

APOLOGIA DO DIABO

Nota prévia

O texto do médico e antigo aluno de Kant Johann Benjamin Erhard data de 1795. Na ausência de uma edição crítica das suas obras, utilizou-se o volume editado por Hellmut G. Haasis para a Carl Hanser Verlag, Munique, 1970. O ensaio ocupa aí as pp. 109-134. Não constitui esta a primeira tradução de Erhard para português. Em 1976, veio a lume, na *Moraes editores*, a tradução de Fiama Hasse Pais Brandão da *magnum opus* de Erhard, "Do direito do Povo a uma revolução". Esta tradução serviu-se do mesmo volume de onde se extrai a obra agora publicada e verteu também para português a introdução do editor alemão, onde pode o leitor encontrar um apanhado da vida e obra do autor alemão.

É devido um agradecimento à Dr^a. Leopoldina Almeida que acedeu amavelmente a melhorar a presente tradução com a sua experiência e saber. JTP.

Se por uma *apologia* não se entender nada mais do que uma defesa contra a acusação da maldade ou do carácter prejudicial de coisa ou pessoa, então, decerto, não pode ter lugar uma apologia do diabo. Mas, o que nos constrange a colocar limites tão estreitos ao conceito de apologia? Segundo a etimologia da palavra, compreende-se por apologia o conjunto das razões que podem ser alegadas em favor de algo ou alguém que foi difamado. Podem, por isso, existir apologias tão diversas quantas as espécies de acusações. Pode-se acusar em geral algo por ser mau ou prejudicial, insensato ou dispa-

J. B. Erhard

Tradução de João Tiago Proença

tado. É, pois, possível uma apologia contra cada uma destas acusações. Que o diabo seja mau, seja prejudicial, é por demais manifesto, para que pudesse ter lugar uma apologia a esse respeito; que ele seja insensato é coisa que nunca ninguém afirmou. Sobra somente a última acusação da qual poderia ser protegido, a saber, a de que seja algo *descabido*. Não só se tem negado amiúde a existência do diabo, muitos têm chegado ao ponto de afirmar que aquele seria algo de impossível, que não poderia mesmo existir. Não é, de modo algum, nossa tarefa salvar a sua honra como ser existente nem sequer provar a sua existência, antes nos cumpre apenas daqueles que querem disputar a sua possibilidade. Que o *conceito de um diabo* seja posto em causa por muitas pessoas como algo de descabido é um facto tão conhecido que todas as provas disso parecem ser supérfluas. A nossa apologia pretende, por conseguinte, proteger a sua honra, nomeadamente, de que é uma ideia e não uma simples quimera.

Se se mostrar a possibilidade do diabo, importa apurar então se a sua existência pode ser postulada com fundamento. A sua existência, tal como a de Deus, não pode ser provada mediante factos, porquanto reside no exterior dos fenómenos da natureza. Mesmo que se tivesse a manifestação do diabo em carne e osso, não se poderia saber de outro modo, se seria ele, senão através de sinais distintivos que estão contidos no conceito de um diabo. Este conceito, porém, não determina em que forma o diabo teria de se manifestar, mas sim quais as propriedades internas que aquele teria em si, que, por isso, não poderiam ser abstraídas do seu modo de agir num caso determinado, mas sim do seu modo de agir em geral e em todos os casos, o que, todavia seria impossível, porquanto requeria uma familiaridade interminavelmente longa com o fenómeno que o diabo deve ser. Não se pode de modo algum extrair da experiência o conceito de diabo, porquanto ele

não consiste em sinais distintivos exteriores, naturais, como o conceito de um animal, antes diz respeito a disposições internas, que, como tais, nunca aparecem, mas são atribuídas aos fenómenos como fundamentos de explicação da sua possibilidade através da liberdade (e não através da natureza). Antes que se possa observar um fenómeno com o propósito de saber se se está perante um diabo, ter-se-ia na verdade de possuir já um conceito de diabo. Daí que a questão da existência do diabo conduza necessariamente à questão da possibilidade do conceito. Se o próprio conceito for uma quimera, isto é, pensável apenas por uma ilusão da imaginação, é simplesmente impossível que o diabo exista; mas mesmo que o conceito seja possível, a experiência não pode decidir da existência do diabo, esta teria antes de ser postulada, isto é, teria de ser provado que aquela seria dada através da mera pensabilidade do diabo ou de qualquer outro objecto.

A maior parte do público filosofante (e, contra este, o diabo precisa particularmente desta apologia, pois o restante público, em média, prestou-lhe sempre a honra de o contar entre as realidades) considerará talvez uma investigação sobre o diabo como coisa supérflua e – mesmo que fosse possível fazê-la divertida – no fim de contas, tão vazia e nula como o próprio diabo. Aventuro-me, por isso, ou a não ser lido de todo, ou então a lê-lo apenas por curiosidade, o que se bem pode dizer de um assunto tão descabido. Mas não me desalenta tratar, com toda seriedade da filosofia, um assunto que até ao momento foi apenas objecto de motejos por parte do mundo cultivado. Antes de a minha própria investigação poder decidir se a ideia de um diabo é digna da mais séria consideração do pensador, peço apenas que se reflecta no importante papel que o diabo tem desempenhado, até ao presente, entre os homens, em quão geral e antiga é a crença nele, e com que zelo os homens ainda hoje disputam

a sua existência. A universalidade da crença no diabo prova, pelo menos, que, no caso de ele ser apenas uma ilusão, teria de ser uma ilusão própria do homem. Se os meus leitores apenas conceberem este ponto de vista, terei menos a rezear que falte interesse ao meu objecto do que não ser capaz de satisfazer esse interesse.

Para determinar o *conceito de diabo*, é necessário, antes de mais, tomá-lo provisoriamente tal como se encontra determinado em geral entre os homens e então tentar averiguar se se pode elevar este conceito a uma ideia pensável. A nota característica mais geral com que se pensa o diabo é a de que ele é a mais maldosa de todas as criaturas. Nisto concordam todas as espécies de representações dos diferentes séculos. A heterogeneidade que se encontra na ulterior formação deste conceito nasce das representações da história do diabo e do destino futuro que ele terá. Na dogmática cristã é apresentado como o mais elevado dos anjos, que se rebelou por orgulho contra Deus e, por causa disso, foi derrubado e condenado ao eterno opróbrio e tormento. Alguns Padres da igreja acreditam que ele ainda se poderia converter e que, um dia, poderia novamente ser acolhido na Graça. Esta opinião, contudo, foi condenada em concílios antigos como herética e, até ao presente, tem sido igualmente rejeitada pelos Protestantes. Se deixarmos de lado as razões fundamentadas nas passagens da Sagrada Escritura, então a opinião da Igreja é mais consequente do que as outras. Pois dado que ele, na ausência de qualquer tentação, se revoltou pela sua própria má vontade contra Deus, então não tem desculpa e não pode, pois, contar com a mais pequena Graça. Posto que ele, além disso, é tido como o mais inteligente dos espíritos criados, então tem de ter conhecido a onnipotência de Deus e não se pode ter revoltado contra Deus por inadvertência, mas sim por maldade; também não pode arrepender-se do seu crime, porquanto este não nasceu da

