

Comparação, igualdade e *amor-próprio*¹

Nicole Martinazzo ²

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a predisposição para a humanidade, uma das três predisposições para o bem apresentadas por Kant na *Religião nos limites da simples razão*. A predisposição para a humanidade é descrita como um amor de si “que compara (para o que se exige razão)” (RGV 6: 27). Embora haja, nessa formulação, uma inspiração fortemente rousseauísta, partirei de uma aproximação entre ela e o amor-próprio de Rousseau. Salta aos olhos, nessa aproximação, que a predisposição para a humanidade é uma comparação que coloca a igualdade como ideal normativo na relação com o outro. Com isso, é possível abrir um caminho interpretativo para que ela seja considerada propriamente uma predisposição *para o bem* (no sentido de fomentar o cumprimento da lei moral).

Palavra-chave: Immanuel Kant – Jean-Jacques Rousseau – amor-próprio – humanidade

Comparison, equality, and self-love

Abstract: The present article aims to analyse the predisposition to humanity, one of the three predispositions to the good presented by Kant in *Religion within the Bounds of Bare Reason*. The predisposition to humanity is described as “*comparing self-love* (for which reason is required)” (RGV 6: 27). Although there is a strong Rousseauist inspiration in this formulation, I will start by drawing a parallel with Rousseau's *amour-propre*. It becomes clear in this approach that the predisposition to humanity is a comparison that places equality as a normative ideal in the relationship with the other. Thus, it is possible to open an interpretative path for it to be properly considered a predisposition *to the good* (they further compliance with the law).

Keywords: Immanuel Kant – Jean-Jacques Rousseau – self-love – humanity

¹ A argumentação que proponho neste artigo está parcialmente presente em minha tese de doutorado, defendida no Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (financiamento FAPESP, processo 2018/01544-8). Cabe notar ainda que o presente trabalho contou também com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço a Monique Hulshof, François Calori, Mauro Dela Bandera, Rômulo Barreto Fernandes, Lucas Axt e Leonardo Rennó por terem sido meus interlocutores ao longo do desenvolvimento da questão.

² Pesquisadora de Pós-doutorado na Universidade Federal do Paraná | email: nicole.martinazzo@gmail.com

A Primeira Parte da *Religião* é dedicada a uma análise do problema do mal moral.³ Para explicar sua possibilidade, Kant propõe que haveria nos seres humanos a oposição entre uma predisposição (*Anlage*) para o bem e uma propensão (*Hang*) para o mal. Ao colocar o bem como uma predisposição, parte-se da pressuposição teórica de que sua realização pode ser inserida em um registro teleológico. Nesse contexto, Kant identifica três predisposições para o bem, cada uma correspondendo a um aspecto particular da existência humana. A primeira delas é a predisposição para a *animalidade*, na qual se considera o ser humano apenas enquanto ser natural. A segunda, a predisposição para a *humanidade*, na qual se considera o ser humano enquanto ser dotado de razão. A terceira, a predisposição para a *personalidade*, na qual se considera o ser humano enquanto ser dotado de razão prática pura.⁴

Todavia, embora à primeira vista apenas a terceira predisposição esteja diretamente ligada à moral, é preciso atentar para o sentido que Kant dá a estas predisposições como predisposições *para o bem*: “Todas estas predisposições no ser humano não são apenas (negativamente) *boas* (elas não contradizem a lei moral), mas são também predisposições *para o bem* (elas fomentam o cumprimento da lei)”.⁵ Esse ponto levanta algumas dificuldades interpretativas sobretudo no que diz respeito à predisposição para a humanidade. A forma de apresentação de tal predisposição desencadeou certa desconfiança acerca de seu caráter bom. Alguns veem nela apenas uma etapa para que se chegue ao bem⁶, outros identificam nela a fonte do mal.⁷

Kant caracteriza a predisposição para a humanidade como um amor de si “*que compara* (algo para o qual se exige razão)”.⁸ Entretanto, não se trata desde o início de uma comparação que visa a superioridade em relação aos outros, ainda que seja quase inevitável que seu uso se degenere em paixões sociais negativas. Sobre tais paixões (notadamente ciúmes e rivalidade) “podem estar enxertados os maiores vícios de hostilidades secretas ou declaradas contra todos que consideramos como desconhecidos a nós”.⁹ Esse quadro levou a algumas tentativas de relacioná-la diretamente ao conceito de amor-próprio de Rousseau, sobretudo a partir de elementos textuais que enfatizam o aspecto negativo do conceito rousseauiano.¹⁰

O objetivo deste artigo é analisar em que medida é de fato possível a transposição do conceito de amor-próprio de Rousseau à filosofia moral kantiana, sobretudo no que diz respeito à predisposição para a humanidade descrita por ele na *Religião*. Ao analisar a posição de Kant em relação ao conceito de amor-próprio será possível verificar que, embora seja

³ A identificação das citações das obras de Kant será feita de acordo com a edição da Academia (*Akademie Ausgabe*), conforme o modelo: RGV 6: 28. Em cada citação, encontra-se a abreviatura da obra, número do tomo e número da página. As abreviaturas seguem o título alemão e são as seguintes: IaG = *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; KpV = *Crítica da razão prática*; MAM = *Começo conjectural da história humana*; RGV = *A Religião nos limites da simples razão*; ZeF = *À Paz Perpétua*.

