenciais: Fim, Sentido, Ipseidade*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 2016, pp. 75-103.
- _____, *O sentido do espírito no humano: Estudo sobre a determinação antropológica na obra de Kierkegaard*, Tese de Doutoramento em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016.
- Osigwe, Uchenna, "The Individual, the State, and Political Freedom in Hegel", *Hegel-Jahrbuch*, 1, 2008, pp. 97-101.
- Outka, Gene, "Equality and Individuality: Thoughts on Two Themes in Kierkegaard", *The Journal of Religious Ethics*, 10(2), 1982, pp. 171-203.
- Ovídio, *Metamorphoses (Books 1-8)*, trans. Frank Justus Miller, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- Palmquist, Stephen, *Comprehensive commentary on Kant's Religion Within the Bounds of Bare Reason*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2016.
- Parker, Rozsika, "The production and purposes of maternal ambivalence", in Featherstone, Brid & Hollway, Wendy, *Mothering and Ambivalence*, Routledge, London, 1997, pp. 17-36.
- Patios, Georgios, "The Structure of the Kierkegaardian 'Self'", in Patios, Georgios, *Kierkegaard on the Philosophy of History*, Palgrave Macmillan, London, 2014, pp. 51-79.
- Pattison, George, "Kierkegaard: Aesthetics and 'The Aesthetic'", *The British Journal of Aesthetics*, 31(2), 1991, pp. 140-151.

- _____, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Literature and Theology*, Routledge, London, 2002.
- Pavlikova, Martina, "Despair and Alienation of Modern Man in Society", *European Journal of Science and Theology*, 11(3), 2015, pp. 191-200
- Penner, Myron, "The Normative Resources of Kierkegaard's Subjectivity Principle", *International Journal of Systematic Theology*, 1(1), 1999, pp. 73-88.
- Pessoa, Fernando, *A Educação do Estóico – o único manuscrito do Barão de Teive*, Assírio & Alvim, Porto, 2018.
- Peters, Julia, "Kant's *Gesinnung*", *Journal of the History of Philosophy*, 56(3), 2018, pp. 497-518.
- Petkanič, Milan, "Passion as a Will to Existence in Kierkegaard", *Kierkegaard Studies Yearbook* 2013, 1, 2013, pp. 325-342.
- Phillips, D. Z., "Does it Pay to be Good?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 65(1), 1965, pp. 45-60.
- _____, "The Christian Concept of Love", in Ramsey, Ian (Ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, Macmillan, New York, 1966, pp. 314-328.
- Piché, Claude, "La Phénoménologie de l'expérience morale chez Kant", *Kairos*, 22, 2003, pp. 123-150.
- Pickett, Howard, *Rethinking sincerity and authenticity: the ethics of theatricality in Kant, Kierkegaard, and Levinas*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2017.
- Pieper, Annemarie, "On the Concept of an Object of Pure Practical Reason (Chapter 2 of the *Analytic of Practical Reason*)", in Ameriks, Karl & Höffe, Otfried (Eds.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, trans. Nicholas Walker, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 179-197.
- Piety, Marilyn, "Kierkegaard on Rationality", *Faith and Philosophy*, 10(3), 1993, pp. 365-379.
- Piller, Christian, "Morality's Place: Kierkegaard and Frankfurt", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64(2/4), 2008, pp. 1207-1219.
- Pimentel, Maria, "A Pretensa Justificação Humanitária da Escravidão: O 'Escravo da Força' e o 'Escravo da Fome'", *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 2(8), 1995, pp. 229-238.
- Pinheiro, Leticia, "O conceito kantiano de intenção <*Gesinnung*> em 'Sobre o mal radical na natureza humana'", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61(3/4), 2005, pp. 371-378.
- _____, "Kant e o mal moral: a insuficiência da lei como móbil para o arbítrio", *Studia Kantiana*, 7(8), 2009, pp. 141-153.
- Platão, "Crítion", trad. José Trindade Santos, in Platão, *Êutifron, Apologia de Sócrates, Crítion*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993, pp. 111-127.

- _____, “Êutifron”, trad. José Trindade Santos, in Platão, *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993, pp. 31-56.