ignorância. Terá antes de perseverar na eterna impenitência, e, porque ele não pecou contra os mandamentos isolados de Deus, mas se revoltou contra o próprio Senhor, também não se pode converter. A este conceito geral acresce ainda a determinação particular de que ele procura tentar os homens e causar-lhes esses mesmos tormentos que sofre. Nunca as opiniões foram unânimes sobre se Deus lhe teria concedido, antes do nascimento de Cristo, mais poder para tal do que depois, sobre qual seria a dimensão da sua influência e sobre se ele poderia produzir fenómenos na natureza. E, tanto quanto é do meu conhecimento, nunca os concílios decretaram algo de determinado, mas permaneceu sempre na generalidade que o diabo teria influência sobre os assuntos humanos e que o homem poderia fazer pactos com ele e ser por ele possuído, sem determinações mais circunstanciadas. Do lado protestante, a crença na bruxaria e em possessos já não vincula nenhuma igreja.

A questão é, pois, se se pode pensar uma tal criatura como o diabo. Os momentos que importam são os seguintes: é uma criatura incondicionalmente má, eternamente torturada sem por isso ser conduzida à penitência e com o anseio constante de tornar os homens eternamente desditosos. Se for possível pensar num só conceito estas determinações, então o conceito de diabo não é uma quimera, mas sim um conceito de uma criatura incondicionalmente má, uma ideia de uma tal criatura. Para chegarmos a uma decisão a esse respeito, temos de rever todos estes momentos individualmente. O momento mais importante é a maldade incondicional. Basta que se determine como é que esta tem de ser pensada e de que modo se teria de apresentar um ideal da maldade, se é que tal ideia pode ser representada, para que seja fácil decidir se os restantes seriam congruentes ou não com este momento.

Se a maldade deve ser pensada como algo de absoluto, então tem de ser pensada –

enquanto algo positivo ou negativo – como uma qualidade moral. Se a maldade for pensada apenas como uma carência da bondade moral, então não será possível nenhum conceito absoluto dela, pois este teria como única nota característica a ausência da bondade moral sem qualquer outro predicado real e perder-se-ia, portanto, no nada. Mas, se se considerar a maldade como algo real, através do qual se anula o bem na consciência, então pode-se pensá-la como absoluta, e então aquela consistirá num modo de agir que se opõe ao modo de agir moral. Se a maldade tem um princípio próprio ou se somente a ignorância ou a fraqueza a exercem é uma questão tão velha como a filosofia moral, sobre a qual os não-filósofos sempre concordaram, enquanto os filósofos de profissão ainda a disputam. No são entendimento comum é ponto assente que a maldade é algo de espontâneo, que pura e simplesmente resiste ao bem, e também não creio que haja algum filósofo que tenha chegado ao ponto de, em vez de aborrecer o malvado, lhe ter oferecido, por causa da sua ignorância e fraqueza, uma compaixão sincera, sentida no coração e não meramente testemunhada por palavras. Quando se reconduz o mal moral à ignorância, nunca se pode punir um criminoso por causa da sua maldade, tem-se antes de sentir piedade por ele. Se se quisesse dizer que ele era culpado desta ignorância, dir-se-ia com isso que ele se poderia ter-se tornado bom, mas não quis, e então perguntar-se-ia novamente: por que razão não o quis? Pergunta à qual nada mais se poderia responder do que: ele não sabia que era bom aprender. E assim inocentar-se-ia novamente. A resposta: *porque ele tinha uma vontade má*, anularia todo o sistema de dedução do mal moral a partir da ignorância e da fraqueza. Para ser consequente, o filósofo que da ignorância e da fraqueza deduz o mal moral tem de anular toda a imputação, o que contradiz toda a nossa consciência da simpatia que temos

pela moralidade de uma acção. Se o bem moral ou a eticidade derivarem do conhecimento do bem em geral, suprime-se igualmente todo o mérito que há na virtude; pois esta, mercê desta afirmação, recompensa-se a si própria e não através da consciência de ter feito o seu dever – recompensa que a virtude, sem dúvida, tem – mas sim através do proveito que pode trazer ao virtuoso. A afirmação: *o vício é ignorância*, encerra necessariamente em si a seguinte afirmação: *a virtude é sabedoria*; e tal como da primeira, depreende-se que *o vicioso não é punível*, mas antes para lamentar como infeliz, também da última se infere que *não se pode respeitar o virtuoso*, é antes para invejar como ditoso. Duas conclusões que indignam o sentimento de todo e qualquer ser humano! Numa tal afirmação oposta vale, porém, a partir de motivos semelhantes a seguinte conclusão: se a virtude for algo de bom em si, o vício é algo de mau em si, e se a virtude for digna de respeito, o vício é punível.

Se a virtude for considerada como a realização do bem supremo para os homens, é uma loucura não aspirar a tal. O choque entre o são entendimento humano e a razão filosofante do primeiro género reside no facto de aquele considerar a virtude como a realização dos deveres que lhe são simplesmente impostos, ao passo que esta quer saber o motivo deste cumprimento do dever. A questão é: pode-se estabelecer uma comparação entre estes dois partidos? Se só se pudesse estabelecer uma comparação mediante a cedência por parte de ambos os lados das suas exigências, não poderia ser duradoura, pois o sentimento moral nunca se pode renegar, e a razão nunca se pode satisfazer sem fundamentos. Não se poderá pensar numa verdadeira reconciliação entre a razão inquiridora e o sentimento moral humilde, crédulo, se ambas as partes não puderem ser completamente satisfeitas. Até ao presente tentou-se na maioria dos casos eliminar a

disputa, promovendo o sacrifício de uma das partes à outra ou procurando separá-las totalmente. Daí nasceram principalmente três afirmações: a razão tem de decidir tudo por si; a razão tem de ser aprisionada sob a crença; a razão e a crença têm, cada uma delas, os seus interesses próprios.

Mantive aqui a palavra *crença*, que se usou até ao momento em particular nestas três afirmações, a fim de poder exprimir as proposições tão sucinta e claramente quanto possível. Se se quiser substituir aqui o sentido teológico da palavra *crença*, nada se modificaria nestas proposições, pois, também nesse caso, compreender-se-ia por *crença* única e exclusivamente aquilo que o homem teria sem nenhuma outra razão de tornar o princípio reitor de todas as suas acções e desejos, e, neste sentido, sem olhar ao que deve ser propriamente acreditado, usarei sem excepção este termo nesta dissertação.