⁴ A separação entre humanidade e personalidade consiste na separação entre “ser dotado de razão” e “ser dotado de razão prática pura”. Para Kant, o segundo não está imediatamente contido no primeiro, ou seja, ser dotado de razão não garante que esta razão “contém uma faculdade de determinar o arbítrio incondicionalmente por meio da mera representação da qualificação de suas máximas à legislação universal e, portanto, de ser por si mesma prática (...)” (RGV 6: 26n).

⁵ RGV 6: 28.

⁶ MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 142 e ss.

⁷ ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, p. 157; WOOD, “Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil”, p. 128. A ambiguidade de colocar a origem do mal em uma predisposição para o bem é apontada por Leticia Machado Pinheiro (“Intersubjetividade e degradação moral”, p. 83).

⁸ RGV 6: 27.

⁹ RGV 6: 27.

¹⁰ Um exemplo disso é a leitura de Muchnik (*Kant's Theory of Evil*) que será objeto de análise nas próximas seções.

inegável a influência de Rousseau, Kant efetua certos deslocamentos conceituais em pontos centrais. Tal análise nos permitirá, como consequência, propor um caminho interpretativo para a predisposição para a humanidade que enfatiza seu aspecto positivo, a saber, a referência a um ideal normativo de igualdade na relação com o outro. Trata-se de um aspecto pouco explorado da predisposição para a humanidade na literatura de comentário que, como pretende-se aqui defender, ajudaria a compreender de que maneira ela pode contribuir para o bem.

Para isso, o artigo está organizado da seguinte maneira. Primeiramente, analisa-se brevemente a distinção entre amor de si mesmo e amor-próprio na filosofia de Rousseau para que seja possível mostrar que, embora o conceito de amor-próprio comporte diferentes leituras, nenhuma delas pode ser transposta sem mediações à predisposição para a humanidade de Kant. Em seguida, comenta-se a ideia segundo a qual seria possível encontrar uma equivalência direta entre os conceitos de Rousseau e os termos alemães utilizados por Kant: *Selbstliebe* (amor de si mesmo), *Eigenliebe* (amor-próprio) e *Eigendiinkel* (arrogância).¹¹ Com isso, ficará claro que, embora os termos sejam similares, Kant os utiliza em uma acepção diferente da visada por Rousseau. Feito isso, busca-se examinar a predisposição para a humanidade tendo em vista a semelhança descritiva entre o amor-próprio rousseauísta e o “amor de si que compara” de tal predisposição. Ao fim, levanta-se a hipótese interpretativa segundo a qual a predisposição para a humanidade forneceria um ideal normativo de igualdade na relação com os outros.

O amor-próprio em Rousseau

Para nosso propósito, é possível dividir literatura secundária a respeito do amor-próprio de Rousseau em dois grandes grupos. De um lado, estariam aqueles que veem no amor-próprio um sentimento negativo.¹² De outro, aqueles que buscam nuançar essa leitura apontando o amor-próprio como um sentimento que seria em si mesmo neutro e poderia se desenvolver de maneira boa ou ruim.¹³ Essa divisão, embora simplifique uma série de aspectos relativos à economia das paixões no pensamento de Rousseau (deixando de lado mediações importantes como o sentimento de piedade), dá conta de identificar as duas tendências interpretativas acerca do valor do amor-próprio — sendo, dessa forma, suficiente para o contraste entre este conceito e a predisposição para a humanidade descrita por Kant.

Interpretações que veem no amor-próprio um sentimento negativo costumam enfatizar o diagnóstico de Rousseau no *Segundo Discurso*. De fato, na nota O do *Segundo Discurso*, amor de si mesmo e amor-próprio são apresentados como distintos em natureza e em efeitos. Rousseau descreve o amor de si mesmo como um sentimento natural que guia todos os animais à autopreservação e que “dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”.¹⁴ O amor-próprio, ao contrário, “não passa de

¹¹ Segue-se aqui a opção de tradução de Monique Hulshof. Na tradução da *Crítica da razão prática* feita por Valério Rohden, *Eigendiinkel* é traduzido por “presunção”. A mesma opção por presunção foi feita por Guido Antonio de Almeida na tradução da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

¹² GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 443; TODOROV, *Imperfect Garden*, p. 82-3.

¹³ DENT, *Rousseau*; O'HAGAN, “Amour-propre”; ORWIN, “Rousseau and the Source of Ethics”; NEUHOUSER, *Rousseau's Theodicy of Self-love*; FERNANDES, “Observações sobre o amor-próprio em J.-J. Rousseau e Adam Smith”.

