

AGUINALDO ANTONIO CAVALHEIRO PAVÃO

O MAL MORAL EM KANT

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz Müller.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em
26/07/ 2005

BANCA

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (orientador)

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (membro)

Prof. Dr. Vinicius Berlindes de Figueiredo (membro)

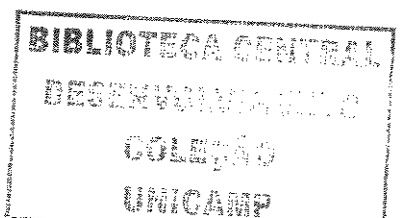
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior (membro)

Prof. Dr. Zeljko Loparic (membro)

Prof. Dr. Fausto Castilho (suplente)

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra (suplente)

Maio /2005



UNIDADE PL
 Nº CHAMADA T1 UNICAMP
P288m
 V EX
 TOMBO BC/ 65465
 PROC. 16-86-05
 C ☐ D ☒
 PREÇO 11,00
 DATA 31/8/05
 Nº CPD

65465

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Lib Id. 303076

Pavão, Aguinaldo Antonio Cavalheiro
P288m **O mal moral em Kant / Aguinaldo Antonio Cavalheiro**
Pavão. - - Campinas, SP : [s. n.], 2005.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Crítica e interpretação.
2. Bem e mal. 3. Ética. 4. Liberdade. 5. Vontade. 6. Razão.
7. Filosofia alemã. I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

(cnc/ifch)

Palavras – chave em inglês (Keywords) : Good and evil.
Ethics.
Liberty.
Will.
Reason.
Philosophy german.
Criticism and interpretation.

Área de concentração : Filosofia moral.

Titulação : Doutorado em Filosofia.

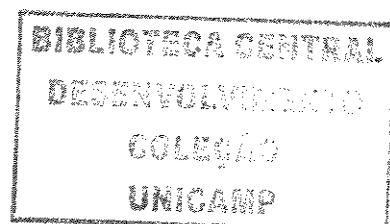
Banca examinadora : Marcos Müller Lutz, Vinicius Berlindes de Figueiredo,
Darlei Dall'Agnol, Oswaldo Giacóia Júnior, Zeljko Loparic.

Data da defesa : 26/07/2005

RESUMO

A tese examina a doutrina do mal radical em Kant. Nas duas primeiras partes, é feita uma reconstrução do argumento de kantiano, tal como desenvolvido na primeira parte da *Religião nos Limites da Simples Razão*. Também são discutidas as teses da *Religião* tendo em vista sua consistência com os conceitos fundamentais da filosofia moral apresentada nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*. Na terceira parte, argumenta-se a favor de uma leitura segundo a qual o mal radical deve figurar ao lado do conceito de dever em termos de dignidade conceitual dentro da filosofia prática de Kant. Criticam-se assim as leituras teológicas e antropológicas acerca do lugar e do papel da teoria kantiana do mal moral.

020051895V



AGRADECIMENTOS

Devo gratidão especial ao meu ao meu orientador, professor Marcos Lutz Müller. Gostaria de agradecer também aos professores Zeljko Loparic e Oswaldo Giacóia Júnior, que participaram da banca de qualificação e contribuíram com críticas e sugestões a esse trabalho. À Marília Côrtes de Ferraz, o meu mais profundo agradecimento.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	7
INTRODUÇÃO	8
I. A PROPENSÃO PARA O MAL	18
1. O RIGORISMO ACERCA DO BEM E DO MAL NA NATUREZA HUMANA	19
1.1. O conceito de máxima	29
1.2. Rigorismo moral e o papel das inclinações.....	45
2. O CARÁTER INSONDÁVEL DAS AÇÕES MORAIS	54
3. A PROPENSÃO PARA O MAL	71
3.1. A fragilidade	75
3.2. A impureza	80
3.3. A propensão à maldade	83
3.3.1. O auto-engano	83
3.4. Visão gradativa da propensão ao mal	91
II. MAL RADICAL E LIBERDADE	100
4. MAL RADICAL E EXPERIÊNCIA	106
5. MAL, ESPÉCIE, CARÁTER E <i>GESINNUNG</i>	115
5.1. Caráter e <i>Gesinnung</i>	117
6. A POSITIVIDADE DO MAL E A REJEIÇÃO DE UMA VONTADE MALIGNA	133

7. A TESE DA INCORPORAÇÃO.....	148
7.1. <i>Willkür</i>	152
8. A CONVERSÃO AO BEM	160
 III. O LUGAR DO MAL RADICAL NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT	170
9. A DIFERENÇA DA <i>RELIGIÃO</i> COM A <i>FMC</i> E <i>CRPr</i>	173
9.1. O mal e o problema da imputabilidade na <i>FMC</i> e <i>CRPr</i>	181
9.2. É possível uma lei das ações imorais?	191
9.3. A <i>FMC</i> e a <i>CRPr</i> exigiriam uma teoria do mal?	194
10. O MAL COMO UM CONCEITO RELIGIOSO	198
11. O MAL RADICAL COMO CONCEITO ANTROPOLÓGICO	207
11.1. Antropologia e o caráter social do mal	211
12. O MAL COMO UM CONCEITO DA FILOSOFIA MORAL E NÃO DA ANTROPOLOGIA	217
12.1. A visão de Kant acerca da filosofia e suas tarefas.....	217
12.2. Mal radical: um conceito crítico.....	223
12.3. O mal radical sob o ponto de vista da interpretação semântica de Kant: razões de um entendimento divergente	228
12.3.1. O conceito de seres racionais sensíveis	229
12.3.2. A “impureza” do conceito de dever e do imperativo categórico	231
12.3.3. Dever e mal radical fora da antropologia	239
 CONCLUSÃO	250
 BIBLIOGRAFIA	256
OBRAS DE KANT	256
OBRAS SOBRE KANT	260
OUTRAS OBRAS	269

ABREVIATURAS

- CRP *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger.
- AP *Antropología práctica*. (Según el manuscrito inédito de C. C.Mrongovius, fechado en 1785). Edición preparada por Roberto Rodriguez Aramayo.
- LE *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero.
- FMC *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela.
- CRPr *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão.
- CFJ *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques.
- R *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão.
- TP “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”. Tradução de Artur Morão.
- PP *À paz perpétua*. Tradução de Marco A. Zingano.
- MC *La Metafísica de las Costumbres*. Tradução de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho.
- A *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Tradução de Michel Foucault.
- Ped. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella.
- PM *Os Progressos da Metafísica*. Tradução de Artur Morão.

A edição alemã utilizada é: *Werkausgabe* de W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991. Para a LE, a edição alemã usada é a da Academia. As referências completas encontram-se ao final na bibliografia.

INTRODUÇÃO

Por que Kant recorre à noção de mal radical? A filosofia moral carecia do conceito de mal radical ou apenas a filosofia da religião? Se, dentro de uma reflexão religiosa, o alcance do mal radical não puder ser restringido, nem tampouco compreendido, ele deve ser lido então como um conceito antropológico?

É famosa a opinião de Goethe¹ de que a doutrina do mal radical é incompatível com a filosofia crítica de Kant. Essa tese pretende defender uma opinião profundamente diferente. Eu argumentarei que o mal radical é uma exigência da própria reflexão de Kant sobre a liberdade e não a acomodação artificial em seu pensamento prático de uma convicção pessoal religiosa. Defenderei não só a compatibilidade entre os princípios críticos e a primeira parte da *Religião*, como advogarei que uma leitura antropológica também é equivocada. Acredito que a leitura antropológica é deficiente, pois não percebe que a doutrina do mal radical está, no fundo, a responder problemas internos ao domínio crítico da filosofia moral de Kant.

¹ Ver capítulo 10.

A assimilação do conceito de liberdade ao de autonomia, ou, em outras palavras, a equiparação da ação livre à ação moral, assimilação claramente presente na *FMC* e persistente, ainda que em grau menor, na *CRPr*, constitui, senão exatamente um problema para a imputabilidade moral, ao menos um potencial ofuscamento da elucidação dos juízos de responsabilidade moral². Advogarei que é justamente na *Religião* que encontramos a afirmação mais radical sobre a liberdade como um poder de escolha, ou sobre a possibilidade de uma escolha inteligível do mal.

Acredito, portanto, que o recurso de Kant à noção de mal radical representa um desenvolvimento de sua filosofia moral. Não penso que essa noção diga respeito exclusivamente à tematização específica da religião. Na III parte da tese, argumentarei por que a leitura religiosa do mal radical é improcedente. Brevemente, o que farei aí será refutar a tese de que a novidade do conceito de mal radical seria compreensível apenas pelo interesse de Kant em desenvolver uma filosofia da religião, ou em incorporar em sua filosofia a racionalização do pecado original. Na verdade, essa leitura não captura o sentido profundamente inovador do mal radical para a filosofia moral de Kant. Ora, é um dos pontos cruciais dessa tese a defesa da posição de acordo com a qual a primeira parte da *Religião* aprimora notavelmente a nossa concepção de liberdade e arbítrio, do bem e do mal e da natureza da imputação moral.

² Digo que talvez não constitua exatamente um problema para a imputabilidade moral, haja vista a possibilidade de seu esclarecimento a partir dos conceitos de vontade e agir racional. Ver capítulo 9.

É bom enfatizar que uma avaliação do texto da *Religião* como um todo não é meu objetivo neste trabalho. Uma discussão das partes II, III e IV acabaria me levando a caminhos que não pretendo trilhar. A propósito, vale dizer que, embora, como é bem sabido, o mal radical se relacione também com a concepção kantiana de história, deixarei de adentrar nesse campo³. Minha pretensão não é tratar de todos os aspectos do mal na obra de Kant. O que procuro, nessa tese, é acompanhar o argumento de Kant sobre o mal radical ponderando suas implicações com os conceitos de liberdade e imputabilidade moral (I e II partes da tese) e discutir qual o papel do mal radical na filosofia prática kantiana (III parte da tese). Sendo assim, será a I parte da *Religião* o meu objeto primordial de estudo. Portanto, a pretensão (supostamente) sistemática de Kant terá de ser deixada de lado.

Disse que pretendo acompanhar o argumento de Kant na I seção da *Religião* considerando as relações entre mal radical, liberdade e imputabilidade moral. Sendo assim, vale enfatizar que farei isso – como é de se esperar, suponho – mediante uma reconstrução analítica dos passos dados por Kant na sua formulação do mal radical. Essa ênfase tem importância para marcar uma diferença com outras possíveis estratégias de abordagem do tema, tais como a defendida por Michalson (1990). Em poucas palavras, o problema da leitura de Michalson é o destaque que ele dá a uma visão histórica e cultural da *Religião*. Ele desaprova uma leitura analítica da *Religião* (cf. 1990: 141), alegando que uma leitura só poderá fazer justiça às teses kantianas na

³ No capítulo 8, sobre “A conversão ao bem”, faço uma rápida referência a essa relação.

Religião se levarem em conta “as pressões históricas latentes e as tensões culturais” (1990: 141). Devo dizer que essa alternativa de leitura será simplesmente desprezada nesta tese. O meu objetivo principal é clarificar conceitualmente a noção de mal radical e examinar sua relação com a teoria kantiana da liberdade, bem como, na III parte, oferecer uma discussão acerca do lugar que essa noção deve ocupar na filosofia prática de Kant.

Isto posto, é natural que muitas questões fiquem em aberto. Insisto que meu propósito não é o de oferecer uma defesa ou interpretação de todos os aspectos que a teoria do mal radical envolve. Tenho um compromisso interpretativo fundamental: o mal radical deve ser compreendido como um conceito *a priori*, que compõe a estrutura básica da reflexão moral de Kant. Assim, a meu ver, a doutrina de Kant do mal radical não é antropológica. Ora, a fim de firmar essa posição, não me parece necessário discutir todos os aspectos relacionados ao tema do mal radical.

No capítulo 8 (oito), sobre a “conversão ao bem”, a discussão sobre o mal radical e o progresso rumo ao “soberano bem possível no mundo” (como fala Kant em *TP*) poderia ser facilmente ampliada. Poderíamos aprofundar e desenvolver questões sobre a relação entre o conceito de graça e os postulados da razão pura prática, o bem supremo e a história. Contudo, nessa tese não seguirei por esse caminho, nem discutirei todas as questões acima colocadas. Antes, como disse, nas duas primeiras partes da tese, vou me concentrar em submeter a um exame crítico a teoria do mal radical no que

ela comporta de relevante para o esclarecimento da noção de liberdade e imputabilidade moral em Kant. Para isso, julgo de importância secundária os temas relativos à dimensão social ou coletiva trazidos à baila pela discussão da história e dos postulados de Deus e da imortalidade da alma. Tenho em mente a autonomia da vontade, portanto, interessa-me mais o indivíduo que a coletividade. Bem entendido, esse interesse é um interesse que diz respeito à restrição temática que realizo. Isso não deve ser interpretado, de modo algum, como indiferença à importância para o pensamento prático de Kant considerado globalmente – o que envolveria considerar a dimensão da coletividade. Acontece que essa tese não tem uma pretensão de analisar globalmente o pensamento moral de Kant com respeito ao mal radical.

Se for verdade que o mal radical significa um desenvolvimento da filosofia moral de Kant, então é preciso esclarecer que tipo de desenvolvimento é esse. Duas alternativas de leitura podem ser aqui apresentadas. Uma, a que defende que o mal radical poderia ser explicado pela ênfase antropológica que Kant daria, a partir de um certo momento, em sua reflexão prática. Outra, a que apregoa que o mal radical representaria um reconhecimento do tratamento insuficiente dado por Kant à relação entre liberdade e moralidade. Kant tentaria, portanto, na primeira parte da *Religião*, pensar com mais consistência os conceitos de liberdade e imputabilidade moral – e é a tese desse trabalho justamente mostrar que essa é a melhor alternativa.

Um dos argumentos fundamentais que defenderei é, em resumo, o seguinte. Não é possível separar o conceito de dever, desenvolvido na *FMC*, do conceito de mal. Kant na *FMC*, com o conceito de dever, ao levar em conta os seres racionais sensíveis, leva em conta o ser humano. Mas disso não se pode legitimamente inferir que conceito de dever seja antropológico. De fato, o conceito de dever leva em conta os homens, pois eles pertencem à classe dos seres racionais sensíveis. Todavia, o dever não vale apenas para o homem, mas para qualquer ser sensível, com arbítrio livre, não sendo, portanto, um conceito antropológico. Ora, eu acredito que o mesmo tem de ser reconhecido em relação ao conceito de mal radical. Entendo, portanto, que o mal radical também tem de valer para qualquer ser racional sensível ou moralmente imperfeito, não apenas para o homem.

Reconheço, é claro, que essa leitura não é pacífica. No início, embora tenha me parecido extravagante apregoar que Kant desenvolve na *FMC* uma antropologia devido ao fato do conceito de dever valer apenas para seres racionais sensíveis, percebi – especialmente em virtude de meu contato com os textos do professor Zeljko Loparic e de discussões com o professor Marcos Müller – que a alegação da não restrição da idéia de seres racionais sensíveis apenas aos homens colidia com a possível objeção de que, para que esse conceito não fosse um conceito vazio, somente os homens poderiam ser ditos seres racionais sensíveis.

Além disso, há um outro problema associado. Lendo o artigo “As duas metafísicas de Kant” (2003), bem como levando em conta o debate da qualificação dessa tese, foi chamada minha atenção pelo professor Loparic para o fato de que há em Kant um conceito ampliado de antropologia. Na parte final desse trabalho discuto esse ponto. Em resumo, se assumisse a idéia de que o conceito ampliado de antropologia em Kant cobre as suas formulações sobre o dever na *FMC*, diria então que o mal não pode ser considerado um conceito *meramente* antropológico, isto é, não se pode dizer, sem mais, que ele compõe a parte doutrinal da filosofia de Kant (*CFJ B X*)⁴. Na verdade, eu estaria inclusive disposto a recolocar a minha interpretação nos seguintes termos: o mal radical está no mesmo patamar de dignidade conceitual que o dever. Digo “estaria disposto”, pois é esse o meu ponto mais precioso nessa tese, é isso o que defendo acima de tudo. Todavia, como não estou convencido de que o dever somente valha para os homens, tento enfrentar as resistências à interpretação de que a noção de seres racionais sensíveis vale não apenas para os homens (terráqueos).

O desenvolvimento dessa interpretação e o exame de outras interpretações concorrentes serão feitos na terceira parte deste texto. Como afirmei, a primeira e segunda parte consistem numa reconstrução e análise da tese de Kant sobre o mal radical. Na primeira parte, apresento e discuto a tese de Kant sobre a propensão ao mal na natureza humana. Na segunda, dedico-me a analisar a relação entre o mal e a

⁴ Sobre o sentido de uma parte doutrinal e uma parte crítica da filosofia kantiana, ver capítulo 12 dessa tese.

liberdade na primeira parte da *Religião*. Assim, a primeira e a segunda parte oferecem a oportunidade de mostrar o elevado grau de sofisticação conceitual que a doutrina do mal radical oferece à filosofia moral de Kant, em especial às formulações de Kant na *FMC* e *CRPr* sobre máxima, vontade, arbítrio, liberdade e imputabilidade moral.

Alguém poderia protestar contra o fato de não se encontrar nessa tese uma diferenciação entre mal moral e mal radical. Devo dizer a esse respeito que não há diferença no texto da *Religião* entre ações más e radicalmente más. Quando Kant fala de ações más (cf. R: 46/B 42), ele está entendendo o mesmo que ações devidas ao mal radical. Quer dizer, ações más não têm um sentido diferente de ações radicalmente más. Ademais, o uso que Kant faz da expressão “mal moral” (*moralisch Bösen*) dá a entender que ele não o distingue de “mal radical” (cf. R: 49/B 46, 49/B 47, 46/B 41, 46/B 40). Kant também usa, por vezes, apenas o termo “mal” (cf. R: 45n/B 39n). Com efeito, Kant usa o termo mal moral (*Sittlich-Böse*) no mesmo sentido de mal radical (cf. R: 78/B 95). Na verdade, mal radical não é outra coisa senão o mal moral que radica na natureza humana, corrompendo os fundamento de suas máximas (cf. R: 43/B 35).

É possível que alguém se incomode com a minha insistência em discutir o problema da imputabilidade, alegando que simplesmente não há essa dificuldade. É verdade que Kant não se ocupa de forma ostensiva com a imputabilidade moral.

Contudo, ousa afirmar que toda a sua reflexão moral gira em torno desta questão⁵. Kant chega a afirmar nos *Progressos da Metafísica* que “a fonte da filosofia crítica é a moral, em vista da imputabilidade das ações” (PM: Ak 335). Essa afirmação não deve nos surpreender, pois, já na CRP, Kant declara que é a partir da *idéia transcendental da liberdade* que se constitui o “conteúdo da espontaneidade absoluta da ação como fundamento próprio da imputabilidade da mesma”(CRP B 476).

Na *Religião* é inegável a preocupação com a imputabilidade. É impressionante as numerosas ocorrências do verbo *imputar* (*zurechnen*), de *imputação* (*Zurechnung*) e de imputabilidade (*Zurechnungsfähigkeit*). Fazendo um levantamento manual, podemos encontrar, nas páginas da I parte (B 3 - B 63), 17 ocorrências desses termos⁶. É claro que alguém poderia rapidamente objetar que o alcance desse fato não tem qualquer força demonstrativa. Julgo, contudo, que essas ocorrências não são frutos do acaso. A meu ver, elas sinalizam uma clara preocupação de Kant em tentar, na *Religião*, ajustar a

⁵ MC: Ak 277: “Imputação (*imputatio*) em sentido moral é o *juízo* através do qual alguém é considerado como autor (*causa libera*) de uma ação, que então se chama ato (*factum*) e está submetida a leis”. Sobre a imputabilidade moral ver também: LE: Ak 288.

⁶ R: 27/B 6-7; 31/B 14; 32/B 15; 32n/B 17n; 37/B 25; 38/B 27; 41/B 33; 44/B 38; 44/B 38; 44/B 37; 47/B 42; 49/B 46; 49/B 46; 57/B 61; 50/B 48; 50/B 48; 49/B 46-47. É interessante que as ocorrências se situam em contextos muito significativos. Por exemplo, em R: 37/B 25, Kant equipara o “moralmente mau” ao “imputavelmente” (*zurechnungsfähig*) mau. Em outra passagem, podemos ler: o “fundamento subjetivo [do uso da liberdade em geral] deve [...] sempre ser um *actus* da liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar (*zugerechnet werden*), e o bem ou o mal chamar-se nele moral)” (R: 27/B 6-7). Em R: 32n/B 17n, Kant afirma que a lei moral “nos toma conscientes da independência de nosso arbítrio quanto à determinação por todos os outros motivos impulsores (da nossa liberdade) e, deste modo, ao mesmo tempo da imputabilidade (*Zurechnungsfähigkeit*) de todas as ações”. Outra citação expressiva: “O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada (*zugerechnet werden*), por conseqüência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*” (R: 50/B 48).

sua filosofia moral de modo a que ela possa convincentemente explicar a imputabilidade das ações imorais. A terceira parte da tese contém uma justificativa para essa preocupação.

I A PROPENSÃO PARA O MAL

1. O RIGORISMO ACERCA DO BEM E DO MAL NA NATUREZA HUMANA

Nesta parte da tese acompanho o argumento de Kant até a II seção da primeira parte da *Religião*. Inicialmente, procuro reconstruir e analisar sua visão sobre o rigorismo acerca do bem e do mal, bem como a sua defesa, já enunciada na *FMC* – e pode-se dizer, inclusive, presente desde a *CRP* –, do caráter insondável das ações morais. Em seguida, entro no tema central desta primeira parte do trabalho que diz respeito à propensão ao mal na natureza humana. Nesta altura, darei ênfase à noção de auto-engano apresentada por Kant. Embora se afigurando inicialmente como um conceito gerador de impasses lógicos, o auto-engano representa o núcleo da propensão ao mal. A análise desta noção oferece a oportunidade de pôr em relevo que o mal para Kant não está apenas nos atos cruéis ou nos crimes indecorosos cometidos pela humanidade, mas nos seres humanos em geral, que desonestamente lançam poeira nos seus “próprios olhos”, ao quererem tomar como boas as suas más intenções (cf. R: 44/B 38).

A noção de mal radical, formulada na primeira parte da *Religião nos Limites da Simples Razão*, impõe ao leitor a tarefa de avaliar qual o seu papel na filosofia prática kantiana. A noção de mal radical parece pedir o assentimento de que estamos diante de um novo desenvolvimento do pensamento moral de Kant. A fim de mostrar a possibilidade desta leitura, convém antes apresentar a tese de Kant sobre o mal radical.

Kant começa a primeira parte da *Religião* fazendo referência a duas compreensões concorrentes sobre se o curso do mundo vai em direção ao mal ou ao bem. A primeira tese sustenta que vivemos nos últimos dias, próximos do declínio do mundo (cf. R 25/B 3-4). Kant cita o bramismo como fiador dessa visão. A segunda compreensão tem Sêneca e Rousseau como ilustres representantes. Eles não teriam propriamente fundado as suas opiniões a partir da experiência, uma vez que a experiência sempre falaria contra a idéia de um progresso constante rumo ao bem. Os moralistas, de Sêneca a Rousseau, defensores desse ponto de vista, estavam na verdade adotando um pressuposto benévolo acerca da civilização para estimular o cultivo do bem.

Na seqüência, Kant coloca a questão sobre a possibilidade de um termo médio entre essas duas visões antagônicas. É possível que essas duas posições rivais estejam equivocadas, sendo, portanto, cabível ponderar a alternativa de não ser o homem, na sua espécie, “nem bom nem mau ou, quando muito, tanto uma coisa como a outra, em parte bom e em parte mau” (R: 26/B 5).

O que a experiência parece poder confirmar é justamente a tese de um termo médio (cf. R: 28/B 9). Mas se fosse possível realmente obter uma confirmação da hipótese de que o homem não é nem moralmente bom nem moralmente mau ou de que é ambas as coisas, a moral perderia toda a sua precisão e firmeza. Sendo assim, Kant deve procurar logo de início afastar essa alternativa. Ele nomeia os defensores dessa alternativa do termo médio de *latitudinários* em oposição aos *rigoristas*, etiqueta que ele assume tranquilamente, considerando-a inclusive um “encômio” (*Lob*) (R: 28/B 9). Os *latitudinários* podem ser ou “indiferentistas” ou “sincretistas”. Os primeiros são latitudinários da neutralidade e os segundos da coligação¹. Kant defenderá, ao que parece, a tese segundo a qual nós não nos tornamos menos bons por termos agido por um móbil imoral. Tampouco nos tornamos menos maus por eventualmente termos agido por respeito à lei moral². A primeira frase está mais de acordo com o que Kant quer dizer (cf. também em Grimm 2002: 168). Não existe uma máxima parcialmente boa, cuja qualidade moral seja incompleta.