- _____, *Górgias*, trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Edições 70, Lisboa, 1992.
- _____, *O Banquete*, trad. Maria de Azevedo, Edições 70, Lisboa, 1998.
- _____, “The First Alcibiades”, trans. Floyer Sydenham and Thomas Taylor, in AAVV, *Know Thyself: Plato’s First Alcibiades and Commentary*, The Prometheus Trust, Westbury, 2011, pp. 7-68.
- Plesch, Dan, *Os Direitos Humanos depois de Hitler: A História perdida da Acusação dos Crimes de Guerra do Eixo*, trad. Artir Cardoso, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa, 2018.
- Podmore, Simon, “To Die and Yet Not Die: Kierkegaard’s Theophany of Death”, in Stokes, Patrick & Buben, Adam (Eds.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, pp. 44-64.
- Pomsl, Brunhilde & Hansel Thore, *Uma Vida Alemã*, trad. Ana Pinto Mendes, Penguin Random House, Lisboa, 2017.
- Possen, David, “Death and Ethics in Kierkegaard’s Postscript”, in Stokes, Patrick & Buben, Adam (Eds.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington, 2011, pp. 122-132.
- _____, “Typhon: The Monster in Kierkegaard’s Mirror”, in Nun, Katalin & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 16, Tome II: Kierkegaard’s Literary Figures and Motifs: Gulliver to Zerlina*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 223-233.
- Potter, Nelson, “How to Apply the Categorical Imperative”, *Philosophia*, 5(4), 1975, pp. 395-416.
- Powell, Brian, “Kierkegaard on the Eternal Validity of the Self”, *International Journal of Philosophy and Theology*, 76(4), 2015, pp. 305.
- Prichard, H. A., “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”, *Mind*, 21(81), 1912, pp. 21-37.
- Pringle, Heather, *O Delírio Nazi: Os Académicos de Himmler e o Holocausto*, trad. Isabel Pedrome, Casa das Letras, Alfragide, 2022.
- Prinz, Jesse, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Radcliffe, Dana, “Compassion and Commanded Love”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 11(1), 1994, pp. 50-71.
- Radhakrishnan, Vivek, “Kantian Moral Motivation: An Affectivist Interpretation”, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 2020, s/p.
- Raedler, Sebastian, *Kant and the Interests of Reason*, De Gruyter, Berlin, 2015.

- Raffaele, Paul, "Sleeping with Cannibals", *Smithsonian Magazine*, 2006, disponível em <<https://www.smithsonianmag.com/travel/sleeping-with-cannibals-128958913/>> (consultado a 24-08-2024).
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- _____, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- Rees, Laurence, *Their Darkest Hour: People Tested to the Extreme in WWII*, Ebury Press, London, 2007.
- _____, *Holocausto: Uma nova História*, trad. Jorge Mourinha, Vogais, Amadora, 2017.
- Robbins, Philip & Jack, Anthony, "The Phenomenal Stance", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 127(1), 2006, pp. 59-85.
- Roberts, David, *Kierkegaard's Analysis of Radical Evil*, Continuum, London, 2006.
- Roberts, Robert, "Passion and Reflection", in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Mercer University Press, Macon, 1984, pp. 87-106.
- _____, "What is an Emotion: A Sketch", *Philosophical Review*, 97(2), 1988, pp. 183-209.
- _____, "Existence, Emotion, and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard", in Hannay, Alastair & Marino, Gordon (Eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 177-206.
- _____, "Kierkegaard and Ethical Theory", in Mooney, Edward (Ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*, Indiana University Press, Bloomington, 2008, pp. 72-92.
- _____, "Is Kierkegaard a 'Virtue Ethicist'?", *Faith and Philosophy*, 36(3), 2019, pp. 325-342.
- Rogers, Chandler, "Schleiermacher, Kierkegaard, and the Problem of First Immediacy", *International Journal for Philosophy of Religion*, 80(3), pp. 259-278.
- Roi, Benbassat, "Kierkegaard's Relation to Kantian Ethics Reconsidered", *Kierkegaard Studies Yearbook 2012*, 1, 2012, pp. 49-73.
