



A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana

The unsociable sociability and the Kantian anthropology

Joel Thiago Klein

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), professor adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, RN - Brasil, e-mail: jthklein@yahoo.com.br

Resumo

Neste artigo apresenta-se o significado do conceito de sociabilidade insociável e de sua importância para a filosofia histórico-política de Kant. Defendem-se aqui duas teses importantes: primeira, que esse conceito se insere essencialmente num paradigma biológico-teleológico em vez de físico-mecânico; segunda, que a insociabilidade deve ser compreendida como se referindo a inclinações e não a paixões, o que, por sua vez, permite pensá-la em concordância com um progresso moral também dos indivíduos.

Palavras-chave: Kant. Sociabilidade insociável. Antropologia. Inclinação.

Abstract

In this paper I shall present the meaning of the concept of unsociable sociability and its importance to Kant's historical and political philosophy. Two important theses will be defended here: the first is that the concept of unsociable sociability are inserted into a

biological-teleological paradigm instead of a physical-mechanical one; the second is that the unsociability must be comprehended as related to inclinations instead of passions, what allows us to think it also in accordance with a moral development of individuals.

Keywords: Kant. Unsociable sociability. Anthropology. Inclination.

Esse texto apresenta uma nova leitura sobre o conceito de sociabilidade insociável, a qual lhe garante coerência seja no contexto da filosofia histórico-política, seja no conjunto da filosofia prática kantiana. O texto está dividido em três partes. No primeiro momento apresenta-se a estrutura interna do conceito. Na segunda parte, defende-se a tese de que esse conceito precisa ser lido como integrando um paradigma essencialmente biológico e teleológico, o que vai de encontro à literatura, que normalmente interpreta esse conceito no horizonte de um paradigma fisicalista, tal como faz Brandt. Já na terceira parte, ante autores como Schneewind e Wood, sustenta-se que a insociabilidade não se refere a paixões, mas a inclinações, as quais, por sua vez, não se vinculam necessariamente com a questão do mal, nem com a corrupção dos costumes e, por isso, podem ser perfeitamente integradas com a tese de um progresso moral da espécie humana.

Esse conceito de antagonismo das disposições aparece pela primeira vez na filosofia kantiana¹ em 1784 e sua filiação histórica é um pouco controversa². Weyand (1963, p. 79) sugere que Kant teria sido

¹ Segundo estabelecido pela Sociedade Kant Brasileira, todas as citações dos textos de Kant serão feitas segundo as normas da Akademie-Ausgabe, disponível em: <<http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>>. As siglas usadas nos textos são as seguintes: laG — Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita; TP — Sobre o dito comum isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática; MAM — Início conjectural da história humana; Anth — Antropologia de um ponto de vista pragmático; RGV — Religião nos limites da simples razão; ZeF — À paz perpétua; KU — Crítica da faculdade do juízo; MS — Metafísica dos costumes; WDO — Que significa orientar-se no pensamento; Refl. — Reflexões; SF — Conflito das Faculdades. Veja-se o seguinte exemplo da forma de citação: “laG, AA 08: 24f” significa página 24 e seguinte do volume oitavo da edição da Akademie, texto Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita.

² Na verdade, como mostra detalhadamente Shell (1996, p. 10-105), Kant já havia se utilizado de conceitos antagonônicos de atração e repulsão nos seus escritos pré-críticos para explicar o dinamismo do mundo e da natureza humana, tal como fez nos textos *História geral da Natureza e teoria dos céus e Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Não se

influenciado diretamente pela obra *An Essay on the history of civil society* de Adam Ferguson e seu conceito de uma inclinação mista da natureza humana entre amizade e inimizade³. Brandt (2007, p. 196s.), por sua vez, defende que o conceito de antagonismo representa a solução kantiana para o tradicional conflito entre estoicos e epicuristas. Do lado estoico, Kant teria adotado o conceito de uma providência e de uma finalidade atuante na natureza; do lado epicurista, especificamente Lucrécio, Kant teria tomado um “materialismo pré-darwinista”⁴. Schneewind (2009, p. 109), por sua vez, ressalta que o conceito kantiano de antagonismo é singular na história da filosofia, apesar de haver muitas concepções de sociabilidade e insociabilidade circulando pela Europa na Idade Moderna. Ele menciona Grotius, Hobbes, Pufendorf, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Rousseau como exemplos de filósofos que podem ter influenciado Kant na formação do conceito de antagonismo, seja sob um aspecto, seja sob outro. Já Wood (2009, p. 115) afirma que Kant derivou esse termo oxímoro de Montaigne, um dos seus autores favoritos: “não existe nada tão insociável e sociável como o homem: o primeiro por seus vícios, o segundo por sua

pretende entrar aqui nessa discussão, apenas se quer apontar que esse modelo newtoniano de antagonismo fazia parte do pensamento pré-crítico de Kant; contudo, o conceito propriamente dito de sociabilidade insociável é um conceito novo e forjado a partir da perspectiva da revolução copernicana, o que, como se mostrará mais adiante, ultrapassa o modelo físico-matemático de Newton.

³ Cf. “Se tanto as mais antigas, quanto as mais recentes descrições coletadas de todos os cantos da terra representam o gênero humano como reunido em grupos e sociedades; e o indivíduo sempre ligado por afeição à alguns, enquanto ele é possivelmente oposto à outros; ocupado em exercitar sua memória e previsão no intuito de comunicar seus sentimentos e se tornar adequado com aqueles dos outros; esses fatos precisam ser admitidos como fundamentos de todas as nossas considerações sobre o homem. Sua disposição mista para a amizade e inimizade, sua razão, seu uso da linguagem e sons articulados, assim como a sua forma e a posição ereta de seu corpo devem ser considerados como tantos outros atributos da sua natureza [...]” (FERGUSON, 1768, 5s., tradução minha).