Antes de apresentar a posição kantiana a esse respeito, isto é, a visão *rigorista*, vale a pena considerar a digressão que Kant faz nesse contexto sobre a suposta existência de ações moralmente indiferentes. Na verdade, não se trata propriamente de uma

¹ Em *O fim de todas as coisas* se lê: “nas coisas morais não se encontra neutralidade alguma (e ainda menos a coligação de princípios contrários)” (Ed. 70, p. 118/A 522).

² Essa frase naturalmente soa exótica. O que a justifica é apenas um contraste retórico com a afirmação anterior. Na verdade, enquanto ajo pelo móbil moral sou bom, nem mais nem menos.

digressão, pois as observações de Kant estão vinculadas à tentativa de refutar qualquer posição sincretista.

Segundo Kant,

Uma ação moralmente indiferente (*adäquaphoron morale*) seria uma ação resultante apenas de leis da natureza, ação que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é nenhum fato [*kein Faktum*] e por não ter lugar nem ser necessário relativamente a ela nem *mandamento*, nem *proibição* nem sequer *permissão* [*Erlaubnis*] (*autorização legal*) (R: 29/B 10-11n)³.

Chama a atenção nessa passagem que Kant escreva “nem sequer *licença*”. Como de resto, é preciso, aqui, ter muito cuidado com as palavras de Kant. Ele argumenta que uma ação moralmente indiferente só poderia resultar de leis naturais. Ora, a lei moral se impõe universalmente ao homem (“a lei moral é em nós motivo impulsor = a” (R: 29/B 10)). Logo, não pode haver uma ação moralmente indiferente. Quer dizer, toda ação, mesmo não sendo ordenada ou proibida, tem de ser permitida, o que mostra sempre estar em relação com a lei moral, nunca podendo ser-lhe indiferente. Se fosse admitida a hipótese de que uma ação moralmente indiferente é resultante de leis naturais, seria forçoso concluir pela inexistência de ações livres, cabendo reconhecer que aquilo que se supõe ser uma ação não passa de um simples evento da natureza.

³ Fiz reparos na tradução de Artur Morão.

É preciso destacar a importância da rejeição da tese da indiferença moral para a tematização do mal moral. Com efeito, para que se possa atribuir maldade moral ao arbítrio, é necessário que haja uma resistência dele à lei moral ($= -a$), o que não seria possível com uma mera falta de conformidade do arbítrio com a lei ($=0$).

Vale lembrar que nessa nota Kant retoma a idéia de *Para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas*, de 1763,⁴ de que o mal é um ser ($= -a$). Para Kant, “as grandezas negativas não são negações de grandezas positivas, como a analogia da expressão faz supor, mas alguma coisa de verdadeiramente positiva em si que é somente oposta a outra” (GN: 264/Ak 169). Kant argumenta que há dois modos de uma coisa se opor a outra. Isso pode se dar por contradição lógica, ou sem contradição, por oposição real. O exemplo dado para clarificar essa distinção é de um corpo em movimento. No caso de uma oposição lógica, à afirmação de que um corpo está em movimento se opõe a afirmação de que este mesmo corpo, sob a mesma relação e ao mesmo tempo, não está em movimento. Segundo o princípio de contradição, a consequência nesse caso é absolutamente nada (*nihil negativum irrepraesentabile*) (cf. GN 265/Ak 171). Já na oposição real, a força motriz de um corpo em direção oposta a outro corpo não é contraditória, e a sua consequência, o repouso, é alguma coisa (265-266/Ak 171)⁵.

⁴ A retomada desse texto nesta nota é destacada por vários comentaristas, dentre os quais cito Beckert (1994: 37), Bruch (1968: 65), Nabert (1955: 159).

⁵ Em GN 289-290/Ak 193, ele apresenta uma distinção entre oposição real (*oppositio actualis*) e oposição potencial (*oppositio potencialis*). Para Kant, ambas são oposições reais, portanto, não lógicas.

Na verdade, “a oposição real se produz apenas na medida em que, de duas coisas consideradas como *princípios positivos*, uma suprime a consequência da outra” (271/Ak 175). Como declara Reboul, para Kant “a oposição é uma posição” (1971: 49). O que importa assinalar são as declarações de Kant sobre o mal. Ele fala explicitamente do tema do mal em *GN* 277/Ak 182: há os males por falta e os males por privação. Os segundos supõem “um princípio positivo para suprimir o bem que constitui realmente um outro princípio, e estes males são um *bem positivo*” (277/Ak 182)⁶.

Mas a posição de Kant defendida na *Religião* não está isenta de problemas. Como considerar moralmente o exemplo do “levantar-se da cadeira” referido na nota à terceira antinomia da *CRP* (cf. B 478)? Desse exemplo poder-se-ia concluir que, na *CRP*, Kant defenderia uma posição diferente? Salvo a ocorrência de alguma passagem que possa ter me escapado, Kant não explicita textualmente nenhuma posição a esse respeito na *Primeira Crítica*. Como conceber que um jogo de xadrez possa ser moralmente avaliável?

Talvez essa diferença com a *Religião*, a se conceder que na *CRP* são admitidas ações moralmente indiferentes, possa ser explicada levando-se em conta a época em que foi escrita a *CRP*. Kant ainda não tinha elaborado a sua filosofia moral crítica (o *Cânon* pode ser considerado como contendo uma filosofia moral semi-crítica (cf. Allison

⁶ No item sobre a positividade do mal retomo esse ponto.

1990a: 96)⁷. De fato, a idéia de que a lei moral é móbil da vontade e não apenas uma regra de julgamento não pertence à CRP. A hipótese de que a diferença entre a CRP e a *Religião* baseia-se nas diferentes épocas em que estas obras foram escritas corrobora-se com o fato de que nas *LE*, texto cuja data é próxima a primeira edição da CRP (cf.

⁷ Allison considera que a moral apresentada por Kant na CRP é heterônoma diante dos padrões da FMC e CRPr. O principal sinal desta heteronomia seria o tratamento dos postulados de Deus e da imortalidade da alma - os quais a razão se vê forçada a admitir como pressupostos que validam a esperança de uma felicidade proporcional à moralidade dos seres racionais - e sua relação com o móvel moral. De fato, a afirmação de Kant: “sem um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas idéias da moralidade são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras (*aber nicht Triebfedern*) de propósitos e de ações” (CRP: B 841 - Cf. também CRP: B 617 e B 662.), entra em choque tanto com a compreensão de Kant na FMC sobre o móvel moral (é “tão somente o respeito à lei (*Achtung fürs Gesetz*) que constitui o móbil (*Triebfeder*) que pode dar à ação um valor moral” (FMC II: # 78, 144/BA 87)) - como com a doutrina, na CRPr, acerca do dever de fomentar a realização do “soberano bem”. O soberano bem, isto é, a posse da virtude e da felicidade conjuntamente, requer a admissão, como postulados, da existência de Deus e da imortalidade da alma. No entanto, esta admissão e a esperança do soberano bem não podem servir como fundamento da obrigação, uma vez que esta se apóia apenas na autonomia da razão (Cf. CRPr A 226 e A 231). Tendo presente tal diferença entre a primeira *Crítica* e as duas principais obras de filosofia prática de Kant, Allison conclui que na CRP nós estamos diante de uma “‘semi-critical’ moral theory” (1990a: 96). Allison ainda usa o argumento de que a teoria moral de Kant encontrada nas *LE*, portanto numa época próxima à primeira edição da CRP, não faz referência, quando da discussão da liberdade, ao seu conceito transcendental. De fato, a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática na CRP expressa uma concepção de moralidade ainda insatisfatória. Segundo Allison (1990a: 65-66), as teses de que (i) a liberdade prática é uma forma de liberdade transcendental e de que (ii) a liberdade prática deve ser entendida num sentido limitado (mas ainda incompatível com o determinismo natural) comportam claramente distinções, mas distinções que Kant, no *Cánon* (devido aos seus propósitos práticos não totalmente críticos), não julgou relevantes. [Ainda sobre a teoria moral semi-crítica da CRP, convém referir que nesse ponto não deixa de haver uma certa oscilação de Kant, pois ele afirma que é a disposição moral (*moralische Gesinnung*) que torna “primeiramente possível a participação na felicidade, e não o contrário, ou seja, que a perspectiva de felicidade possibilite a disposição moral” (CRP B 841). Esta oscilação se manifesta nas divergentes interpretações acerca da presença (subjacente) ou ausência da “autonomia” no *Cánon*. Além de Allison, pode-se citar Martial Guéroult como defensor da tese da heteronomia moral no *Cánon* (cf. 1954: 351 e 356). Zeljko Loparic (2003) afirma que a “*Crítica da razão pura* deixa a metafísica dos costumes numa condição ainda pré-crítica, pois a pergunta crítica decisiva: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* práticos? não é respondida, nem ao menos claramente formulada” (2003: 2). Como defensores da presença, ainda que não explícita, da autonomia, cito: (i) François Marty (1975): “O termo ‘autonomia’ não ocorre na Metodologia, mas sua realidade aí pode ser encontrada” (1975: 15). (ii) Marco Zingano (1989). Zingano interpreta a expressão “determinante” (*bestimmend*) referida à razão em B 584 como significando autonomia (cf. 1989: 141). Embora a passagem esteja na *Dialética*, o autor estende a sua interpretação à “Metodologia” ao fazer referência ao artigo de François Marty acima citado.

Allison 1990 a: 66 e 258 n. 23), verifica-se a admissão de uma espécie de indiferença moral. Com efeito, Kant escreve: “De que o homem não seja virtuoso, não se segue sem mais que esteja entregue ao vício, mas sim apenas que carece de virtude. O vício supõe o menosprezo da lei moral. A carência de virtude é algo meramente negativo e se estriba unicamente em não acatar tal lei, porém o vício consiste em fazer justamente o contrário do que a lei ditou” (*LE*: Ak 463)⁸.

De todo modo, o problema gerado pelo exemplo de uma ação de jogar xadrez ainda parece incomodar. Por acaso a lei moral pode ordenar que eu deva vestir a camisa branca em vez da azul para ir ao trabalho? A decisão por uma ou outra camisa pode de algum modo ser moralmente relevante? O que há de moralmente censurável em escolher uma ou outra? Se, em favor de Kant, se alegar que esse exemplo nada tem de moralmente relevante, seria preciso enfrentar a seguinte réplica. Sendo verdade que o exemplo é moralmente irrelevante, e sendo verdade que ou há determinação natural ou se está sob leis morais, a conclusão forçosa seria a admissão de que, a rigor, não há qualquer liberdade para se escolher entre uma camisa branca ou azul para ir ao trabalho. Do mesmo modo, deveríamos pensar que um lance de xadrez, por exemplo, começar uma partida movimentando o cavalo em vez de um peão, é fruto da necessidade

⁸ Ver ainda *LE* (Ak 319). Aí é admitida uma indiferença moral das ações. A passagem não é muito clara, não oferecendo qualquer exemplo. No contexto em que se refere a um critério para distinguir que coisas pertencem à religião ou à especulação, Kant afirma que devemos discernir esses dois campos através da indiferença das ações. Se houver indiferença, as ações devem ser tratadas especulativamente, caso contrário, devem cair na reflexão religiosa (cf. *LE*: Ak 319).

empírica, visto que moralmente irrelevante. Ora, essa linha de raciocínio colide com as declarações de Kant na *Religião*.

Pode-se imaginar outras complicações. Dado o dever de prestar socorro à vítima de um atropelamento, o qual vejo da janela de meu apartamento, e jogar xadrez com meu amigo, jogar xadrez torna-se moralmente censurável. Tudo bem, isso parece compreensível e pode ser assimilado à tese kantiana. Assim como é moralmente censurável ir ao baile em vez de prestar ajuda ao pai moribundo⁹. Agora, não havendo nenhum dever, portanto, nenhuma ação obrigatória em determinada circunstância, jogar xadrez seria ainda moralmente relevante? Sim, poder-se-ia responder. Ela seria moralmente relevante porque permitida. Mas é permitido tanto mover o cavalo como o peão. Nesse caso, ainda parece se tratar de uma ação, não de um mero evento da natureza. E se é permitido tanto A como B, A e B são moralmente indiferentes.

Mas talvez essa conclusão seja precipitada. Será que não se poderia evocar, como solução para esse problema, a noção de deveres imperfeitos? Na *FMC* Kant destaca a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos no contexto de sua análise dos quatro exemplo de aplicação do imperativo categórico. Os quatro exemplos, como se sabe, são: (i) suicídio, (ii) falsa promessa, (iii) desleixo dos dons naturais e (iv) indiferença com a desgraça e a miséria alheia. Estes exemplos são enumerados segundo a divisão em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros e em deveres perfeitos

⁹ Tenho em mente, aqui, o exemplo extraído do romance *Pai Goriot* de Balzac, o qual retomarei na sequência, ao tratar do auto-engano moral.

e imperfeitos. Um dever perfeito não admite, conforme Kant, “exceção alguma em favor da inclinação” (*FMC*, II, 130). Com isso temos a sugestão de que os deveres imperfeitos podem permitir alguma exceção em favor da inclinação. Pois bem, para Kant, os quatro exemplos correspondem respectivamente aos deveres: (i) conservar a vida, (ii) prometer verazmente, (iii) desenvolver os talentos e (iv) ser benevolente. Os deveres (i) e (ii) seriam deveres perfeitos; (iii) e (iv) deveres imperfeitos. Os deveres (i) e (iii) são deveres para conosco mesmos; (ii) e (iv) deveres para com os outros.

Na *MC* Kant retoma esse ponto. Por exemplo, a máxima de ajudar os necessitados não determina quem deve ser ajudado, nem quando ou como ele deve ser ajudado. Vamos supor que eu ajude um pedinte faminto pagando-lhe o almoço. Eu poderia usar esse dinheiro contribuindo com a campanha da escola do bairro onde moro, ou para compra de agasalhos aos moradores de rua que sofrem com a temperatura no inverno. Eu estaria moralmente autorizado a escolher tanto a primeira como a segunda alternativa. A lei moral não me obriga a escolher uma ou outra. O que ela me obriga é ajudar aos necessitados. Não seria, portanto, moralmente indiferente escolher uma ou outra alternativa?

1.1. O conceito de máxima

A fim de tentar compreender melhor o que Kant realmente quer significar com sua tese das ações moralmente indiferentes, acredito que seja útil fazer algumas observações sobre o conceito de máxima¹⁰. Talvez se possa defender a posição kantiana, expressando a sua posição nos seguintes termos: não existem *máximas* moralmente indiferentes, conquanto se possam ter casos de ações moralmente indiferentes. É possível que a problematização desenvolvida atrás tenha sido presa da precipitação por ter considerado a alegação de Kant mediante o isolamento de uma ação particular. Vejamos, então, como o conceito de máxima poderia dissolver essa dificuldade.

Devo dizer também que, além de provavelmente dissolver a dificuldade mencionada, o conceito de máxima se reveste de uma importância fundamental para a análise do mal radical em Kant. Para apoiar essa afirmação, basta lembrar a declaração de Kant, dentre várias análogas, segundo a qual o homem é mau porque *acolhe em sua máxima* o afastamento da lei moral, da qual é consciente (cf. R: 38/B 26-27). É uma tese basilar do pensamento de Kant na primeira parte da *Religião* que a maldade não reside nas ações más, mas no acolhimento de máximas más. Por conseguinte, a noção de

¹⁰ Convém registrar que estou, ao tratar nesse momento do conceito de máxima, num certo sentido, adiantando uma tematização que será crucial para o capítulo 7 desta tese, intitulado “A tese da incorporação”, assim como para o item final do capítulo 3, em que discuto a visão gradativa da propensão ao mal.

máxima é vital para compreendermos a “ação” do arbítrio e a tese da incorporação que trataremos na sequência. Há, desse modo, para além de uma questão que poderia ser vista como meramente lateral com respeito ao tema central da tese, um exame essencial a ser feito para melhor apanharmos o sentido do mal radical em Kant.

Pois bem, Kant define “máxima” (*Maxime*) como o “princípio subjetivo da ação ... que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual ele age” (*PMC* II: 129, n. 29/BA 51). Assim compreendida, máxima se distingue de uma lei prática. Esta é o “princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer um imperativo” (*ib.*)¹¹.

Ora, na *Religião* é afirmado que o homem é bom “conforme admita ou não na sua máxima os móveis (*Triebfedern*)¹² que tal disposição [para o bem] encerra” (*R*: 50/B 48). Cabe perguntar, assim, qual a relação entre máxima e móbil?

Por móbil (*Triebfeder*), Kant entende o “princípio subjetivo do desejar”, distinguindo-o de um motivo (*Bewegungsgrund*) que significa o “princípio objetivo do querer” (*PMC* BA 63 [II § 46: 134]). Assim, móveis são princípios nos quais se

¹¹ Cf. Também em *PMC* BA 15 [I: 115, n. 9]. Aí Kant contrapõe máxima à lei prática atribuindo à primeira o predicado de “princípio subjetivo do querer” e à segunda “princípio objetivo” do querer, “isto é, o que servia também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar”. É interessante que esta é a mesma definição dada a motivo (*Bewegungsgrund*) em *PMC* BA 63 [II: 134].

¹² Artur Morão traduz *Triebfedern* por “motivos impulsores”.

assentam fins subjetivos; motivos são princípios nos quais se assentam os fins objetivos, cuja validade se estende a todos os seres racionais (cf. *ib.*). Desse modo, Kant parece estar apresentando uma distinção de ordem moral. Com efeito, ele sugere que se restrinja a motivação moral apenas a motivos (*Bewegungsgründe*), devendo ser os móveis entendidos como princípios moralmente não qualificados.

Contudo, Kant não é fiel a essa distinção. A partir da *CRPr*, móbil e motivo aparecem como termos transmutáveis. Onde se esperaria que Kant usasse o termo *Bewegungsgrund*, ele usa *Triebfeder* (cf. *CRPr* A 126-127). Na verdade, já na *FMC* ocorre esta frustração de expectativa (cf. *FMC* II 144/BA 86). Por outro lado, em certas passagens em que a expectativa seria pelo emprego de *Triebfeder*, encontramos *Bewegungsgrund* (cf. *CRPr* A 231 e 271)¹³

É preciso admitir que Kant está envolvido numa hesitação crucial acerca da noção de máxima. Refiro-me ao fato de Kant não ser claro sobre se uma máxima sempre traz consigo um móbil ou não. Quer dizer, Kant, às vezes, toma máxima como se a sua inteligibilidade pudesse ser lida independentemente do móbil acolhido; em outros momentos, ele considera que a máxima é inseparável do móbil nela acolhido (cf. Jorge Filho 2000: 97). Essa hesitação transparece claramente quando Kant fala dos dois graus inferiores do mal, a “fragilidade” e a “impureza”. Com efeito, na fragilidade pode-se ter uma máxima boa, isto é, uma máxima que traduz um querer bom, que admite o bem no

¹³ Nessas duas passagens *Bewegungsgründe* é traduzido, de maneira equivocada, por Artur Morão como “princípios determinantes”.

seu arbítrio, porém essa máxima boa não tem primazia quando se trata do seu cumprimento, o que implica dizer que acaba prevalecendo o móbil sensível quando é o caso de seguir a máxima (cf. R: 35/B 22). Logo, Kant está a admitir a existência de uma máxima boa sem um móbil bom correlato¹⁴. Isso fica mais evidente ao lermos o que Kant escreve sobre a impureza. Aí Kant expressamente diz que “a máxima é decerto boa segundo o objeto (o seguimento intentado da lei)”. Ocorre, contudo, que no grau da impureza, embora a máxima seja boa, não há o acolhimento da “simples lei como móbil *suficiente*” (R: B 22)¹⁵.

Em que pese essa dificuldade, acredito que o sentido mais forte de máxima tem de ser aquele em que o acolhimento de um móbil mau torna a máxima má. Ou seja, não se pode avaliar a qualidade de uma máxima independentemente do móbil nela acolhido¹⁶. Isso fica patente no terceiro grau do mau, a maldade. Nesse estágio, as máximas do arbítrio acolhem um móbil sensível em detrimento do móbil moral. As máximas, portanto, são más justamente por admitirem móveis maus.

Ainda sobre a hesitação de Kant acerca de uma máxima envolver já um móbil ou não, vale a pena citar a seguinte passagem:

¹⁴ Concordo nesse ponto com Jorge Filho (2000: 96-97).

¹⁵ Mudei a tradução de Artur Morão. Para ficar mais evidente quando altero a tradução de Artur Morão, adoto o seguinte procedimento de indicação da fonte. Cito, antes da página B, a página da edição que uso da tradução portuguesa. Caso eu faça alguma alteração, cito apenas a página B que conta na edição alemã de W. Weischedel. Vol. VIII.

¹⁶ No final do capítulo 3, em que defendo a visão gradativa da propensão ao mal, essa leitura sobre o sentido, digamos, estrito de máxima será retomada e desempenhará um papel decisivo na minha argumentação.

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no *propósito* (*Absicht*) que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. (FMC BA 13 [I § 14: 114]).

A partir dessa citação, alguém poderia supor que Kant estivesse defendendo a tese de que a máxima que confere valor moral a uma ação não comportaria um objeto da ação. Quer dizer, quando a ação comportasse um objeto, um fim, ela perderia seu valor moral. Ora, certamente esse não pode ser o caso. Toda ação visa a um fim. Um exemplo de confusão na leitura dessa passagem pode se encontrado em Walker (1999). Ele faz a seguinte glosa: “o que confere valor moral a uma ação é a máxima [...]; a máxima do agente terá de ser alguma coisa como: ‘Devo fazer aquilo que a lei exige, o que nessa situação é XYZ’” (1999: 22). Mas o que se afigura estar mais de acordo com o pensamento de Kant é simplesmente a idéia de que a máxima é que nos permite *julgar* o valor moral de uma ação, não que ela, por si só, confira valor moral a uma ação.

Não se pode esquecer que toda ação visa a um fim, e que toda ação pode ser entendida à luz de uma máxima, seja esta moral ou imoral. Quer dizer, o que importa quando fazemos uma ponderação moral é a estrutura da motivação subjacente às ações, e não as próprias ações. A partir do entendimento de Kant acerca do dever moral na

FMC, é lícito dizer que o dever moral não se constitui rigorosamente como um fim diferente, mas como um fundamento diferente para a adoção de um fim¹⁷.

Todo querer deve ter também um objeto, por conseguinte, uma matéria; mas esta não é por si mesma o fundamento de determinação e a condição da máxima; pois, se o fosse, ela não poderia representar-se sob uma forma universalmente legisladora (CRPr, A 60).

Quer dizer, o valor moral de uma ação não é afetado, portanto, pela presença de desejos. O desejo passa a contar na avaliação moral à medida que ele é incluído na máxima do agente como fundamento determinante da ação. Ou seja, é por ser acolhido como o móbil da máxima que o desejo, o fim da ação – e não a lei moral – se torna um elemento que retira o valor moral da ação. Com isso, podemos reforçar a idéia acima defendida de que uma máxima já traz consigo o móbil.

Que a máxima traga consigo já o móbil é o que se pode depreender também da afirmação de Kant de acordo com a qual “a concordância (*Übereinstimmung*)¹⁸ de uma ação com a lei do dever é a *legalidade* (*legalitas*), a da máxima da ação com a lei é a *moralidade* (*moralitas*)” (MC Ak 225). Também lemos: “À mera concordância ou

¹⁷ Por exemplo: o propósito de duas pessoas é ajudar o próximo – Kant fala em ser benevolente (*Wohlthätig sein*) (FMC BA 10 [I, § 11]) e em “fomento da felicidade alheia” (FMC BA 15 [I, § 16]). É possível admitir que uma tenha como máxima a satisfação de sua inclinação compassiva e a outra tenha como máxima o valor moral da beneficência. Note que não sigo a tradução de Quintela, pois traduzo *Wohlthätig* por benevolente. O tradutor preferiu “canitativo”. Devo essa opção ao conselho do professor Marcos Lutz Müller.

¹⁸ Adela C. Orts e Jesus C. Sancho traduziram aí *Übereinstimmung* por “coincidência”. “Concordância” é mais exato.

discrepância de uma ação com a lei, sem ter em conta os móveis da mesma (*die Triebfeder derselben*), chamamos de *legalidade* (conformidade com a lei), mas àquela em que a idéia do dever segundo a lei é por sua vez móbil da ação, chamamos de *moralidade* (eticidade) da mesma” (MC Ak 219).

Feitas essas observações, passemos agora a fazer alguns esclarecimentos mais decisivos. Antes, destaco os dois pontos tratados. Como vimos acima, Kant define máxima dizendo que ela é o “princípio subjetivo da ação [...] que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as sua inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual ele age” (FMC BA 51 [II 129, n. 29]). Também foi feita atrás a defesa de que máxima tem de ser entendida inseparavelmente do móbil.

Ora, se a máxima já contém o motivo da ação, então ela pode ser entendida como o princípio que descreve a motivação racional que um sujeito tem para agir. Pode-se afirmar, portanto, que toda ação (racional) pode ser traduzida por uma máxima. Isso não significa, contudo, que Kant esteja pensando que a adoção de uma máxima necessariamente é feita de modo consciente. Ou seja, a idéia de que ações podem ser compreendidas à luz de suas máximas não implica que o agente tenha de obrigatoriamente elaborar mentalmente, antes ou durante a ação, o princípio subjetivo adotado. Contudo, essa elaboração tem de ser sempre possível, ainda que se realize retrospectivamente.