- Rokosz, Steven, *On Despair in Kierkegaard's Thought*, Tese de Doutorado em Filosofia, University of Illinois, Urbana, 2019.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Rosfort, René, "Concrete Infinity: Imagination and the Question of Reality", in Grøn, Arne; Rosfort, René & Söderquist, K. Brian, *Kierkegaard's Existential Approach*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 193-214.

- Rossatti, Gabriel, "Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the 'Hollow Men' or towards a Kierkegaardian Reading of Eichmann in Jerusalem", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 19(1), 2014, pp. 301-328.
- _____, "Vortex", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome VI: Kierkegaard's Concepts: Salvation to Writing*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 221-228.
- Rudd, Anthony, "Kierkegaard and the Skeptics", *British Journal for the History of Philosophy*, 6(1), 1998, pp. 71-88.
- _____, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- _____, "Speculation and Despair: Metaphysical and Existential Perspectives on Freedom", in Giles, James (Ed.), *Kierkegaard and Freedom*, Palgrave, Hampshire, 2000, pp. 28-42.
- _____, "Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard", in Davenport, John & Rudd, Anthony (Eds.), *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Open Court Press, Chicago, 2001, pp. 131-150.
- _____, "Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity: Reply to Lippitt", *Inquiry*, 50(5), 2007, pp. 541-549.
- _____, "In Defence of Narrative", *European Journal of Philosophy*, 17(1), 2009, pp. 60-75.
- _____, *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Sagi, Avi, "Suffering, Compassion, and Consolation: Reflections on Aharon Appelfeld's Writings", *A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, 85, 2018, pp. 37-62.
- Sánchez, Azucena, "Duty", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard's Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 207-211.
- _____, "Ethics", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome III: Kierkegaard's Concepts: Envy to Incognito*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 21-27.
- _____, "Good", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome III: Kierkegaard's Concepts: Envy to Incognito*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 107-112.
- Santos, José, *Introdução à Ética*, Documenta, Lisboa, 2012.
- _____, "O que é e para que serve a fundamentação da moral?", *Philosophica*, 37, 2011, pp. 129-152.
- Santos, Leonel, *A Razão sensível: Estudos Kantianos*, Edições Colibri, Lisboa, 1994.
- Scherer, Berta, "A concepção de Virtude em Kant", *Poiésis*, 4(7), 2011, pp. 79-90.

- Schönbaumsfeld, Genia, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Schönecker, Dieter, “Kant’s Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions”, *Kant Studies Online*, 1(1), 2013, pp. 1-38.
- Schopenhauer, Arthur, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Brockhaus, Leipzig, 1860.
- _____, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. Christopher Janaway, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- _____, “Additional remarks on the doctrine of the nothingness of existence”, in Schopenhauer, Arthur, *Parerga and Paralipomena: Vol. 2: Short Philosophical Essays*, trans. Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 255-261.
- Schulz, Heiko, “Second Immediacy: A Kierkegaardian Account of Faith”, in Cruysberghs, Paul; Taels, Johan & Verstrynge, Karl (Eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard’s Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2003, pp. 71-86.
- _____, “Can Implies Ought. Kierkegaard’s Critique of Kant’s Deontic Logic”, in Schulz, Heiko, *Aneignung und Reflexion*, De Gruyter, Berlin, 2014, pp. 202-222.
- Schulz, Heiko, “Second Immediacy: Reflections on Kierkegaard’s Concept of Faith”, in Schulz, Heiko, *Aneignung und Reflexion*, De Gruyter, Berlin, 2014, pp. 334-354.
- Sedgwick, Sally, “On the Relation of Pure Reason to Content: A Reply to Hegel’s Critique of Formalism in Kant’s Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 49(1), 1988, pp. 59-80.
- _____, “Hegel’s Critique of Kant’s Empiricism and the Categorical Imperative”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50(4), 1996, pp. 563-584.
- Séneca, *Cartas a Lucílio*, trad. J. A. Segurado Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.
- _____, “Da Vida Feliz”, in Epicuro & Séneca, *Carta Sobre a Felicidade / Da Vida Feliz*, trad. João Forte, Relógio D’Água, Lisboa, 2008.