¹⁴ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 323.

um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte da honra”.¹⁵

Assim, para Rousseau do *Segundo Discurso*, o amor-próprio é um sentimento engendrado pela sociedade e que envolve o indivíduo na competição pelo apreço. Trata-se de um sentimento que ocorre apenas na interação entre os indivíduos, sendo assim um sentimento social — que não pode ocorrer no puro estado de natureza. Nesse sentido o amor-próprio seria apenas fonte de vícios. Trata-se de pensar que é a partir dele que se desenvolvem as paixões insociáveis do ser humano: vaidade, vergonha, inveja. Nessa visão certamente se instaura uma dicotomia entre um amor de si mesmo “bom” e um amor-próprio “ruim”: o primeiro seria fonte de virtudes, e o segundo seria fonte de todos os vícios. Essa oposição aparece também em trechos do Livro IV do *Emílio*¹⁶ e na *Carta a Christophe de Beaumont*.¹⁷

Acontece que há passagens (sobretudo no *Emílio*) que levam a uma visão diferente do amor-próprio, e é nessas passagens o segundo grupo de intérpretes costuma focar. Alguns falam em uma mudança radical da parte de Rousseau, chegando a afirmar que ele teria abandonado a oposição entre amor de si e amor-próprio,¹⁸ outros apenas ressaltam que se trata de um sentimento neutro que pode adquirir tanto um sentido positivo quanto um sentido negativo.¹⁹ A interpretação de que ele teria abandonado a oposição entre amor de si mesmo e amor-próprio não parece se sustentar se levarmos em conta que essa distinção reverbera até o final da obra de Rousseau.²⁰ Por mais que, sob esta perspectiva, não seja mais possível falar em uma dicotomia entre um sentimento é positivo e o outro negativo, mantém-se ao menos a oposição entre um sentimento natural e um sentimento engendrado pela sociedade. De todo o modo, a partir dessas passagens do *Emílio*, é possível pensar que o amor-próprio não seria um sentimento ruim, mas neutro. Considerá-lo neutro significa afirmar que ele poderia ser fonte tanto de vícios quanto de virtudes, o que representaria de fato uma mudança significativa em relação à nota do *Segundo Discurso*.

Isso fica visível, por exemplo, no encontro entre o vigário e o jovem infeliz no Livro IV do *Emílio*.²¹ Nesse trecho a recomendação do vigário para evitar a “morte moral”

¹⁵ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 323.

¹⁶ “Mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e não poderia estar, porque esse sentimento, preferindo-nos aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar aos outros; e o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e se prender muito à opinião.” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 254-5).

¹⁷ “Quando os agitados interesses particulares finalmente se chocam, quando o amor de si posto em fermentação se transforma em amor-próprio...” (ROUSSEAU, *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 49).

¹⁸ É o caso de Clifford Orwin, que escreve: “No *Emílio*, Rousseau abandona a oposição entre *amour-propre* e a natureza, e, com isso, a afirmação de que, enquanto o *amour de soi-même* é natural para nós, o *amour-propre* é artificial. (Na verdade, ele efetivamente abandona a oposição entre *amour-propre* e *amour de soi-même*). Ele admite que o *amour-propre* é natural e, em princípio, neutro em relação à felicidade e infelicidade humanas. Onde a natureza deixa de ser boa, ela pelo menos permanece maleável. Se a natureza pode ser considerada boa, é porque o *amour-propre* não é invencivelmente mau. A bondade da natureza é a fraqueza da natureza. O *amour-propre* é o que fazemos dele: a coisa mais importante que Rousseau faria dele é a moralidade. (ORWIN, “Rousseau on the Source of Ethics”, p. 75). Ver também HERDT, *Putting on Virtue*, Capítulo 10, nota 19.

¹⁹ DENT, *Rousseau*, p. 52; O'HAGAN, “Amour-propre”, p. 66-87; NEUHOUSER, *Rousseau's Theodicy of Self-love*, p. 29; FERNANDES, “Observações sobre o amor-próprio em J.-J. Rousseau e Adam Smith”.

²⁰ Como apontado acima, por exemplo, há passagens tanto no *Emílio* quanto na *Carta a Christophe de Beaumont* em que a oposição é bastante clara.

²¹ Cf. ROUSSEAU, *Emílio*, p. 320 e ss.

do indivíduo é justamente o despertar do amor-próprio.²² Disso depreende-se que o desenvolvimento da moralidade dependeria do desenvolvimento adequado da estima de si e do amor-próprio. Mesmo que o amor-próprio possa representar a origem de sentimentos hostis, a educação moral proposta por Rousseau nesse trecho não passa por suprimi-lo, mas sim por ajustá-lo em relação às demais paixões.

A impossibilidade de transposição do vocabulário

Kant utiliza uma série de termos relacionados ao sentimento de si mesmo que em muito se assemelham ao léxico rousseauísta. Isso fez com que se buscasse, na literatura de comentário, uma equivalência direta entre os termos utilizados por Kant e a distinção rousseauísta entre amor de si mesmo e amor-próprio.²³ Entretanto, embora os termos sejam traduções alemãs dos termos de Rousseau, não é possível defender que haveria uma equivalência direta entre o que visam os dois autores ao utilizá-los. Como veremos, embora se trate das mesmas palavras, tais palavras possuem um significado distinto em cada um dos dois. Na *Crítica da razão prática*, Kant utiliza os termos *Selbstliebe* (amor de si mesmo), *Eigenliebe* (amor-próprio) e *Eigendiünkel* (arrogância) para se referir a esse sentimento de si. No Terceiro Capítulo da Analítica da *Crítica da razão prática*, lemos:

Todas as inclinações conjuntamente (que podem muito bem ser também reunidas em um sistema aceitável e cuja satisfação chama-se, nesse caso, felicidade própria) constituem o *egocentrismo* (*solipsismus*). Este é ou o egocentrismo do *amor de si mesmo* [*Selbstliebe*] que consiste na *benevolência* consigo mesmo sobreposta a tudo (*philautia*), ou o egocentrismo do *comprazimento consigo mesmo* (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente *amor-próprio* [*Eigenliebe*], esse último se chama *arrogância* [*Eigendiünkel*].²⁴

Desta citação, pode-se retirar a seguinte imagem: o amor de si mesmo (*Selbstliebe*) e o amor-próprio (*Eigenliebe*) estão textualmente opostos à arrogância (*Eigendiünkel*). Cabe notar que amor de si e amor-próprio aparecem juntos. Todos esses termos estariam ainda sob o termo mais geral do egocentrismo (*Selbstsucht*, *solipicismus*). Kant nos explica que cada um destes sentimentos possui uma relação diferente com a razão prática pura. Ele assume que o amor-próprio (*Eigenliebe*) “é naturalmente ativo em nós mesmos antes da lei moral”²⁵ e que, portanto, cabe apenas restringi-lo à condição de concordância com ela. No caso de tal concordância, o amor-próprio chama-se “amor racional de si mesmo (*vernünftige Selbstliebe*)”.²⁶

²² “Há um grau de embrutecimento que tira a vida da alma, e a voz interior não consegue fazer-se ouvir por quem só pensa em se alimentar. Para proteger o jovem infortunado dessa morte moral tão próxima, o padre começou a despertar nele o amor-próprio e a estima de si mesmo: (...)” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 323).

²³ Allen Wood sugere, em seu comentário à *Religião*, que haveria uma correspondência entre o vocabulário de Kant e o de Rousseau no que diz respeito ao amor-próprio. Segundo ele, Kant usaria os termos amor de si mesmo (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*, *philautia*) para se referir ao *amour de soi même* de Rousseau; e utilizaria o termo arrogância (*Eigendiünkel*, *arrogantia*) para se referir ao *amour-propre* de Rousseau (WOOD, *Kant and Religion*, p. 71, 77).

²⁴ KpV 5: 73.

²⁵ KpV 5: 73.

²⁶ KpV 5: 73.

A arrogância (*Eigendiünkel*), por sua vez, é contrária à lei moral e deve ser completamente suprimida pela razão prática pura,

na medida em que todas as pretensões da autoestima que precedem o acordo com a lei moral são nulas e sem qualquer autorização, precisamente porque a certeza de uma intenção [*Gesinnung*] em acordo com essa lei é a condição primeira de todo o valor da pessoa (como em breve tornaremos mais claro) e toda a presunção antes dessa certeza é falsa e contrária à lei.²⁷

Ao comentar o vocabulário de Kant nessas passagens, Michèle Cohen-Halimi observa que ele “une e confunde deliberadamente amor de si (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*), que Rousseau se propôs a dissociar”.²⁸ A busca por uma equivalência entre Kant e Rousseau no nível do vocabulário fica ainda mais complicada se considerarmos também a *Religião*. Isso porque ali Kant altera a posição dos termos uns em relação aos outros.

Ao longo de toda a *Religião* Kant utiliza apenas o termo alemão *Selbstliebe*, que, como vimos, é traduzido pelo termo geral de “amor de si”. Ao contrário do que esperaria um leitor que procura uma similaridade terminológica com Rousseau, Kant não usa os termos *Eigenliebe* (amor-próprio) ou mesmo *Eigendiünkel* (arrogância, arrogância) em sua descrição do surgimento paixões antissociais (decorrentes de um mal uso do “amor de si mesmo que compara”)²⁹ ou de sua localização do mal moral precisamente em adotar “o amor de si mesmo ... como princípio de todas as máximas”.³⁰ Note-se bem que a fonte do mal não é, para Kant, tomar o egoísmo (*Eigendiünkel*) como máxima. Trata-se de uma escolha mais fundamental de colocar o amor de si mesmo, entendido em sentido amplo, como *princípio* de todas as máximas. Isto significa sistematicamente efetuar uma inversão de prioridades colocando a satisfação de si mesmo acima da lei moral.

Em suma, se na *Crítica da razão prática* o quadro apontava para uma junção entre amor de si (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*) opostos à arrogância (*Eigendiünkel*), agora na *Religião* o que se tem é um amor de si mesmo (*Selbstliebe*) que assume dois sentidos diferentes, explorados por Kant apenas em nota de rodapé na Observação Geral à Primeira Parte:³¹ amor de benevolência e amor de comprazimento.³² A tarefa de buscar uma equivalência no vocabulário esbarra, portanto, também na insistência de Kant em não fixar os termos, o que parece apontar para o fato de que ele usa da ambiguidade do vocabulário da época para efetuar deslocamentos significativos em relação a Rousseau.

²⁷ KpV 5: 73.