Como esclarece corretamente Beck, além da matéria, uma máxima também comporta uma forma, reconhecível pela palavra *deve* de todo princípio prático (1966: 72).¹⁹ Se a forma da máxima pode ser aplicada a todo ser racional, então o princípio da ação é uma lei prática. Na verdade, deve-se conceder às máximas o caráter também de princípios práticos²⁰.

Temos de reconhecer, assim, que uma máxima não pode ser confundida com uma regra particular de ação (cf. Beck 1966: 72). De fato, uma máxima não é qualquer regra, tampouco uma simples regra subjetiva. Como princípios práticos, as máximas são “proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas” (CRPr A 35). Nesse contexto, vale mencionar a interpretação, com a qual estou de acordo, de Paton e Allison sobre a famosa passagem de *FMC* BA 36 em que Kant declara: “Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* (*nach der Vorstellung*) das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*

¹⁹ Deve-se observar, contudo, que a antítese “deve agir” *versus* “age” não é exata, pois também pertence às máximas a qualidade normativa de “dever”. A propósito, Beck, citando *FMC* BA 51, afirma: “... Kant diz, *de forma não totalmente precisa* (not quite accurately), que leis determinam o que deve acontecer e máximas determinam o que acontece.” (1966: 178, grifo meu). Kant não foi feliz, portanto, ao opor “age” (máxima) a “deve” (lei).

²⁰ É digno de nota que Kant tenha também chamado máximas de leis. Por exemplo, na já referida passagem da *CRP* (B 834 e 840) e ainda nas *Lições de Ética* e em *Sobre a Pedagogia*. Nas *LE*, p. 72, Kant chama leis práticas de subjetivas ou objetivas, sendo as últimas pragmáticas ou morais. Nas páginas 81-82 lemos: “a máxima ... é uma lei subjetiva segundo a qual se age realmente”. Na *Pedagogia*: “Até as máximas são leis, mas subjetivas, elas derivam da própria inteligência do homem” (*Ped.* Ak 481).

(*Willen*)” (BA 36 [II: 123]).²¹ Paton afirma que “de fato Kant define uma vontade como um poder para determinar a si mesma a agir de acordo com a concepção de certas leis - isto é, de acordo com máximas” (Paton 1970: 82). Allison, por sua vez, considera que “agir de acordo com a concepção de leis deve ser entendido como equivalente a agir com base em máximas” (1990a: 86).

Numa aproximação inicial, por certo a máxima será um princípio prático subjetivo. Todavia, não se deve negligenciar o fato de que ela pode se tornar um princípio prático objetivo. O que vale salientar, assim, é que máximas são princípios gerais de determinação da vontade.

Mas é necessário fazer a ressalva de que a expressão “determinação da vontade” peca por falta de rigor. Primeiro, porque ela sugere uma relação causal entre um princípio prático (a máxima) e a vontade. Segundo, porque da vontade não procedem máximas; as máximas procedem do arbítrio (cf. *MC* Ak 226). Ao se falar que as máximas “procedem” do arbítrio o que se está querendo dizer na verdade é que o arbítrio por si mesmo estabelece uma máxima para a ação. Não há, portanto, nenhuma relação causal entre arbítrio e máxima, pois se assim fosse cairíamos no binário x é causado por y , sendo x a máxima e y o arbítrio, o que implicaria a falta de liberdade de y .

²¹ Também em *FMC* BA 63 [II § 46, 134]: “A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis”.

O meu interesse maior aqui é sublinhar que, sendo uma máxima um princípio prático geral, ela pode ser entendida como uma premissa maior num raciocínio prático. Para ilustrar, vale mencionar o exemplo dado por Kant na *CRPr* da *máxima* de “não suportar sem vingança insulto algum” (*CRPr* A 36). A partir desse princípio eu posso ter como *regra*: Devo dizer tal mentira para vingar o insulto que sofri. Conseqüentemente, a minha *decisão* será a de dizer tal mentira (cf. Beck 1966: 81). Temos, assim, o que se pode chamar de um “silogismo prático” (Beck 1966: 81). Neste silogismo, a regra prática tem o papel de tomar em consideração as circunstâncias particulares para aplicação da máxima. Uma máxima terá, por conseguinte, um grau de generalidade mais alto que uma regra prática imediata.

Uma máxima, portanto, deve ser compreendida como a indicação da atitude do arbítrio diante de situações diversas. Uma máxima fornece um plano geral de ação, conferindo, desse modo, à pluralidade de ações possíveis, uma orientação comum (cf. Höffe 1993: 88).

As máximas, [...] como princípios práticos, fazem abstração das circunstâncias particulares. Elas não são determinadas pela situação dada, mas podem a ela ser aplicadas. Elas são o princípio doador de critério ou de forma, segundo o qual se responde, em última análise, a uma situação dada (Höffe 1993: 89).

Para fixar a ação, que cai sob a regra circunstanciada e normativamente justificada pela máxima, é preciso acionar a capacidade de julgar (*Urteilskraft*). O dever de benevolência,

por si só, não pode me informar *a priori* sobre as necessidades específicas da pessoa que eu pretendo ajudar. Com isso, pode-se perceber como é equivocada a crítica à moral kantiana que alega ser esta uma moral que despreza os elementos empíricos e a ponderação das conseqüências das ações. É bem verdade que a moralidade não se fundamenta de modo algum na consideração das conseqüências. Mas disso não se segue que o julgamento moral deva se furtar às avaliações de contextos empíricos para aplicação de regras práticas. Kant, na *PMC*, textualmente fala na necessidade de uma capacidade de julgar “apurada pela experiência” (*durch Erfahrung geschärfte*), a fim de distinguir “em que caso [as leis morais] tem aplicação” (*PMC BA IX [105]*).

À luz dessas considerações, podemos retornar com outros olhos ao problema das ações moralmente indiferentes. A declaração de Kant segundo a qual ações moralmente indiferentes só podem resultar de leis naturais precisa ser matizada. Parece mais sensato, em nome mesmo da coerência de seu pensamento com suas teses mais fundamentais, concordar com a idéia segundo a qual o imperativo categórico, a partir do qual se pode julgar o caráter obrigatório, proibitivo ou permissivo de uma ação, não se refere a qualquer regra. O imperativo categórico não se refere a regras “moralmente insignificantes, mas somente a uma espécie particular de regras, as máximas” (Höffe 1993: 82). Uma regra que determina o preceito de mover o rei apenas uma casa, ou seja, uma regra específica ao jogo de xadrez não representa, por certo, nenhuma orientação

geral do arbítrio²². Sendo assim, não se trata de uma máxima. Não é o caso, portanto, de fazer uma ponderação moral. Talvez se possa preservar a idéia de que todas as ações de um homem podem ser moralmente avaliadas. Nesse caso, não há de fato indiferença moral. Mas nós não avaliamos diretamente suas ações, nem as regras práticas que incorporam os elementos empíricos das circunstâncias das ações. Moralmente o que pode fazer diferença, e de fato faz, são suas máximas.

O exemplo do “jogar xadrez” a que me referia tem de ser examinado a partir dessa compreensão. Ele cai sob qual máxima? Ao que parece trata-se apenas de uma ação particular. Colocado nestes termos, o exemplo do “jogar xadrez” representa um

²² Aqui, poderíamos inclusive propor a distinção entre regras técnicas (no fundo, teóricas) que definem o movimento correto das peças em jogo de xadrez e regras que poderiam ser chamadas de estratégicas; estas indicariam qual a melhor jogada. Kant na *FMC* diferencia regras da destreza (imperativos técnicos), conselhos da prudência (imperativos pragmáticos) e mandamentos da moralidade (imperativos morais) (cf. *FMC* BA 43-44 [II § 23, 126]). Com base nessa distinção, não poderíamos exatamente dizer que a regra que determina a melhor jogada representaria um conselho de prudência. Na verdade, este preceito adere à idéia que Kant transmite sobre “regra de destreza”. Com efeito, nas páginas indicadas da *FMC* em que Kant apresenta a distinção entre as três classes de imperativos, a regra de destreza é entendida como um princípio *problemático* (logo, nem *assertórico*, nem *apodético*) que indica os meios para alcançar determinada finalidade, seja esta, como exemplifica Kant, a cura de um doente, o envenenamento mortal, ou o ensinamento que os pais dão aos filhos sobre as habilidades que eles devem ter para perseguirem os mais diversos fins. Já um conselho de prudência se relaciona, como princípio *assertórico-prático*, à busca da felicidade. Sendo assim, o que chamei acima de regras técnicas, no fundo teóricas, são apenas condições para que possam ser exercidas as habilidades – aí sim técnicas como sugere Kant na *FMC* – dos jogadores. Daí o arbítrio nada ter a fazer com respeito às regras, evidentemente invariantes, do jogo de xadrez. São regras de fato teóricas, e o arbítrio se refere, por certo, às regras práticas. Sobre a condição geral dos imperativos hipotéticos como imperativos passíveis de explicação natural, ver *Primeira Introdução* da *CFJ* (p.168), cf. também nota no capítulo 9 dessa tese.

problema que, posto assim rusticamente, não tem como ser resolvido a partir de formulações kantianas²³.

Com base nas observações feitas atrás, é preciso nuançar a apreciação de que as ações ou são moralmente qualificadas ou meros comportamentos, isto é, eventos naturalmente determinados. Sendo assim, é mister, portanto, relativizar a relevância do problema levantado com o exemplo do “jogar xadrez”. É necessário perceber que o que está em jogo é a alegação de que máximas não podem ser moralmente indiferentes. Acredito, assim, que estejamos em condições de equacionar a dificuldade antes formulada com referência às ações moralmente indiferentes.

Anteriormente fiz menção à máxima de ajudar os necessitados como um exemplo de dever imperfeito. Vale a pena retomar brevemente esse ponto, pois acredito que ele também pode ser acionado para dissolver a dificuldade sobre as ações moralmente indiferentes. A máxima de ajudar os necessitados não determina quem deve ser ajudado, nem quando ou como ele deve ser ajudado. Isso se torna revelador de que, seja qual for a ação de ajuda, essa ação, que não será em si mesma moralmente obrigatória, não deixará de estar sob considerações morais. Quer dizer, a lei moral não me obriga a escolher uma determinada ação de ajuda a um necessitado. E, assim, é permissível que eu pratique a ajuda atendendo, num certo sentido, minhas inclinações.

²³ Essa não é minha posição. Aqui, apenas problematizo. Portanto, essa afirmação tem um caráter meramente hipotético. Na sequência, tentarei mostrar que há uma saída kantiana para esse problema.

Mas atender minhas inclinações, nesse caso, por exemplo, ajudar o porteiro da escola de meu filho, em vez da senhora que cuida da limpeza do prédio onde moro, ou outra, permanece sendo uma ação moralmente ponderável. Com efeito, a máxima de ajudar os necessitados concede essa margem de decisão.

Por conseguinte, além do valioso recurso à noção máxima, há em Kant uma saída mais direta para esse problema. Por certo, os exemplos mencionados não podem ser entendidos como moralmente obrigatórios ou proibitivos. Porém, é perfeitamente coerente com o ponto de vista kantiano reconhecer que eles devem cair sob a rubrica de ações moralmente permissíveis. A chancela para essa alternativa pode ser encontrada na *CRPr*. Na *Segunda Crítica*, na “Tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos do Bem e do Mal” (A 117-119), na categoria da qualidade, Kant apresenta três categorias, a saber: 1) “Regras práticas da ação (*praeceptivae*)”; 2) “Regras práticas da omissão (*prohibitae*)” e 3) “Regras práticas da exceção (*exceptivae*)” (*CRPr* A 117). Na primeira categoria temos preceitos para fazer algo. Poderíamos falar aqui em ordens ou ações obrigatórias. Já a segunda categoria determina o impedimento da prática de certas ações. A ação então é proibida. A terceira categoria é que assume, para o nosso ponto, maior importância, pois ela aponta para aquelas ações que não consideramos obrigatórias ou proibidas, mas sim *permissíveis*. Nesse caso, as regras práticas de exceção valem para os comandos de obrigações imperfeitas (cf. Beck 1966: 147). Movimentos de peças num jogo de xadrez ou opções de ajuda aos necessitados, dentre vários outros

casos, devem ser entendidos, portanto, como ações moralmente permissíveis²⁴. Sendo ações moralmente permissíveis, elas não são moralmente indiferentes²⁵.

Sobre as ações moralmente permissíveis mas não obrigatórias, Allison faz uma declaração que trás um bom esclarecimento.

Tais ações [moralmente permissíveis] podem ser vistas como motivadas por um senso de dever num sentido amplo [...] à medida que o agente moral consciencioso recorre à lei moral a fim de determinar se um curso de ação desejado é moralmente permissível. Em tal caso, então, a idéia de dever funciona como uma espécie de motivo secundário, ou condição limitante, que é levada em consideração pelo motivo primário, o qual, por si mesmo, não determina diretamente o agente a agir” (1990 a: 118-119)²⁶.

É preciso pôr em relevo ainda que, além de trazer elucidacões a respeito da tese sobre ações moralmente indiferentes, essa breve digressão sobre o sentido de máxima na filosofia moral de Kant lança luz em sua compreensão do mal radical. Porquanto, como já afirmei, tem relevância capital a noção de máxima na tese de Kant sobre o mal moral. Isso é patente, pois o mal radical é uma propensão do arbítrio para o acolhimento de máximas que invertem a ordem moral, isto é, de máximas que subordinam o móbil

²⁴ Refiro-me, naturalmente, aqueles movimentos que num jogo de xadrez conferem uma margem de manobra ao jogador. Não estou, portanto, a pensar nos movimentos obrigatórios, que definem o jogo.

²⁵ Convém notar que são dois exemplos diferentes. Conforme assinalai em nota há algumas páginas atrás, o primeiro caso cairia sob o que Kant etiquetou de regra de destreza e o segundo – a depender do móbil – ou um conselho da prudência, ou um mandamento da moralidade.

²⁶ Paton (1970: 142) defende uma posição similar.

moral aos móveis sensíveis. Sem compreendermos o sentido de máxima, não há como sequer chegarmos próximos ao sentido do mal radical.

1.2. Rigorismo moral e o papel das inclinações

Feita essa digressão, cumpre retomar a argumentação de Kant em favor de um ponto de vista *rigorista* acerca do bem e do mal na natureza humana. Para entender a tese de Kant será útil recuperar a nota de rodapé em que se aborda a crítica de Schiller ao rigorismo da moral kantiana.

Kant menciona o texto de Schiller *Graça e dignidade na moral* em que a sua concepção rigorista é criticada tendo em vista uma suposta exigência de uma austera disposição de ânimo para que se possa atender às obrigações morais, não deixando qualquer espaço para a graça²⁷. Schiller estaria supondo que a moral em Kant requer a supressão das inclinações para que a ação tenha valor moral.

Certamente um dos focos dessa leitura se encontra na I seção da *FMC* em que Kant se refere ao ato benevolente de um filantropo insensível (cf. BA 10-11 [I § 11, 113]). O contexto em que esta referência se dá diz respeito à tentativa de elucidar o significado de uma ação com valor moral. Kant quer mostrar que apenas uma ação por dever pode ser legitimamente qualificada como moral. Para tanto, quatro exemplos são oferecidos: o do merceeiro honesto, do indivíduo que deseja suicidar-se, do filantropo

²⁷ Essa “graça” parece querer significar uma espécie de jogo entre razão e sensibilidade na desenvoltura do agir humano. O requerimento de graça seria o requerimento de que o ser humano deve agir com todo o seu ser afetivo (cf. Tugendhat 1997: 128-129).

insensível e do sofredor de gota. No primeiro caso, a honestidade do merceeiro nada pode nos dizer acerca do valor moral de sua ação, pois é perfeitamente possível compreender a sua atitude a partir de seus interesses. Essa, portanto, pode ser etiquetada como uma ação conforme ao dever, mas não por dever. Kant argumenta que a distinção entre uma ação por dever e uma ação para a qual pode-se pensar que o indivíduo seria levado a praticar sem nenhuma inclinação imediata é fácil. É assim que ele compreende o exemplo do merceeiro honesto. Porém, como o seu propósito é clarificar o sentido de uma ação por dever, a estratégia que lhe parece mais correta consiste em imaginar casos em que estão presentes inclinações imediatas para a prática de ações moralmente recomendáveis. Ou seja, Kant constrói cenários hipotéticos através dos quais seja possível isolar as ações com valor moral. Assim, o indivíduo que deseja o suicídio, em virtude de uma série de contrariedades e desgostos com a vida e, contudo, a preserva²⁸ pode representar a figura de alguém que age por dever. Com efeito, não é a inclinação imediata de amor à vida, responsável em geral pelo cuidado que dispensamos à nossa autoconservação, o móvel de sua ação. Longe disso, ele conserva a vida suplantando a sua inclinação suicida. O exemplo do homem sofredor de gota é oferecido por Kant para defender a tese de que o dever indireto de buscar a própria felicidade também tem de causar danos às inclinações. Os prazeres momentâneos devem ser desprezados para que se tenha saúde.

²⁸ Estou supondo, com Kant, que conservar a vida seja um dever moral. Esse é um ponto discutível, mas não vem ao caso examiná-lo aqui.

Passemos agora ao caso do filantropo insensível. Neste exemplo, Kant parece ter deixado várias janelas abertas por onde os seus críticos puderam desenvolver constantes ataques à sua moral. Vamos admitir que seja nosso dever praticarmos a benevolência. Uma alma compassiva pode tranquilamente cumprir esse dever por uma inclinação imediata. Se ela age benevolentemente por um sentimento compassivo, o móvel de sua máxima será uma inclinação. Ora, isso retira qualquer valor moral de sua ação, pois essa pessoa teria agido apenas conforme ao dever, mas não por dever. Kant imagina então a figura do filantropo insensível.

Admitindo, pois, que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia não o tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral (FMC BA 11[I § 11 113]).

Como se vê, Kant está apregoando a eliminação de qualquer inclinação para que a ação tenha valor moral. Daí, aparentemente se justificar a crítica que Schiller tornada célebre pelas duas epigramas, *Escrúpulo da Consciência* e *Decisão*²⁹, em que a virtude é apresentada como possível apenas se agirmos de mau grado, exigindo sempre que nos censuremos por nossos sentimentos humanitários e amistosos. Schopenhauer também faz coro com

²⁹ *Escrúpulo da Consciência*: Eu ajudo de bom grado meus amigos; mas ai de mim! Eu o faço com inclinação./ E assim eu me sinto seguidamente atormentado com o pensamento de que eu não sou virtuoso./ *Decisão*: Não há outro caminho a tomar, tu deves procurar desprezá-los/ E cumprir então com repugnância o que o dever te ordena.

essa crítica, o que não surpreende sendo ele um defensor da compaixão como fundamento da moral. Segundo Schopenhauer, a tese de Kant revoltaria o sentimento moral genuíno, constituindo-se numa “apoteose da ausência de amor” (*SFM*: 37).

Postas assim as coisas, poder-se-ia dizer que Kant é, em parte, responsável por essas incompreensões. De fato, na *FMC*, além do exemplo do filantropo insensível, ele declara que “uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência (*Einfluss*) da inclinação e com ela todo o objeto da vontade” (BA 15 [I § 15, 114]). Se entendermos influência como a ação exercida pelas inclinações sobre a vontade, determinando-a, então podemos concordar com a afirmação de Kant. Porém, no sentido de influxo, de convergência, pode-se defender, como tentarei fazer na sequência, a partir das próprias premissas kantianas, que as inclinações não retiram o valor moral da ação.

Uma outra passagem na *FMC* reforça a idéia de que as inclinações devem ser suprimidas para que a ação tenha valor moral.

As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas (*FMC* BA 65 [II § 48, 135])³⁰.

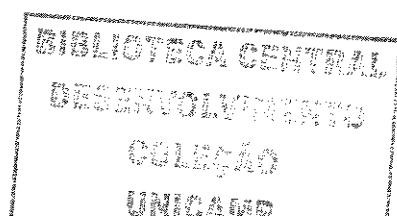
³⁰ Na *CRPr* 137/A 212: “... as inclinações variam, crescem com a promoção que se lhes permite experimentar e deixam sempre um vazio ainda maior do que aquele que se julgara preencher. Eis porque são sempre onerosas para um ser racional e, embora este não possa delas desfazer-se, provocam nele o desejo de delas se desembaraçar.”

Se confrontarmos essas passagens com a *Religião*, poderemos perceber uma mudança significativa de tom. Kant sustenta que

as inclinações naturais, consideradas em si mesmas são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que torná-las mansas [*bezähmen*] para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. Mas a razão que tal leva a cabo chama-se prudência. Só o moralmente contrário à lei é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado (R: B 69-70)³¹.

Mas é preciso lembrar que já na *FMC* podem ser encontrados recursos conceituais que permitem a compreensão de que o dever moral não exige a supressão das inclinações. Com efeito, no início da I seção da *FMC* lemos que algumas qualidades são favoráveis à boa vontade e facilitam a sua obra, sem possuírem, contudo, valor íntimo absoluto (cf. *FMC* BA 2 [I § 2 109]). As qualidades a que Kant se refere parecem dizer respeito às qualidades do temperamento (*Eigenschaften des Temperaments*), mencionadas em *FMC* BA 1, a saber, coragem, decisão, constância de espírito. No entanto, afigura-se razoável estender esse favorecimento e facilitação ao temperamento de um modo geral, ou melhor, às qualidades de temperamento em geral que podem ajudar a promover a virtude. Na *FMC* Kant diz que as qualidades do temperamento “são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja

³¹ A esse respeito, ver Beck (1966: 230-231). Seguindo sugestão do professor Marcos Müller, traduzi *bezähmen* por “torná-las mansas”, em vez de “domá-las”, como preferiu Artur Morão.



constituição particular por isso se chama *caráter* (*Charakter*) não for boa” (FMC BA 1 [I 109]).

No final do próprio parágrafo em que Kant fala do filantropo insensível, ele faz uma declaração que realça o contraste entre caráter³² e temperamento.

Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros (...) se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso? Sem dúvida – e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente sem qualquer comparação mais alto, e que consiste em fazer o bem não por inclinação, mas por dever (FMC BA 11 [I, 113]).

Podemos entender a compaixão como um traço, ou uma qualidade do temperamento que favorece a ação virtuosa, mas que não pode ser entendida como o fundamento de determinação da vontade, pois ela não é um princípio moral (como pensava Schopenhauer). Paton assinala corretamente que Kant “reconhece que as inclinações têm um papel para desempenhar na vida moral. [...] Algumas inclinações, tal como a simpatia natural, ajudam-nos muito a realizar nossos deveres de ações benevolentes, e elas devem ser cultivadas por essa razão” (1970: 49).

³² Na sequência retomarei a consideração sobre caráter, a fim de discutir mais diretamente a sua relação com o livre arbítrio e o mal radical.

Uma coisa é agir por inclinação, outra é agir com inclinação. Parece que é justamente isso que Kant evoca na nota em que discute com Schiller. Kant, nessa nota, alega que a virtude “permite muito bem a companhia das Graças” (R: 29n/B11n.) e que, sem uma “alegre disposição de ânimo”, o amor ao bem, isto é, o seu acolhimento em uma máxima, sempre restaria incerto (cf. R: 30n./B12n.)³³.

O que a moral de Kant exige é que o fundamento de determinação das ações não sejam as inclinações³⁴. Isso é uma coisa. Outra, é pretender a supressão das inclinações,

³³ Em *O fim de todas as coisas*, Kant afirma: “o que alguém não faz de bom grado fá-lo de modo tão mesquinho e também com pretextos sofisticos sobre o mandamento do dever que não se poderia contar muito com este enquanto móbil, sem a participação do amor (116/A 518-519). Kant entende aí o amor como “o livre acolhimento de outrem submetido às suas máximas” (*ib.*).