⁴ Que Kant tem em vista uma “síntese” entre a perspectiva estoica e a epicurista pode ser inferido em especial a partir da seguinte passagem e também da qual Brandt faz uso: “Ora, dever-se-á esperar de uma convergência *epicurista* das causas eficientes que os Estados, à maneira dos pequenos átomos de matéria, mediante os choques acidentais, tentem todo o tipo de formações, as quais igualmente serão destruídas por meio de um novo choque, até que finalmente, e *por acaso*, se consiga uma formação tal que possa manter-se na sua forma (um golpe de sorte), que só com muita dificuldade alguma vez se dá!); ou, pelo contrário, dever-se-á supor que a natureza persegue aqui um curso regular — conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estágio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade — e, claro está, em virtude de uma arte, se bem que imposta, própria dos homens, e desenvolve neste ordenamento aparentemente selvagem as disposições originárias de um modo inteiramente regular [...]” (laG, AA 08:25).

natureza” (MONTAIGNE, 1958, p. 175). Contudo, ainda que um estudo a respeito da filiação histórica do conceito de antagonismo seja bastante instrutivo, ele não ilumina a questão de como esse conceito opera dentro da teoria histórico-política de Kant.

O antagonismo das disposições representa a atuação de duas tendências com sentidos contrários. De um lado, a inclinação (*Neigung*) para se socializar (*vergesellschaften*), de outro, uma propensão (*Hang*) para se isolar (*vereinzeln*). A *sociabilidade* é caracterizada como “uma inclinação para entrar em sociedade, pois em semelhante estado o homem se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições” (IaG, AA 08: 20 f.). Para Kant, o homem se encontra destinado para a sociedade e sente um impulso para entrar nela, pois é somente ali que ele consegue satisfazer adequadamente suas necessidades⁵, desenvolver o seu gosto pela beleza (Cf. KU, AA 05: 296 f.; 355) e saciar seu intenso desejo de compartilhar pensamentos e sentimentos (Cf. MS 06: 471 f. / KU, AA 05: 296 f.). Também é apenas em sociedade que ele consegue alcançar a corretude do pensar (Cf. WDO, AA 08: 144). Em suma, pode-se dizer que a tendência à socialização é, no fundo, a tendência do homem a efetivar a sua natureza, um impulso para transformar sua natureza *rationabile* numa natureza *rationale*, dominando suas faculdades racionais, epistemológicas, morais e estéticas, as quais se encontram nele apenas em gérmen (Cf. Anth, AA 07: 321 f.).

Já a *insociabilidade* se configura como uma propensão ao isolamento, pois se sustenta sobre a propriedade de cada homem de “querer dispor de tudo ao seu gosto” (IaG, AA 08: 21), isto é, de querer exercer sua vontade sobre os demais. Isso faz com que o homem espere resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercitar a resistência contra os outros, ou seja, de evitar que sua vontade seja submetida à vontade de outrem.

⁵ Cf. “O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências [...]” (Anth. AA 07: 324); e também em: MAM, AA 08: 110. Além disso: Cf. “O homem possui o impulso distintivo de querer se valorizar frente aos seus iguais (ou na aparência através do medo, ou do respeito através da admiração ou da simpatia através do amor), pois o seu bem viver depende não apenas de si próprio, mas da ajuda de outros seres humanos. Sem a sociedade ele não se basta a si mesmo. Tudo é finalmente direcionado para seu sustento, conveniência e amor.” (Refll 1452, 15: 634, n., tradução minha).

Veja-se essa formulação mais tardia: “o que subministra esta *garantia* [da paz perpétua] é nada menos que a grande artista, a *Natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidencia uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra sua vontade” (ZeF, AA 08: 360). **Insociabilidade** ou **discórdia** são apenas nomes distintos para se referir a uma mesma coisa: uma determinada constituição do ser humano “de querer dispor de tudo segundo a sua vontade”.

De um lado, sem as propriedades da *insociabilidade*, ainda que elas não sejam em si mesmas dignas de apreço, todos os talentos e disposições permaneceriam para sempre dormentes e os homens imersos na indolência e “tão bons como as ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional” (IaG, AA 08: 21). De outro lado, sem a tendência à *sociabilidade*, o ser humano viveria em isolamento, talvez em pequenas famílias. Mas os indivíduos seriam movidos por sentimentos misantrópicos ou antropofóbicos, pois os outros seres humanos seriam vistos como inimigos, em parte grosseiros, em parte desprezíveis. Em suma, as estórias de robinsonadas não passam para Kant de romances idílicos que não constituem uma alternativa viável para o indivíduo, muito menos para a espécie humana⁶.

⁶ Cf. “O terceiro desejo, que é muito mais uma ânsia vazia (já que se tem consciência de que jamais se pode fazer parte do que é desejado), é imagem fantasiosa da *época de ouro* tão louvada pelos poetas, onde deve ocorrer a moderação das simples precisão da natureza e a libertação de todas as precisões imaginárias que nos carregam para a opulência. Neste tempo haveria uma universal igualdade entre os homens e uma paz perpétua entre eles, em uma palavra, haveria um puro desfrutar de uma vida despreocupada, absorta em preguiça ou despendida em jogos infantis. Uma ânsia que tão fortemente estimula os Robinsons e as viagens para as ilhas dos mares do sul. [...] A vacuidade desses desejos de retornar àquela idade de simplicidade e inocência torna-se suficientemente visível quando se é instruído através da representação do estado originário acima: o homem não podia se manter em tal estado, [123] pois ele não lhe bastava; muito menos está disposto a retornar alguma vez a ele. Portanto, o homem sempre deve imputar a si mesmo e a sua própria escolha o atual estado de dificuldades” (MAM, AA 08: 122 s., tradução minha). Sobre a ideia de robinsonada, ver também: KU, AA 05: 275 f. Segundo Weyand (1963, p. 80), seria exatamente por isso que não se pode procurar uma filiação do conceito de antagonismo kantiano na obra de Rousseau, pois em Kant essas tendências antagonônicas (de isolamento ou de socialização) são ligadas a e subordinadas intrinsecamente na natureza humana; já em Rousseau, fica aberta a possibilidade de que apenas uma ou outra dessas inclinações se manifeste, ou seja, fica em aberto a possibilidade de se pensar um indivíduo que se retire da sociedade e viva isoladamente, o que corresponde ao ideal rousseauiano de Róbinson Crusóe.