²⁸ COHEN-HALIMI, “Une archéologie kantienne de l'égoïsme”, p. 196.

²⁹ RGV 6: 27.

³⁰ RGV 6: 45.

³¹ RGV 6: 45n.

³² A afirmação de que (todo) o mal moral advém da tomada do amor de si (*Selbstliebe*) como princípio de todas as máximas vem acompanhada de uma nota de rodapé. Nela, Kant precisa que o amor de si pode ser tomado em dois sentidos completamente diferentes. O primeiro seria o amor de benevolência em relação a si (sentimento que busca o bem-estar sensível). O segundo, o amor de comprazimento em relação a si (que pode comportar as máximas do amor de benevolência, mas deve ser levado ao extremo, como *comprazimento incondicionado* em relação a si mesmo, para que represente o princípio de satisfação pela subordinação das máximas à lei moral). (Cf. RGV 6: 45n).

Um amor de si que envolve comparação...

É curioso que se encontre na exposição de Kant das predisposições para o bem uma formulação que, à primeira vista, se assemelhe tanto à do amor-próprio rousseauiano. A predisposição para a humanidade apresenta dois elementos muito caros à ideia de amor-próprio proposta por Rousseau: a comparação e a busca pelo apreço. O elemento comparativo aparece na própria definição da predisposição para a humanidade: “As predisposições para a **humanidade** podem ser colocadas sob o título geral do amor de si, que é decerto físico, mas *que compara* (algo para o qual se exige razão), a saber, julgar-se afortunado e desafortunado tão somente em comparação com outros.”³³ A ideia de que haveria uma busca pelo apreço através do olhar do outro aparece, por sua vez, como consequência: “Deste amor de si provém a inclinação de *conseguir para si um valor na opinião dos outros*; ...”³⁴

Seguindo essas pistas, alguns intérpretes³⁵ utilizam a descrição da predisposição para a humanidade para instituir uma *equivalência* entre ela e o amor-próprio de Rousseau. Normalmente essa leitura aponta para um amor-próprio tomado apenas em sentido negativo, embasado na nota do *Segundo Discurso*. De fato, essa foi a maneira com que Kant leu Rousseau, o que fica evidente em seu comentário a ele em *Começo conjectural da história humana* (1786). Nesse ensaio, Kant não se contrapõe ao diagnóstico de que a vida em sociedade traz consigo vícios. Antes, ele observa que Rousseau não teria visto o potencial desse antagonismo como fonte da moral. Para Kant, Rousseau falha ao não ver no desenvolvimento cultural uma forma de chegar à moralização.³⁶

A ideia de que a predisposição para a humanidade é equivalente ao amor-próprio de Rousseau quase sempre é acompanhada de uma ideia correlata, a saber, que a predisposição para a animalidade seria então equivalente ao amor de si.³⁷ Lembremos que se a predisposição para a humanidade é a consideração do ser humano enquanto ser dotado de razão (não ainda razão prática pura, analisada por Kant como predisposição à personalidade), a predisposição para a animalidade é a consideração do homem enquanto ser natural. Dessa forma, ela é apresentada por Kant como um “amor de si físico e *mecânico*”³⁸ e, portanto, é algo da ordem de um comportamento instintivo e irrefletido. As atividades que se encaixam nessa descrição são três: conservação de si, conservação da espécie e impulso à sociedade.³⁹ Para os efeitos de nossa comparação, é interessante notar que a própria ideia de que a formação de sociedade é da ordem de um instinto e, portanto, prescinde da razão, representa um distanciamento significativo em relação a Rousseau. Como é visível na imagem do Capítulo 6 do Livro I do *Contrato Social*, Rousseau pensa a união dos homens como um movimento racional, uma consequência da necessidade de conservação. A diferença entre ambos os autores fica ainda

³³ RGV 6: 26.

³⁴ RGV 6: 27.

³⁵ É o caso de Pablo Muchnik (*Kant's Theory of Evil*, p. 144) e Lawrence Pasternack (*Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, p. 94).

³⁶ Cf. MAM 8: 116-7.

³⁷ Cf. MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 144; PASTERNAK, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, p. 93.

³⁸ RGV 6: 26.

³⁹ Cf. RGV 6: 27.

mais clara quando Kant inclui a “ausência selvagem de lei (na relação com outros seres humanos)”⁴⁰ dentre os possíveis vícios dessa predisposição.

Ao fazer essa equivalência entre predisposição para a humanidade e amor-próprio em seu livro *Kant's Theory of Evil*, Pablo Muchnik conduz uma análise histórica das predisposições para o bem. Ele parte do pressuposto argumentativo de que a correspondência poderia ser expandida para, por um lado, a filosofia da história de Rousseau e, por outro, a exposição kantiana das predisposições para o bem.⁴¹ Esta interpretação extrai da relação com Rousseau a ideia de que a visão da história proposta pelos dois autores seria quase idêntica. Apoiando-se na passagem do *Começo conjectural da história humana*, Muchnik defende que Kant se inspira no modelo de estágios proposto por Rousseau⁴² para propor um modelo similar em sua própria filosofia.⁴³ Desse movimento, ele retira a ideia de que, para Kant, as predisposições para o bem podem ser interpretadas como estruturas que representam estágios do desenvolvimento do gênero humano rumo à moral. Isso traz como consequência o entendimento de que as predisposições para a animalidade e para a humanidade devem ser superadas para que se chegue à moralização. Contra isso, basta ter em mente a Primeira Proposição da *Ideia de uma história universal*: “Todas as predisposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”.⁴⁴ A crer em Kant, a história é pautada pela ideia de uma destinação natural que teria por objetivo o desenvolvimento de todas as predisposições naturais dos seres humanos.