³⁴ “Uma ação não cessa de ter valor se ela é acompanhada por prazer ou mesmo por um desejo de prazer; ela cessa de ter valor moral se ela é feita apenas por causa do prazer ou apenas para satisfazer uma inclinação” (Paton 1970: 50). Daí se depreende o equívoco de muitas críticas e interpretações de Kant de acordo com as quais a filosofia moral kantiana exigiria que uma ação para ter valor moral devesse se dirigir contra as inclinações. Isso é o que se vê, por exemplo, em Hans Kelsen em sua *Teoria Pura do Direito* (1998: 69). É digno de nota que o abono de Kelsen (1998: 405) não é suficiente para a sua interpretação. Ele oferece como fiança justamente a passagem em que Kant sustenta a idéia de que uma ação benevolente, realizada por inclinação imediata, pode merecer estima e louvor, mas não tem nenhum verdadeiro valor moral (*PMC* I: 113/ BA 10). Ora, como argumentei acima, do fato de se negar valor moral às ações *por* inclinação não se segue que todas as ações *com* inclinação sejam destituídas de valor moral. Exemplo de leitura apressada de Kant também encontramos em Nietzsche. Ele afirma que Kant “ensina expressamente que temos de ser insensíveis ao sofrimento alheio para que nosso bem-fazer tenha valor moral - o que Schopenhauer, muito desgostoso, como se pode compreender, denomina a *sensaboria kantiana*” (*Aurora*, livro II, § 132). Ainda em *Aurora* se lê: “Quando o dever deixa de ser custoso, quando depois de longo exercício ele se transforma em alegre inclinação e em necessidade, os direitos de outros, aos quais se referem nossos deveres, agora nossas inclinações, se tomam algo outro; ou seja, ocasiões de sensações agradáveis para nós. (...) Exigir que o dever seja sempre algo de custoso - como o faz Kant - significa exigir que ele nunca se torne hábito e costume: nessa exigência reside um pequeno resíduo de crueldade ascética” (livro IV, § 339). Nietzsche está errado em pensar o dever como necessidade (natural), ainda que ele fale em transformação, o que não ajuda muito, pois então não seria mais dever e Kant não poderia ser criticado. Está errado também, é claro, em considerar que Kant exigiria sempre que o dever fosse custoso.

o que seria contraditório com a natureza finita do homem e, de modo algum, repita-se, exigido pela moral de Kant.

Todavia, não se deve deixar de notar que, sendo a inclinação, como Kant define, “a dependência que a faculdade de desejar está em face das sensações” (FMC BA 39n [II 124n]), é autocontraditório o comando de fazer algo por inclinação.

Com efeito, um mandamento segundo o qual se deve de bom grado fazer algo é em si contraditório, porque se já sabemos por nós mesmos o que devemos fazer, se, além disso, estivéssemos conscientes ainda de o fazer de bom grado, um mandamento seria a este propósito inteiramente desnecessário e se o fazemos, mas não de bom grado e só por respeito pela lei, um mandamento que faz deste respeito um móbil da máxima, agiria precisamente contra a disposição ordenada (CRPr A 148-149).

Deve-se reconhecer, portanto, que não é uma disjunção necessária agir de bom grado ou agir por dever, isto é, por respeito à lei³⁵. E tem outra: até seria possível ser moral, sem agir por dever, pois se eu cumpro sempre de bom grado a lei moral, eu revelo com isso um traço santo da minha disposição moral. Kant admite isso. Com efeito, logo abaixo da citação acima da CRPr se lê: “Se alguma vez uma criatura racional conseguisse chegar a cumprir inteiramente de *bom grado* (*gerne zu tun*) todas as leis morais, isso significaria tanto como se nela nem uma só vez se encontrasse a possibilidade de um

³⁵ Em MC: Ak 394 pode-se ler: “A virtude é a força da máxima do homem no cumprimento de seu dever . – Toda força se reconhece apenas pelos obstáculos que é capaz de superar; no caso da virtude os obstáculos são as inclinações naturais que *podem* entrar em conflito (*in Streit kommen können*) com o propósito moral” (grifei). Portanto, não são as inclinações *necessariamente* obstáculos à virtude. Essa passagem será retomada na sequência, mas com o propósito de assinalar o uso da expressão força.

desejo que a incitasse a delas se afastar. (...). A esse estágio da disposição moral, porém, jamais pode chegar uma criatura.”(*CRPr* A 149). Como se percebe, a possibilidade de ser moral sem precisar agir por dever é uma possibilidade que não está ao alcance de criaturas sensíveis, isto é, de seres finitos. Mas a idéia de um ser moralmente perfeito poderia dar conta dessa hipótese. Kant parece ir além disso, ao sustentar que o ideal de santidade é arquétipo “do qual devemos nos esforçar por nos aproximar e ao qual, num progresso, ininterrupto, mas infinito, devemos procurar assemelhar-nos” (*CRPr* A 149).

2. O CARÁTER INSONDÁVEL DAS AÇÕES MORAIS

Para Kant, “chama-se [...] mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à lei), mas porque essas são tais que deixam inferir³⁶ nele máximas más” (R: 26/B 5). Estabelecido que a maldade não consiste nas ações más, mas nas máximas más, surge o problema de saber como é possível identificar um homem mau? A experiência não é refratária à discriminação de ações más, pois dada a lei, uma ação a ela contrária, tem de ser classificada como má. É concedido à experiência a possibilidade de capturar a maldade de certas ações, mas não de poder nos fornecer um saber acerca da qualidade moral do agente. Kant inclusive fala, de modo um tanto obscuro, que se pode também notar ações más “(pelo menos em si mesmas³⁷) com consciência contrárias à lei” (R: 26/B 5-6).

Já na CRP encontramos a advertência de Kant:

³⁶ A minha opção por “inferir” deve-se à sugestão do Prof. Marcos Lutz Müller. Artur Morão traduz *schliessen* por “incluir”.

³⁷ Corrigindo Artur Morão, que traduziu “em si mesmo”. O trecho entre parênteses, “*wenigstens an sich selbst*”, refere-se às ações contrárias à lei.

[...] a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disto se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (*merito fortunae*) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e conseqüentemente, também não julgar (*richten*) com toda a justiça (CRP B 579, n. 80).

É importante perceber que Kant não está dizendo apenas que não podemos julgar os outros, mas que também nós não temos poderes para julgar a nós mesmos. De fato, ele diz que “ninguém (*niemand*) [...] pode julgar com toda a justiça”.

Ademais, Kant não diz que nós não sabemos *se* as ações são efeitos da liberdade ou da natureza. Kant afirma que nós não sabemos o *quanto* deve ser imputado à liberdade ou à natureza³⁸. Com essa afirmação não ocorre uma interdição total do juízo moral. A assertiva apenas restringe a sua acribia. Admitir que ninguém julga *com toda a justiça* não significa eliminar todo o julgamento. A tese simplesmente introduziria cláusulas de reservas quanto ao caráter peremptório do juízo moral.

E ainda, o que é mais importante aqui, ficando aberta a possibilidade de uma exposição empírica de ações que podem ser consideradas livres, é possível reconciliar essa passagem com a posição de que as ações más – quer dizer, não eventos ou comportamentos que podem ser remetidos à patologias comportamentais – sinalizam

³⁸ No original: “*Wie viel* aber davon reine Wirkung der Freiheit, *wie viel* der blossen Natur ...” (grüfel).

a maldade do homem, ou seja, de que há visibilidade parcial das ações que caem sob um juízo moral.

Sua posição, contudo, é desenvolvida com mais clareza na *FMC*. Embora, nesse livro, Kant tenha partido (I seção) do exame do uso comum (*gemeinem Gebrauch*) da razão prática e, com base nisso, extraído o conceito de dever, deve-se notar que tal estratégia de modo algum autoriza que se trate empiricamente o conceito de dever³⁹.

Na *FMC*, Kant declara:

Pelo contrário, quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas freqüentes e, como nós mesmos concedemos, justas, de que não podem apresentar nenhuns exemplos seguros de disposição [*Gesinnung*] de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer em *conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral.

[...]

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever (*FMC* BA 25-26).

De fato, a experiência é um lugar evanescente da liberdade e da imputabilidade moral.

Nenhum homem pode tornar-se consciente com toda a certeza de *ter cumprido* o seu dever de um modo inteiramente desinteressado, pois isso

³⁹ É isso que Kant textualmente apregoa: “Do fato de até agora haveremos tirado o nosso conceito de dever do uso comum (*gemeinen*) da nossa razão prática não se deve de forma alguma concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico” (*FMC* BA 25).

cabe à experiência interna, e para esta consciência do seu estado de alma seria preciso ter uma representação perfeitamente clara de todas as representações e de todas as considerações associadas ao conceito de dever mediante a imaginação, o hábito e a inclinação, representação essa que em nenhum caso se pode exigir (TP A 222)⁴⁰.

Naturalmente, uma vez admitida a existência de Deus, pode-se atribuir a este ser a capacidade de sondar nossas máximas. Para Kant, Deus “*perscruta* o fundo inteligível do coração (de todas as máximas do arbítrio)” (R: 54/B 55).

“O juiz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens” (R: 102/B 132). Também podemos ler na MC: “... não é possível ao homem penetrar de tal modo na profundidade de seu próprio coração que alguma vez pudesse estar completamente seguro de seu propósito moral e da limpeza de sua intenção, ainda que fosse em *uma* ação; ainda quando não duvide de modo algum da legalidade da mesma” (Ak 392). É lícito, assim, afirmar que Kant adota um agnosticismo em relação à real moralidade de nossas ações. Vale sublinhar que esse agnosticismo deve ser entendido como “um agnosticismo sobre nossas máximas” (Allison 1990a: 93).

⁴⁰ Portanto, nem o próprio agente sabe se age moralmente. Vale registrar que, nas LE, datadas geralmente no início da década de 80, Kant acreditava que o indivíduo poderia saber se agiu moralmente. “As intenções morais dos outros só podem ser julgadas por Deus, se bem que cada um é um juiz competente em matéria de suas próprias intenções” (LE: Ak 450). Já nas *Grandezas Negativas*, um texto de 1763, Kant escreve algo aparentemente mais próximo, em comparação com as LE, ao agnosticismo moral da FMC. Ele diz: “é humanamente impossível deduzir de uma maneira certa o grau de disposição virtuosa (*den Grad der tugendhaften Gesinnung*) do outro a partir de suas ações, e Aquele que vê no fundo dos corações reservou apenas para si esse julgamento”. (GN: A 63-64 [298/Ak 200]). Digo próximo ao agnosticismo moral porque Kant fala, nas GN, em graus. Ele admite, portanto, que eu possa saber sobre a existência de uma intenção virtuosa, não podendo saber apenas o seu grau. De todo modo, vale registrar, que Delbos viu nessa passagem (GN Ak 200) a descoberta de Kant de que “o único princípio que permite qualificar a conduta humana” é a “intenção do sujeito agente” (Delbos 1969: 82). Reboul também vê aí um anúncio das formulações da FMC (cf. 1971: 51).

É interessante destacar, ainda que marginalmente, que a defesa de Kant da opacidade irreduzível das intenções, dá ensejo a uma crítica à exaltação moral. Na *CRPr*, Kant afirma que

se a exaltação (*Schwärmerei*)⁴¹, no significado mais geral, é a ultrapassagem empreendida segundo princípios dos limites da razão humana, então a exaltação moral (*moralische Schwärmerei*) é esta ultrapassagem dos limites que a razão pura prática põe à humanidade, ao não permitir que se estabeleça o princípio subjetivo de determinação das ações conformes ao dever, isto é, o móbil moral das mesmas, em nada mais do que na própria lei (*CRPr* A 153).

Quer dizer, segundo Kant, é apenas o respeito à lei introduzido nas máximas que vale como fundamento de determinação do agir moral para seres finitos como os homens. Não cabe, em se tratando da humanidade, nenhum devaneio com perfeições morais sonhadas, fundadas a partir de sentimentos, portanto empiricamente, de pretensa pureza moral. Mediante a exaltação moral, as pessoas são levadas ao ufanismo de uma pretensa disposição que, pela sua própria natureza, espontaneamente agiria de modo moral, sem precisar do respeito à lei (cf. *CRPr* A 151-152). Ora, a disposição moral manda observar a lei moral por dever. Sendo assim, cabe chamá-la de virtude. Isso implica dizer que a disposição moral é uma disposição “em luta” (*im Kampfe*), e não santa, pois não há como criaturas finitas estarem na “posse de uma plena pureza das

⁴¹ Seguindo conselho do professor Marcos Müller, opto por “exaltação” para traduzir *Schwärmerei* - diferentemente de Artur Morão, que traduz por exaltação. Não se deve esquecer que Kant também dispunha da palavra *Fanatizismus* (cf. *CRPr* A 244).

disposições da vontade” (CRPr A 151). Ora, os ânimos caem em “simples exaltação moral e intensificação da presunção” quando ilusoriamente acreditam que “o que constitui o princípio determinante de suas ações não seria [...] o respeito pela lei”, mas o “puro mérito” (*barer Verdienst*) (CRPr A 151)⁴².

Uma objeção previsível à tese kantiana é a de que ela despreza certas ações, atestadas empiricamente, que poderiam ser consideradas morais. Nesse sentido, vale citar Schopenhauer.

é certo que há ações feitas por benevolência desinteressada e por justiça espontânea. Referindo-me apenas à experiência e não aos fatos de consciência, são provas dessas últimas ações os casos isolados mas indubitáveis em que, não havendo nem perigo de perseguição legal nem também de descoberta e de qualquer suspeita, foi, não obstante, dado pelo pobre ao rico o que lhe pertencia (SFM: 108)⁴³.

Nowel-Smith (1966), por sua vez, pensou que poderia efetuar um colapso conceitual na argumentação kantiana sobre a insondabilidade de nossas ações morais. É verdade que ele não procura explicitamente esse fim, isto é, criticar especificamente a insondabilidade das ações morais. O seu objetivo é refutar a tese de que nossas ações,

⁴² Na *Religião*, lemos: “A convicção de poder distinguir os efeitos da graça dos da natureza (da virtude), ou até de conseguir em si produzir os últimos é exaltação (*Schwärmerei*)” (R: 176/B 266-267). Ver também *Religião* 74/B 87-88 sobre a exaltação e a autoconfiança numa pura disposição de ânimo.

⁴³ No *Livre Arbítrio* (LA) podemos ler: “a ação, com o motivo que a provocou, não é considerada senão como um testemunho do caráter de seu autor; ela é também, o mais seguro sintoma da sua moralidade” (LA: 101). É verdade que Schopenhauer demonstra em algumas passagens ter hesitado sobre esse ponto. Com efeito, é dele também a afirmação de que “infelizmente não se pode decidir a questão [do critério de reconhecimento das ações morais] de modo puramente empírico, porque, na experiência, sempre é dada apenas a ação, mas os impulsos não são evidentes” (SFM: 122-123).

quando não praticadas por dever, são frutos do egoísmo e de que as ações que consideramos altruístas podem ser remetidas ao endereço de um egoísmo encoberto ou inconsciente. Vale, assim, verificar como Nowel-Smith constrói o seu argumento, cujo alvo é certamente Kant. Ele afirma que

o argumento habitualmente usado para mostrar que o altruísmo é egoísmo encoberto, quando não é altruísmo consciente, pode ser voltado contra o próprio caráter de consciente. Se somos levados a dizer que um homem que procura ajudar outros por genuíno desejo de proporcionar-lhes bem estar é, de fato, um egoísta disfarçado, que só quer satisfazer sua própria benevolência, por que não poderemos dizer que o homem que procura ajudar outros por senso de dever é, em verdade, um egoísta disfarçado que deseja satisfazer seu senso de dever? O argumento é tão absurdo num caso como no outro (Nowel-Smith 1966: 132).

Ele acredita que o absurdo do primeiro caso consiste no fato de que, sendo o egoísmo, tal como ele entende, apenas a hostilidade ou indiferença em relação ao bem estar dos outros (cf. 1966: 132), não tem sentido sustentar que é fruto do egoísmo justamente aquela ação que visa ao bem estar alheio. O segundo contra-senso seria propriamente a redução ao absurdo da tese de que o que há de genuinamente moral é a ação desinteressada cujo móvel é o senso de dever⁴⁴, pois esta também não escaparia da suspeição que se lança às ações cujo móbil são as inclinações.

Ora, o que Nowel-Smith supõe ser um absurdo, em Kant não é absurdo.

⁴⁴ É preciso esclarecer que essa é a expressão que Nowel-Smith usa para a noção kantiana de ação por dever.

Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto de amor-próprio [*geheimer Antriebe der Selbstliebe*], oculto sob a simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade [*bestimmende Ursache des Willens*]. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos, mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até os móveis secretos dos nossos atos, porque quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos [*innere Prinzipien*] que não se vêem (FMC BA 26 [II, § 2, 119]).

Deve-se ter cuidado aqui, pois a expressão “*innere Prinzipien*” não pode ser entendida como se significasse algum privilégio introspectivo. Para desenvolver esse ponto vale a pena retornar à *Religião*.

Embora Kant sustente que “não se podem observar as máximas⁴⁵, nem mesmo (*nicht allemal*)⁴⁶ em si próprio, por conseguinte, o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência” (R: B 6), Silber (1960) acredita que é possível que o agente saiba, ao menos às vezes, sob qual máxima está agindo.

⁴⁵ O que também fica claro em CRPr A 106, em que se encontra a declaração de que é a “máxima da vontade” (*die Maxime des Willens*) (Kant deveria ter dito máxima do arbítrio, mas na CRPr persiste ainda um uso ambíguo dos termos *Wille* e *Willkür* – conforme será visto na sequência) que determina o sentido do bem e do mal moral.

⁴⁶ Se seguissemos a tradução de Artur Morão, leríamos: “não se podem observar as máximas, nem sequer todas às vezes (*nicht allemal*) em si próprio”, o que daria ensejo a perguntar se Kant estaria a supor que, às vezes, posso saber se estou agindo segundo determinada máxima? A interpretação de Silber parece pensar que caberia tal pergunta e que a mesma deveria ser respondida afirmativamente.

Poder-se-ia alegar, a partir de Silber, que uma ação por dever se torna “visível” no mais íntimo perscrutar da consciência pelo próprio sujeito. Quer dizer, poder-se-ia supor a existência de uma experiência interna, via introspecção, que permitiria ao menos ao agente saber se sua ação é por dever.

Silber pensa que Kant sustenta serem os motivos das ações às vezes disponíveis ao próprio indivíduo no sentido interno (1960: xcvi). Ele dá como abono *Religião* 26/B 5-6⁴⁷. Mas aí Kant não fala em nenhum momento que podemos saber quando agimos moralmente. Vale a pena citar a passagem em que Silber defende tão extravagante tese. “Mas os motivos atrás dos atos fenomênicos, isto é, as máximas sob as quais eles estão baseados, jamais podem ser observados por outros e são apenas às vezes aparentes ao próprio indivíduo no sentido interno” (1960: xcvi). Silber volta à carga afirmando que “nós conhecemos moralmente a nós mesmos apenas como nos aparecemos a nós mesmos, [...] nós jamais podemos conhecer os motivos secretos do coração ou o caráter de nossas disposições exceto por um raciocínio indireto de nossas ações morais” (1960: cii)⁴⁸.

⁴⁷ Na edição da *Religião* que Silber faz a introdução, lemos: “*but a man's maxims, sometimes even his own, are not observable*” (p. 16 da tradução de Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson). Isso parece um equívoco análogo ao cometido por Artur Morão. Pensar que Kant diz que “*mas as máximas de um homem algumas vezes não são observáveis, nem para ele próprio*”, é descuidar do texto original e fundar uma interpretação num abono sem solidez.

⁴⁸ A bem da verdade, esta segunda citação, conforme mostrarei mais adiante, não está totalmente errada.

Ora, a interpretação de Silber é de uma fragilidade básica. Ela compromete o agnosticismo kantiano sobre o conhecimento das ações morais. Além disso, se Kant diz que a experiência deve ser rejeitada como via de acesso ao saber sobre sob que máxima se age, ele também não poderia admitir, nem ao menos às vezes⁴⁹, que o agente possa saber (interpretando, assim, o “em si próprio”). Pois, o saber do agente seria, de todo modo, empírico, através da “observação” de seus estados mentais. Em suma, não posso concordar com a posição de Silber, pois defendo que a máxima que qualifica a maldade ou a bondade do arbítrio no acolhimento do móbil tem de ser entendida como uma máxima insondável, ainda que isso possa acarretar uma colisões pontuais com certas afirmativas de Kant⁵⁰.

Ademais, contra essa interpretação depõe claramente o próprio texto kantiano. Kant na *FMC* BA 26-27 [II: § 2-3] expressamente sustenta o caráter insondável das ações morais. Kant defende, pois, uma posição claramente coerente com os princípios de sua filosofia crítica. Com efeito, esses princípios impedem qualquer acesso cognitivo aos objetos que não podem ser dados numa experiência possível, isto é, que não são disponíveis no espaço e no tempo.

A fim de sabermos se um homem é de fato mau, teríamos de poder sondar a máxima má da ação e, mais do que isso, o próprio fundamento da máxima deveria nos

⁴⁹ Ver nota 47.

⁵⁰ Já discuti, no item 1.1. dessa tese, os dois possíveis sentidos de máxima em Kant. Um, que permitiria separar máxima do seu móbil, outro que tomaria os dois conceitos como intrinsecamente ligados. No item 3.3., resgato essa diferença e enfatizo a minha posição a favor do segundo sentido.

ser de algum modo acessível. Ora, é por demais certo que a experiência não pode nos oferecer essas informações. Mas aqui surge um problema. Será que na *Religião* Kant defende uma visibilidade parcial do mal (portanto, a experiência discriminaria ações livres de ações causalmente determinadas). Ao que parece Kant defende a visibilidade parcial do mal (ver R: 26/B 5-6). Se uma ação é má (contrária ao dever), então a máxima é má. Agora, se uma ação é boa (conforme ao dever), não necessariamente a sua máxima será boa. Como afirma Bruch, “a ação má não pode encobrir uma intenção boa, ao passo que a significação de uma ação conforme à moral permanece moralmente ambígua” (1968: 64).

Na *Religião* lemos:

... no tocante à consonância das ações com a lei não há (pelo menos, não deve haver) diferença alguma entre um homem de bons costumes (*bene moratus*) e um homem moralmente bom (*moraliter bonus*); só que num as ações nem sempre, porventura nunca, têm a lei como único e supremo móbil, mas no outro a têm *sempre* (R: 36/B 23).⁵¹

Isso tudo está de acordo com a *PMC*, em especial com os parágrafos 9 a 12 da I seção, em que Kant procura mostrar que o valor moral de uma ação consiste em que ela seja

⁵¹ Por que Kant diz “*não deve haver*” diferença entre um homem de bons costumes e um homem moralmente bom? Com isso Kant sugere que *pode* haver diferença entre um homem bom (moralmente) e um homem apenas correto (legalmente). Por certo é possível pensar um homem correto que não seja bom. Mas o ponto é que Kant está a se referir à consonância das ações com a lei. Nesse caso, parece inconcebível uma diferenciação, pois do ponto de vista da legalidade eles estão no mesmo patamar. Uma vez que o escopo da presente discussão é fixar a tese do caráter insondável das ações morais, deixo esse problema, portanto, apenas registrado, como uma observação secundária..

praticada por dever e não apenas conforme ao dever. Nestes parágrafos, Kant reconhece que é difícil a distinção quando uma ação é praticada conforme ao dever e, além disso, o sujeito é levado a ela por uma inclinação imediata (cf. *FMC* BA 8-9 [§ 9 112]).

De fato, para que seja possível, de algum modo, a qualificação de ações como imorais, é preciso admitir que a ação é livre, o que não está dado na experiência. Isso poderia levar a um impasse insolúvel. O empírico, embora sondável, não permite imputabilidade; o inteligível, que permite, é insondável. Mas Kant admite a existência de, digamos, “signos” da liberdade” (cf. Reboul 1971: 154). Kant diz que o caráter empírico é o sinal sensível do caráter inteligível (*CRP* B 574). Ora, de algum modo, está a se admitir que o domínio da experiência serve para delimitarmos o campo do imputável do não imputável. Esse caso seria justamente aquele em que o caráter empírico sinaliza ações de agentes racionais, isto é, de seres que agem com base em imperativos⁵².

De modo ilustrativo, podemos considerar o fato de que a experiência deve nos precaver que o sujeito a ser imputado não é um louco. Nas *Lições de Metafísica*, Kant considera que a primeira infância e a loucura, incluindo nesta última estados

⁵² Veja a esse respeito em Ramos Esteves (2000: 61). É preciso, contudo, advertir que isso não implica afirmar um critério de decisão para discriminar ações livres de ações naturalmente determinadas. Jamais podemos saber se uma ação particular é resultado de uma causalidade livre ou causalidade natural, pois não temos um tal poder de conhecimento. Assim, a possibilidade de nos enganarmos ao atribuir a liberdade a uma certa ação nunca pode ser afastada.

psicológicos como uma melancolia extrema ou depressão, representam condições empíricas que nos levam a considerar um agente como não livre⁵³. Na *CRPr*, Kant afirma que a auto-acusação que o agente faz quando comete uma falta tem como restrição o fato de ele estar “no seu juízo, isto é, ... no uso da sua liberdade” (*CRPr* 114/A 177)⁵⁴. Quer dizer, não cabe imputar o indivíduo que não tem consciência do que está fazendo. Conseqüentemente, pode-se dizer que *certas ações podem ser computadas na receptividade da sensibilidade*, demarcando-se assim alguma fronteira entre o imputável e o não imputável, entre as ações livres e as não livres⁵⁵. Mas para isso, é preciso que nós não tenhamos razões para considerar estas ações, ações de um agente racional. Para ser imputável, o sujeito tem ser capaz de compreender as exigências morais e poder, assim, fazer autêntico uso de sua liberdade.

A reflexão que acabo de fazer é congruente com a tese de Kant na *Religião* de que, não obstante ser impossível termos acesso à *disposição de ânimo*, seja através da experiência externa ou da experiência interna, é cabível a admissão de uma inferência através da experiência externa, ainda que essa não possa jamais nos oferecer “estrita certeza” (cf. R: 69/B 78). Kant admite aí, portanto, a possibilidade de inferências aproximadas de nossos motivos, inferências essas, contudo, que não ocorrem por uma

⁵³ Cf. I. Kant. *Metaphisik L*, edição da Academia, vol, 28, p. 254-257, citado por Allison (1990 a: 59 e 74).