- _____, *Hercules Furens*, ed. John Fitch, Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- Sereny, Gitta, *Albert Speer: His Battle with Truth*, Pan Macmillan, Londres, 1996.
- Shakespeare, Steven, “Language”, in Adams, Nicholas; Pattison, George & Ward, Graham (Eds.), *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 105-126.
- _____, *Kierkegaard and the Refusal of Transcendence*, Palgrave Macmillan, London, 2015.
- Shakespeare, William, *King Richard III*, ed. A.R. Brubacher, The Macmillan Company, New York, 1916.
- _____, *Macbeth*, trad. José Silva, Relógio D’Água, Lisboa, 2016.

- Sherman, Nancy, *The Untold War: Inside the Hearts, Minds, and Souls of our Soldiers*, Norton & Company, New York, 2010.
- Siep, Ludwig, “What Is the Purpose of a Metaphysics of Morals? Some Observations on the Preface to the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*”, in Ameriks, Karl & Höffe, Otfried (Eds.), *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, trans. Nicholas Walker, The Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 77-92.
- Silveira, Carlos & Salles, Sérgio, “Natureza Humana e Projeto: O Pseudodilema Kantiano e a Originalidade Tomista”, *Revista Portuguesa De Filosofia*, 68(3), 2012, pp. 391-410.
- Simons, Peter, “Kierkegaard’s Theory of Action”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 7(2), 1976, pp. 111-122.
- Singer, Marcus, *Generalisation in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*, Eyre & Spottiswoode, London, 1963.
- Sliwinski, Sharon, “The Aesthetics of Human Rights”, *Culture, Theory & Critique*, 50(1), 2009, pp. 23-39.
- Słowikowski, Andrzej, “Can a Refugee be One’s Neighbor in an Ethical Sense?”, in Fox-Muraton, Méliisa (Ed.), *Kierkegaard and Issues in Contemporary Ethics*, De Gruyter, Berlin, 2020, pp. 147-168.
- Söderquist, K. Brian, “Authoring a Self”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*, 2009, pp. 153-166.
- _____, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard’s ‘On the Concept of Irony’*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2013.
- _____, “The sophists: Kierkegaard’s Interpretation of Socrates and the Sophists”, in Stewart, Jon & Nun, Katalin (Eds.), *KRSRR, Vol. 2, Tome II: Kierkegaard and the Greek World: Aristotle and Other Greek Authors*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 183-194.
- Solomon, Robert, *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, Harper and Row, New York, 1972.
- Sousa, Domingos, “Kierkegaard’s Anthropology of the Self: Ethico-Religious and Social Dimensions of Selfhood”, *The Heythrop Journal*, 53, 2012, pp. 37-50.
- Sousa, Elisabete de, “Introdução. Da diferenciação dos tempos à ‘seriedade da existência’: Sobre alguns vectores da ideia kierkegaardiana de repetição”, in *Rep.*, pp. 9-22.
- Sperber, Dan, “Observações antropológicas sobre o Relativismo Moral”, in Changeaux, Jean-Pierre (Dir.), *Fundamentos Naturais da Ética*, trad. Vasco Casimiro, Instituto Piaget, Lisboa, 1996, pp. 303-317.
- Spinelli, Leticia, “Hierarquia e inversão: A Tese kantiana da ordem moral dos móveis”, *Princípios: Revista de Filosofia*, 21(35), 2014, pp. 227-259.
- Spitzer, Leo, “Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism”, *Journal of the History of Ideas*, 5(2), 1944, pp. 191-203.

- Stack, George, "Kierkegaard's Concept of Possibility", *Journal of Thought*, 5(2), 1970, pp. 80-92.
- _____, "Basis of Kierkegaard's Concept of Existential Possibility", *New Scholasticism*, 46(2), 1972, pp. 139-172.
- _____, "Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, 12(1), 1974, pp. 1-19.
- _____, "Kierkegaard and Acosmism", *Journal of Thought*, 10(3), 1975, pp. 185-193.
- Stan, Leo, "Politics", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome V: Kierkegaard's Concepts: Objectivity to Sacrifice*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 119-124.