Predisposição para a humanidade e o ideal normativo de igualdade

Há algo nas leituras que relacionam amor-próprio e predisposição para humanidade que vai de encontro ao próprio conceito de “predisposição para o bem” como sendo predisposições que “fomentam o cumprimento da lei”.⁴⁵ Nesse sentido, seria correto pensar que todas as predisposições elencadas por Kant na *Religião* (animalidade, humanidade, personalidade) contribuem ativamente para a moral, embora o componente da razão prática pura esteja presente apenas na predisposição à personalidade. Essa observação faz com que seja descartada também a possibilidade de que tais predisposições sejam boas apenas por não se contrapor à moral. Levando em consideração esse aspecto, fica difícil sustentar que as predisposições para a animalidade e para a humanidade precisem ser suprimidas para a realização da moralidade. Ao contrário, deve haver algo em cada uma delas que aponta para a moral.

Ao comparar a predisposição para a animalidade com o amor de si mesmo ou com a ideia do puro estado de natureza descrito por Rousseau, acaba-se deixando de lado uma das dimensões mais importantes da predisposição para a animalidade que é o “impulso à

⁴⁰ RGV 6: 27.

⁴¹ Cf. MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 143.

⁴² A ideia de que a filosofia de Rousseau pode ser lida a partir de estágios é questionada na literatura especializada sobre o autor. É possível remeter ao trabalho de Ronald L. Meek que, ao reconstruir a gênese da teoria dos quatro estágios, mostra que há elementos no texto de Rousseau que o separam dessa tradição. Dentre os fatores, é preciso ressaltar que Rousseau não compartilha da ideia de que há uma teleologia na história, nem concebe que haveria alguma hierarquia de complexidade entre as sociedades (simples ou complexas). (Cf. MEEK, *Social Science and the ignoble savage*, p. 76-91).

⁴³ MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 145-6.

⁴⁴ IaG 8: 18, tradução modificada.

⁴⁵ RGV 6: 28.

sociedade” que ela comporta.⁴⁶ Apenas a noção de conservação dos indivíduos e da espécie parece ser uma resposta incompleta no que diz respeito ao caráter iminentemente bom dessa predisposição. Antes, a ideia de que há um impulso à sociedade (já no âmbito natural e irrefletido) que une os seres humanos em sociedade aponta para um elemento central ao desenvolvimento da moralidade. Tal impulso à sociedade leva ao estabelecimento de uma sociedade civil que, embora ainda não seja moral, é um passo importante para ela.⁴⁷

Para além disso, ao igualar a predisposição para a humanidade com o amor-próprio de Rousseau, perde-se de vista também o aspecto iminentemente bom desta predisposição. Não é por acaso que alguns comentários expressem uma desconfiança em relação ao aspecto bom da predisposição para a humanidade.⁴⁸ Interpreta-la como uma predisposição *para o bem* requer que pensemos que haveria algo nessa comparação racional que constitui o cerne da predisposição para a humanidade que não é nem neutro nem ruim, mas sim que direciona os indivíduos para o bem. Há quem aponte a participação da predisposição para a humanidade como um móbil para a cultura como seu aspecto iminentemente bom.⁴⁹ Kant se refere a isso com uma formulação muito próxima à da *insociável sociabilidade*: “... pois a natureza queria empregar a ideia de uma competitividade tal (que não exclui em si o amor recíproco) apenas como móbil para a cultura.”⁵⁰ De fato, o desenvolvimento da cultura representa um passo importante para que se possa conceber a possibilidade de realização da moralidade na história — e a insociável sociabilidade é o motor que Kant encontra para isso desde 1784.⁵¹ Essa resposta, embora correta, está incompleta. O que parece comumente passar despercebido na predisposição para a humanidade — e que pode ser elucidado a partir da comparação com Rousseau — é o fato que ela envolve uma comparação *em vista da igualdade*. Voltemos à sua apresentação:

Deste amor de si provém a inclinação de *conseguir para si um valor na opinião dos outros*; e, originariamente, decerto, meramente o valor da *igualdade* — de não permitir a ninguém superioridade sobre si — associado a uma preocupação constante de que os outros poderiam aspirar tal superioridade; daí emerge gradualmente um desejo injusto de adquirir essa superioridade sobre os outros.⁵²

Da comparação racional surge, portanto, o desejo por apreço. Todavia, no caso de Kant, tal comparação visa o valor da igualdade. Trata-se da busca do reconhecimento dos outros como seus iguais o que, por um lado é condição para uma boa constituição política e por outro é base para que se estabeleça um comportamento moral. O desejo de superioridade frente aos outros já é caracterizado como injusto e corresponde a um uso indevido dessa comparação.