O antagonismo não opera apenas entre os indivíduos, mas se espalha também para a relação entre os Estados, já que estes novos corpos formados por seres humanos tendem a reproduzir o mesmo esquema. A mesma insociabilidade que obrigou os homens a criar um Estado atua novamente na relação exterior, de forma que “cada um deve esperar do outro os males que pressionaram e constrangeram os homens singulares a entrar num estado civil legal” (IaG, AA 08: 24). Por meio das guerras e da constante preparação para ela, condição que exaure as forças internas dos Estados, a Natureza os compele a “sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e seu direito [...] apenas dessa grande federação de nações, de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida” (IaG, AA 08: 24). Em suma, a Natureza ordenou a natureza do ser humano de tal forma que fez surgir ordem da oposição, paz do estado de guerra e desenvolvimento do antagonismo dos homens. As fontes da sociabilidade e também da insociabilidade e da resistência em geral, de onde brotam tantos males, são os impulsos para um contínuo desenvolvimento das disposições naturais do ser humano.

Lógica interna do antagonismo: dinamismo físico ou biológico?

A lógica interna do antagonismo conduz à questão do modelo teórico no qual ele opera. Brandt (2007, p. 195) sugere que o dinamismo inerente a ele retoma e adapta o esquema de atração e repulsão do qual Kant fez uso em 1755 no escrito *História geral da natureza e teoria do céu*. Seria uma adaptação social do modelo newtoniano do movimento dos corpos celestes por meio da atuação equilibrada de forças com sentidos contrários. Se, por exemplo, se faz uma busca no texto IaG, então realmente se percebe o uso de um vocabulário e de analogias que sugerem a operação de um modelo fisicalista garantindo a dinamicidade da história. Kant menciona explicitamente que a história precisa de um Kepler e de um Newton para explicar suas leis fundamentais; ele utiliza expressões como “arranjo mecânico”, “ação e

reação” e “resistência”, além de lançar mão de analogias com “corpos autômatos” e com o “movimento dos corpos celestes”.

Contudo, uma leitura física do antagonismo parece ser insuficiente, até mesmo equivocada, pois a primeira proposição da IaG, a qual assenta os marcos de toda a reflexão posterior, é eminentemente biológica e teleológica, e utiliza conceitos como os de “disposição”, “gérmen” e “órgão”. Em segundo lugar, um dinamismo físico, nos moldes de ação e reação, parece não conseguir fazer sentido à metáfora botânica que Kant emprega na quinta proposição. Trata-se da famosa analogia kantiana, segundo a qual

Só dentro da cerca que é a constituição civil é que as mesmas inclinações produzem o melhor resultado – tal como as árvores num bosque, justamente por cada qual procurar tirar à outra o ar e o sol, se forçam a buscá-los por cima de si mesmas e assim conseguem um belo porte, ao passo que as que se encontram em liberdade e entre si isoladas estendem caprichosamente os seus ramos e crescem deformadas, tortas e retorcidas (IaG, AA 08: 22).

Se se utiliza um modelo físico para explicar isso, não se consegue chegar à conclusão de que a floresta faz as árvores crescerem retas. Quando duas forças com sentidos contrários se chocam, o produto tende a ser a dissipação das forças em vários sentidos e não a sua convergência num sentido determinado. Se as plantas simplesmente competissem umas com as outras, elas se *parasitariam*. Contudo, a floresta se mostra como *um sistema*, onde o produto de cada árvore também é usado como matéria-prima para outra. Isto é, as plantas vivem em *simbiose* e tendem a se desenvolver melhor juntas do que separadas, não somente por que elas se regulam, mas por que se ajudam mutuamente, por isso elas formam um ecossistema que se comporta de forma semelhante a um organismo. Assim, para que uma relação de *disputa* possa produzir algo de benéfico para todos os elementos, as forças das partes precisam se entrelaçar de uma maneira *como se* um fim estivesse orientando sua atuação. Isso só pode ser compreendido a partir de um modelo biológico-teleológico e não de um modelo meramente físico-mecânico.

Nessa metáfora, os homens singulares estão para as árvores assim como o Estado está para a floresta. Os ramos estão para as disposições, mas o que está para o ar e o sol? O ar e o sol não são apenas aquilo que as plantas buscam, mas também e por isso, algo que elas precisam compartilhar. Sol e ar são aquilo que as plantas isoladas têm em abundância e por isso crescem tortas. No caso do ser humano, estar sozinho significa ter ao seu dispor todos os recursos naturais que estão à sua volta; mas também por isso, lhe faltaria as condições de transformá-los adequadamente segundo suas potencialidades. O homem isolado cresce torto, pois ele não sente necessidade de cumular o vazio de suas faculdades. Por outro lado, se os homens vivessem em conjunto sem uma ordenação baseada em um conceito de fim, isto é, segundo um modelo de relação meramente físico-mecânica, então eles se prejudicariam reciprocamente (parasitariamente), pois procurariam tomar os recursos destinados à vida totalmente para si e não cooperariam mutuamente para um uso adequado deles. A atuação dos homens teria essencialmente um efeito destrutivo e tal como no estado de natureza caracterizado por Hobbes, também os indivíduos na sociedade seriam apenas vítimas uns dos outros.