- _____, *Selfhood and Otherness in Kierkegaard's Authorship: A Heterological Investigation*, Lexington Books, Lanham, 2017.
- Stee, Annemarie, "Selves, Existentially Speaking", in Davenport, John & Rudd, Anthony (Ed.), *Love, Reason, and Will: Kierkegaard after Frankfurt*, Bloomsbury Academic, New York, 2015, pp. 177-196.
- Steinweis, Alan & Schrafstetter, Susanna (Eds.), *The Germans and the Holocaust: Popular Responses to the Persecution and Murder of the Jews*, Berghahn, New York, 2016.
- Stengren, George, "Connatural Knowledge in Aquinas and Kierkegaardian Subjectivity", *Kierkegaardiana*, 10, 1977, pp. 182-189.
- Stern, Robert, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, New York, 2002.
- _____, *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- _____, *The Radical Demand in Løgstrup's Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Stewart, Jon, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- _____, (Ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 21 vols, Routledge, Abingdon, 2007-2017.
- _____, "Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark", in Stewart, Jon (Ed.), *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 106-148.
- _____, "Hegel: Kierkegaard's reading and use of Hegel's primary texts", in Stewart, Jon (Ed.), *KRSRR, Vol. 6, Tome I: Kierkegaard and His German Contemporaries: Philosophy*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 97-166.
- Sticker, Martin, "Kant's Criticism of Common Moral Rational Cognition", *European Journal of Philosophy*, 25(1), 2017, pp. 85-108.
- Stokes, Patrick, "Kierkegaardian vision and the concrete other", *Continental Philosophy Review*, 39(4), 2006, pp. 393-413.

- _____, “Kierkegaard’s Mirrors: The Immediacy of Moral Vision”, *Inquiry*, 50(1), 2007, pp. 70-94.
- _____, “Locke, Kierkegaard and the Phenomenology of Personal Identity”, *International Journal of Philosophical Studies*, 16(5), 2008, pp. 645-672.
- _____, *Kierkegaard’s Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*, Palgrave Macmillan, London, 2010.
- _____, “Death”, in Lippitt, John & Pattison, George (Eds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 365-382.
- _____, *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Stossel, Scott, *My Age of Anxiety: Fear, Hope, Dread, and the Search for Peace of Mind*, Windmill Books, London, 2014.
- Strand, Narve, “Decision/Resolve”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome II: Kierkegaard’s Concepts: Classicism to Enthusiasm*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 135-138.
- Sullivan, F. Russell, *Faith and Reason in Kierkegaard*, University Press of America, Lanham, 2010.
- Surman, Darren, *Love’s Praxis: The Political in Kierkegaard’s Works of Love*, Tese de Doutorado em Filosofia, University of Alabama, Tuscaloosa, 2012.
- Sussman, David, *The idea of humanity: Anthropology and anthroponomy in Kant’s ethics*, Routledge, NewYork, 2001.
- Swanton, Christine, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Taels, Johan, “Existential Hermeneutics: Kierkegaard and Gadamer on Practical Knowledge (Phronesis)”, in Grøn, Arne; Rosfort, René & Söderquist, K. Brian, *Kierkegaard’s Existential Approach*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 49-68.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Taylor, Mark, “Kierkegaard on the Structure of Selfhood”, *Kierkegaardiana*, 9, 1974, pp. 84-101.
- _____, *Kierkegaard’s Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- _____, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley, 1980.
- Teixeira, Célia, “A Objectividade na Filosofia Moral de Immanuel Kant”, *Philosophica*, 13, 1999, pp. 91-109.
- Theunissen, Michael, *Kierkegaard’s Concept of Despair*, trans. Barbara Harshav and Helmut Illbruck, Princeton University Press, Princeton, 2005.

- Thomason, Krista, "A Good Enough Heart: Kant and The Cultivation of Emotions", *Kantian Review*, 22(3), 2017, pp. 441-462.
- Thonhauser, Gerhard, "Care/concern", in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome I: Kierkegaard's Concepts: Absolute to Church*, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 149-155.
- Tietjen, Mark, "Aristotle, Aquinas, and Kierkegaard on Prudence", in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: Christian Discourses: And, The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, Mercer University Press, Macon, 2007, pp. 165-189.