⁴⁶ RGV 6: 27.

⁴⁷ Para utilizar a formulação de Kant em *A Paz Perpétua* (Zef 8: 376n).

⁴⁸ Essa desconfiança pode ser ilustrada pelo comentário de Lawrence Pasternack: “...embora Kant a chame de predisposição para o bem, ela tem, na verdade, uma relação muito tênue com tudo o que é bom (mesmo no sentido não moral). Ela parece ser muito mais a causa de angústia e infortúnio do que de felicidade.” (PASTERNAK, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, p. 95). É possível encontrá-la também em ALLISON, *Kant's Theory of freedom*, p. 157; MUCHNIK, *Kant's Theory of Evil*, p. 151; WOOD, “Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil” p. 128.

⁴⁹ PALMQUIST, *Comprehensive commentary on Kant's Religion within the bounds of bare reason*, p. 69.

⁵⁰ RGV 6: 27.

⁵¹ IaG 8: 20-1.

⁵² RGV 6: 27.

Assim, a predisposição para a humanidade não é nem uma comparação neutra, nem uma comparação que visa diretamente a aquisição de um valor de superioridade. A predisposição para a humanidade é iminentemente boa justamente porque coloca um ideal normativo de igualdade na relação com os outros. Kant faz questão de ressaltar que os vícios decorrentes da inveja e da rivalidade “não brotam por si mesmos propriamente da natureza enquanto sua raiz”.⁵³ Com isso percebe-se que há algo de não corruptível na predisposição para a humanidade, que se mantém sempre uma predisposição *para o bem* e que pode, portanto, ser restaurada como tal.

Sharon Anderson-Gold parece ser uma das únicas intérpretes que ressalta a ideia de igualdade na predisposição para a humanidade, muito embora ela não se detenha no assunto. Ela se refere a tal predisposição como uma “predisposição para a igualdade”⁵⁴ e aponta que “a capacidade de reconhecer o eu e o outro como ‘iguais’ é fundamental para a estrutura conceitual da moral”.⁵⁵ Ressalta-se, portanto, um aspecto interessante da predisposição à humanidade: a igualdade que ela proporciona também é a base para a ação moral kantiana.

A partir dessas observações, é possível apontar que a comparação da predisposição para a humanidade com o amor-próprio desconsidera aspectos centrais a ela. Predisposição para a humanidade e amor-próprio rousseauísta não podem ser igualados nem a partir das leituras mais generosas do conceito de amor-próprio (entendidas aqui como as leituras que o consideram neutro e que apontam seu bom uso como fonte da moral). Há três elementos relativos à predisposição para a humanidade que a separam do amor-próprio. O primeiro desses elementos consiste justamente na característica mais ampla das predisposições para o bem, a saber, que elas contribuem ativamente para o fomento da lei moral e são intrinsecamente boas. O segundo elemento é o peso teleológico do conceito de predisposição para o bem. A ideia de “predisposição” insere a realização do bem em um em um horizonte ideal de realização — na linha do que faz Kant na Quarta Proposição da *Ideia de uma história universal* ao colocar como finalidade a formação de um “todo moral”.⁵⁶ O terceiro elemento é justamente o fato de que a predisposição para a humanidade está, desde o início, pautada por uma ideia de igualdade. Nenhum desses três elementos está presente no amor-próprio descrito por Rousseau, mesmo que se leve em conta as diferentes leituras propostas acerca dele.

Considerações finais

O percurso que se fez até aqui procurou fazer uma aproximação crítica entre Kant e Rousseau no que diz respeito ao tema do amor-próprio. Ao mostrar os deslocamentos que Kant efetua em relação a Rousseau, foi possível lançar luz sobre a predisposição para a humanidade a partir de uma perspectiva pouco explorada, a saber, a de que ela proporcionaria aos indivíduos um ideal normativo de igualdade. Este artigo possui, portanto, um interesse

⁵³ RGV 6: 27.

⁵⁴ ANDERSON-GOLD, “Kant's Ethical Anthropology and the Critical Foundations of the Philosophy of History”, p. 407.

⁵⁵ ANDERSON-GOLD, “Kant's Ethical Anthropology and the Critical Foundations of the Philosophy of History”, p. 407.

⁵⁶ IaG 8: 21.

para além de sua crítica à transposição direta da problemática do amor-próprio de Rousseau a Kant. Isso porque aqui essa crítica serviu como meio para explorar uma leitura alternativa do conceito de predisposição para a humanidade.