Todas estas proposições, porém, contradizem o nosso inextinguível interesse moral e querem enredar-nos somente em novas dificuldades. Porque, se a decisão deve caber apenas à razão, então não se pode contradizer a si própria. E, contudo, esta tem-se até ao presente contradito também constantemente sobre os princípios da eticidade, como o prova a história da filosofia, enquanto *facto* indisputável, nos seus representantes, os filósofos. Se a crença deve imperar sobre a razão, então é igualmente melindroso indicar um critério da verdadeira crença que não tivesse de ser reconhecido pela razão. Se ambos os lados devessem estar separados, então ou apenas uma parte tem de ter influência sobre a determinação das acções, e então regressamos, pelo menos no que respeita ao interesse prático, a umas das proposições anteriores, ou ambos têm de se repartir nas acções e, tendo algumas delas de ser instituídas pela crença, as outras têm de o ser pela razão. Mas, quais os critérios que deveriam decidir

aqui e quais os critérios que indicam à crença e à razão o seu território? Isto conduziria a uma subordinação da razão à crença ou da crença à razão, e assim regressaríamos uma vez mais às proposições anteriores.

Para se encontrar uma saída, afirmou-se: a razão e a crença não se contradizem. Por muito verdadeiro que isto possa ser em si, a prova tem sido até agora igualmente difícil, porquanto a crença exigiu sempre o simples cumprimento do dever, e a razão exigiu-o por mor de um fundamento último. Os filósofos chamaram a este fundamento último o bem supremo. Enquanto a questão, portanto, for a do supremo bem, também a crença e a razão têm de se contradizer. Os filósofos mais recentes acreditaram de *facto* evitar este embaraço falando apenas de um princípio e não de uma finalidade da moralidade. Só enquanto este princípio for material ou então contiver algo que deve ser produzido pela moralidade enquanto tal: torna-te a ti e aos outros tão feliz quanto possível, usa toda a coisa de acordo com a sua destinação, etc., só então é igual se se institui a coisa contida no princípio imediatamente como bem supremo ou se se a abandona. Daí que cada princípio material se possa ordenar sob o ponto de vista do bem supremo que dele deriva.

A heterogeneidade que se encontra nos filósofos na determinação do bem supremo é uma prova de que nunca a moralidade se deixa fundamentar no conceito de bem supremo. Pois, na realidade, dado que os filósofos teriam de estar convencidos de que aquilo que têm pelo bem supremo é, com efeito, aquilo que teria de ser pensado como o que se anuncia como tal na consciência interior do homem, sendo isso determinado pela razão de tal modo como aqueles o determinariam, então teria de se supor que os filósofos seriam de diferentes tipos específicos de homens ou que a natureza humana, assim que quiser imaginar a moralidade como algo que deve atingir um certo fim, esteja

exposta a uma ilusão necessária; do que se seguiria ou que uma acção moral e uma acção subordinada a um fim se contradizem reciprocamente ou que a moralidade, tal como se anuncia no sentimento interior, é ela própria uma mera ilusão. Se não se pudesse pensar a moralidade com um predicado que lhe fosse próprio, a moralidade seria uma quimera, tal como aquilo que se lhe opõe, a maldade.

Vou ao ponto de afirmar que a conclusão oposta também é válida: se o ideal da maldade for uma quimera, então o ideal da eticidade também o é. Se o ideal da maldade nada for, porque a maldade não é o oposto da eticidade, mas apenas a ausência desta, a eticidade torna-se algo, uma realidade, à qual nenhuma outra se opõe, algo que tem de ser pensado como actuante; e para poder ser pensada desse modo, tem de se pressupor um bem supremo, que deve ser alcançado por intermédio daquela, que não seja anulado por nenhum outro modo de agir, mas que apenas não seja alcançado em igual grau. Esta pressuposição, porém, não pode ser provada, por isso, apenas pelo facto de os homens nunca serem unânimes em relação aos seus desejos, e, contudo, um bem supremo tem de ser tal, que todos os desejos anseiem por ele; mas sim porque a faculdade moral seria determinada apenas de um modo e, por isso, pensada como uma força que age totalmente constringida e, portanto, seria completamente anulada e colocada na mesma classe dos efeitos naturais. Pois se também se pudesse pensar uma unanimidade dos homens em torno do supremo bem, ver-se-ia suprimida toda a virtude, na medida em que só se teria de designar como virtude o que alcança este fim final ou satisfaz o maior egoísmo; e teria de se designar como vício o que por infelicidade lhe falta, tudo aquilo que contradiz sem mais o sentimento dos homens que não são dados a sofismas.

130 Nas investigações sobre o bem supremo (*summum bonum, finis bonorum*) como funda-

mento da moralidade, a razão nunca pode, portanto, concordar com a fé, nem sequer com o seu entendimento. Não há nada mais a fazer que dar um passo nesta investigação e procurar saber se o fundamento da moralidade não residirá pura e simplesmente no bem. Este não pode ser visto como algo alcançável através da moralidade, de contrário seria apenas um supremo bem, mas teria de ser considerado como algo dado pela própria moralidade. O bem supremo não seria assim apenas um bem para aquele que o obtivesse, ou seja, não seria nada de bom em si. O Bom em si tem de ser algo que é bom sem ser pensado em qualquer outra relação; não pode ser nada, portanto, ao qual se aspire, mas sim algo que é posto em si. Daí que o bem absoluto nunca possa ser a finalidade de uma acção, mas teria de ser a acção em si própria. O habitual modo de pensar dos homens descobriu, até ao presente, este bem absoluto na consciência virtuosa, e nada mais se pode pensar como tendo a nota característica do bem absoluto. A razão, que pergunta em geral pelo *porquê* do dever, vê-se, por isso, remetida a si própria, e a resposta à pergunta de por que devo agir de acordo com o dever seria: porque o conheço como concordante com o dever.