- _____, "Kierkegaard and the Classical Virtue Tradition", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 27(2), 2010, pp. 153-173.
- _____, *Kierkegaard, Communication, and Virtue: Authorship as Edification*, Indiana University Press, Bloomington, 2013.
- Tilley, J. Michael, "The Role of Others in 'On the Occasion of a Confession': From A Literary Review to Works of Love", *Kierkegaard Studies Yearbook 2007*, 2007, pp. 160-176.
- _____, *Interpersonal Relationships and Community in Kierkegaard's Thought*, Tese de Doutorado em Filosofia, University of Kentucky, Lexington, 2008.
- Tillich, Paul, *The Protestant Era*, University of Chicago Press, Chicago, 1947.
- Timmermann, Jens, "Kant's Puzzling Ethics of Maxims", *Harvard Review of Philosophy*, 8(1), 2000, pp. 39-52.
- _____, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- _____, "Acting from duty: inclination, reason and moral worth", in Timmermann, Jens (Ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 45-62.
- _____, "Mrongovius II: a supplement to the Groundwork of the Metaphysics of Morals", in Denis, Lara & Sensen, Oliver (Eds.), *Kant's Lectures on Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 68-83.
- _____, "Emerging Autonomy: Dealing with the Inadequacies of the 'Canon' of the Critique of Pure Reason (1781)", in Bacin, Stefano & Sensen, Oliver (Eds.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 102-121.
- Timmons, Mark, *Kant's Doctrine of Virtue: A Guide*, Oxford University Press, Oxford, 2021.
- Tolstoi, Lev, "The Death of Ivan Ilyich", in Tolstoi, Lev, *The Death of Ivan Ilyich and Other Stories*, trans. Richard Pevear & Larissa Volokhonsky, Vintage Books, London, 2010, pp. 39-91.

- Tolstrup, Christian, “Inwardness/Inward Deepening”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome IV: Kierkegaard’s Concepts: Individual to Novel*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 33-38.
- Tomasello, Michael, *A natural history of human morality*, Harvard University Press, Cambridge, 2016.
- Torralba, Jose, “Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law: On the ‘Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment’ and the Good as the Object of Practical Reason”, Garcia, A.; Silar, M. & Torralba, Jose (Eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008, pp. 195-221.
- _____, “The Two Objects of Practical Reason: Moral Autonomy, Human Causality, and Inner Disposition (Gesinnung)”, in Bacin, Stefano; Ferrarin, Alfredo; La Rocca, Claudio & Ruffing, Margit, *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 679-691.
- Torri, Petra, *Exploring the Resilience in Female Sex Trafficking Victims*, Tese de Doutorado em Filosofia, Nova Southeastern University, Davie, 2020.
- Turiel, Elliot, “Distinct Conceptual and Developmental Domains: Social Convention and Morality”, *Nebraska Symposium on Motivation*, 25, 1977, pp. 77-116.
- _____, *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- _____, “Natureza e Fundamentos do Raciocínio Social na Infância”, in Changeux, Jean-Pierre (Dir.), *Fundamentos Naturais da Ética*, trad. Vasco Casimiro, Instituto Piaget, Lisboa, 1993, pp. 287-302.
- Tuttle, Howard, *The Crowd is Untruth: The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, Peter Lang, New York, 2005.
- Vetlesen, Arne, *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Penn State University Press, University Park, 1994.
- Villa, Dana, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Von Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie, “Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant”, *Anuario Filosófico*, 37(3), 2004, pp. 733-747.
- Walsh, Sylvia, *Kierkegaard and Religion: Personality, Character, and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Wang, Daniel & Colucci, Erminia, “Should compulsory admission to hospital be part of suicide prevention strategies?”, *BJPsych Bulletin*, 41(3), 2017, pp. 169-171.
- Ware, Owen, “Fichte on Conscience”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 95(2), 2016, pp. 376-394.

- _____, *Kant's Justification of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2021.
- Watts, Daniel, "Kierkegaard, Repetition and Ethical Constancy", *Philosophical Investigations*, 40(4), 2017, pp. 414-439.