A possibilidade de uma convivência simbiótica e não parasitária depende então de que os indivíduos sejam regulados por um conceito de fim, permitindo que as suas tendências antagônicas não se anulem, mas produzam o melhor resultado. Isso só pode ser alcançado com um modelo biológico e teleológico do funcionamento do antagonismo, o que é garantido, no caso das relações humanas, pela *constituição* civil. Assim, por exemplo, na passagem do estado de natureza para o estado civil, os indivíduos abrem mão de sua liberdade natural para alcançar outro tipo de liberdade, essencialmente diferente e a qual não se consegue explicar pela atuação de forças que atuem num esquema físico-mecânico, ainda que analogicamente. Como a liberdade selvagem se transformaria numa liberdade civil, isto é, como algo se transformaria em outra coisa qualitativamente diferente apenas pela atuação de uma mesma força com direção contrária?

Assim como não se pode compreender o funcionamento simbiótico de uma floresta por meio de uma mera soma das forças presentes

no crescimento de árvores singulares, também não se pode entender o funcionamento da sociedade a partir de um modelo físico-mecânico da sociabilidade insociável atuando nos indivíduos singulares. A sociedade, tal como no funcionamento de um organismo, não pode ser compreendida pelo mero funcionamento mecânico das partes, pois ela não se constitui pela mera soma de forças antagônicas dos indivíduos. Existe uma mudança de caráter que só pode ser compreendida quando se tem em vista um *dinamismo orgânico* e não mais simplesmente um *dinamismo físico* das forças antropológicas. Assim como a liberdade se transforma, passando de selvagem para civil, também o antagonismo se transforma. Ele deixa de atuar como uma força meramente destrutiva, como acontecia no estado de natureza, para se tornar uma força dinâmica interna à sociedade, que *pode* atuar em seu benefício, sem destruí-la e sem corrompê-la.

Contudo, como toda metáfora, essa também possui seus limites. As árvores crescem belas e retas na floresta por simples impulso involuntário, mas isso não acontece com os homens, já que eles não possuem apenas essa inclinação natural para viverem conjuntamente sem se causarem prejuízos. Por isso, eles precisam de leis, enquanto as árvores não⁷. Mais do que isso, os homens precisam, inclusive, de alguém que os obrigue a cumprir aquelas leis. Os homens precisam ser obrigados a entrar em sociedade e inicialmente também precisam ser obrigados a cumprir as leis. O antagonismo precisa ser *disciplinado* por uma instância superior. Por isso, Pinzani (2011) sugere que essa relação seria mais bem caracterizada pela metáfora de um jardineiro em vez da analogia com o bosque. Nesse caso, o legislador, assim como o

⁷ “Existe uma diferença crucial entre árvores crescendo em uma densa floresta e seres humanos que precisam viver uns com os outros: as árvores respondem ao seu ambiente de um modo inteiramente mecânico cada uma procurando o sol e, assim, crescendo retas e exuberantes através de um processo completamente não intencional e involuntário, enquanto que até mesmo numa sociedade densamente povoada, os seres humanos precisam regular sua conduta intencionalmente e voluntariamente de acordo com as leis que tenham sido promulgadas e tornadas efetivas por algum grupo deles, o qual realmente se constitui como uma pequena sociedade ou um pequeno grupo da população. Isto é, seres humanos precisam de legisladores e de guardiões da lei para poderem viver em conjunto, ainda que numa conformidade meramente prudencial com a lei” (GUYER, 2009, p. 132, tradução minha).

jardineiro, cuidaria para que as plantas cresçam belas, seja podando-as com sua tesoura, seja limpando os canteiros das ervas daninhas⁸.

Contudo, ainda que a metáfora do bosque seja insuficiente para dar conta de alguns aspectos como aqueles apontados por Guyer e Pinzani, ela consegue exemplificar um elemento muito importante para Kant: uma vez que a constituição civil justa esteja em vigor, então, o antagonismo dos homens, o qual impulsionou a criação do próprio Estado, alcança o seu melhor resultado, assim como acontece com as plantas quando estão na floresta. Ou seja, não é um antagonismo mecânico, mas um antagonismo orgânico, regulado por leis segundo um conceito de fim, que fomenta o desenvolvimento contínuo das disposições *dentro* da sociedade civil. Se na situação de liberdade selvagem o antagonismo coloca o ser humano numa condição de “guerra de todos contra todos”, dentro da cerca da sociedade civil, ele evita que o homem caia na indolência e na preguiça.

Portanto, uma vez que se tenha o modelo biológico-teleológico como modelo para o dinamismo do antagonismo, então, as disposições antagônicas podem de fato produzir situações de destruição entre os indivíduos, mas, *por princípio*, elas poderiam e deveriam funcionar segundo o modelo de simbiose e não de parasitismo. Por isso, a intenção da metáfora botânica não é fazer uma passagem conceitual da quinta para a sexta proposição da IaG (como defende Pinzani), mas vincular a quarta e a quinta proposição. Dito de outra forma, a metáfora pretende enfatizar que o antagonismo segue presente após o estabelecimento da sociedade civil e, mais do que isso, assim como num organismo, ele se modifica para continuar atuando dentro da sociedade e do Estado de forma a garantir que as forças dinâmicas de desenvolvimento não dormitem, inclusive as morais. Isso somente é possível se o princípio

⁸ “Na verdade a sociedade se parece menos com uma floresta do que com um já mencionado jardim, no qual o jardineiro utiliza a sua tesoura (isto é, uma ferramenta de poder) para cortar as plantas que crescem ‘incorretas’ e fora do seu lugar indicado. Pode ser que o jardineiro não tenha sido lá colocado apenas pelas plantas mesmas (assim como nos mostra Hobbes), mas que ele surja a partir da vontade das plantas (assim como pensam Rousseau e Kant). Mas sem ele o jardim se tornaria selvagem e as plantas cresceriam ‘tortas, enviesadas e mutiladas’. O caminho para um belo jardim segue através da atividade violenta de um competente detentor do poder, a saber, o jardineiro” (PINZANI, 2011, p. 71, tradução minha).

do seu funcionamento seguir um modelo biológico-teleológico, isto é, simbiótico, e não físico-mecânico que seria parasitário e destrutivo.