⁵⁴ Sobre esse ponto, ver também Allison (1990 a: 59) e Reboul (1971: 156).

⁵⁵ Desse modo, a alegação de Kant de que a ação do homem “de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade” (*CRP B* 575), tem de ser lida como uma referência à ação no sentido forte, isto é, uma determinação racional.

observação interna de nossos princípios, mas sim pelas ações externamente observáveis. “Não avaliamos a nossa disposição de ânimo imediatamente, mas só segundo os nossos atos” (R: 82/B 101).

Deve-se assinalar ainda que o conhecimento de que somos morais não é possível porque só podemos ter conhecimento de fenômenos. Ora, se somos morais não o somos empiricamente, portanto, não podemos saber se somos morais. Por introspecção, que é autoconhecimento empírico, só podemos apontar *causas* que expliquem e não o *fundamento* capaz de justificar e imputar moralmente.

É correta, portanto, a afirmação de Anne-Marie Roviello segundo a qual “a introspecção, a ‘experiência interior’, é insuficiente para sondar as verdadeiras intenções de um indivíduo. O indivíduo pode bem conhecer as máximas que ele adota como suas, mas ele não conhecerá jamais o fundamento” (Roviello 1984: 138)⁵⁶. Kant

⁵⁶ Há, não obstante, um problema na afirmação de Roviello. Que o indivíduo possa conhecer as suas máximas, mas não o seu fundamento, é uma declaração que merece esclarecimentos. O que significa “fundamento” nesse contexto? Como vimos atrás, a máxima deve ser entendida, num sentido forte, como um princípio que exprime a motivação racional do agente, contendo, desse modo, o móbil da ação. Contudo, é possível entendermos a afirmação de Roviello. Para isso, basta tomarmos “máxima” num sentido fenomênico e “fundamento” como máxima no sentido numênico. Kant na *Religião* mesmo sugere essa diferenciação. Ao distinguir entre *virtus phaenomenon* - isto é, uma virtude conforme apenas à legalidade e suscetível de observação - e *virtus noumenon* - a verdadeira virtude moral em que o homem age segundo o móbil da moralidade -, ele declara: “O intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever chama-se *virtude*, segundo a legalidade como seu *caráter empírico* (*virtus phaenomenon*). Tem pois a máxima persistente de ações *conformes à lei* (R: 53/B 53). Ainda sobre a virtude fenomênica, ele diz: “O homem acha-se virtuoso quando se sente consolidado em máximas de observância do seu dever” (R 53/B 53). Como se percebe, é possível que o indivíduo conheça essas suas máximas da virtude fenomênica. Todavia, o fundamento, isto é, a máxima inteligível nunca poderá ser conhecida nem pelo próprio indivíduo.

oportunamente adverte: "em nenhuma parte alguém se engana mais facilmente do que naquilo que favorece a boa opinião acerca de si mesmo" (R: 74/B 87)⁵⁷.

Enfim, embora alguns comentaristas de Kant, como Silber, por vezes, escorregam a respeito do caráter insondável das ações morais, como argumentado acima, principalmente com base na *FMC*, de modo algum podemos saber se agimos moralmente ou não.

De todo modo, é preciso reconhecer que a passagem de B 5-6 da *Religião* dá margens a leituras equivocadas. Vou retomar essa passagem, citando-a integralmente.

Chama-se, porém, mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à lei) (*gesetzwidrig*), mas porque essas são tais que deixam inferir nele máximas más. Ora, podem decerto notar pela experiência ações contrárias à lei, e também que (pelo menos em si mesmas) com consciência são contrárias à lei; mas não se podem observar suas máximas, nem mesmo em si próprio, por conseguinte, o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência (R: B 5-6).

Mas se não podemos pensar uma ação má senão a partir de uma máxima má, este homem não teria também de ser considerado mau? Se Kant quer dizer que não é pela exterioridade que julgamos a qualidade moral de um homem, ele está certo e não é difícil aceitar sua tese. A questão é que uma parcela da exterioridade (ações contrárias ao dever) parecem ser reveladoras de uma (má) qualidade moral.

⁵⁷ Roviello também remete a esta passagem da *Religião* (cf. 1984: 138).

De fato, o problema não é a exterioridade da ação, mas sim a máxima⁵⁸. À primeira vista, o que parece razoavelmente defensável na posição kantiana, com base na *FMC*, e talvez até com certo respaldo da *CRP*, é que as ações imorais são insondáveis, mas não o são como as ações morais. Estas são sempre insondáveis, aquelas quando vestem a conformidade ao dever, pois quando são contrárias são sondáveis. Todavia, realmente o trecho citado dá margem a mal-entendidos. De acordo com a passagem em tela, na *Religião* as coisas parecem ser diferentes. Kant teria mudado de posição? A passagem de *Religião* B 5-6 parece justamente afirmar que também as ações imorais são insondáveis, quer sejam contrárias ou conforme ao dever. Caberiam aqui duas perguntas: (a) se as ações são más – o que pode ser reconhecido pela experiência – as suas máximas também são más? (b) Kant estaria dizendo que algumas ações más não são ações de um homem mau?

No fundo, acredito que Kant pode manter as duas posições, isto é, de que (a) as ações contrárias ao dever sinalizam a maldade de uma máxima e que (b) uma máxima, como tal, nunca pode ser sondada com absoluta certeza⁵⁹. A primeira alternativa é a

⁵⁸ O comentário desse tópico permite que se corrija um equívoco. Esse equívoco consiste em pensar que "ações em conformidade com o dever não transgridem a lei moral, ainda que não sejam feitas em razão dele. Elas não são ações incorretas, elas são a maneira correta de agir, embora praticadas por errôneas razões" (Walker 1999: 20). Ora, uma ação conforme ao dever pode perfeitamente infringir a lei moral. Com efeito, se ela for praticada não por dever, mas com base numa máxima que tome as inclinações como móveis da ação, ela fere a lei moral. É precisamente isso que Kant, no prefácio da *FMC*, afirma. Ele diz que o princípio imoral também pode estar nas ações conforme ao dever (cf. *FMC* BA X [prefácio, 105]). Portanto, nesse ponto, acredito que Walker erra.

⁵⁹ São possíveis apenas inferências aproximadas.

que verificamos, por exemplo, na *FMC* e que também na *Religião* desempenhará um papel importante, pois Kant, como veremos, terá de assumir, de algum modo, a experiência de ações más. Já a segunda tese tem um fundo eminentemente especulativo. Ela visa a mostrar a indecidibilidade última acerca da qualidade moral de uma máxima.

3. A PROPENSÃO PARA O MAL

Na *Religião*, Kant defende que o mal radical (*radikales Böse*) consiste numa propensão natural que visa a corromper o fundamento subjetivo da moralidade, através da admissão pelo arbítrio na sua máxima da influência de um móbil oposto à lei moral.

Para Kant, a “propensão para o mal”, uma vez que diz respeito à moralidade do sujeito, deve ser-lhe imputada como se age livremente (R: 41/B 32). Mas o que significa precisamente esta “propensão para o mal”?

Para responder a esta questão convém ter em mente a distinção que Kant faz entre disposição originária para o bem (*ursprüngliche Anlage zum Gute*) e a propensão para o mal (*Hang zum Bösen*). Segundo Kant, a disposição para o bem é originária porque pertence “à possibilidade da natureza humana” (R: 34/B 19). Ela pode ser reduzida, em relação ao seu fim, a três classes: disposição à animalidade, à humanidade e à personalidade. A primeira se refere ao homem como ser vivo, a segunda, ao homem como ser vivo e racional e a terceira ao homem “como ser racional e, simultaneamente, susceptível de imputação” (R: 32/B 15).

É interessante perceber como Kant situa a razão nestas três disposições originárias. Isso também permitirá melhor entendê-las. Na primeira, a animalidade, a razão não desempenha, a rigor, nenhum papel. Nesta classe, o amor de si mesmo é físico e meramente mecânico. Tanto a conservação de si mesmo, a propagação da espécie e o próprio impulso à sociedade, fins visados pela disposição à animalidade, podem ser realizados contando-se apenas com um *arbitrium brutum* (cf. Beck 1976: 191). Já as disposições à humanidade e à personalidade requerem a razão. Contudo, é preciso assinalar, aqui, que a humanidade e a personalidade não requerem a razão no mesmo sentido. A razão da segunda disposição pode ser mera inteligência. Por sua vez, a disposição à personalidade exige um outro conceito de razão, a saber, um conceito que contenha a lei moral como móvel, podendo, então, ser propriamente qualificada de razão prática. Diz Kant: “por um ser ter razão não se segue que esta contenha uma faculdade de determinar incondicionalmente o arbítrio [...] e, por isso, de ser por si própria prática” (R: 32n/B16-17n). Por se ter razão com capacidade de determinação condicional do arbítrio segue-se que se possui razão prática num certo sentido, mas não razão prática pura. Com efeito, “o mais racional de todos os seres do mundo (*das allervernunftigste Weltwesen*) poderia necessitar sempre de certos motivos impulsores que provêm dos objetos da inclinação para determinar o seu arbítrio [...] sem sequer pressentir a possibilidade de algo como a lei moral” (*Ib.*)⁶⁰. É isso que constitui

⁶⁰ Na *DV* § 3, Kant, ao distinguir o homem como ser sensível (membro da espécie animal) e como ser racional (que se revela um ser prático mediante a influência da razão sobre a sua vontade)

propriamente a disposição para a personalidade no homem que o torna “susceptível de imputação” (*Zurechnung fähigen*).

Já a propensão (*Hang*), rigorosamente, significa “apenas a *predisposição* (*Prädisposition*) para a ânsia de uma fruição” (R: 34n/B 21n). Uma vez feita a experiência desta fruição, a propensão suscitará uma inclinação (*Neigung*) para tal experiência. Kant dá o exemplo de homens grosseiros, propensos a coisas inebriantes. Eles podem perfeitamente restar sem conhecimento da embriaguez. Contudo, se eles provarem uma única vez coisas inebriantes, será produzido neles um “apetite” por elas “difícilmente extirpável” (R: 34n/B 21n).

Não obstante esse sentido, talvez mais facilmente disponível para a manipulação do termo, Kant pretende estabelecer, para propensão, o significado de um “fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (R: 34/B 20). Para fixar melhor a perspectiva prática que Kant quer dar ao termo, é útil destacar a distinção entre propensão física e propensão moral. Pois bem, a propensão

desenvolve uma tese análoga à da *Religião*, afirmando que o caráter racional da ação humana resulta de um ser racional (*Vernunftwesen*) e não meramente de um ser que raciocina (*Vernunftiges Wesen*). Escreve Kant: “... ser racional (*Vernunftwesen*) (não simplesmente um ser que raciocina (*Vernunftiges Wesen*), porque a razão em sua faculdade teórica bem poderia ser também a qualidade de um ser corporal vivente)” (MC Ak 418). A tradução espanhola opta por “ser dotado de razão” para *Vernunftiges Wesen*. A rigor, somos seres racionais não porque temos capacidade cognoscitiva (razão teórica), mas porque somos seres dotados de razão prática (pura). Deve-se notar que, na nota da *Religião* em tela, Kant usa o termo *Vernunftiges Wesen*, concedendo, portanto, a essa expressão capacidade prática e não simplesmente condicional. Veja também CRP B 574-575, FMC BA 108 [III § 13: 153].

física “pertence ao arbítrio do homem como ser natural”, assentando-se, portanto, em “impulsos sensíveis (*sinnliche Antriebe*)” (R: 37/B 24-25). A propensão moral, por sua vez, é concernente ao arbítrio do homem como “ser moral”. Exclusivamente nesse sentido é que se pode falar em “propensão para o mal moral” (*Hang zum moralischen Bösen*) (R: 37/B 24)⁶¹. De fato, para que se possa significativamente pensar o mal moral, é necessário reconhecer a liberdade do arbítrio, que pode ser tanto para o bem ou para o mal. Ora, isso não pode ocorrer se a propensão é física, pois, sendo física, há um impedimento para o uso da liberdade. Fundada em impulsos sensíveis, a propensão física não estabelece nenhuma vinculação com faculdade moral do arbítrio. Desse modo, seria simplesmente contraditório pensar numa propensão física para o mal moral (cf. R: 37/B 24-25).

Há três graus da propensão ao mal: a fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana, isto é, a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas; a impureza (*impuritas, improbitas*) do coração humano, que consiste em misturar os móveis imorais com os morais e a maldade [*Bösartigkeit*]⁶² (*vitiositas, pravitas*), que significa a

⁶¹ Nessa, como em outras passagens, não há como seguir a tradução de Artur Morão, pois ela, equivocadamente, traduz aí *Hang* por “inclinação”.

⁶² Deixo de seguir aqui a tradução de Artur Morão. O tradutor português opta por “malignidade” para traduzir a palavra alemã *Bösartigkeit* e “maldade” para *Bösheit*. Esta não parece ser uma tradução feliz. A palavra malignidade tem um sentido mais forte do que maldade, portanto ela compromete a distinção pretendida por Kant entre a inversão dos móveis numa máxima, compatível com uma vontade boa, e a admissão do mal pelo mal como móvel da máxima, que toma a intenção diabólica (cf. R: B 36-37). Tânia Maria Bernkopf, na sua tradução para a coleção *Os Pensadores* da primeira parte da *Religião*, não se mantém coerente com a sua opção inicial de traduzir *Bösartigkeit* por maldade (R: 280). Numa passagem mais adiante ela traduz *Bösartigkeit* por malignidade e *Bösheit* por maldade (cf. R: 285). Sobre a rejeição da vontade maligna em Kant, ver *infra*, parte II, capítulo 6.

propensão do arbítrio para máximas más, isto é, a inversão da ordem moral através da subordinação do móvel moral a móveis não morais (*nicht moralischen*) (cf. R: 36/B 23).

3.1. A fragilidade

Feitas estas considerações gerais, é preciso agora examinar mais de perto o sentido dos três graus da propensão ao mal.

A *fragilidade* pode ser entendida se reconhecermos que a admissão objetiva da lei moral na máxima do arbítrio não corresponde à força subjetiva necessária para seguir o que exige a máxima (cf. R: 35/B 22).

Tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir, i.e., admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objetivamente na idéia (*in thesi*) é um móbil insuperável é, subjetivamente (*in hypothesis*) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação) (R: 35/B 22).

Mas como a fragilidade pode ser um grau do mal? Como posso ser responsável moralmente pela minha fragilidade? Kant considera que a fragilidade representa uma culpa impremeditada (cf. R: 44/B 37). Restam, assim, pouco claras as razões para considerar tal estágio de propensão ao mal como um mal moral, isto é, imputável. Eu

posso até entender que a fragilidade seja uma condição do mal. Quer dizer, se não fosse o homem um ser frágil, débil na observância das máximas adotadas, não se poderia conceber a sua maldade. Ou, por outras, se o homem fosse uma fortaleza moral parece que a possibilidade de explicar o mal ficaria prejudicada. Mas com base apenas nisso não se segue que a fragilidade seja um grau do mal.

É importante notar que a primeira oração da citação acima (R 35/B 22) é chamada por Kant como “a queixa de um apóstolo” (*der Klage eines Apostels*) em que se encontraria a fragilidade da natureza humana. A passagem é da *Carta de Paulo aos Romanos* 7: 19: “Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero”. Desperta interesse o contexto em que Paulo faz essa declaração. Ele está se referindo à força do pecado e da sua morada dentro do homem. No homem, o pecado habita e o domina.

Sei que o bem não mora em mim, isto é, em meus instintos egoístas. O querer o bem está em mim, mas não sou capaz de fazê-lo. Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero. Ora, se faço aquilo que não quero, não sou eu que o faço, mas o pecado que mora em mim (*Romanos* 7:18-20).

Ora, a afirmação de que “não sou eu que o faço” vai de encontro à posição de Kant, visto que acarreta a idéia, completamente insustentável em termos kantianos, de acordo com a qual os seres humanos seriam meras habitações do mal e não agentes livres causadores do mal. Conseqüentemente tal afirmação implica a negação da autonomia da vontade. Logo, ela jamais poderia ser harmonizada com a posição de Kant.

É preciso examinar a alegação de Kant de que da fragilidade *nasce* o mal. Se a pessoa não escolhe determinado curso de ação, como pode ser considerada uma destinatária de um juízo de imputação moral? Também Bruch destaca essa dificuldade, colocando-a nos seguintes termos: “a admissão da fraqueza enquanto tal, como primeira forma da inclinação ao mal, dificilmente entra de acordo com a concepção kantiana do mal que repousa sempre sobre a máxima e não sobre a própria ação” (1968: 67).

Se a fragilidade for entendida como incapacidade de agir segundo princípios (uma fraqueza da vontade), então ela se dirige contra a idéia de ação de um ser racional. Ora, as premissas básicas da compreensão kantiana do agir racional exigem que a ação esteja baseada em máximas. Assim, a rejeição da fragilidade como um grau do mal seria feita em nome da coerência da doutrina kantiana segundo a qual o agir racional implica o agir segundo princípios.

Todavia, acredito que seja possível concordar com a idéia de uma fragilidade, num certo sentido, moralmente má. Se pensarmos num indivíduo que é negligente com o seu aperfeiçoamento moral talvez possamos entender a razão para que a fragilidade seja moralmente má e, assim, imputável. Conforme ensina a *MC*, devemos nos empenhar em cultivar a moralidade em nós (cf. *MC* Ak 391-392 e *MC* Ak 446-447). “A máxima perfeição moral do homem consiste em cumprir com seu dever *por dever* (em

que a lei não seja apenas a regra, mas também o móbil das ações)” (MC Ak 392). Ora, como não é possível saber se agimos por dever ou apenas conforme ao dever (de acordo com outro móbil que não o respeito à lei moral)⁶³, devemos entender o dever de buscarmos a perfeição moral como um dever que exige a *luta* por essa perfeição. Essa perfeição não poderá ser alcançada, mas devemos, contudo, nos esforçar para progredir continuamente até ela (MC Ak 446). Sendo assim, claro está que o dever moral de buscarmos a perfeição moral só pode ser um dever lato. A lei moral apenas prescreve a máxima da ação, jamais a própria ação. Tampouco a lei determina até que ponto deverá ser cultivado o esforço pela perfeição moral. Trata-se, portanto, de uma exigência de sermos *virtuosos*, o que significa nos esforçarmos para agirmos de acordo com uma máxima que tenha a lei moral como móbil suficiente. Ora, isso quer dizer que devemos intensificar nossas forças morais a fim de não permanecermos num nível em que a lei moral é admitida na máxima tão-somente como uma idéia sem força suficiente em relação às inclinações – ou seja, o nível representado pelo grau da fragilidade. Neste ponto, é oportuno destacar a definição de virtude em Kant. “A virtude é a força (*Stärke*) da máxima do homem no cumprimento de seu dever . – Toda força se reconhece apenas pelos obstáculos que é capaz de superar; no caso da virtude os obstáculos são as inclinações naturais que podem entrar em conflito com o propósito moral” (MC Ak 394). Parece-me lícito afirmar que esta força supõe a existência de uma fraqueza, ou

⁶³ Conforme argumentei no capítulo 2, quando tratei do “Caráter insondável das ações morais”.

fragilidade, à qual estamos sempre propensos. Temos o dever de vencer a fragilidade que nos faz deixar de assumir plenamente a lei moral como móbil de nossa máxima.

Isto considerado, julgo razoável referendarmos a posição kantiana de que a fragilidade é um grau do mal. Tendo em mente as declarações de Kant na *MC* sobre o dever de buscarmos a perfeição moral, a fragilidade se afiguraria como uma espécie de indolência moral. Portanto, a fragilidade da qual se é moralmente responsável é uma fragilidade auto-imposta⁶⁴.

⁶⁴ Sobre a fragilidade auto-imposta, ver Allison (1996: 178-179).

Sendo a fragilidade imputável, ela tem de ser por consequência congruente com a autonomia da vontade. Ora, Silber afirma, embora sem fazer uma referência explícita à fragilidade da vontade (ele fala apenas no “primeiro estágio do mal”) que esse estágio é “inferior à autonomia completa” (1960: cxix, n. 105). É claro que a expressão “autonomia completa” (*complete autonomy*) é infeliz, pois não há autonomia que possa ser dita incompleta, ela simplesmente não seria autonomia, assim, a fragilidade não seria um grau do mal moral, que é o que importa.

3.2. A impureza

A *impureza* representa o mal que se encontra no recurso a móveis imorais para dar conta de um fim moralmente correto. Quer dizer, embora a máxima seja boa segundo o objeto e, inclusive, forte para a execução, não é meramente a lei moral o móbil suficiente para a determinação do arbítrio. Haveria nesse caso uma mistura de móveis imorais com o móbil moral. Na impureza, conforme Kant, as “ações conforme ao dever não são feitas puramente por dever (*pflichtmässige Handlungen nicht rein aus Pflicht getan werden*)” (R: 36/B 22). Essas palavras evocam as páginas da primeira seção da *PMC*. De fato, como vimos antes, é justamente aí que Kant busca determinar o sentido de uma ação com valor moral. Quando o móvel da máxima é uma inclinação, o valor moral da ação fica totalmente subtraído. Com efeito, nesse caso a pessoa age apenas conforme ao dever, mas não por dever. Uma ação virtuosa, portanto, não pode ter as inclinações como o seu fundamento. A partir das inclinações não podemos determinar, segundo Kant, um princípio moral universalmente válido. Kant defende, portanto, em consonância com *PMC* e *CRPr*, que apenas uma ação por dever pode ser legitimamente qualificada como moral. Disso parece resultar razoável a interpretação segundo a qual “os exemplos desenvolvidos na primeira seção da *Fundamentação* ilustram a impureza das motivações humanas” (Bruch 1968: 67)⁶⁵. Com efeito, a declaração de Kant, acima

⁶⁵ Cf. também Loudon (2000: 139).

citada, de que na impureza as “ações conforme ao dever não são feitas puramente por dever” parece tornar essa interpretação irreprimível.

Contudo, é preciso ponderar o seguinte. Nos exemplos da *FMC* I, em especial os exemplos do merceeiro, do indivíduo que tenta o suicídio e do sujeito benevolente, é perfeitamente possível tomá-los como se eles não envolvessem o grau da impureza. Ou seja, pode-se afirmar que agir de modo honesto a fim de preservar os clientes, ou deixar de se matar por amor à vida, ou ser benevolente por compaixão não necessariamente implicam impureza⁶⁶. Esses casos podem ser remetidos ao grau da maldade. Como veremos, no terceiro grau, não é requerido obrigatoriamente que o indivíduo aja contra a letra da lei⁶⁷. Ele pode sim agir conforme ao dever, só que agirá a partir de uma deliberada intenção de subordinar a lei moral aos móveis sensíveis. Já na impureza o indivíduo não consegue, por assim dizer, depurar os móveis que devem servir à máxima (boa) de agir em atenção às exigências morais.

Para Kant, a impureza representa uma culpa impremeditada. Com efeito, ele afirma que os graus da fragilidade e da impureza podem ser ajuizados como “culpa impremeditada (*unvorsätzlich*) (*culpa*)”, ao passo que o terceiro grau, a maldade, representa uma “culpa premeditada (*dolus*)” (cf. R: 44/B 37). Mas como podemos sustentar que algo deva ser considerado como uma culpa impremeditada e ainda assim

⁶⁶ Uma posição relativamente próxima a que estou defendendo pode ser encontrada em Wood (1999: 401)

⁶⁷ Kant é claro sobre isso. No grau da maldade, ainda que o indivíduo premeditadamente inverte a ordem moral, é possível “ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais)” (R: 36: B 23).

um grau do mal, isto é, imputável? Vamos supor o seguinte. Um indivíduo tem como plano de ação agir moralmente. Se ele premedita alguma coisa, ele premedita justamente esforçar-se para agir por dever. Contudo, ao tentar cumprir o seu dever, ele acaba misturando móveis sensíveis à lei moral. Ora, agindo assim, ele por certo deixa de agir moralmente, mas não por um propósito previamente refletido de agir imoralmente. De fato, é lícito presumir que alguém aja intencionalmente, mas não premeditadamente⁶⁸. Alguém age intencionalmente se no momento em que age sabe o que quer. Para a pessoa que age intencionalmente, está em seu poder a purificação dos móveis da ação. Contudo, é possível que essa pessoa não tenha arquitetado, não tenha decidido com antecedência pela impureza dos móveis — ainda que esteja, no momento da ação, *consentindo* com essa impureza. Se essa situação é crível — e me parece que sim — podemos julgar compreensível a tese kantiana do caráter impremeditado e ao mesmo tempo imputável do grau da impureza.

⁶⁸ Para Reboul, “fragilidade e impureza, embora sendo más, são culpáveis apenas a partir do momento em que elas são *intencionais*” (1971: 99).