Mesmo que nossa análise tenha mostrado um distanciamento em aspectos significativos de Kant em relação ao conceito de amor-próprio, é impossível negar a inspiração rousseauísta de Kant ao descrever os vícios sociais. A retórica utilizada por ele ao comentar a predisposição para a humanidade reaparece com força no início da Terceira Parte da *Religião*, criando a imagem de que é o convívio social que corrompe os indivíduos. Inveja, ânsia de poder e cobiça são paixões que acontecem apenas em contato com o outro (atacam “a sua natureza autossuficiente *quando ele está entre seres humanos*”).⁵⁷ Com efeito, é do agitação das paixões causados pela vida social que resultaria a corrupção moral dos seres humanos e não é necessário pressupor, para isso, que tal corrupção mútua seja feita por meio de maus exemplos ou influência. Kant é bastante incisivo a esse respeito, afirmando que “é suficiente que estejam aí, que o rodeiem e que sejam seres humanos para que corrompam reciprocamente um ao outro em sua predisposição moral e tornem um ao outro mal”.⁵⁸

A imagem de um convívio social que corrompe os indivíduos ressoa, sem dúvida, as passagens nas quais esse mesmo tema é abordado no *Segundo Discurso*. Ali, há passagens muito contundentes acerca do aspecto degradante da sociabilidade. Rousseau fala em acasos que puderam “aperfeiçoar a razão humana ao deteriorar a espécie, tornar mau um ser ao torná-lo sociável e, de uma época tão recuada, trazer afinal o homem e o mundo ao ponto em que os vemos”.⁵⁹

Entretanto, o aspecto teleológico inerente à predisposição para o bem nos adverte para a ideia da possibilidade de sua realização na história. Contrapõe-se à relação entre sociabilidade e degradação moral a tese segundo a qual, para Kant, a moralidade só é plenamente realizável em sociedade. A Segunda Proposição da *Ideia de uma história universal* já nos mostrava que o desenvolvimento pleno das predisposições naturais só pode ocorrer plenamente na espécie e não no indivíduo.⁶⁰ Com isso, busca-se apontar para algo compartilhado e construído em conjunto: a razão não se desenvolve de maneira instintiva, mas antes necessita de “exercícios e ensinamentos”⁶¹ que só são possíveis na vida em sociedade. O desenvolvimento das predisposições naturais “necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.”⁶² Olhando sob essa perspectiva, fica mais fácil entender que os aspectos positivos das predisposições para a animalidade e para a humanidade estão ligados à formação de uma sociedade (no caso da animalidade) e regulação dos afetos em relação aos outros (no caso da humanidade), visto que a própria sociedade é capaz de fomentar o seguimento da lei moral.

Referências bibliográficas

⁵⁷ RGV 6: 94.

⁵⁸ RGV 6: 94.

⁵⁹ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 200.

⁶⁰ IaG 8: 18.

⁶¹ IaG 8: 19.

⁶² IaG 8: 19.

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ANDERSON-GOLD, S. "Kant's Ethical Anthropology and the Critical Foundations of the Philosophy of History", In: *History of Philosophy Quarterly*, Oct., 1994, Vol. 11, No. 4, Studies on Kant (Oct., 1994), pp. 405-419.
- COHEN-HALIMI, M. "Une archeologie kantienne de l'égoïsme", In: *De la sensibilité: les esthétiques de Kant*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014. pp. 191-207.
- DENT, N. *Rousseau. An introduction to his psychological, social and political theory*. New York, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- FERNANDES, R. B. "Observações sobre o amor-próprio em J.-J. Rousseau E Adam Smith", In: *Sapere Aude*, 1(1), 2023, pp. 340-351.
- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.
- HERDT, J. *Putting on Virtue*. Chicago: Chicago University Press, 2008.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlim, Alemanha: Walter de Gruyter, 1902ss.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (R. Terra, trad.). São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 2004.
- KANT, I. "Começo conjectural da história humana" (B. Nadai, trad.). In: *Cadernos de filosofia alemã*, n. 13 (2009), pp. 109-124.
- KANT, I. *Crítica da razão prática* (M. Hulshof, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- KANT, I. *À Paz Perpétua* (B. Cunha, trad.). Petrópolis: Vozes, 2020.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão* (B. Cunha, trad.). Petrópolis: Vozes, 2024.
- MEEK, R. L. *Social science and the ignoble savage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- MUCHNIK, P. *Kant's Theory of Evil. An Essay on the dangers of self-love and the apriority of history*. Lanham: Lexington Books, a division of Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- NEUHOUSER, F. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- O'HAGAN, T. "Amour-propre", In: O'Hagan, T. (ed.) *Jean-Jacques Rousseau and the sources of the self*. Aldershot, Hants, England: Brookfield, Vt.: Avebury, 1997.

ORWIN, C. 'Rousseau on the Sources of Ethics.', In *Instilling Ethics*, edited by Norma Thompson, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 63-83.

PALMQUIST, S. *Comprehensive commentary on Kant's Religion within the bounds of bare reason*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley Blackwell, 2015.

PASTERNAK, L. *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Londres e Nova York: Routledge, 2014.

PINHEIRO, L. M. "Intersubjetividade e degradação moral", In: *Studia kantiana* 12 (2012), pp. 77-92.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, J. J. *O Contrato Social. Princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, J. J. "Carta a Christophe de Beaumont", In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da educação*. Traduzido por Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

TODOROV, T. *Imperfect Garden. The legacy of humanism*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

WOOD, A. "Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil". In: *Kant and the concept of community*. Edited by Charlton Payne and Lucas Thorpe. University of Rochester Press: New York, 2011.

WOOD. A. *Kant and Religion*. New York: Cambridge University Press, 2020.