Sociabilidade insociável: inclinação ou paixão?

As disposições da *sociabilidade* não constituem aqui o objeto central da análise, pois se o ser humano fosse guiado apenas por elas, conviveria pacificamente sem necessidade física de criar qualquer estrutura normativa e punitiva. A questão essencial aqui é como a propensão para a *insociabilidade* faz com que o ser humano supere a preguiça e ainda se autodestrua em seus efeitos, impedindo, assim, que ele se autodestrua ou abandone a sociedade.

Analisando o texto da IaG, encontram-se indicações de quais seriam os impulsos que caracterizam a propensão *insociável* do ser humano. Kant fala que o homem é “movido pela ambição, tirania e ganância, para obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode suportar, mas de que também não pode prescindir” (IaG, AA 08: 21)⁹. Um pouco mais adiante ele continua: “graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela invejosa e competitiva vaidade, pelo apetite insaciável de posses ou também para a dominação! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormiriam sem desabrochar” (IaG, AA 08: 21). Ao se comparar ambas as passagens, identifica-se que no primeiro excerto Kant tem em vista três paixões (*Leidenschaften*) — ambição, tirania e ganância¹⁰ —, mas na segunda

⁹ A tradução de *Ehnsucht*, *Herrschaft* e *Habsucht* não é simples. Artur Morão traduz simplesmente por ânsia de honras, de poder e de posses, Clélia Martins em sua tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, opta por *ambição*, *desejo de dominação* e *cobiça*. Contudo, penso que uma tradução conceitualmente mais aproximada e, ao mesmo tempo, estilisticamente melhor, seria: *ambição*, *tirania* e *ganância*, pois “tirano” já indica alguém dominado pela paixão pelo poder, enquanto que “ganância” parece se dirigir mais claramente a bens materiais do que “cobiça”, que parece ter um campo semântico mais abrangente.

¹⁰ Segundo Brandt (2007, p. 198 s.), essas três paixões formam uma tríade que está na base da história da cultura filosófica moderna. Ela remontaria a Platão e à sua teoria da trílice estrutura da sociedade — alimentação, segurança e instrução —, a qual se vincula à trílice divisão da alma e suas correspondentes virtudes cardinais — temperança, fortitude e prudência. Essa tradição perpassaria, por exemplo, o *Leviathan* de Hobbes e *A nova ciência* de Giambattista Vico (ainda que esteja comprovado que Kant não tinha conhecimento da obra de Vico, trata-se de mostrar o quanto desse pensamento estava enraizado na cultura ocidental moderna).

passagem surge a questão sobre se de fato seriam paixões ou apenas inclinações (*Neigungen*).

Para Kant, as paixões são *enfermidades da mente altamente prejudiciais à liberdade*, pois são *inclinações* as quais são dificilmente, ou de modo algum, dominadas pela razão do sujeito. “Inclinação”, por sua vez, é um apetite sensível que se torna habitual, e “apetite” é a autodeterminação da força do sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu (Cf. Anth, AA 07: 251; MS, 06: 211 f.). Em suma, “paixão” é um impulso habitual e sensível da faculdade de desejar e possui tanta intensidade que reluta em ser dominado pela razão. Mas é preciso distinguir *paixão de afecção*. Ambas são igualmente intensas, mas a afecção é apressada e impetuosa, a paixão não tem pressa e é reflexiva, as afecções são leais e abertas, enquanto as paixões são insidiosas e encobertas; enquanto a afecção é como a água que rompe um dique, a paixão é como um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito (Cf. Anth, AA 07: 252). Ao passo que nas *afecções* a razão é impedida de decidir por uma erupção impetuosa de um sentimento, as paixões

se deixam unir à mais tranqüila reflexão e, portanto, não devem ser impulsivas como a afecção, por isso também não são tempestuosas e passageiras, mas podem se enraizar junto com um sutil arraçoamento. E se a afecção é uma embriaguez, a paixão é uma doença que tem aversão a todo medicamento e é, por isso, muito pior que todas aquelas comoções passageiras da mente, que ao menos estimulam o propósito de se aperfeiçoar; ao contrário destas, a paixão é uma fascinação que exclui também o aperfeiçoamento (Anth, AA 07: 265f)

Nesse excerto é digna de nota a menção de que as paixões *excluem o aperfeiçoamento*, pois isso parece fazer surgir uma contradição na filosofia kantiana, já que na *IaG sugere-se que são as próprias paixões*, reunidas sob o conceito de insociabilidade, as molas propulsoras do progresso na história. Essa incoerência pareceria se desfazer ao se pensar em dois níveis distintos, um correspondendo ao indivíduo e o outro à espécie. Para o indivíduo acometido de uma paixão, o melhoramento se tornaria difícil, talvez impossível, mas para a espécie, a existência de indivíduos guiados pela paixão poderia ser um estímulo; isso

porque a paixão obrigaria os indivíduos a, reciprocamente, buscarem meios para subjugar ou para evitar a subjugação à paixão de outros, pois “todas as paixões são sempre desejos dirigidos apenas de homens para homens, não para coisas [...]” (Anth, AA 07: 268). Essa leitura pretenderia conciliar duas perspectivas: de um lado, que no jogo social, as paixões servem como meios para a promoção da cultura; mas, de outro, que elas também são “cancros para a razão prática pura” (são difíceis de curar, já que o doente se subtrai do tratamento; e fomentam muitos males e são más em si mesmas) e também ruins para a esfera prático-sensível (pois colocam todas as outras inclinações de lado, para satisfazer uma única inclinação) (Cf. Anth, AA 07: 264).