3.3. A propensão à maldade

A *maldade*, terceiro grau do mal, faz-se conhecer pela preferência do arbítrio por outros móveis que não o moral para as suas máximas. Isso significa que o próprio modo de pensar (*Denkungsart*) se perverte em sua raiz. Trata-se, assim, claramente de uma intenção moral corrompida, permitindo-se que se designe de mau o homem. É esta terceira propensão a que adquire importância decisiva na argumentação de Kant, pois os dois primeiros graus da propensão ao mal, a fragilidade e a impureza, podem ser considerados como culpas impremeditadas, ao passo que o terceiro, a maldade, deve ser ajuizada como culpa premeditada (*vörsätzliche Schuld*), indicando uma "certa perfídia do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo (*selbst zu betrügen*) acerca das intenções próprias boas ou más" (R: 44/B 37).

3.3.1. O auto-engano

Essa passagem em que Kant se refere ao auto-engano, também não se pode deixar passar sem exame. Na verdade, a tese de Kant sobre o auto-engano é central em sua teoria do mal moral. Ora, ao afirmar que a maldade indica uma "certa perfídia do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das

intenções próprias boas ou más" (R: 44/B 38), Kant parece se comprometer com dificuldades lógicas básicas relativas à noção de auto-engano. Cabe, portanto, esclarecer melhor como é possível o auto-engano, sem a caída em embaraços lógicos.

Ao que parece, para que tenha sentido falar em auto-engano é preciso que se admita a idéia de que seja possível mentir para si mesmo acreditando na mentira. Numa análise inicial, isso se afigura algo excessivamente excêntrico. Como acreditar e não acreditar ao mesmo tempo em algo? Não posso fingir que não sei que estou sendo enganado, pois sou eu mesmo quem engano.

Quem engana quem? Para que tenha sentido de algum modo falar em auto-engano quem engana é quem é enganado - isso, é claro, fazendo a concessão inicial de que o auto-engano pode ser inteligível. Portanto, a questão é saber quem engana?

Na *DV*, Kant diz que

é fácil provar a realidade de muitas mentiras *internas* das quais os homens se culpam, todavia, explicar sua possibilidade parece mais difícil: porque para isso se requer uma segunda pessoa a qual se tem a intenção de enganar, mas enganar-se a si mesmo premeditadamente parece encerrar em si uma contradição (*DV* Ak 430).

Procurando explicar a possibilidade de uma mentira interna, Kant oferece dois exemplos. No primeiro, ele imagina um indivíduo que, sem convicção, professa a crença num futuro juiz universal na tentativa de, assim, persuadir-se a si mesmo a fim

de desfrutar possivelmente os benefícios de se crer num ser que sonda todos os corações. O segundo exemplo apresenta a figura do sujeito que, convicto da existência de um juiz universal, enaltece a si mesmo como reverente respeitador de sua lei, apesar de ter como móbil apenas o medo de ser punido (cf. *DV*: Ak 430).

Desse modo, Kant na *DV* ao refletir sobre a mentira considera-a como uma violação do dever para consigo mesmo, antes de uma violação do dever para com os outros. Ao final do § 9, Kant afirma: “esta falta de sinceridade nas interpretações, que cometemos contra nós mesmos, merece a mais séria repreensão: porque a partir desta situação corrompida (a falsidade que parece estar enraizada na natureza humana) o mal da falta de veracidade se propaga também aos outros homens, uma vez que o princípio supremo da veracidade foi violado” (*DV* § 9: Ak 430-431).

Conforme se pode constatar com as observações acima da *Religião* e *DV*, Kant, ao falar em auto-engano e mentira interna, está a sugerir que a nossa *Gesinnung* produz tergiversações especiosas com o objetivo de se inocentar do mal de que é culpada. Quer dizer, através da noção de auto-engano, Kant procura sublinhar a idéia de que o ser humano procura eludir o veredicto da sua própria consciência.

Nesse contexto, tem pertinência perguntar se é possível agir imoralmente sem estar preso às redes do auto-engano. O mal radical pode ser pensado sem o auto-engano?

Um modo razoável de compreender o auto-engano moral consiste em afirmar que o sujeito que age imoralmente acredita sinceramente ter direito à exceção que abre em seu favor. Isso se harmoniza com as declarações de Kant na *FMC*. Nesse texto, com efeito, Kant fala que se

prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobrimos que na verdade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar como lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exceção* (*Ausnahme*) para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação (*FMC* BA 57-58 [II: § 40, 132]).

Na sequência, Kant afirma que embora essa liberdade que tomamos de abrir uma exceção em nosso favor não “se possa justificar no nosso próprio juízo imparcial”, prova, contudo, que nós reconhecemos verdadeiramente a validade do imperativo categórico e nos permitimos (com todo o respeito por ele) algumas exceções forçadas e, ao que nos parece, insignificantes” (*FMC* BA 57-58 [II: § 40, 132])⁶⁹.

Segundo Allison, o auto-engano sendo “um estado da mente pelo qual se é no fundo responsável é de forma auto-enganosa tomado como um pedaço de má sorte moral” (1996: 179). O auto-engano seria, assim, “o maior mecanismo que o ser humano

⁶⁹ Passagem análoga na *CRPr*. “Um homem pode subtilizar, tanto quanto quiser, a fim de representar uma conduta contrária à lei de que ele se recorda, como uma inadvertência não premeditada, como simples negligência [...] o advogado, que em seu favor fala, de nenhum modo pode nele reduzir ao silêncio o acusador [...]” (*CRPr* A 175-176). Estas passagens da *FMC* e *CRPr* revelam forte afinidade com a idéia do mal radical e ao mesmo tempo do caráter não diabólico do mal, quer dizer, da harmonia entre mal radical e fato da razão. Esse ponto será abordado na sequência, capítulo 6.

usa para evadir-se de sua responsabilidade” (*ib.*). Mas Allison mesmo admite que Kant não argumenta explicitamente desse modo na *Religião*, embora isso seja necessário para que sua exposição sobre o mal se torne coerente.

Acredito que um exemplo, retirado da literatura, poderá tornar mais claro o sentido do auto-engano na *Religião*. O recurso a um exemplo da literatura não será descabido, desde que mobilizado apenas com função ilustrativa. Há uma passagem em *Pai Goriot* de Balzac em que o auto-engano parece ser muito bem retratado na análise dos movimentos de consciência de Eugênio de Rastignac. É bem verdade que Eugênio não é um modelo de maldade, tal como, por exemplo, Iago em *Otelo* de Shakespeare (ou mesmo o personagem Vautrin do romance). Contudo, suas hesitações e deliberações servem para ilustrar a noção de auto-engano. Até porque – e isso serve para realçar mais uma vez a importância da noção de auto-engano – Kant não pensa que o mal moral seja mais evidente nos crimes escandalosos que os homens cometem. Antes, Kant vê o mal moral na “tranquilidade de consciência de tantos homens (escrupulosos, segundo sua opinião)” (R 44/B 37-8). O mal está, sobretudo, na “desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos” (*ib.*).

Entre velar o moribundo Goriot, talvez por um dever de amizade ou simplesmente pela exigência moral de benevolência, Eugênio decide ir ao baile com a filha ingrata de Goriot. Como ele chega a essa decisão? Esse é o ponto que me interessa.

Inicialmente, Eugênio se dirige à senhora de Nucingen com o propósito de persuadi-la a velar junto consigo o pai moribundo. Portanto, ele quer dissuadi-la da ida ao baile. Balzac fala que Eugênio vai até a senhora de Nucingen com o espírito “penetrado dos deveres de família” (1954: 204). Depois, em face da exigência da senhora de Nucingen para que se vista para o baile, ensaia um tímido protesto que não surte efeito. Enquanto se prepara, conformando-se em suas ações ao apelo da filha de Goriot, a sua consciência protesta. Balzac escreve: “Foi vestir-se fazendo as mais tristes e mais desalentadoras reflexões” (1954: 204). Eugênio percebe em si a falta de forças para dissuadir a senhora de Nucingen. Neste momento, o seu egoísmo (o seu amor à senhora de Nucingen), fala mais alto. Ele não tem “a coragem de desgostá-la, nem a virtude de deixá-la” (*ib.*). Por fim, ele procura pacificar sua consciência, tentando “convencer-se de que o pai Goriot não estava tão doente como pensava” (1954: 205). Como diz Balzac, Eugênio amontoava “argumentos para justificar Delfina” [a senhora de Nucingen]. Desse modo, é altamente significativo para o meu propósito, a declaração de Balzac de que “Eugênio procurava enganar-se a si mesmo e estava pronto a sacrificar a consciência à amante” (1954: 205).

Se é verdade que no auto-engano moral o sujeito acredita sinceramente ter direito à exceção que abre em seu favor, então o auto-engano envolveria, de algum modo, um elemento de ignorância. Sabe-se que a tese de que o mal deriva da ignorância representa um dos momentos marcantes da reflexão filosófica sobre a moral. Pois bem, essa tese,

encontrada em alguns diálogos de Platão⁷⁰ dificilmente pode ser compatibilizada com a teoria kantiana do mal radical. Com efeito, o mal radical reclama a idéia de que livremente acolhemos em nossas máximas um móbil imoral, isto é, aceitamos o amor de si mesmo como princípio de nossas máximas. Isso evidentemente implica um elemento cognitivo, próprio da intencionalidade do agir segundo máximas. Tal intencionalidade vai de encontro à tese da maldade por ignorância.

Ora, se a noção de auto-engano envolve – e parece que de fato envolve – um elemento de ignorância, esbarramos aqui na dificuldade de saber se este elemento de ignorância no auto-engano compromete – e o quanto compromete – a tese kantiana do agir segundo máximas. A meu ver, esse problema pode ser resolvido se fizermos apelo às observações anteriores em que percebemos que Kant sinaliza que o auto-engano se deixa clarificar mediante a idéia da produção pelos sujeitos de tergiversações especiosas a fim de pacificar a consciência em relação a uma falta cometida. Nessa tentativa astuciosa do sujeito em evitar o juízo imparcial de sua disposição moral, há, por certo, um movimento que visa a colocar, digamos, no domínio do ignorado aquilo que deveria valer como auto-acusação. Desse modo, podemos dizer que o elemento da ignorância é gerado pelo próprio sujeito, portanto sem atenuante de responsabilidade. Mas esse elemento de ignorância não funciona, como, ao que parece pensou Sócrates, causa da ação má; ele seria muito mais um subproduto daquilo que, como vimos,

⁷⁰ Ver *Ménon* 78 a-b, *Leis* 731c e 734b. Em *Górgias*, 460b se lê: “quando nós aprendemos bem o que é a justiça nos tomamos justos”. Se eu desejo algo mau, então isso não é um ato da minha vontade.

consiste, nas palavras de Kant, numa “desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos” (R 44/B 37-38). Ora, é aí que está o mal (cf. *ib.*). Acredito que, desse modo, podemos aceitar um elemento de ignorância no auto-engano sem sucumbirmos à tese socrática de que a ignorância é a causa do mal.

Fiz atrás a pergunta sobre a possibilidade de pensarmos o mal radical sem auto-engano. A afirmação acima de que o mal está justamente na “desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos” (R 44/B 37-38) parece conduzir a uma resposta negativa à questão levantada. Todavia, a bem da verdade, a afirmação não é exata. Realmente, a “desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos” é um elemento fundamental do auto-engano, mas ela não é um elemento definidor do mal radical. Kant diz que ela “reside no mal radical” (R: 44/B 38). Sendo assim, podemos afirmar que uma ação imoral não precisa estar necessariamente presa às redes do auto-engano, pois, como Kant ensina, o mal radical pode ser compreendido a partir de uma inversão consciente da ordem moral. De todo modo, é bom ressaltar que, conquanto o auto-engano não precise necessariamente ser colocado como fator causador do mal, ele estará geralmente presente ao menos na tentativa da consciência moral em justificar o ato imoral. Digo “geralmente”, pois é crível pensar que alguém aja de modo imoral e reconheça, na seqüência, a sua falta.

3.4. Visão gradativa da propensão ao mal

Há um problema na exposição de Kant sobre os graus do mal que não pode ser ignorado. Como alerta corretamente Michalson (1990), Kant não deixa claro “se ele está dizendo que a propensão ao mal em si mesmo chega a esses graus [da fragilidade e da impureza], ou se apenas a ‘maldade’ é uma expressão dessa propensão” (1990: 45). De fato, parece que Kant hesita entre uma visão gradativa da propensão ao mal (três graus, do mais baixo ao mais alto) e uma visão exclusiva (só o terceiro grau é mal radical). Defrontamo-nos realmente com uma falta de transparência de Kant aqui. Acredito, contudo, que é possível, no lugar de Kant, e em nome da coerência da doutrina do mal radical, preenchermos esta lacuna.

Conquanto Michalson não apresente uma alternativa para essa questão, é possível que alguém apregoe que apenas a maldade, o terceiro grau, represente o mal radical e que, desse modo, os outros graus do mal não seriam autenticamente formas do mal radical. Eu discordo dessa presumível interpretação.

Levando em conta os temas propostos, isto é, a visão gradativa ou exclusiva, sustento que a posição de Kant deve ser entendida como defensora da idéia de que do mais baixo grau do mal – a fragilidade – ao seu mais alto grau – a maldade – nos deparamos com a maldade moral. Logo, não penso que Kant possa ser lido como se

estivesse preconizando uma concepção exclusivista do mal. Para dar razão à tese de que apenas o terceiro grau representaria o mal radical, teríamos de admitir uma diferença entre ações más (sem qualificação) e ações radicalmente más. Todavia, na *Religião* não há diferença entre ações más e radicalmente más. Quando Kant fala de ações más (cf. R: 46/B 42), ele está entendendo o mesmo que ações devidas ao mal radical. Quer dizer, ações más não significam outra coisa que ações radicalmente más. Outrossim, o uso da expressão “mal moral” (*moralisch Bösen*) de modo algum sugere estar Kant a distingui-lo de “mal radical” (veja-se em R: 49/B 46, 49/B 47, 46/B 41, 46/B 40)⁷¹. Note-se também que Kant, em *Religião* B 33, assevera que o homem que admite em sua máxima o princípio subjetivo do amor de si como móbil suficiente para a determinação do arbítrio, deixando de considerar a lei moral nele ínsita, é um homem “moralmente mau (*moralisch böse*)” (R: 42/B 33). Kant não diz “radicalmente mau”. Ora, não há dúvida que o homem descrito por Kant inverteu a ordem moral. Logo, o moralmente mau é idêntico ao radicalmente mau. Kant além disso usa, por vezes, apenas o termo “mal” (cf. R: 45n/B 39n). Vejo ainda um abono a minha interpretação em *Religião* B 36-37. Aí Kant afirma:

Esta culpa inata (*reatus*) – que assim se chama porque se deixa perceber tão cedo como no homem se manifesta o uso da liberdade e deve, no entanto, ter dimanado da liberdade e, por isso, lhe pode ser imputada – pode ajuizar-se, nos dois primeiros graus (o da fragilidade e o da

⁷¹ É preciso registrar que essas passagens *não* revelam ter Kant declarado literalmente que considerava mal moral e mal radical como conceitos indistintos. O que essas passagens mostram é que Kant, ao usar a expressão mal moral (*moralisch Bösen*), não pensa em algo diferente do mal radical.

impureza), como culpa impremeditada (*culpa*), mas no terceiro, como premeditada (*dolus*), e tem por caráter certa perfídia do coração humano (*dolus malus*) (R 44/B 36-37).

O que interessa reter nessa passagem é que Kant está se referindo à culpa inata. Ora, a culpa inata diz respeito justamente ao mal radical, como se pode depreender dos dois parágrafos imediatamente anteriores à citação acima (cf. R: 43/B 35-36). Ademais, Kant nega a existência de ações moralmente indiferentes – uma ação é moralmente boa ou moralmente má.

Prevejo uma possível objeção ao meu apelo à negação kantiana da indiferença moral das ações. Alguém poderá contrapor que Kant adota um rigorismo, ou seja, uma posição de que não existem termos conciliatórios entre moralidade e imoralidade, apenas com respeito às máximas e não com respeito às ações. Essa contestação tentaria mostrar que é preciso distinguir entre: (a) ações morais, (b) imorais e (c) ações legais não-imorais (isto é: ações lícitas). Portanto, haveria uma terceira classe de ações. Essa terceira classe seria representada justamente por aquelas ações em que a máxima está legalmente qualificada, embora a lei moral não seja ainda o móbil suficiente de determinação do arbítrio. Ações derivadas da fragilidade e impureza deveriam ser remetidas a essa terceira classe.

Já tive oportunidade de registrar, em nota nas páginas anteriores, minha discordância com Walker (1999), que defende a idéia de que há uma terceira classe de

ações, que não seriam nem morais, nem imorais. Quero, agora, reforçar meu argumento, tendo em vista a defesa de uma visão gradativa do mal radical.

Contra a objeção acima é preciso notar o seguinte. Ela não só padece de falta de abonos nos textos de Kant⁷², como ainda é geradora de questões que ficariam em aberto. Se existem ações nem morais nem imorais, supõe-se que é possível avaliarmos ações independentemente do móbil que o arbítrio incorpora em sua máxima. Assume-se implicitamente, assim, que ou é possível avaliarmos ações independentemente da tese da incorporação, ou que devemos nos resignar ao fato de Kant defender duas posições sobre máxima, uma em que ela é independente do móbil e outra – a que me parece mais forte e correta – a de que máxima é uma noção que depende necessariamente do móbil para ser compreendida. Mas mesmo assumindo uma postura de indecisão interpretativa sobre duas compreensões distintas de máximas, permanece o problema de leitura da passagem na *Religião* em que Kant critica a visão latitudinária e defende expressamente o rigorismo (cf. R: 29n/B 9-11n). Ademais, ficam sem explicação as passagens em que Kant fala em graus do mal moral. Kant não fala em graus da licitude não-imoral das ações. Se ele fala de graus do mal, posso traduzir como graus da imoralidade, pois é isso que o mal moral significa.

⁷² Vejo abonos textuais apenas do lado da posição de que ou as *ações* são morais ou são imorais. É isso que diz Kant. Com feito, ele se volta contra a idéia de “ação moralmente indiferente (*moralisch-gleichgültige Handlung*)” (R: 29n/B 10n). Note-se que se trata já de ação (*Handlung*) e não apenas de máxima.

Ademais, Kant argumenta claramente na *FMC* que quando uma ação é realizada conforme ao dever por inclinação imediata (ou por intenção egoísta), isto é, conforme à letra da lei moral, mas não por respeito à lei moral, a ação não tem qualquer valor moral (cf. *FMC* BA 10 [I: 113] e *FMC* BA X [prefácio, § 9, 105]). Ora, uma ação sem qualquer valor moral tem um valor de imoralidade, haja vista a tese da não indiferença moral das ações (cf. R 29/B 10). Logo, não tem pertinência pensar numa classe de ações nem morais nem imorais.

Alguém poderia ainda resistir a essa argumentação, citando uma passagem da *Religião*⁷³. Kant diz que “só o moralmente contrário à lei (*Moralisch-Gesetzwidrige*) é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado” (R: 64/B 69-70). Ora, eu interpreto essa passagem como se “*contrário*” significasse contrário à ordem moral, isto é contrário à lei moral (não apenas à sua letra)⁷⁴. Mesmo quando ajo conforme ao dever posso estar agindo moralmente contra a lei. Além da argumentação geral da *FMC* endossar essa leitura, vale lembrar de *Religião* B 23. Nesse lugar Kant, ao tratar do terceiro grau do mal, a maldade, sustenta que, conquanto haja aí uma inversão premeditada da ordem moral, é possível “ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais)” (R: 36/B 23). E mais adiante lemos que com a “inversão dos móveis (*Umkehrung der Triebfeder*) por sua máxima, contra a ordem moral, as ações podem, apesar de tudo, ocorrer de modo tão conforme à lei como se tivessem promanado de

⁷³ Passagem já citada nessa tese.

⁷⁴ Veja capítulo 4, nota 5, dessa tese. A distinção entre conformidade a letra e ao espírito da lei pode ser encontrada em *CRPr* A 127-128n e R: 36/B 24.

princípio legítimos” (R: B 34-35). Portanto, não podemos atribuir apenas aos dois primeiros graus a prerrogativa de representarem ações legais – que seriam segundo uma interpretação possível, nem moral, nem imoral. Ações legais, como se vê, também cabem no terceiro grau do mal.

Uma vez aceito o rigorismo de Kant, se fosse admitida a leitura exclusivista, as ações devidas à fragilidade ou à impureza seriam ações morais – pois uma ação é moral ou imoral. Ora, seria muito exótico entender as ações derivadas dos primeiros graus da maldade como ações morais. Tampouco se poderia pensar que elas representam o mal moral, mas não mal radical, haja vista Kant tomá-los, conforme assinalado acima, como conceitos indistintos. Kant fala em R 38/B 26 de “três fontes do mal moral” (R: 38/B 26). Não está certo, assim, pensar exclusivamente que o terceiro grau é a fonte do mal ou o grau que realmente representa o mal radical⁷⁵. Em suma, não existindo em Kant outra teoria para o mal moral que não seja o mal radical, fragilidade e impureza devem ser entendidas como expressões da radical maldade humana.

Não obstante, alguém poderia não se dar por satisfeito com essa argumentação. Existe, ele alegará, um abono para a leitura exclusivista. Conforme o texto da *Religião*, fragilidade e impureza não seriam moralmente más uma vez que suas máximas são declaradas por Kant como máximas boas (cf. R: 35-36/B 22). De fato, como referido no capítulo 2, em que tratamos do conceito de máxima, Kant admite a possibilidade de

⁷⁵ Que a maldade não seja um traço apenas do terceiro grau, é leitura que podemos encontrar também em Allison (1990a: 158).

termos uma máxima boa sem um móbil bom correlato. Ora, se a maldade moral deve ser apreciada – conceitualmente – a partir da máxima produzida pelo arbítrio, então fragilidade e impureza, para serem realmente graus do mal, precisam ser compreendidas também à luz de suas máximas. Acontece que Kant sugere que elas não representam a maldade devido à máxima, mas apenas devido ao móbil.

Temos de observar, contudo, o seguinte. Fragilidade e impureza são graus do mal devido ao fato de não acolherem a lei moral como móbil suficiente – daí serem passíveis de imputação⁷⁶. Portanto, elas representam, assim como o terceiro grau – a maldade – uma máxima sem a devida qualificação moral, pois a qualificação moral *estrita* da máxima é necessariamente dependente do modo como o arbítrio acolhe o móbil. Defendo, pois, que apenas num sentido *lato* a máxima é independente do móbil⁷⁷.

⁷⁶ Beckert (1994), embora reconheça falta de clareza na posição de Kant, defende que apenas o terceiro grau representa verdadeiramente o mal (cf. 1994: 40). Contudo, a razão por ela aduzida em apoio à sua interpretação é inválida. Ela pensa que tem de ser apenas o terceiro grau porque Kant recusa a idéia de que o mal possa residir na sensibilidade (cf. 1994: 40). Ora, como argumentei, a fragilidade e a impureza não se deixam confinar nos limites da sensibilidade. Elas envolvem máximas com móveis não suficientemente morais, portanto, são frutos da liberdade do arbítrio e, conseqüentemente, imputáveis.

⁷⁷ Cf. capítulo 1 dessa tese. Valeria citar ainda uma passagem da *FMC*, em que Kant, procurando esclarecer o conceito de dever, estabelece como devemos julgar o valor moral de uma ação. Ele afirma que a segunda proposição sobre o dever reza que “uma ação praticada por dever tem o seu valor, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (*FMC* BA 13 [I § 14, 114]). Ora, se o valor moral de uma ação não pode ser perscrutado – isso parece uma tese evidente não só na *FMC* – tampouco poderia ser sondada a máxima, pois é ela quem confere valor moral à ação. Se a máxima fosse sondável, sondável também teria de ser o valor moral da ação. Ora, esse não é o caso. Portanto, insondável é o valor moral da ação porque insondável é a sua máxima. Portanto, nesse caso, a máxima traz consigo o móbil, o que fica claro na terceira proposição sobre o dever, em que Kant sustenta que “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”, (*FMC* BA 15 [I § 15, 114]) sendo o “respeito à lei” (*Achtung für Gesetz*) o móbil da ação.

Vale a pena mencionar um trecho que pode servir de aval para a visão gradativa. Kant alega, em *Religião* 43/B 36, que um “mau coração (*böses Herz*)”, que é justamente a maldade humana, que é perversidade do coração e não malignidade —pois no homem, como veremos, não há adoção em sua máxima do mal como mal,

pode em geral coexistir com uma vontade boa em geral e *provém da fragilidade da natureza humana* — de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adotou — associada à impureza de não separar uns dos outros, segundo uma pauta, os motivos (mesmo em ações bem intencionadas) e, portanto, em última análise, olhar só — quando muito — para a conformidade das ações com a lei, e não para sua derivação a partir dela mesma, isto é, para esta como único móbil (R: 43/B 36 -grifei).