O carácter de uma acção concorde com o dever nunca ficou ainda por conhecer, até os próprios filósofos honram aqui o seu entendimento a tal ponto que crêem provar o seu sistema da melhor maneira, mostrando quão facilmente se poderia deduzir dos seus princípios as acções reconhecidas como correctas. Ainda nunca se procurou o carácter da virtude no que ela aproveita, mas sim na consciência da qual brota. O seu carácter reside, por isso, em ela ser uma acção que brota de uma boa consciência em si. Para uma consciência ser boa em si, não pode conter em si nenhum propósito que só possa ser conhecido como bom através do seu êxito, mas tudo o que dela brota tem de ser bom por seu intermédio. Uma tal

consciência tem de ser válida universalmente; tem de ser despretenhosa e não pode ter nenhuma finalidade que relacione em particular com o sujeito em que ela se encontre, isto é, tem de ser totalmente desinteressada; tem de gerar por actividade livre e não ser consequência de qualquer outra coisa, e também lhe está interdito pressupor qualquer outro homem como necessário para a sua consumação. Esta própria consciência não pode ser, por isso, instituída como um princípio da eticidade, mas pode-se apenas indicar o carácter pelo qual se pode conhecer se há um princípio, de que queremos fazer um motivo de determinação particular das suas acções, se ajusta a ela.

Segundo o sinal indicado da consciência moral, uma máxima, que não a deve contradizer, tem de ter as seguintes propriedades 1) Tenho de poder querer que ela seja aceite por todos os homens; isto prova o seu desinteresse. 2) Tenho de estar ciente de que a aceito sem ser por qualquer outro homem, isto prova a sua liberdade. 3) Tenho de estar ciente de que ela não brotou de uma qualquer inclinação para algo; isto prova a sua validade universal. A expressão mais sucinta para estas exigências designa simplesmente *lei moral*. Poderia ser composta do seguinte modo: „Age de tal forma que a máxima segundo a qual tu te reges possa ser seguida por todos os outros homens, em qualquer época, sem incompatibilidade.“ A essência da moralidade consiste na consciência moral, que pensada como princípio é um princípio formal que não conduz a nenhum bem supremo.

Os sinais distintivos indicados de uma máxima moral não determinam que acções são morais, mas apenas as que o podem ser. A consciência com que são seguidas é o único sinal seguro, mas que assoma somente na consciência do agente, da moralidade da acção; a partir da lei moral conhece-se apenas a moralidade da máxima. A *moral* como ciência não é nenhuma doutrina da virtude; pois a virtude é algo de

único, existente numa e mesma consciência, que como tal não precisa de ser ensinada, mas uma doutrina daquilo que não contradiz a virtude. A determinação da moral não é tornar os homens virtuosos, mas sim justos ou mostrar como as suas máximas – que são para aplicar a circunstâncias determinadas e, por isso, são necessariamente materiais – têm de ser criadas, a fim de não contradizerem a consciência virtuosa. A moral não fundamenta a virtude, mas é fundada sobre ela. Mas a moral fundamenta o direito natural que não contém senão máximas materiais que foram reconhecidas como compatíveis com a moralidade. A moral não institui a ideia de eticidade – esta está no fundamento daquela – mas mostra apenas o que contradiz um ideal da eticidade. Daí que todas as suas doutrinas, enquanto não passarem para a região do direito, sejam proibitivas.

O *ideal da eticidade*, segundo o apurado até ao momento, consiste num sujeito que age exclusivamente segundo princípios formais, sem ter outro motivo que não a consciência moral. O *ideal da maldade*, que se lhe opõe, consistiria, por conseguinte, num sujeito que agisse exclusivamente segundo princípios materiais. Pode-se pensar o ideal da moralidade de dois modos, a saber, ligado a uma dada matéria das suas acções ou como produzindo toda a própria matéria segundo um princípio formal. Aquele não causa dano à própria consciência moral na sua pureza, se a ocasião para se mostrar vier do exterior; é igualmente moral deixar a cada qual o seu e a cada qual dar o seu, obedecer às leis, que são morais, e promulgar tais leis. O ideal moral é, na sua primeira consideração, um ideal da humanidade, na segunda, um ideal da divindade. A igual dignidade de ambos os ideais enquanto ideais da eticidade foi ensinada em primeiro lugar pela religião cristã. Na maldade só se pode pensar como dado a matéria, porquanto o princípio material não pode anteceder o conhecimento da sua matéria.

Queremos agora investigar de mais perto se se pode apresentar um tal ideal da maldade. Enquanto a consciência moral ou a expressão mais sucinta desta, a lei moral, for pensada como lei que é própria da nossa razão ou de uma qualquer faculdade, ou seja, simultaneamente como a faculdade pela qual nos determinamos de acordo com a lei, ou então a lei não pode ser a lei suprema e englobante desta faculdade, mas tem de o ser, posto que é puramente formal e encerra em si todas as outras, ou esta faculdade tem de se determinar segundo esta lei, que não pode deixar de produzir o seu efeito, se não for limitada por qualquer coisa que nada tenha em comum com a moralidade. Se o fundamento da exigência da consciência moral e o fundamento da resolução de agir de acordo com aquela residirem numa mesma faculdade, então esta resolução tem de ser determinada pelo vigor da exigência, e a sua execução depende da força da faculdade e da ausência de obstáculos, donde quer que lhe sejam impostos. A moralidade torna-se, portanto, contingente, e não se pode dizer que o sujeito da moralidade aja moralmente, mas somente que é determinado moralmente. O ideal da moralidade tornar-se-ia desse modo num mero *exemplar*, segundo o qual se poderia determinar a moralidade contingente, mas não seria uma *meta* à qual o homem pudesse aspirar. Seria um ser moral no mesmo grau em que agisse por espontaneidade; mas o grau da sua actividade própria seria posto simplesmente sem a sua intervenção. Isto anularia toda a imputação. Ora, quem afirma que não encontra nada de imputação na sua consciência interior, que nem as suas acções nem as de outrem lhe parecem serem puníveis, mas apenas deficientes, sem culpa própria, esta objecção não pode impedir essa mesma pessoa de imaginar a coisa desse modo, mas ele tem então de impugnar toda a moralidade como uma mera ilusão, e nessa medida é impossível ajustar com ele o quer que seja sobre a moralidade.

Se não se quiser que a moralidade e a virtude sejam nomes vazios, a lei moral e a determinação de agir de acordo com esta têm de ser pensadas como duas faculdades que não se implicam completamente entre si. A faculdade que produz a consciência moral pode, conquanto esta faculdade exija algo formal e seja determinante, chamar-se *razão prática* e, na medida em que procura produzir acções sem um apetite determinado por algo, *impulso desinteressado*. A faculdade da resolução moral é a *liberdade*, que se pode decidir em favor ou contra a lei moral e dá desse modo as máximas à vontade, que se mostra como *vontade* apenas mediante a consequência nas máximas.