- Webb, Carson, "Kierkegaard's Critique of Eudaimonism: A Reassessment", *Journal of Religious Ethics*, 45(3), 2017, pp. 437-462.
- Weil, Éric, *Essais et conférences: I – Philosophie*, Vrin, Paris, 1991.
- Weil, Simone, *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd, Harper & Row, New York, 1973.
- Wellmon, Chad, "Kant and the Feelings of Reason", *Eighteenth-Century Studies*, 42(4), 2009, pp. 557-580.
- Welz, Claudia, *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- Wester, Matthew, "Beyond the Critique of Judgment: Arendt and German Idealism", in Stewart, Jon (Eds.), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, Palgrave Macmillan, Cham, 2020, pp. 339-361.
- Westphal, Merold, "Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair", in Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, Mercer University Press, Macon, 1987, pp. 39-66.
- _____, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1991.
- _____, *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, Purdue University Press, West Lafayette, 1996.
- _____, "Kierkegaard and Hegel", in Hannay, Alastair & Marino, Gordon (Eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 101-124.
- _____, "Kierkegaard and the Role of Reflection in Second Immediacy", in Cruysberghs, Paul; Taels, Johan & Verstrynge, Karl (Eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2003, pp. 159-180.
- _____, "Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 28(1), 2011, pp. 82-92.
- _____, *Kierkegaard's Concept of Faith*, Eerdmans, Grand Rapids, 2014.
- Westra, Adam, *The Typic in Kant's Critique of Practical Reason: Moral Judgment and Symbolic Representation*, De Gruyter, Berlin, 2016.
- White, Samuel & Kerkhove, Ray, "The Aztecs", in White, Samuel (Ed.), *The Laws of Yesterday's Wars: From Indigenous Australians to the American Civil War*, Koninklijke Brill, Leiden, 2022, pp. 69-100.

- Wiesel, Leon, “Final Comments”, in Goldhagen, Daniel; Browning, Christopher; Wiesel, Leon & Berenbaum, Michael, *The ‘Willing Executioners’/ ‘Ordinary Men’ Debate*, United States Holocaust Research Institute, Madison, 1996, pp. 32-34.
- Wietzke, Walter, “Kierkegaard’s Constitutivism: Agency, the Stages of Existence and the Issue of Motivation”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*, 2011, pp. 411-432.
- _____, *From One Self to Another: Moral Conversion in Korsgaard and Kierkegaard*, Tese de Doutorado em Filosofia, Fordham University, New York, 2013.
- _____, “The Single Individual and the Normative Question”, *The European Legacy*, 18(7), 2013, pp. 896-911.
- Williams, Bernard, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- _____, *A Ética e os Limites da Filosofia*, trad. Artur Morão & David G Santos, Documenta, Lisboa, 2017.
- Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914-16/Tagebücher 1914-16*, trans. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1979.
- _____, “Tratado Lógico-Filosófico”, in Wittgenstein, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. M.S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002.
- _____, “Investigações Filosóficas”, in Wittgenstein, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. M.S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002.
- Wittman, Robert & Kinney, David, *O Diário do Diabo: Alfred Rosenberg e os Segredos Roubados do Terceiro Reich*, trad. Artur Cardoso, Círculo de Leitores, Lisboa, 2016.
- Wright, Robert, *A Evolução de Deus*, trad. David Santos, Guerra e Paz, Lisboa, 2009.
- Wood, Allen, *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- _____, “Editor’s Introduction”, in Hegel, Georg, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. vii-xxxii.
- _____, *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- _____, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- _____, “The moral theory of German Idealism”, in Moyar, Dean (Ed.), *The Routledge companion to nineteenth century philosophy*, Routledge, London, 2010, pp. 104-130.
- Zabalo, Jacobo, “Passion/Pathos”, in Emmanuel, Steven; McDonald, William & Stewart, Jon (Eds.), *KRSRR, Vol. 15, Tome V: Kierkegaard’s Concepts: Objectivity to Sacrifice*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 55-62.
- Zulueta, Paquita, “Suffering, compassion and ‘doing good medical ethics’”, *Journal of Medical Ethics*, 41, 2015, pp. 87-90.