Uma leitura rápida dessa passagem poderia dar a impressão de que Kant confunde impureza da vontade com a sua maldade⁷⁸. Diferentemente, penso que Kant está tão-somente defendendo que a maldade, o terceiro grau do mal, é um aprofundamento dos graus inferiores do mal (fragilidade e impureza). De fato, no trecho citado, Kant está afirmando que a maldade provém da fragilidade associada à impureza. Ora, fragilidade e impureza são graus do mal moral à medida que podem ser imputadas ao agente, o que, conformei tentei argumentar, é possível defender sem causar qualquer mácula à estrutura argumentativa da primeira parte da *Religião*.

⁷⁸ É o que pensa Silber (1960: cxxi, n. 111).

Para concluir, gostaria de registrar que, embora eu esteja a advogar a visão gradativa, não se deve pensar que com isso as diferenças entre os três graus do mal retem obscurecidas. Para evitar essa possível impressão, é útil assinalar que, no primeiro grau do mal, a pessoa adota uma máxima boa, mas sua requerida força moral – que a levaria a agir de acordo com o móbil moral – não consegue fazer frente, no momento de agir, às pressões das inclinações. No grau da impureza, o indivíduo, embora aja de acordo com a lei, não consegue deixar de seguir outros móveis para atender às exigências do dever moral. Agindo assim ele é digno de censura moral – pois o louvor moral, estritamente falando, só cabe para aqueles que agem *por dever* – ainda que não aja de modo premeditado. Já a pessoa representante do grau da maldade age regular e deliberadamente com base em máximas más que acolhem, sem impureza e fragilidade, um móbil que assume a primazia da lei moral. Ora, essa primazia é exigência da própria ordem moral que se vê assim invertida de modo premeditado.

II MAL RADICAL E

LIBERDADE

Pretendo nessa parte da tese analisar as seções III e IV da primeira parte da *Religião* chamadas respectivamente de “O homem é mau por natureza” e “Da origem do mal na natureza humana”. Um dos pontos fundamentais que discutirei diz respeito a demonstração que Kant quer oferecer para justificar a sua tese do mal radical. Defenderei que o mal radical tem de ser entendido como um conceito *a priori*. Essa defesa terá papel fundamental na III parte desse trabalho quando me posicionarei a favor da interpretação segundo a qual o mal radical não é um conceito antropológico, mas sim um conceito que deve ser entendido como compondo a estrutura básica da reflexão moral de Kant. Outro aspecto a ser tratado se refere a positividade do mal e a rejeição de uma vontade maligna. Para finalizar, no capítulo 8, trato de uma elaboração crucial para compreender o mal como fruto da liberdade humana. Refiro-me ao que Allison (1990a) chamou de “tese da incorporação”. Aí será o momento de clarificar o conceito de arbítrio, decisivo para a compreensão da doutrina kantiana do mal radical. O capítulo 7 é essencial para o propósito que tenho de mostrar que a primeira parte da *Religião* enriquece de modo expressivo a nossa compreensão acerca da liberdade e imputabilidade moral.

É preciso ter claro que, enquanto a disposição originária ao bem pertence *necessariamente* à possibilidade da natureza humana (R: 34/B 19)¹, a propensão ao mal é

¹ Uma vez que nós não podemos, segundo Kant, renunciar ao móvel moral, o germen do bem em nós jamais poderá ser extirpado ou corrompido (R: 51-52/B 52). Nas *LE*: “... também o vicioso possui

contingente, pois depende de um ato da liberdade (do contrário o mal moral não seria imputável ao homem). Neste ponto, é preciso entender, que o bem, como disposição originária, representa uma presença muito mais forte no homem do que a propensão para o mal. O homem jamais pode simplesmente ignorar a lei moral. Já a maldade, embora inerente ao coração humano, não é a condição a partir da qual decidimos agir. Nossas decisões morais referem-se sempre à lei moral, seja quando a respeitamos, seja quando a transgredimos.

Como será visto na terceira parte, dado que o mal radical é fruto da liberdade do homem, ele não pode ser assimilado à doutrina do pecado original. Sobre esse ponto, Kant é claro ao considerá-lo incompatível com a idéia de mal moral.

Seja como for que a origem do mal moral no homem possa estar constituída, entre todos os modos de representação da sua difusão e continuação através de todos os membros da nossa espécie e de todas as gerações, o mais inconveniente é representá-lo como chegado a nós a partir dos primeiros pais por *herança*, de fato, pode-se dizer do mal moral o que o poeta afirma do bem: - *genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto*² (R: 46/B 40-41)³.

dentro de si o gémmen da virtude, pois conta com um entendimento que lhe permite reconhecer o mal, assim como um sentimento moral; ninguém é tão malvado para não desejar sequer ser bom” (Ak 465).

² “Difícilmente posso contar como coisas nossas a origem, os antepassados e tudo o que nós mesmos não fizemos” (N. do E. da tradução de Tânia Maria Bernkopf, Os Pensadores, p. 287). Segundo nota de Felipe Martínez Marzoa, a passagem citada é de Ovídio. *Metamorfose*, XIII, 140. (cf. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Tradução, prólogo e notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza, 1995, p. 245). Cf. também *Religion within the Limits of Reason Alone*. Tradução de T. M. Greene e H. H. Hudson. New York: Harper e Brothers, 1960, p. 35 e *Religion within the Boundaries of Mere Reason and others writings*. Tradução e edição de Allen Wood e George di Giovanni. Cambridge University Press, 1998, p. 62.

A afirmativa de que a propensão ao mal é contingente dá ensejo à pergunta sobre como ela pode ser contingente e também inata, radical. Como conciliar o critério da radicação com o da liberdade? Se sou livre não posso reverter minha propensão?

Se há uma propensão natural ao mal como podemos ser culpados por isso? Se o mal é inato como pode ser resultado da liberdade? Se nós não podemos evitar sermos maus, como é possível pensar a responsabilidade por isso? Como é que o mal pode ser inerente à nossa natureza e ao mesmo tempo resultado de nossa liberdade? Há uma passagem importante na *Religião* sobre esse ponto. Kant diz que a “propensão para o mal” (*Hang zum Bösen*) diz respeito “à moralidade do sujeito, por conseguinte, nele se encontra como num sujeito operante”. Desse modo, ela “tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado, *não obstante (ungeachtet)* a profunda radicação de tal propensão no arbítrio, pelo que se deve dizer que se encontra no homem por natureza” (R: 41/B 31 – *itálicos meus*). Kant está a defender, portanto, que o mal é culpável, ainda que inevitável. Isso não representa uma contradição? Talvez a forma de entendermos essa dificuldade resida na compreensão do caráter inato do mal. Vejamos.

Sobre o mal ser inato (*angeboren*), é preciso ter cuidado para não cair no erro de entender “inato” no sentido usual, como algo congênito, que nasce com o indivíduo.

⁵ É bem verdade que Kant fala em *peccatum originarium* em R: 37/B 25. Mas a compreensão da passagem em que ocorre essa expressão não autoriza uma visão religiosa sobre o mal radical. Tratarei desse ponto no capítulo 10.

Na verdade, Kant está usando inato num sentido muito especial. Por inato (*angeboren*) ele entende aquilo que não é condicionado por eventos no tempo. Em R: 28/B 8, há uma passagem esclarecedora:

Mas porque o primeiro fundamento da adoção das nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser fato algum suscetível de ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como primeiro fundamento subjetivo da adoção desta ou daquela máxima no tocante à lei moral) diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem desde o seu com o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele.

É pouco claro, para não dizer confuso, o que Kant quer dizer com “uso da liberdade” anterior ao dado na experiência. Isso parece introduzir cláusulas temporais, justamente o que ele quer evitar. Quer dizer, é inapropriado usar termos como “antes de todo o uso”⁴. Kant em outra passagem, contudo, apresenta seu pensamento com mais precisão. No início do tópico IV da I parte da *Religião*, ele faz uma clarificação do conceito de “origem primeira” - *Ursprung (der erste)*. Origem primeira significa “a derivação de um efeito da sua primeira causa, i.é, daquela que, por seu turno, não é efeito de outra causa da mesma espécie (R: 45/B 39)”. Esta pode se distinguir em “origem racional” e “origem temporal”. A “origem racional” toma “em conta apenas a existência do efeito”, já a “origem temporal” “o acontecer do mesmo, por conseguinte, o efeito como ocorrência é referido a uma *causa no tempo*. Se o efeito é referido a uma

⁴ Def ato, são expressões temporais (cf. Grimm 2002: 163).

causa que a ele está ligada segundo leis da liberdade [...] então a determinação do arbítrio à sua produção é pensada [...] como ligada [...] somente na representação da razão, e não pode ser derivada de qualquer estado *precedente*” (R: 45/B 40). Portanto, a pergunta pela “origem temporal das ações livres como tais (como se fossem efeitos da natureza) é, pois, uma contradição” (R:45-46/B 40). De fato, como já fora argumentado na *CRP*, condições espaço-temporais só podem ser referidas ao caráter empírico, assim, a causalidade livre da razão “em seu caráter inteligível não *surge*, nem começa por volta de um certo tempo a fim de produzir um efeito. Pois, do contrário ela mesma ficaria submetida a lei natural dos fenômenos” (*CRP* B 579-580).

4. MAL RADICAL E EXPERIÊNCIA

Deve-se ter muita atenção quando Kant procura estabelecer a sua pretensão de que a propensão ao mal está enraizada na natureza humana. Ele alega que "a prova formal de que semelhante propensão corruptora tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, nos *actos* dos homens, a experiência põe diante dos olhos" (R: 38-39/B 27-28). Ora, Kant parece aí estar sustentando uma tese empírica sobre a condição moral dos homens. É preciso verificar como a doutrina do mal radical pode ser afirmada sem o recurso a uma generalização empírica - generalização esta que parece comprometer o esforço de Kant em pensar uma filosofia moral *a priori*. A interpretação de que a tese de uma propensão para o mal é uma exigência da razão moral (cf. Allison 1990: 146 ss) merece um exame cuidadoso. Pretender estabelecer um conceito *a priori* de propensão ao mal recorrendo à experiência parece simplesmente ferir os princípios críticos.

Kant, portanto, parece hesitar entre duas alternativas:

(a) a maldade do homem não pode basear-se na experiência (cf. R: 26/B 6).

(b) a propensão ao mal pode ser afirmada a partir “da multidão de exemplos gritantes que, nos atos dos homens, a experiência põe diante dos olhos” (R: 38-39/b 27-28).

Ora, de duas uma. Ou Kant assume a tese de que é suficiente para a doutrina do mal radical um suporte empírico, ou ele tem de, rejeitando qualquer base de sustentação empírica para a propensão ao mal, afirmar – o que está mais de acordo com as premissas gerais de sua teoria moral – que, como não podemos ter acesso pela experiência às máximas que guiam as ações das pessoas, tampouco podemos obter certificação empírica a respeito do mal moral.

Kant parece, assim, se contradizer ao pensar a relação entre mal e experiência. Com efeito, primeiro ele sustenta que o homem é mau devido à sua máxima má e que máximas são insondáveis. Depois, que certos atos empíricos podem provar o caráter mau de todo o gênero humano. Contudo, essa contradição pode ser atribuída a uma precipitação interpretativa. Na verdade, o argumento de Kant consiste em afirmar que um homem não é mau porque comete ações más, mas porque suas ações permitem a

inferência de máximas más nele (cf. R: 26/B 5-6). Trata-se apenas da inferência da maldade a partir das ações contrárias à lei (empiricamente observadas). Por conseguinte, pode-se considerar válida tanto a alegação de que (a) a maldade não pode basear-se na experiência, como a de que (b) certos atos empíricos são exemplos de maldade. Com respeito à alternativa (a), parece não haver problemas; ela vai ao encontro da idéia de Kant de que não temos acesso às máximas do arbítrio. E, se entendermos bem o sentido de (b), podemos admitir as duas teses. O que é afirmado em (b) se refere à permissão de *inferirmos* máximas más no sujeito agente tomando por base suas ações contrárias à lei. Ora, é possível observar pela experiência crimes, mentiras, traições. Eis aí exemplos de ações contrárias à lei. A partir delas, não há ilicitude em concluir pela difusão da maldade no gênero humano⁵.

Nesta altura, alguém poderia perguntar: por que de uma ação má (ou de algumas ações más) se pode concluir que o homem é mau, mas não se pode, inversamente, inferir a boa vontade a partir de ações boas? Há realmente uma *assimetria* nesse caso. Ações más são parcialmente sondáveis, conforme argumentei no capítulo 2 (“O caráter insondável das ações morais”). Quer dizer, desde que uma ação é contrária à lei (à letra da lei) podemos considerá-la má, embora nem todas as ações más sejam contrárias à

⁵ Para Reboul, “a corrupção do melhor homem é a prova *a fortiori* da corrupção de todos os outros. Se o melhor dos homens é ele mesmo mau, mau no fundo de si mesmo, o que se poderá dizer dos outros!” (1971: 93).

letra da lei⁶. É preciso, assim, assumir a assimetria e reconhecer que ela, por si só, não representa um embaraço invencível. Na verdade, a assimetria entre ações más e ações boas concorda perfeitamente com a idéia de Kant, presente já na *FMC*, de que é possível determinar que uma ação é conforme ao dever ou contrária ao dever. Sendo contrária ao dever, ela pode ser dita má. Sendo conforme ao dever, as ações serão boas ou más. Mas aí não se pode decidir. Ou seja, ações boas são apenas ações conforme ao dever, mas não podemos saber se são por dever.

Há ainda outras questões que parecem se impor inevitavelmente. É necessário que todos os homens tenham essa propensão ao mal? Ora, se é necessário, então não se é livre para inclinar-se ao mal. Além do mais, como é possível demonstrar que *todos* os homens são propensos ao mal? Há uma passagem importante na *Religião* que precisa ser bem examinada. Nela Kant afirma:

Que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, a cujo propósito asserimos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais à frente se pode demonstrar, quando na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não há fundamento algum para dele excetuar um só homem, e ele se aplica à espécie. (R: 31/B 14-15).

⁶ “Pode-se dizer de toda ação conforme à lei, que no entanto não teve lugar por mor da lei, que ela é moralmente boa apenas segundo a *letra* [*Buchstaben*], mas não segundo o *espírito* (intenção) [*Geist (der Gesinnung)*].” (CRPr A 127-128n). Ver também R: 36/B 24.

Como entender essa passagem? Há uma promessa de que a demonstração da legitimidade de extensão do mau a toda espécie será realizado através de uma indagação antropológica (*antropologischen Nachforschung*). Kant cumpre essa promessa? É possível, mediante uma investigação antropológica atender ao reclame de justificação de uma pretensão que parece ser antes *a priori* do que empírica? Kant diz em nota de R: 45/B 39, que é o segundo capítulo da primeira parte da *Religião*, intitulado “Da propensão para o mal na natureza humana”, o que contém “a autêntica prova [do] juízo condenatório da razão que julga moralmente”, isto é, do juízo de acordo com o qual a espécie inteira é má, e não um ou outro homem em particular. Já o terceiro capítulo, chamado “O homem é mau por natureza”, visaria apenas a “confirmação pela experiência” do juízo acima referido (*Bestätigung desselben durch Erfahrung*), que também poderia ser entendido pelas palavras de Paulo em sua Carta aos Romanos (3: 9-10), que afirma: “todos são sem exceção, pecadores” (R: 45/B 39). É preciso verificar, portanto, onde Kant cumpre essas tarefas, se elas realmente são cumpridas. É necessário, evidentemente, também ter claro o que significa demonstrar o mal radical. Nas palavras de Kant, isso implica provar que a propensão para o mal entre os homens é universal, e que, portanto, também o melhor dos homens está propenso ao mal. Em outras palavras, significa demonstrar que o mal está “entretido à natureza humana” (R: 280/B 23)⁷.

⁷ Sigo aqui a tradução de Tânia Maria Bemkopf (Os Pensadores). Além de sua versão me parecer mais clara, ela não comete o erro de Artur Morão que traduziu “*allgemeinheit des Hanges zum Bösen*” por

Ora, o segundo capítulo não apresenta uma prova do mal radical. Na verdade, ele se limita a afirmar a possibilidade do mal radical, esclarecendo o significado da maldade no homem. É isso que se pode depreender da afirmação inicial do terceiro capítulo. Aí Kant afirma que “segundo o que precede” (isto sugere uma referência ao segundo capítulo), “a proposição ‘o homem é mau’ [...] nada mais pode querer dizer que: ‘ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito’” (R: 38/B 26-27) (cf. Bruch 1968: 62). Uma passagem do segundo capítulo que também merece atenção dentro dessa discussão é a seguinte:

a propensão para o mal se estabelece aqui no homem, inclusive no melhor (segundo as ações), o que deve também acontecer, se houver de se demonstrar a universalidade da propensão para o mal entre os homens, ou o que aqui significa a mesma coisa, se houver de se comprovar que tal propensão está entretecida com a natureza humana” (R: 36/B 23).

Por que tanta condicionalidade? Por que “se deve ser demonstrada (*beniesen werden soll*)”?⁸ Não é este o momento para demonstrar? Onde está essa demonstração?

Disso tudo se pode concluir o quê? No mínimo, que Kant se embaraça diante do papel que deve ser conferido à experiência em sua teoria do mal. Bruch vai ao ponto de sustentar que a afirmação do mal radical sobre bases empíricas “constitui uma opção filosófica, a rigor, injustificável” (1968: 63). Todavia, ele mesmo reconhece, embora

“universalidade da *inclinação* para o mal” (grifo meu). Na parte final do parágrafo, sigo o conselho do professor Marcos Müller de traduzir “*verwebt ist*” por *entretecido* em vez de “entrosado”.

⁸ Neste ponto, a tradução de Tânia Maria Bemkopf me parece mais feliz. (cf. *Os Pensadores*, p. 280)

assinale a hesitação de Kant sobre esse ponto, que o autor da *Religião* estava ciente do fato de que não é possível a compreensão do mal a partir da experiência. De fato, sendo o mal a adoção pelo arbítrio de uma máxima que subordina a lei moral aos incentivos das inclinações, não temos como obter um saber empírico da origem última dessa máxima. A alegação de Kant é de que não podemos explicar a corrupção da máxima suprema ou indicar a causa do mal em nossa natureza (cf. R: 38/B 26). A inconceptibilidade (*Unbegreiflichkeit*) (R: 49/B 47) de um fundamento do mal advém do caráter insondável da origem racional da máxima má.

Como entender a tese de Kant de acordo com a qual “a própria propensão (*Hang*)⁹ [ao mal] se deve considerar como moralmente má” (R: 38/B 27)? Se a propensão ao mal puder ser assimilada à noção de imperfeição moral, seria difícil considerar isso já um mal. Não posso ser culpado por ser moralmente imperfeito. Mas mesmo que não se possa fazer tal assimilação, esse problema permanece. Vejo essa dificuldade sobressair-se na declaração de Adams de que, por nós não termos uma vontade tão boa como deveria ser, somos culpados (cf. Adams 1998: xvii). Acredito que Adams não tenha sido muito feliz em suas palavras. A bem da verdade, a culpa que verdadeiramente pode ser a nós imputada se deve ao fato de termos adotado um fundamento subjetivo de todas as máximas contrário à lei moral. A propensão ao mal, portanto, é por nós assumida pela máxima de nosso arbítrio. Este fato, dependente de

⁹ Artur Morão opta mais uma vez por “inclinação”.

nossa liberdade, está, contudo, como quer Kant, “entretecido”, “radicado” na humanidade (cf. R: 38/B 27).

Com a tese da propensão ao mal, Kant, ao que parece, reivindica um duplo propósito. Primeiramente, ele reivindica um argumento *a priori* para a propensão para o mal na natureza humana e, em segundo lugar, pretende uma generalização empírica a partir de experiências históricas (cf. O'Connor 1985: 296). O'Connor julga que a primeira pretensão não seria sustentável (1985: 297) e que a segunda não obtém provas suficientes. Para o comentarista, “nós podemos inferir de atos maus que o homem é capaz do mal (tautologia inofensiva), mas não que o homem é radicalmente mau” (1985: 298).

A primeira vista, pode-se considerar procedente a crítica de O'Connor. Contudo, verificando com atenção o que Kant realmente apregoa, é possível sustentar a licitude da inferência da maldade do homem a partir de atos mau. Com efeito, a ocorrência de atos maus não pode ser negada, haja vista os exemplos que a experiência oferece. A questão então seria como compreendê-los. Ora, para Kant, os atos maus só podem ser compreendidos fazendo-se apelo a máximas moralmente corrompidas (cf. R: 37/B 25-26). Essa é a razão por que o mal é dito radical (cf. R: 43/B 35). Isso, todavia, não é suficiente. É preciso considerar, sobretudo, o que O'Connor chama de a primeira pretensão de Kant. Antes, vale a pena dizer mais algumas palavras sobre a segunda pretensão. Ela parece ter o sentido mesmo de uma pretensão secundária, isto é, de uma

pretensão que está numa ordem de subordinação com relação à primeira pretensão que reivindica um argumento *a priori*. Sendo assim, por certo, o ponto decisivo para a avaliação da tese kantiana sobre o mal radical consiste justamente em examinar se é legítimo entender a propensão para o mal na natureza humana de um modo *a priori*. Essa tarefa eu tentarei levar a cabo no capítulo 12 dessa tese. Nesse capítulo, eu defenderei – como já anunciado na introdução – que o mal radical não é um conceito antropológico, mas sim que ele pertence ao núcleo da filosofia moral de Kant.

5. MAL, ESPÉCIE, CARÁTER E *GESINNUNG*

Segundo Kant o mal se aplica à espécie, ou melhor, aplica-se ao homem, mas indiretamente, pois somente quando o consideramos como um membro da espécie é que podemos qualificá-lo de mau. Ora, como pode uma propensão à culpa ser por si mesma culpada? Ou seja, o que Kant quer dizer quando afirma que “a própria propensão (*Hang*) [ao mal] se deve considerar como moralmente má” (R: 38/B 27)?

Para Kant, afirmar que

o homem é mau por *natureza* significa tanto como: isto aplica-se a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral) (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece pela experiência, não se pode julgar de outro modo, ou: pode pressupor-se como subjetivamente necessário em todo o homem inclusive no melhor (R: 38/B 26-27).

Ao que parece, Kant, ao defender que o mal não se infere do conceito de homem em geral, pretende sustentar que não há uma necessidade analítica envolvendo os conceitos de mal e de homem em geral. Quer dizer, da defesa de Kant de que a assertiva “o

homem é mau por *natureza*” é extensiva, válida ao homem como membro da espécie humana, não se segue que essa assertiva possa ser inferida do conceito de homem em geral. Se a assertiva em tela fosse inferida do conceito de homem em geral, então ela seria objetivamente necessária. Não sendo esse o caso, Kant parece, portanto, deixar aberta a possibilidade, ao menos em princípio, de que algumas pessoas poderiam não ser más (cf. Louden 2000: 133). Mas essa é apenas uma possibilidade colocada em termos gerais. Ao se considerar casos concretos e particulares, isto é, a experiência, torna-se lícito atribuir a maldade, como uma qualidade subjetivamente necessária, até mesmo ao melhor de todos homens.

Contudo, a admissão de que a espécie é má parece se harmonizar com muita dificuldade com a idéia da liberdade de cada indivíduo. De fato, tal admissão aparentemente conduz ao estranho resultado de que todos os sujeitos, livremente, escolhem a mesma coisa; decorrência um tanto improvável. Ora, de acordo com Kant, a lei moral sozinha provê uma razão suficiente para o sujeito agir (cf. R: 33/ B 18). Quer dizer, sempre seria possível agir moralmente. Mas como entender, então, que um indivíduo adote uma máxima imoral e, além disso, como compreender que todo indivíduo seja mau? A resposta de Kant para essas questões parece estar longe de ser satisfatória. Segundo suas próprias palavras, o mal pode ser qualificado como “imperscrutável [*unerforschlichen*]” (R: B 7), inconcebível (cf. R: 49/B 47), “eternamente

envolto em obscuridade [*enig in Dunkel eigenhüllt bleibt*]” (R: 65/B 71), “insondável[*Unergründlichen*]” (R: 66/B 72)¹⁰.

Em favor de Kant, talvez apresente alguma consistência a interpretação de que a possibilidade de obedecermos à lei moral não seja da mesma ordem da possibilidade de acolhermos máximas que subordinam a lei moral aos móveis sensíveis. A primeira possibilidade está vinculada à exigência de imputabilidade de nossas ações. Daí ecoar aqui a terceira disposição originária para o bem, isto é, a disposição à personalidade. Mas isso não exclui a outra possibilidade, cujo grau de probabilidade é bem maior em face de nossa natureza sensível, de abafarmos a voz da lei moral diante de nossas inclinações¹¹.

5.1. Caráter e *Gesinnung*

Neste ponto, é oportuno considerar se a reflexão sobre o mal moral deve enfatizar mais a discussão sobre o sentido de uma máxima má ou sobre o caráter do homem. Explico-me melhor. Se sou bom pela máxima que determina a ação, então uma ação

¹⁰ Para Grimm, “ao descrever as condições antropológicas que tomam tão atrativa a opção do mal para os seres humanos, Kant oferece uma solução *parcial* para o intrigante problema do mal universal. A solução *completa* para esse problema, ele insiste, está além do que o nosso intelecto pode atingir” (2002: 171). Com relação à interpretação antropológica, endossada por Grimm, teremos oportunidade de discuti-la na terceira parte dessa tese.