O *ideal da moralidade* é, portanto, um sujeito que age sempre de acordo com a consciência moral através da liberdade, o *ideal da maldade* transgride-a por mor da transgressão. Enquanto a lei moral e a liberdade forem consideradas em consonância, quer dizer, quando a lei moral enquanto tal aparecer como dada mediante a liberdade, também não se pode pensar em nenhum antagonismo entre ambas. Na medida em que ambas estejam unidas num sujeito e a liberdade se anunciar comprovadamente na consciência como se exprimindo na lei moral contra as inclinações e, desse modo, se afirmar como liberdade, nessa mesma medida pode-se pensar esta consonância, e parece ser impossível agir livre, mas não moralmente. Na medida em que, porém, a lei moral for dada pela razão prática independentemente da liberdade, nessa mesma medida a liberdade aparece como vinculada ao cumprimento daquela, e parece impossível provar a sua liberdade e agir moralmente. A faculdade teórica análoga à liberdade, a imaginação activa, liga necessariamente a ficção de um soberano à lei moral em si alheia à liberdade. Desse modo, a moralidade aparece como escravatura, e a determinação através da mera liberdade sem qualquer consideração como vigor incondicionado do espírito. Em consequên-

cia disso, a maldade é possível, ou seja, é possível um modo de agir oposto à lei moral.

O *ideal moral* age segundo um princípio *formal*; o *malvado* tem de agir, portanto, segundo um princípio *material*. Mas se a liberdade não deve aparecer como limitada por um princípio material, então este princípio tem de remontar totalmente ao sujeito, e o próprio sujeito tem de se tornar o fim final último das suas acções. O carácter da consciência malvada tem, portanto, os seguintes momentos. 1) *Singularidade*; a máxima de acordo com a qual tu ages pertence-te somente a ti e isso impossibilita que aquela possa ser seguida por mais alguém além de ti. 2) *Egoísmo*; ela refere-se única e exclusivamente a ti. 3) *liberdade individual*; ela trata todos os outros como meios para ti. Resumamos este carácter num *propósito* – pois este não se pode chamar *lei*, porquanto não tem validade universal – então poder-se-ia exprimi-lo assim: „Quero agir de tal modo que o meu Eu seja o único fim possível da minha acção e apareça como o único ser livre.“

Tal como se pode derivar da lei moral um sistema de máximas, que se ajustam à consciência moral, assim também se pode derivar deste propósito um sistema de maldade que se opõe ao da moralidade, mas que é consequente em igual medida. O esboço de um tal sistema tornará isto mais nítido.

Em primeiro lugar, as máximas extraídas deste propósito seriam as seguintes:

- 1) Nunca sejas sincero e, no entanto, faz-te passar por tal. Pois se fores sincero, então os outros poderão contar contigo, tu serves-lhes e eles não te servem a ti. Mas se não pareceres sincero, então não contam contigo, e tu não conseguirás servir-te deles tão confortavelmente.
- 2) Não reconheças nenhuma propriedade, mas afirma que ela é sagrada e inviolável, e apropria-te de tudo. Se podes possuir tudo como reconhecidamente teu, então tudo está dependente de ti.

- 3) Serve-te da moralidade dos outros como fraqueza para os teus fins.
- 4) Tenta outrem ao pecado, enquanto pareces reconhecer a moralidade como algo de necessário. Assim todos os outros estarão dependentes da tua graça, porquanto podes puni-los como transgressores.
- 5) Não ames ninguém.
- 6) Torna infeliz todo aquele que não quiser depender de ti.
- 7) Sê totalmente consequente e nunca te permitas o arrependimento.

Tudo aquilo que resolveres, executa-o custe o que custar. Assim mostras-te totalmente independente e conseguirás, por causa da uniformidade no teu procedimento, a aparência de justiça, que proporciona um meio expediente para fazer dos outros teus escravos, antes de eles o notarem.

A partir destas máximas universais, como o leitor pode descobrir por si próprio, pode-se progredir num sistema até ao pormenor ínfimo, segundo o qual se pode conhecer em qualquer caso dado, com igual determinação, que a maldade age tão consequentemente como a perfeita virtude. Que um tal modo de agir possa ser pensado como possível, já o mostrámos; que ele tenha o carácter de um ideal da maldade, também já o provámos. Ora, resta então investigar se ele pode ser realizado.

Antes de mais, é claro que a consciência moral se satisfaz com qualquer acção moral, que a consciência malvada, porém, somente poderia ser satisfeita através de uma totalidade de acções que estivesse numa relação precisa com todos os objectos possíveis para as acções. Pressupõe, por conseguinte, pura e simplesmente a imortalidade como necessariamente conhecida. O homem, portanto, nunca a pode realizar, e nem sequer pode agir consequentemente de acordo com ela, porquanto não pode demonstrar a imortalidade a partir de funda-

mentos teóricos, mas pode apenas postulá-la a partir de fundamentos práticos. O homem está, além disso, demasiado limitado nos seus conhecimentos teóricos, para conhecer tudo adequadamente ao seu propósito egoísta. Não se pode pensar o ideal da maldade, por isso, como possível através do homem. A Sagrada Escritura também não apresenta o homem como imediatamente mau, mas sim como tendo sido tentado ocasionalmente. Descreve a maldade do homem como insensatez, o que também está totalmente correcto, porque ele, enquanto meramente racional, pelo que ainda não é pensado como moralmente bom, tem de ver que não pode realizar o seu propósito malvado. O homem bem pode agir de modo malvado, mas nunca pode alcançar a maldade suprema e pode-se considerá-lo neste ponto de vista tentado pelo seu mau coração. A maldade no homem não deve ser tratada, por isso, como uma livre resolução segundo um propósito que contradiz a lei moral, deve ser vista sim como uma inclinação corruptora, para sacrificar a lei moral aos impulsos egoístas. O ideal da maldade só pode ser apresentado como um ser que está certo por si próprio da sua imortalidade e é onnisciente do ponto de vista teórico, para que possa contar com todos os efeitos da natureza no seu plano. A liberdade é a única coisa que pode destruir os seus planos. Enquanto os homens agirem segundo desejos, encontram-se totalmente sob o seu poder.

Não se pode pensar este ser como um criador ou um Deus mau, pois a criação é uma acção através da qual se produz matéria a partir de princípios formais. A liberdade do criador, porque tudo existe por ele, não pode ser pensada como exteriorizando-se através da produção de si como fim material, mas sim pela produção de criaturas livres que são a sua própria finalidade. A maldade contradiz a faculdade de criar, porque esta dá aquilo que a maldade busca, a dependência de todos os seres unica-

mente dessa faculdade. À faculdade de criar pode-se apenas unir a intenção de ser venerado através da liberdade. Também é possível pensar um ser mau na relação, enquanto criatura, ao bem, mas não como sendo de igual poder com o bem; pois então teria necessariamente de estar submetido a um bem ou de se anular totalmente o seu efeito mútuo. Mas que o criador possa tolerar um ser mau, segue-se de procurar ser venerado e obedecido por um amor livre, o que seria impossível se a conduta recíproca não acarretasse o aniquilamento.