Contudo, essa interpretação não soluciona o problema. A Natureza realmente não teria outra forma de promover o progresso se não tornando os indivíduos maus, isto é, precisando que eles sejam dominados por paixões? Isso não excluiria a hipótese teleológica de um sábio e bondoso criador? Para problematizar isso ainda mais, veja-se a passagem seguinte:

As paixões, não obstante, também tiveram seus enaltecedores [...] e se diz: “Nunca se realizou algo de grande no mundo sem paixões violentas, e a Providência mesma as plantou sabiamente como molas na natureza humana”. — Isso bem pode ser concedido às muitas *inclinações*, sem as quais a natureza viva (mesmo a do homem) não pode passar, como uma necessidade natural e animal. Mas a Providência não quis que pudessem, e nem mesmo que devessem, se tornar *paixões*, e representá-las sob esse ponto de vista pode ser perdoado a um poeta (para dizer com Pope: “Ora, se a razão é um imã, as paixões são ventos”), mas o filósofo não deve admitir esse princípio em si, nem mesmo para exaltá-las como uma disposição provisória da Providência, que intencionalmente a teria posto na natureza humana antes que o gênero humano alcançasse o grau adequado de civilização (Anth. AA 07: 267).

Nesse excerto fica claro que as paixões não devem ser vistas como os meios que a natureza utiliza para promover o progresso da espécie humana. Mas então, como interpretar o texto da IaG, no qual Kant claramente enumera *ambição*, *tiraniam* e *ganância* como os meios utilizados pela natureza para evitar que o homem entre num estado

de completa indolência e supere sua inclinação à preguiça? Uma investigação minuciosa dos textos a partir de 1784 revela que Kant *não* mencionou mais essas três paixões como os meios para o progresso, mas apenas a *inclinação* (*Neigung*), a qual pode se tornar uma *paixão* (*Leidenschaften*). Em TP, por exemplo, lê-se que é a partir “dos efeitos contrários das inclinações entre si, de onde surge o mal, que a razão promove um jogo livre que no seu conjunto as subjuga e, ao invés do mal, faz dominar o bem, que uma vez existente, se mantém por si mesmo”. (TP, AA 08: 312) Em ZeF, Kant também não fala de paixões, mas apenas de tendências e inclinações egoístas¹¹. Apesar de desconsiderada pelos intérpretes, trata-se de uma nuance pequena, mas muito importante! Schneewind é um dos autores pelos quais esse aspecto passa despercebido. Ele diz, por exemplo, que: “Muitos dos usuários de concepções de sociabilidade insociável retratam o lado insociável da natureza humana em termos de vícios. Assim, para Pufendorf, Mandeville e Kant (como para Montaigne) nossa insociabilidade é essencialmente má” (SCHNEEWIND, 2009, p. 110).

Essa nuance interpretativa mostra que a teoria kantiana do antagonismo não apenas descarta a necessidade de uma corrupção moral como meio do progresso na história, como também pode se harmonizar com um desenvolvimento moral. Uma vez que a insociabilidade permaneça em seus limites naturais, ela pode ser pensada inclusive como atuando conjuntamente com um aperfeiçoamento moral.

Esse esclarecimento da própria posição, uma vez que já na IaG existe a tese de um progresso moral da espécie e dos indivíduos, pode ser explicado a partir da ponderação da forte crítica que Herder faz à filosofia kantiana da história em 1785. Segundo Herder, quem afirma “que não é o homem individual, mas o gênero que virá a ser educado, então, para mim diz algo incompreensível, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais, a não ser que eles existam nos seres individuais” (HERDER, 1985,

¹¹ Cf. ZeF, AA 08: 365 s. Kant fala de inclinações egoístas (*selbstsüchtigen Neigungen*) e de *disposições não pacíficas* (*unfriedlichen Gesinnungen*). Só para constar, a tradução de Artur Morão desse texto é completamente equivocada, pois fala de “disposições pacíficas”.

Livro 9, p. 226) Ora, se a insociabilidade fosse equivalente às paixões, então a crítica de Herder seria válida, pois o progresso da espécie precisaria ser sustentado sobre a corrupção moral dos indivíduos. Na tentativa de afastar esse tipo de interpretação equivocada, Kant passa a ser mais cuidadoso no uso de seus termos técnicos.

Na RGV, Kant apresenta uma genealogia das tendências insociáveis com base nas disposições do homem. Segundo ele, as tendências insociáveis se assentam ou sobre a disposição para a *animalidade*, sendo que nesse caso se trata do “amor de si físico e simplesmente mecânico, i.e., de um amor a si mesmo para o qual não se requer a razão” (RGV, AA 06: 26), ou sobre a disposição para a *humanidade*, e nesse caso se refere “ao amor de si que é físico, mas que também compara (para o que se exige razão): julga-se ditoso ou desditado só em comparação com outros” (RGV, AA 06: 27). Do primeiro, surgem impulsos para a conservação do indivíduo, para a propagação da espécie e para a comunidade; do segundo, surgem inclinações para obter para si um valor na opinião dos outros, o que se alcança por meio da opinião, do medo ou do interesse. Sobre esses impulsos, pode-se enxertar vícios, no primeiro caso, o vício da gula, da luxúria e da selvagem ausência de lei; no segundo caso, os vícios da cultura ou da civilização: a inveja, a ânsia de dominação e a avareza.

Enquanto que a *inclinação* é uma propensão sensível e natural que se torna habitual, a *paixão* é a exacerbação de uma inclinação “pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma determinada escolha” (Anth, AA 07: 265), e vício é denominado o enraizamento dessa paixão num indivíduo. As paixões da civilização surgem quando o homem já está vivendo em sociedade e se assentam sobre uma inclinação de se ter influência sobre outros seres humanos. Esse poder da influência pode ser alcançado por três meios — pela opinião, pelo medo e pelo interesse —, canalizados através das potências da reputação, da autoridade e do dinheiro. Essa inclinação, vinculada a cada um desses meios, ao ser potencializada até escapar do controle da razão, forma a tríade das paixões de civilização. Na relação com seu objeto, isto é, os outros homens, a paixão gera sempre um

servilismo, já na relação com o sujeito afetado pela paixão, uma vez que esse se encontra no poder dos meios de satisfazer sua paixão, produz cada vez mais excitação. Uma vez que a paixão pode ser exercida, ela “escraviza” cada vez mais, tanto os sujeitos quanto os sujeitos-objetos dela. A passagem da mera inclinação para a paixão parece acontecer em dois momentos; o primeiro ocorre por meio da *ilusão*, isto é, na medida em que a inclinação para ter influência sobre outrem se vincula à ilusão de que isso será alcançado mediante um daqueles três meios. Nesse primeiro movimento, esses meios, que são fins subjetivos dos indivíduos, são tomados como fins objetivos, isto é, como fins reais que dão valor à sua existência. O segundo momento da passagem ocorre quando aquela ilusão se vincula a uma “fantasia espontaneamente criadora”, ou seja, a imaginação acaba “pintando o mundo” como se ele pudesse ser possuído e controlado uma vez que se esteja de posse de um daqueles meios. Então os homens se tornam dominados pela paixão de honras, de poder e de posses (Cf. Anth. AA 07: 272-275).

Contudo, as paixões e os vícios não brotam por si mesmos daquela disposição para a humanidade ou sobre as inclinações sensíveis, eles são como que *enxertados*, ou seja, eles “não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa” (RGV, AA 06: 27). Em outras palavras, os vícios surgem não da inclinação natural, mas de um mau uso da razão, por isso eles são enxertados. Assim, “do amor de si promana a inclinação *para obter para si um valor na opinião dos outros*; e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade*” (RGV, AA 06: 27), mas o medo de ser submetido à vontade de outro, o medo de não ser reconhecido e respeitado, faz com que a *razão inexperiente (não esclarecida)* caminhe para o outro extremo e, em vez do ser humano querer se igualar aos demais, ele quer se tornar superior: surgem assim a paixão e os vícios. Contudo, é de suma importância perceber “que a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco) como móbil para a cultura” (RGV, AA 06: 27); isto é, o progresso

contínuo das disposições humanas na história pressupõe apenas as inclinações e não as paixões ou a corrupção moral do homem.

Destarte, por exemplo, o *desejo de glória* de um homem *sempre pode ter uma direção de sua inclinação aprovada pela razão*, mas a *paixão pela glória* torna o homem cego diante de outras inclinações, como o estabelecimento de relações agradáveis ou a conservação da fortuna; a paixão pela glória ainda faz que ele seja indiferente ao fato de que seja odiado pelos outros, ou temido, ou evitado ou mesmo empobrecido. Ou seja, o homem dominado por uma paixão não consegue levar em conta todas as outras inclinações racionais e sensíveis e sacrifica tudo pelo objeto da sua paixão (Cf. Anth, AA 07: 266). Em vez de querer ser digno de honra por suas ações o ser humano transforma a própria honra em seu objetivo; e vez de não ser dominado por outros, a própria possibilidade de despertar temor nos outros começa a ter um valor em si; em vez de ter dinheiro suficiente para poder viver dignamente, o próprio dinheiro se torna o objetivo.

A insociabilidade, enquanto equivalente a *inclinações*, pode continuar operando como móbil da cultura, mesmo numa sociedade em que haja o desenvolvimento das disposições morais dos indivíduos, pois “as inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas as outras” (RGV, AA 06: 58).

A partir dessa reconstrução pode-se refutar uma interpretação da filosofia histórico-política de Kant que se encontra bastante difundida. Com base no seguinte excerto costuma-se apontar para um fundamento social da questão do mal radical e de sua equivalência com a insociabilidade:

A inveja, a tirania e a ganância e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza [do ser humano], em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estejam mergulhados e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros (RGV, AA 06: 94).

A partir dessa passagem, Allen Wood (2009, p. 125) assevera que “a identificação do mal radical com nossa sociabilidade insociável desempenha um papel central em um dos principais argumentos da Religião”. Essa é também a interpretação de Schneewind (2009, p. 108 s.). Acredito que essa interpretação seja equivocada, pois a insociabilidade se refere apenas a inclinações e não a paixões, isto é, a insociabilidade poderia ser comparada com a propensão para o mal¹², mas não com o mal radical, pois a atuação da insociabilidade não envolve necessariamente a existência de uma máxima que subordine a lei moral ao princípio do amor-de-si. Mesmo um homem bom tem inclinações insociáveis e sempre as terá, pois “a diferença de se um homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): de qual dos móveis ele transforma em condição do outro” (RGV, AA 06: 36).