Os primeiros momentos que, como já mostrámos mais acima, importam em primeiro lugar, se o diabo não deve ser uma quimera, foram, nesta investigação, dados como pensáveis cada um por si e unidos. O diabo é uma criatura perfeitamente malvada. Uma investigação do nosso ideal mais pormenorizada decidirá sobre os restantes.

A maldade tem um princípio material, que, porém, tem a sua especificidade no facto de ser exclusivamente subjectivo e nunca poder ser seguido sem colidir em simultâneo com um segundo ser. O bem supremo da maldade pode ser, de facto, a felicidade, mas exclui-se daí toda a alegria numa felicidade objectiva, a qual só poderia ter lugar sob a pressuposição de que a felicidade seja o bem supremo. Pertence ao bem supremo da maldade nunca se encontrar a felicidade em parte alguma senão por seu intermédio. O ideal da maldade tem de estar, portanto, em constante esforço para perturbar toda a felicidade que não dependa de si, e está – enquanto o supremo ideal do bem não só for totalmente independente dele, como também a felicidade de outros seres morais puder actuar independentemente dele – em constante e estéril esforço e, portanto, sempre atormentado. Posto que a condição sob a qual deve ser repartida a felicidade aos seres morais pelo supremo ideal do bem é a eticidade, assim o ideal mau tem de ser pensado necessariamente

como um incessável esforço de os afastar da eticidade, tanto quanto lhe for possível; pois através disso fá-los perderem a felicidade sobre cuja distribuição não lhe cabe nenhum poder imediato. Posto que ele tem de ser pensado como totalmente sujeito ao ideal supremo, então também não tem mais nenhuma protecção para si contra o ideal supremo do que a justiça deste, na medida em que poderia mostrar que outros seres que não fossem melhores que ele próprio é seriam tratados pelo ideal supremo ou Deus mais benevolentemente. É, por isso, o acusador e o tentador de outros seres morais.

Ora, todos os momentos, se os tivermos concluído correctamente, deste conceito de diabo estão provados como pensáveis em conjunto e necessariamente unidos.

Compare-se o supremo ideal do bem e da maldade, e descobrir-se-á a seguinte diferença. O supremo ideal da eticidade ajusta-se ao ideal da eticidade alcançável e quer que este seja realizado por todos os seres morais. O ideal da maldade só é possível num único ser, ao qual os outros têm de estar subordinados como escravos. O ideal supremo da bondade pode ser amado por todos os seres morais, o ideal da maldade tem de ser aborrecido por todos. O esforço pela consecução do ideal da eticidade une todos os seres morais e liga-os num Estado ético; o esforço pelo ideal da maldade separa todos os seres morais e tornaria, se pudesse ser realizado por alguém, todos os outros em escravos incondicionais deste único. A comunidade de seres morais que lutam pelo bom ideal é um reino de amor e de luz; pois amam-se enquanto correligionários, porquanto fruem, através desta consciência igual, a sua total liberdade e porque o conhecimento do bem é a sua meta comum. A associação dos seres morais que lutam pelo ideal mau é um reino de servidão e trevas; pois a unidade só é possível através da dominação incondicional de um único, e o reconhecimento

dos outros é um entrave a esta dominação.

As ideias de maldade e de eticidade podem, como creio já ter mostrado, ser apresentadas como dois ideais que como tais têm pretensões idênticas à pensabilidade e que estão igualmente fundadas na natureza do homem. Em cada religião tem, portanto, de se encontrar vestígios disso. Mas, porque ambas as ideias estão dependentes entre si, nenhuma pode ser pensada correctamente sem a outra. A religião cristã que estabeleceu, em primeiro lugar, o verdadeiro carácter da bondade ética como cumprimento incondicional do dever, e o supremo ideal da eticidade como objecto de respeito e de amor, foi por isso a primeira a apresentar correctamente o ideal da maldade. Enquanto a eticidade foi pensada através de uma ilusão como o modo de agir que efectua o supremo bem, então a maldade tinha também de ser desconhecida e aparecer apenas como ignorância. Daí não se encontrar em nenhum povo antes do nascimento de Cristo um diabo.

A opinião dos maniqueus – se fosse manifesto que deriva de uma antiga doutrina dos indianos e dos persas (de dois seres poderosos, um bom e outro mau) – não pode, porém, constituir uma objecção a isto. Já a prova principal dos maniqueus para a existência de um ser mau, a saber, que, assim não sendo, o mal não teria fundamento, mostra que ambas as ideias não eram práticas, mas somente especulativas, e haviam nascido não do ideal da eticidade e da maldade, mas do empenho de explicar o mal no mundo. Dado que a origem do mal moral não pode ser procurada fora da liberdade e, quando se pressupõe esta, não pode ser pensada em nada mais, assim também o empenho em querer explicar isso a partir de fundamentos mostra que o bem e o mal foram pensados contingentemente e de molde a concordarem com o útil e o prejudicial. O ideal da eticidade ou Deus encontrava-se assim tão incorrectamente pensado como o ideal da maldade. Pensava-se

um ser poderoso no qual reinava o afecto do amor e um outro no qual reinava o afecto da inveja. Que ambos os seres não têm qualquer semelhança com Deus ou o diabo deve estar claro depois do que já se disse.

O fundamento em que assenta a ilusão do bem supremo reside na razão teórica, que procura conhecer o efeito de tudo o que pensa e que pensa o efeito como um fim da causa, quando esta causa é pensada como sendo livremente activa. Tem, portanto, duas questões: 1) o que brota da eticidade, e 2) qual é a finalidade da eticidade? A resposta já a demos mais acima. A eticidade existe por mor de si mesma, e a sua causa é a liberdade e, portanto, é incompreensível para a razão teórica.

A razão teórica também satisfazer-se-ia com isso e talvez nunca teria feito uma exigência ulterior, se a acção moral não tivesse de igual modo à acção imoral consequências na experiência e assim restasse uma questão: por mais que a acção moral tivesse de ocorrer em si e ocorre, é certo que tem consequências e estas consequências podem ser um objecto de conhecimento e pode-se procurar a sua diferença das consequências de uma acção não ética. Dado que esta questão é extraída da experiência, então tem de ser igualmente respondida pela experiência, e esta não determina nenhum sinal da bondade moral de uma acção, o que justificaria conhecê-la, por isso, como moral.

A razão é, portanto, totalmente rejeitada, mas não satisfeita. O impulso para a felicidade está tão determinado em nós, e tão-pouco podemos renunciar a ele na nossa consciência como à razão prática. A razão teórica que é rejeitada pela prática, sem ser satisfeita, procura então a sua satisfação no impulso para a felicidade e tenta com isso pressupor a satisfação deste impulso como consequência da moralidade. Para tal tem um fundamento na unidade necessária do homem que não pode ter dois impulsos que se anulam reciprocamente.