Mas, uma vez que a sociedade esteja infectada por paixões, seja por indivíduos dominados por ela, seja por indivíduos que se curvam a ela, como a Natureza lida com isso? Muitas vezes, Kant menciona que o mal se destrói em seus efeitos. Mas como isso ocorre? Provavelmente, o “destruir-se em seus efeitos” não significa que uma sociedade corrompida por paixões viva em harmonia e sem problemas; significa que a dinâmica social impulsionada por essas paixões segue um rumo, em cujo horizonte histórico as dificuldades irão crescer em tal amplitude que tanto os “dominantes” quanto os “dominados” não suportarão mais a situação em que eles mesmos se colocaram. É nesse sentido que Kant pensa a *astúcia da Natureza*, que impulsiona a relação entre os Estados. Enquanto eles não entrarem num plano racional pré-acordado, suas paixões tirânicas os conduzirão para uma situação que eles finalmente não mais irão suportar. Isso parece fazer sentido e pode ser observado na história, tal como aconteceu com a elevação dos conflitos com armas nucleares, isto é, sabe-se que não mais irá acontecer uma *quarta* guerra

¹² É importante deixar clara a separação entre “propensão para o mal” e “disposição para o bem”. A propensão indica certa tendência natural, mas que se encontra menos enraizada na natureza humana do que a disposição. Isto é, a disposição para o bem possui um caráter essencial e profundo, enquanto que a propensão provém de uma forma mais superficial da constituição do ser humano (HÖFFE, 2001, p. 99).

mundial e, por isso, a paz se torna uma questão de sobrevivência. Da mesma forma, pode-se dizer que uma sociedade dominada pela paixão da ganância chegará a um limite em que precisará se autorregular, pois, uma vez que o dinheiro assuma um valor absoluto, a vida se tornará insuportável tanto para os indivíduos que o tem, quanto para aqueles que não o tem e estão dispostos a fazer qualquer coisa para consegui-lo. A regulação do liberalismo-capitalista acaba se tornando inevitável para a própria segurança e sobrevivência dos indivíduos.

As consequências desastrosas das paixões obrigam os homens a criar mecanismos e instituições para que elas sejam reguladas, pois isso se torna necessário para sua própria sobrevivência. Portanto, a “astúcia da Natureza” está em estimular o progresso e a superação do homem através de *inclinações* insociáveis, as quais são compatíveis com o progresso moral. Mas, além disso, mesmo não promovendo as paixões e não precisando delas para que haja o progresso, a Natureza consegue oferecer uma solução para as paixões na medida em que, no seu conjunto e no horizonte histórico, seus efeitos ruins se destroem; ainda que por um processo lento e sofrido para os indivíduos, mas por sua própria culpa. É esse o significado da tese kantiana da sociabilidade insociável das *inclinações* do ser humano e da *astúcia da Natureza*.

Referências

- BRANDT, R. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner, 2007.
- FERGUSON, A. *An essay on the history of civil society*. 2. ed. London: A. Millar and T. Cadell, 1768. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=YS5_zs x39V8C&printsec=frontcover&dq=adam+ferguson&hl=pt-BR&ei=Fh0vTuDIMafc0QG0paDcAQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCkQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 26 jul. 2011.
- GUYER, P. The crooked timber of mankind. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (Ed.). *Kant's Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 129-149.

HERDER, J. G. **Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit**. Wiesbaden: Fourier Verlag, 1985.

HÖFFE, O. **Königliche Völker“**: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

KANT, I. Reflexionen zur Anthropologie. In: DEUSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hrsg). **Kants Gesammelte Schriften**. Berlin: de Gruyter, 1928. Bd. XV.

KANT, I. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anth)**. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VII. (Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006).

KANT, I. **Der Streit der Fakultäten (SF)**. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VII. (Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993).

KANT, I. **Die Metaphysik der Sitten (MS)**. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VI. (Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005).

KANT, I. **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV)**. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VI. (Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992).

KANT, I. **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (IaG)**. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VIII. (Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004).

KANT, I. **Muthmaßlicher Anfang der Menchengeschichte (MAM)**. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VIII. (Trad. Joel Thiago Klein. *Ethica*, v. 8, n. 1, 2009, 157-168).

KANT, I. **Rezensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2. (RezHerder)**. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VIII.

KANT, I. **Über den Gemeinspruch**: das Mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (TP). Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VIII. (Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004).

KANT, I. **Was Heißt**: Sich im Denken Orientiren? (WDO). Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VIII. (Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004).

KANT, I. **Zum Ewigen Frieden (ZeF)**. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie Textausgabe, Bd. VIII. (Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004).

KANT, I. **Kritik der Urteilskraft (KU)**. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 2006. Philos. Bibliothek Bd. 507. (Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002).

MONTAIGNE, M. de. On Solitude. In: MONTAIGNE, M. de. **The complete essays of Montaigne**. Trad. Donald Frame. Standford: University Press, 1958.

PINZANI, A. Botanische Anthropologie und Physikalische Staatslehre. In: HÖFFE, O. **Schriften zur Geschichtsphilosophie**. Berlin: Akademie Verlag, 2011. p. 63-78.

SCHNEEWIND, J. B. Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (Ed.). **Kant's idea for a universal history with a cosmopolitan aim**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 94-111.

SHELL, S. M. **The embodiment of reason. Kant on spirit, generation and community**. Chicago: University Press, 1996.

WEYAND, K. **Kants Geschichtsphilosophie**: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln: Kölner Universität, 1963.

WOOD, A. W. Kant's fourth proposition: the unsociable sociability of human nature. In: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (Ed.). **Kant's idea for a universal history with a cosmopolitan aim**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 112-128.

Recebido: 03/07/2012

Received: 07/03/2012

Aprovado: 11/11/2012

Approved: 11/11/2012