Resta ainda investigar se a consciência moral não é em simultâneo a causa da felicidade; e dado que isto não pode ser decidido na experiência, porquanto esta entrega apenas ao pensamento as consequências de acções isoladas, mas não as consequências da eticidade como fundamento real exterior à experiência, então resta ainda a esperança da realização de um bem supremo, por mais que se note que a eticidade não pode consistir no colocar-se como fim a realização deste.

Antes de o carácter da eticidade ser conhecido pela reflexão, tinha de se confundir, por isso, a questão do bem supremo com o princípio da eticidade, e, segundo a determinação mais exacta da eticidade, resta ainda a tarefa de saber se não se pode pensar nenhum bem supremo de tal modo que fosse pensado não o fim, mas o resultado da eticidade como fundamento real além do fenómeno.

A moralidade é boa em si, tem de estar, por conseguinte, necessariamente contida no bem supremo. Se a moralidade for simultaneamente algo a realizar, a moralidade, com aquilo que existe apenas por ela, é necessariamente o bem supremo. O ideal supremo da moralidade é Deus. Se o mundo for pensado como aquilo que existe através de Deus, então Deus e o mundo constituem o bem supremo. Este bem supremo não basta, porém, para a nossa pesquisa de um bem supremo, porquanto não é um ideal, mas sim um absoluto, em relação ao qual não pode ter lugar uma aproximação. O ideal humano da moralidade não se presta à realização, mas serve apenas como ordem; não se pode pensar nenhum bem supremo como efeito imediato daquele. Mas, dado que como mero ideal da eticidade não é diferente do ideal supremo, então os efeitos do ideal supremo têm de ser pensados de modo tão completamente consequente como com a eticidade. O bem supremo da humanidade ou o ideal do bem supremo só pode ser pensado, portanto, como moralidade em ligação com a exigência do

sujeito, referida ao mundo, que luta pelo ideal da moralidade. Através disso o homem é pensado como ético inteiramente a partir de si, como feliz inteiramente a partir de Deus, e a eticidade torna-se não na causa do bem supremo, mas na condição única da fruição daquele.

Mediante este modo de representar, embora a razão teórica se apazigüe na sua exigência de conhecimento de um efeito da moralidade, não deixa de estar ainda insatisfeita. A essência da fé consiste na recusa das exigências da razão teórica no seu conflito com a razão prática; mas, por outro lado, a possibilidade da descrença reside precisamente na obrigação de lhes pôr termo. Ora, porque o ideal da eticidade é dado pela razão prática, e a razão teórica é *apaziguada* no modo indicado através do ideal supremo, então a renitência contra a crença em Deus – na medida em que se alicerça no facto de *não* se ter satisfeito as exigências da razão teórica *segundo as leis da experiência* – é vista como uma negação e não como mera ignorância e ainda menos como conhecimento do oposto, o que é impossível; e a descrença torna-se nesta perspectiva um crime. A *fé moral* não é algo de passivo, mas sim de activo e uma supressão da dúvida teórica contra a exigência da razão prática através de uma acção da liberdade. A *descrença moral* é o procedimento, oposto àquela, que sacrifica – igualmente através de uma acção da liberdade – as exigências da razão prática ao interesse da teórica por causa dos impulsos egoístas.

Posto que esta apresentação da crença e da descrença só é possível depois da apresentação do ideal da eticidade, então também a doutrina da crença e da descrença da religião cristã não podia ter precedência. Dado que o cumprimento da exigência da razão prática ou da crença é necessário para a eficácia da consciência moral, então o ideal da maldade tem também de ser pensado como minando a crença.

De acordo com o que foi dito até aqui, creio que está claro que o ideal da eticidade e da

maldade se opõem reciprocamente e nenhum pode ser pensado sem o outro. O bem moral é possível apenas num ser ao qual o oposto também é possível. Então a questão é: têm ambos de ser pensados como existentes?

Deus ou o ideal supremo da eticidade, como já vimos acima, deve ser necessariamente pressuposto como existente para o apaziguamento da razão teórica e para a possibilidade de concórdia entre a razão prática e o impulso para a felicidade. A crença em Deus é uma acção da liberdade segundo o mandamento da razão prática, e a descrença é imoral. O diabo, ou o ideal da maldade, pelo contrário, não tem de ser pressuposto para satisfação da razão teórica, e a crença na sua existência não está ligada a nenhum interesse da razão prática. Além disso, posto que o ideal da maldade não é, como o ideal da eticidade, algo proposto ao homem para ser cumprido, e é alcançável por cada qual sem conflitos, posto, pelo contrário, que apenas um sujeito individual pode aspirar àquele completamente sem conflitos e o bem supremo deste ideal não pode ser realizado em tempo algum, então supor este ideal como existente contradiz inclusive o interesse da maldade. O homem moral não tem, pois, nenhum interesse em acreditar num diabo, e o malvado tem interesse em negá-lo. Esta existência do diabo não pode ser postulada a partir de coisa alguma e, por isso, problemática para a razão teórica, é indiferente para a razão prática. Não se pode extrair igualmente nem um fundamento de explicação do ponto de vista teórico nem do ponto de vista prático um fundamento de determinação da ideia de diabo. A sua existência é, por isso, completamente indiferente, e acreditar ou não acreditar nela não tem nenhuma influência na eficácia da consciência moral no homem. Ainda assim, por causa da explicação dos fenómenos naturais, tem de se arredar totalmente a suposição de um tal princípio mau.

A utilidade da apresentação da ideia da maldade suprema ou do conceito de diabo é, não

obstante, muito importante para a moralidade. É que na medida em que se prova, desse modo, que quando muito apenas um ser com liberdade pode ser malvado, ao qual os outros têm de servir, então gera-se um interesse da razão teórica pela máximas da razão prática, na medida em que estas só podem ser cumpridas consequentemente por todos os homens, e a consequência é em geral uma exigência da razão. As doutrinas da moral parecem, por isso, enquanto o único modo de agir possível no estado social do homem, impedir os conflitos entre os homens; e daqui brota o *conceito de direito* ou aquele modo de agir cujo cumprimento tem de ser pura e simplesmente permitido a outrem.

O conceito de direito é, segundo a sua possibilidade, dependente da moral, mas, segundo as suas notas características, totalmente determinável pela razão teórica. *Direito em geral* é aquilo que é moralmente possível, mas *um direito* é a faculdade de agir segundo máximas materiais sem que outrem o possa impedir pela violência, alicerçando-se num qualquer fundamento. Para ter um direito não é de modo algum necessário que a acção que brota do meu direito seja ética; considerada em geral enquanto modo de agir precisa somente de poder ser ética. O *princípio fundamental do direito* é o seguinte princípio recíproco: aquilo que alguma vez proporcionou a razão de um procedimento que foi por mim reconhecido como justo (ou moralmente possível) tem de o proporcionar sempre para o meu juízo sobre esta acção, e aquilo que a conferiu no juízo de outrem sobre o meu procedimento uma vez tem sempre de o dar ao mesmo. O direito nasce, por isso, da exigência de consequência completa que os homens fazem reciprocamente entre si (*volenti non fit iniura*).

A condição mais elevada desta exigência é que a moral não seja anulada em nenhum

homem. O próprio direito é, portanto, responsável perante o tribunal da moral e recebe a sua sanção moral pelo facto de o estado em que se procede de acordo com o direito ser o único estado possível do homem em que a moral se pode apresentar com êxito nas acções exteriores e não permanecer¹ limitada somente à consciência interior.

Nada que contenha em si o modo de agir da maldade pode ser moralmente possível; nada que não possa ser recíproco pode ser um direito. A derivação do direito não ocorre a partir da moral, mas a partir da possibilidade da compatibilidade recíproca dos impulsos egoístas nos homens. Aquilo que, aceite como modo de agir, tornaria² possível a satisfação dos impulsos egoístas apenas de uma das partes é *injusto*.

Posto que o conhecimento do direito não pressupõe a ideia completamente desenvolvida da eticidade, então a doutrina do direito enquanto ciência do direito pode ter precedência sobre a moral; mas o homem sofre com a consideração pelo direito de outrem, enquanto a conexão entre direito e dever não for nitidamente conhecida por ele. Vê a necessidade de que o direito tenha de existir no mundo, mas não compreende como é que esta necessidade não lhe limita³ a sua liberdade. O cumprimento completo da lei do direito positivo não constitui prova, por isso, de uma consciência moral, pois ela pode nascer do medo de não dar a outrem um exemplo de desvio. Uma rigorosa administração do direito por

¹ O direito nasce em todos os tempos como positivo, e o direito positivo funda-se não sobre um direito natural (medido pela natureza moral do homem), mas é purificado pelo esclarecimento (*Aufklärung*) até se tornar natural.

² O direito positivo, porém, toma por base das suas decisões apenas as usurpações do impulso egoísta as quais, antes do litígio, eram válidas como direito em ambas as partes. Pode bem acontecer, segundo o direito positivo, que uma parte tenha uma primazia exclusiva que se fundamente meramente em convenções.

³ Isto acontece também, de facto, enquanto o direito positivo não estiver purificado em direito natural.

alguém que detém o poder supremo é ainda menos uma prova da sua bondade. Este poderia ser o próprio diabo; pois só contradiria o seu interesse que os outros lhe fossem iguais em direitos e poder, mas não que todos os outros fossem orientados rigorosamente segundo o direito que lhe apraz e cujo princípio fundamental seria: que todos os outros lhe estivessem submetidos.

Tal como a consciência ética tem lugar no homem e pode ser e é eficaz, sem que aquele pense nitidamente o seu sinal distintivo, tão-pouco reside o conceito da consciência oposta, a malvada, nele, e procura impossibilitar a sua realização nos outros, sem que ele os saiba caracterizar nitidamente. Daí que esteja pronto a sujeitar-se a uma legislação cujos fins consistem em impedir a exteriorização da consciência malvada nas acções. O medo perante a maldade conquista o impulso egoísta para as máximas da moral, e a razão teórica exclui por si própria um modo de agir que, se fosse confessado por mim a outrem, teria de me tornar seu escravo e que eu próprio não seria capaz de realizar totalmente.

Enquanto muitos Padres da Igreja consideraram as virtudes dos pagãos apenas do ponto de vista do comportamento consequente, que se pode considerar como um interesse do impulso egoísta em ligação com a razão teórica, tinham razão em chamar-lhes *splendida vitia*; pois elas não brotavam da consciência moral que age apenas por mor do dever. Mas não tinham razão ao considerá-las a todas apenas meramente deste ponto de vista.

Além de que, conquiste o ideal da maldade a razão teórica para a razão prática e através disso produza, pelo menos, uma analogia de uma legislação moral que é apta a conservar de algum modo os homens em paz e a possibilitar a sua cultura, mostra-se na sua utilidade ainda principalmente na apresentação estética da virtude. Na medida em que o *vício* só pode agir

com exclusão de todos os impulsos sociais e surge como solitário, sem que possa tolerar um seu igual nem por ele ser tolerado, e na medida em que ele tem de ser ou senhor de escravos ou ele próprio um escravo, ou é *abominável* ou é *infame*. Na medida em que tem sempre de falhar os seus fins por causa da carência de meios consideráveis, ele é ridículo. Sem o ideal da maldade, a virtude também não seria passível de apresentação estética; pois ela própria, enquanto cumprimento despretensioso do dever, está acima de todas as outras ideias estéticas, o bem absoluto é, portanto, incomparável. Para a imaginação, a virtude é apresentável na sua sublimidade apenas através do seu contrário, que – enquanto produto de um ser livre que dá máximas a si próprio, às quais sacrifica inclinações individuais – é igualmente sublime, mas apenas admite um sujeito sublime, a quem todos os outros servem, ao passo que no ideal da virtude, pelo contrário, são possíveis uma série infindável de sujeitos igualmente sublimes; esta possibilidade torna a virtude no único objecto sublime que não exclui o amor.

Para o poeta que empreenda descrever Deus e Diabo, este reparo é importante. Pois, se ele acredita, elevar Deus acima do Diabo através da mera descrição do seu poder e da sua grandeza, então o Diabo terá sempre por si o sentimento do sublime; só porque Deus pode ser amado, se torna o interesse do sentimento estético por ele maior.

O vício na sua temível perseverança e impenitência é um objecto preferido do sentimento do sublime; pois a sua visão revela uma força em nós que é elevada acima de todo constrangimento exterior, que não precisa de conhecer nenhuma lei e que não pode ser humilhada por nenhuma outra que lhe seja semelhante. A virtude, portanto, enquanto mero objecto estético sublime não tem primazia sobre o vício. Mas contém a possibilidade de que seres tão temíveis se possam amar e que um tal ser que nada

pode domar, se submeta por livre actividade a uma lei pela qual ele se torna um objecto de respeito e de amor para todos aqueles que lhe são iguais e se submetem a essa mesma lei. A *virtude* apresentada esteticamente é um objecto que pela sua natureza é *sublime* e pela sua liberdade é *bela*.