¹¹ Veja a esse respeito em Grimm (2002). Para ele, a primeira seria apenas uma possibilidade teórica, a segunda uma possibilidade real (cf. 2002: 176, n.23).

determinada por uma máxima moral permite que eu possa ser considerado bom, o que não garante que no futuro eu continue assim. Uma coisa é falar em homem bom, outra é falar em ação boa de um homem nem bom, nem mau. Deve-se reconhecer que isso está ligado à tese de Kant desenvolvida na *Religião* segundo a qual a disposição de ânimo é fundamento do uso geral da liberdade e que é uma escolha atemporal e, ao que parece, única (cf. R: 31/B 14). A ligação entre esse dois pontos se justifica porque a *Gesinnung* pode ser considerada como uma resposta ao julgamento moral da pessoa e não apenas das máximas. Isso se reconciliaria com o fato de que, em geral, o nosso juízo moral tem como destinatário um homem mau, um vilão, um mau caráter, uma pessoa má. Habitualmente falamos: “a ação de um *homem mau*” e não “a ação má de um homem”

Mas a noção de *Gesinnung* tem de ser melhor entendida. Pois, se as coisas fossem tão simples assim, dificilmente se poderia ver coerência no pensamento de Kant a esse respeito, uma vez que ele afirma também que nossa liberdade está em cada ação. Ele assevera que, de acordo com a liberdade, “a ação, bem como o seu contrário, deve estar no poder do sujeito no instante do acontecer” (R: 55 n./B 58 n.).

Antes, porém, de passar ao exame das formulações de Kant sobre caráter e *Gesinnung*, acredito valer a pena apresentar, ainda que em linhas gerais e com propósitos meramente contrastativos, o argumento de Hume sobre caráter e responsabilidade moral. O autor do *Tratado da Natureza Humana* (TNH) acredita que a responsabilidade

moral depende de algo estável, que é o caráter. Também Schopenhauer em *O Livre Arbítrio* mereceria menção. Na verdade, ele reedita o argumento de Hume¹². Em resumo, o argumento de Hume consiste em dizer que do caráter se seguem as ações.

Para Hume, o equívoco crucial da chamada “doutrina da liberdade”, isto é, da doutrina que defende a liberdade da vontade, está na redução à nada da conexão entre ação e caráter do agente. Isso é o que podemos depreender da leitura de *TNH* II iii 2, p. 447¹³. De acordo com Hume,

¹² Bem entendido, Schopenhauer reedita o argumento de Hume no âmbito do caráter empírico. Nesse nível, Schopenhauer afirma que a responsabilidade se refere apenas mediatamente ao ato, recaindo, na verdade, sobre o caráter (cf. *LA* 186). A ação, assim, é a penas a “testemunha do caráter de seu autor” (*ib.*). É sabido, contudo, que Schopenhauer não se alinha à deflação metafísica operada por Hume e presente também em suas formulações sobre a liberdade. Além, do caráter empírico, há também para Schopenhauer, um caráter inteligível. Para Schopenhauer, “a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas no fundamento, àquilo que ele é” (*SFM* 92). Tudo bem que aquilo que o homem faz, sendo para nós acessível pela experiência, é expressão do seu caráter empírico. Sendo assim, o *operari* humano, sujeito à lei da natureza, é o alvo inicialmente visado por nossos juízos de imputabilidade - poder-se-ia dizer que é nesse sentido que “as nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico”. Acontece que, de acordo com Schopenhauer, a incidência precisa de um juízo de imputabilidade deve recair sobre o que o homem é, ou seja, sobre o que o homem pode ser de acordo com a sua essência. Ora, se o caráter inteligível, “presente [...] em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos [...] determina o caráter empírico deste fenômeno [as ações exteriorizadas pela lei da causalidade -AP] que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos” (Cf. *SFM*: 91, cf. também *MVR* II, # 20, p. 142, # 28, p. 203-207, IV, # 55, p. 379-385), então deve ser a ele propriamente imputada a ação humana. Desse modo, a liberdade não pode mais ser entendida como um poder que o agente possui de agir de outro modo. O meu agir é determinado necessariamente, seja do ponto de vista exterior por motivos (isto é, uma espécie de causalidade empírica), seja do ponto de vista interno pelo caráter inteligível. Eis aí, de todo modo, uma posição claramente compatibilista. Ora, argumenta Schopenhauer, como a liberdade só pertence ao caráter inteligível, e o caráter inteligível apenas diz respeito ao “*esse*” e não ao “*operari*”, ela só pode ser entendida como um poder de ser de outro modo, ou melhor, um poder que homem possui de *ter sido outro*: “... tudo o que [o homem] faz acontece necessariamente. Mas no seu ‘esse’, aí está a liberdade. Ele poderia *ter sido* outro: e naquilo que ele é estão culpa e mérito” (*SFM*: 91).

¹³ Ver também *IEH* VIII: 130. Que não se esqueça que estou a fazer aqui uma exposição rudimentar da tese humeana. Contudo, acredito que isso seja suficiente para o propósito de explicitar, mediante um contraste, a teoria de Kant sobre caráter, *Gesinnung* e responsabilidade moral.

as ações são, por natureza, temporárias e perecíveis; e quando não procedem de alguma causa no caráter e na disposição do agente, não se implantam firmemente nele, nem podem redundar em sua honra, quando boas, ou descrédito, quando más (*TNH II iii 2*, p. 447).

Quer dizer, um juízo que visa a tornar responsável um agente por sua ação depende, não da liberdade do arbítrio ou da vontade desse agente, mas da disposição intencional que reside em seu caráter. Quando atribuímos responsabilidade moral nosso julgamento incide sobre uma causa estável das ações. Hume afirma que, de acordo com a doutrina da liberdade,

um homem continua tão puro e imaculado após ter cometido o mais terrível dos crimes, como no momento do seu nascimento; suas ações não atingem em nada seu caráter, pois não derivam dele; [...] Somente segundo os princípios da necessidade alguém pode adquirir mérito ou demérito por suas ações (*TNH II iii 2*, p. 447).

Além disso, a responsabilidade pelas ações está ligada à idéia de que os juízos de louvor e censura influenciam causalmente a vontade. Desse modo, uma boa ação seria induzida à repetição e uma má à omissão (cf. *IEH VIII*: 130).

A visão de Hume deve aceitar, para ser conseqüente, que os agentes humanos, no fundo, não passam de meros elos na cadeia causal natural, ainda que esses elos tenham a qualidade de serem elos psicologicamente complexos. Quer dizer, eles não deixam de ser elos físicos, como tal determinados.

O compatibilista admite que eu possa *agir* diferentemente desde que eu tenha decidido agir diferentemente. O que ele não aceita é que eu poderia ter *decidido* diferentemente. Daí se dizer que ele aceita apenas a liberdade da ação, não a liberdade da vontade.

Se afirmo que minhas ações são livres porque são determinadas internamente, devo esclarecer donde provém essas determinações internas. Portanto, a questão está em saber se realmente escolho livremente agir como ajo. Essa dificuldade parece ser camuflada pelo compatibilismo. Pois, dado que, segundo o determinismo natural, há sempre condições causais suficientes para acontecer o que acontece, as minhas ações não poderiam ser diferentes do que são. Desse modo, as minhas ações são inevitáveis. Sendo minhas ações inevitáveis, parece muito difícil ter a liberdade ainda algum lugar nessa teoria. Quer dizer, ao negar que eu possa decidir diferentemente, o compatibilista nega a própria condição para que tenha sentido atribuir responsabilidade ao agente.

Para que uma ação possa ser devidamente qualificada como livre não basta que seja entendida como uma causa interna. Na realidade, para Kant, não se trata sequer de uma causa interna, pois isso ainda nos deixaria no terreno da “liberdade psicológica”. Uma ação livre resulta da absoluta espontaneidade do arbítrio ao acolher em sua máxima um móbil moral ou imoral. Isso significa dizer que uma ação livre depende da tomada de posição, por assim dizer, do sujeito diante de seus desejos e inclinações. O

agente não é determinado por suas inclinações, pois ele pode acolhê-las ou não como móveis de suas máximas. Em Kant não há lugar, portanto, para a concepção de que o sujeito é determinado a agir pelo desejo ou inclinação mais forte.

Somente a rejeição do princípio da causalidade natural para a compreensão moral das ações humanas permite que se entenda a liberdade e a imputabilidade. Se aceitamos o compatibilismo, temos de admitir que, a rigor, se há responsabilidade pelas ações humanas, essa responsabilidade deveria residir numa primeira causa de todas as coisas, ou, rejeitando-se a hipótese de uma primeira causa, em parte alguma. Quer dizer, não há responsabilidade uma vez assumido o determinismo natural. Uma ação, assim, mereceria apenas lamentação em vez de censura, e alegria em vez de louvor. Dito de outro modo, e enfatizando assim o tema dessa tese, as ações más não poderiam ser rigorosamente consideradas ações imorais, uma vez que a ação praticada não poderia ter sido outra. Aceitando o ponto de vista kantiano, poderíamos dizer que o compatibilismo nos levaria a conceber um mundo de plena amoralidade, conquanto composto por agentes humanos¹⁴.

Nos dias de hoje, um dos defensores do compatibilismo é Ernst Tugendhat. Segundo Tugendhat, liberdade significa a “capacidade de comportar-se deliberadamente” (1999: 26). De acordo com ele, deliberação significa “um comportamento causalmente determinado”, isto é, que “depende de motivações

¹⁴ No fundo, não exatamente *agentes*, mas muito mais *pacientes* humanos.

causadas” (1999: 24). Assim sendo, uma motivação “não significa que não tenha sido causada (nem sei que sentido isso poderia ter), mas que é controlada pela deliberação” (1999: 25).

Acontece que isso é insuficiente para que possamos de fato reconhecer como livres as ações humanas. Contra Tugendhat, é preciso ressaltar que, se o determinismo é adotado, é necessário admitir que para tudo o que eu faço existem condições suficientes. Uma vez isso admitido, a minha ação se torna inevitável. Eu não poderia agir de modo diferente. Para o compatibilista, é possível conceder apenas que eu teria a capacidade de agir de modo diferente, já que, para ele, “poder” se opõe tão-somente à incapacidade, não à necessidade natural (cf. Tugendhat 1999: 21-22)¹⁵.

Tugendhat pensa apenas uma oposição em termos de indeterminismo e determinismo, fazendo uma opção não conseqüente do último. Acredito que a alternativa de Kant não é refutada por Tugendhat. Quando ele diz: “Parece-me evidente que o recurso a um mundo atemporal é totalmente inadequado para esclarecer o que entendemos por liberdade que é algo essencialmente temporal” (1999: 18). É claro que o indeterminismo pode ser rejeitado, sem que isso signifique cair nos braços do determinismo, vale dizer do determinismo empírico.

¹⁵ Segundo a perspectiva de Kant, poder agir de modo diferente deve envolver a relação de dependência de uma ação à vontade que quer, podendo não querer, a ação.

Na verdade, o princípio da causalidade universal não diz apenas:

(a) Todo evento tem uma causa.

Além disso, ele afirma também:

(b) Toda causa é um evento

Isso significa que qualquer que seja o evento, as suas causas remontarão a uma cadeia infinita de causas antecedentes. Portanto, não se poderia dizer que uma ação é um evento causado por uma vontade que é livre. Isso seria possível somente se a aceitação do princípio da causalidade universal implicasse unicamente a primeira proposição. Mas esse não é o caso. De fato, se a vontade é uma causa, então ela teria de ser considerada também um evento e, assim, ser uma causa causada. A idéia é simplesmente que toda causa é o efeito de outra causa. Em outros termos, ser causado envolve o binário “x é causado por y”. Sendo a vontade “x”, “y” é uma causa diferente de “x”, portanto “x” não é livre.

Na verdade, uma compreensão como a de Hume ou Schopenhauer seria chamada por Kant de liberdade psicológica. Na *CRPr*, Kant declara ser um “expediente miserável” pensar a liberdade a partir das motivações internas do agente, ou seja,

considerar livre a ação por representações interiores e desejos provenientes das circunstâncias em que se encontra o agente (cf. *CRPr* A 171-172). Ele afirma:

“... estas determinações, quer sejam interiores, quer tenham uma causalidade psicológica e não mecânica, isto é, suscitem uma ação através de representações e não mediante movimento corporal, são sempre *princípios determinantes* da causalidade de um ser, na medida em que sua existência é determinável no tempo, por conseguinte, submetido às condições necessitantes do tempo passado, as quais, pois, quando o sujeito deve agir, *já não estão em seu poder*, [...] por consequência não permitem nenhuma liberdade transcendental, a qual deve ser concebida como independência de todo elemento empírico e, portanto, da natureza em geral.

Um pouco mais adiante Kant declara:

Se a liberdade da nossa vontade nenhuma outra coisa fosse a não ser a última (digamos, a liberdade psicológica e comparativa, não transcendental e, portanto, absoluta), no fundo, não seria melhor que a liberdade de um espeto de manivela que, uma vez montado, executa espontaneamente os seus movimentos (*CRPr* A 174).

Ao ver de Kant, portanto, o compatibilista está errado em pensar que só podemos admitir a idéia de uma causalidade pela liberdade se essa for tomada como uma *espécie* de causalidade natural. Kant procura mostrar que o sujeito não é determinado nem por inclinações nem pelo caráter passado, adquirido, ou por seus hábitos. O ato tem de ser em si mesmo absolutamente livre. E isso significa não apenas que as inclinações não são determinantes, mas também que o caráter e os hábitos não são determinantes.

Sendo assim, precisamos entender o que Kant tem em mente quando ele defende que a escolha do caráter é não-temporal? Ao que parece ele quer destacar que essa escolha é feita fora do tempo. Não se trataria da adesão à tese de uma escolha anterior no tempo, isto é, de uma única escolha feita de uma vez para sempre. Se Kant defendesse o ponto de vista de que a escolha do caráter é pré-temporal ele sucumbiria à dificuldade relativa à impossibilidade de uma regeneração e mesmo da imputabilidade. Para que a regeneração moral tenha sentido, é preciso sustentar a possibilidade de mudanças das escolhas.

A se admitir que nas obras anteriores à *Religião* Kant não apresenta sequer o esboço de uma teoria sobre o caráter moral, é possível sustentar que na *Religião* talvez estejamos nos deparando com uma tal teoria ou seu esboço. Kant parece alegar que os próprios atos empíricos dos homens dependem de algo mais profundo que os orienta pela vida inteira. Assim, aquilo que Hume considerava essencial para pensar a responsabilidade moral, num certo sentido, também encontra eco em Kant. Como já visto, Kant não pode concordar com Hume, pois o papel crucial concedido ao caráter pelo autor do *Tratado da Natureza Humana* cumpre a função de refutar qualquer espécie de incompatibilismo. Portanto, é evidente que a alternativa de Kant, mesmo incorporando em sua elaboração um papel de destaque ao caráter, terá de ser algo bem diferente da proposta humeana. Cabe, assim, examinar mais de perto o que Kant tem a dizer sobre esse tema.

Antes, porém, é preciso qualificar melhor a alegação de que anteriormente à *Religião* Kant não teria apresentado sequer um esboço de uma teoria sobre o caráter moral. É claro que Kant apresenta ocasionalmente definições de caráter. Por exemplo, na *CRPr*, ele define caráter como a “maneira de pensar prática conseqüente, segundo máximas imutáveis” (A 271). Porém, não são definições que procuramos, mas sim uma sistematização conceitual mínima.

Nessa altura, alguém poderia pensar na doutrina do caráter inteligível da *CRP*. Vejamos esse caso. Na *Primeira Crítica*, Kant defende que a liberdade, como causa eficiente, tem um caráter. E caráter, conforme Kant define, é uma lei da causalidade da causa eficiente (*CRP*, B 567). Ora, para um sujeito dotado de uma causalidade livre nós temos de atribuir um “caráter inteligível”, que é o caráter de uma causalidade por liberdade, visto que os efeitos (ações) deste sujeito, conquanto repercutam no mundo dos sentidos, possuem causas que independem de qualquer condição empírica. Contudo, este mesmo sujeito, como membro do mundo dos sentidos, possui um caráter empírico e suas ações têm de ser consideradas na interconexão necessária dos fenômenos conforme a causalidade natural.

É preciso reconhecer, contudo, que, na *CRP* a distinção entre caráter empírico e inteligível não visa a fixar uma concepção do caráter da pessoa (Cf. Allison 1992: 484-485). Allison assinala, corretamente, que Kant também aplica a distinção entre caráter empírico e inteligível ao agente causal, isto é, o sujeito da causalidade, porém, segundo

ele, “não há indicação, ao menos na exposição inicial, que este sujeito deva ser concebido em termos psicológicos, isto é, como pessoa” (1992: 485). É verdade que Kant, ao afirmar que é pelo caráter empírico “que podemos considerar o homem quando simplesmente o *observamos* e quando, tal qual ocorre na *Antropologia*, pretendemos investigar fisiologicamente as causas de suas ações” (CRP B 578) parece sugerir uma aproximação de sentido entre a lei da causalidade empírica e caráter antropologicamente considerado. Mas nesse caso temos apenas uma sugestão, não um desenvolvimento conceitual. Sendo assim, a doutrina do caráter inteligível da CRP não tem a envergadura suficiente para que possamos qualificá-la como uma teoria que articula a responsabilidade moral (individual) e o caráter do sujeito (como pessoa).

Se na CRP, como vemos, caráter é a “lei da causalidade”, na FMC, embora sem definição clara, o termo já é tomado em outro sentido. Com efeito, em FMC BA 1-2 e BA 11 [I § 1, 109 e I § 11, 113], Kant faz um contraste entre caráter e temperamento, sugerindo, em BA 1-2, que caráter seria o modo como a vontade usa os talentos do espírito, as qualidades do temperamento e os dons da fortuna. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o caráter é a “propriedade da vontade pela qual o próprio sujeito se liga a princípios práticos determinados que são indefectivamente prescritos por si mesmo através de sua própria razão” (A: 139-140)¹⁶. Daí podermos distinguir, como

¹⁶ Ainda na *Antropologia*, podemos ler: “De um ponto de vista pragmático, a teoria geral, *natural* (não social), dos signos (*semiotica universalis*) se serve da palavra *caráter* em uma dupla acepção: se diz: um homem tem *tal* ou *tal* caráter (físico); e de outra parte ele tem caráter (caráter moral); este caráter existe e é único, ou então não existe de modo algum. No primeiro sentido, se trata de signo de

Kant assinala, temperamento de caráter. O temperamento representa aquilo que a natureza faz do homem, já o caráter o que homem faz de si mesmo (cf. *A*: 140)¹⁷.

Ao lermos a *Religião* percebemos que a liberdade parece, às vezes, estar menos na adoção de uma máxima do que no *princípio de adoção* das máximas em geral¹⁸. Kant afirma que o mal está “na disposição de ânimo e nas máximas em geral (enquanto princípios universais comparativamente face a transgressões particulares)” (R: 78/B 95). Resta claro que nessa passagem Kant sustenta realmente que o mal estaria menos na ação má (uma transgressão particular) do que nas máximas gerais, na disposição de ânimo. Segundo Kant, “a disposição de ânimo (*Gesinnung*), isto é, o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade” (R: 31/B 14). Não é imediatamente claro o que Kant quer dizer com isso. O que significa “uso integral da liberdade”? Com essa expressão Kant parece estar querendo dizer que “todo exercício da liberdade, mesmo o primeiro, requer um fundamento subjetivo em uma disposição para o bem ou mal” (O’Conoor 1985: 292). Como abono a essa interpretação, podemos mencionar *Religião* (26-27/B 6). Nesse trecho Kant afirma que:

diferenciação do homem como ser sensível ou natural, no segundo, se trata de um signo distintivo do homem como ser racional dotado de liberdade. O homem de princípio, a propósito do qual se sabe com toda certeza o que se pode esperar, não de seu instinto, mas de sua vontade, tem caráter” (*A*: 135). Na *Pedagogia* Kant afirma que “o caráter consiste no hábito de agir segundo certas máximas” (*Ped.* Ak 481).

¹⁷ Segundo Allison, a ênfase no sentido antropológico de caráter, que ao seu ver surge implicitamente a partir da segunda *Crítica*, marca uma mudança que deve ser entendida como “concomitante às mudanças na teoria moral de Kant produzidas pela introdução do princípio da autonomia” (1990a: 140).

¹⁸ Adams chama isso de “orientação motivacional” (1998: xiv).

para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas ações conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima (R: 26-27/B 6).

Mas qual o sentido de *Gesinnung* como fundamento? Ao que parece, *Gesinnung* responde à necessidade de se julgar a moralidade da pessoa, não apenas a moralidade das máximas. Desse modo, poder-se-ia responder ao possível problema de um agente moral fragmentado, ou seja, seria possível, assim, fazer frente ao compatibilismo humeano que acredita, como vimos, ser a doutrina da liberdade da vontade aniquiladora de uma causa estável das ações. A fim de reforçar o meu ponto, vale a pena registrar a posição de Sillber, de acordo com a qual o desenvolvimento do conceito de *Gesinnung* “é, talvez, a mais importante e singular contribuição da *Religião* à teoria ética de Kant, pois através desse desenvolvimento se explica a *continuidade* e *responsabilidade* no livre exercício de *Willkür*” (1960: cxiv-cxv - grifei)¹⁹.

Um outro ponto que merece ser destacado, nesse contexto, diz respeito ao caráter atemporal da volição moral. Para Kant,

¹⁹ É preciso notar que o exercício do livre arbítrio depende de outro ato livre, que também parece ser do livre arbítrio, que é a *suprema máxima*. Sobre esse ponto, vale referir a interpretação de Jorge Filho (2000). Ele defende que o livre arbítrio não se compromete de uma vez para sempre com as máximas adotadas, o que vale também para a máxima fundamental (cf. Jorge Filho 2000: 94 e 101 e *passim*). Realmente, isso parece se harmonizar melhor com o sentido do livre arbítrio e evitar as aporias relativas a uma única adoção da máxima fundamental que não poderia mais ser abandonada. Ademais, essa interpretação permite compreender melhor o sentido da conversão ao bem em Kant, conforme veremos na sequência.

ter por natureza uma ou outra disposição de ânimo (*Gesinnung*) como qualidade inata também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, i.é, que ele não seja autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo (que o homem, *desde a sua a juventude*, é um ou outro *para sempre*) (R: 31/B 14)²⁰.

Sobre a máxima ser atemporal, é preciso considerar que, sob esse aspecto, ela não difere das máximas que servem para adoção de regras particulares. Com efeito, seja suprema a máxima ou não, ela não pode estar submetida às condições temporais. Tanto a máxima suprema como as máximas particulares são atos inteligíveis, atemporais. Sem isso não se pode conceder que elas representam o exercício da liberdade do arbítrio e, assim, sejam imputáveis ao agente. Portanto, as máximas particulares também são inatas, se por inato se quer significar – como é declarado por Kant - uma origem não temporal (cf. Quinn 1988: 111).

²⁰ Silber critica Kant a esse respeito (1960: xcvi e ss.). Silber chega a afirmar que a distinção entre fenômeno e nûmeno é hostil ao pensamento de Kant quando aplicada à terceira antinomia (1960: ci). Na verdade, Silber tem uma visão excessivamente dilatada da noção de mundo fenomênico (cf. 1960: cii). Querer dilatar a noção de experiência para incluir a liberdade e as ações morais representa, a meu ver, simplesmente uma violação das premissas básicas do pensamento de Kant. Um erro semelhante ao de Roberto Torretti (1967). Este comentarista defende um sentido lato de experiência a fim de compatibilizar *Dialética e Cânon* da CRP em relação a afirmação segundo a qual “a liberdade prática pode ser provada por experiência”. A possibilidade de uma prova empírica da liberdade, declarada no *Canon*, se justificaria sem maiores obstáculos, uma vez que o sentido de “prova empírica” seria extraído da expressão “provada por experiência” (... *durch Erfahrung bewiesen werden*) a qual significaria “provada através do campo em que se desenvolve a vida humana, em toda a variedade de seus aspectos” (1967: 420, n.468). Não é difícil perceber aí uma compreensão demasiadamente lata de experiência. É verdade que Kant, às vezes, usa o termo experiência num sentido lato (por exemplo, CRPr A 53), mas esse não é caso no *Cânon*, estando errado Torretti. Com efeito, no *Cânon* há claramente a ligação entre experiência e causas naturais. Também não parece se justificar a tentativa de Silber de amplificar o sentido de mundo fenomênico para entender o mal radical.

6. A POSITIVIDADE NO MAL E A REJEIÇÃO DE UMA VONTADE MALIGNA

Pode-se dizer que o mal emerge de uma “positividade da liberdade do homem”, não significando apenas a “carência de algo que deveria ser” (F. J. Herrero 1991: 76)²¹. Todavia, é preciso notar que esta positividade da liberdade não significa, para Kant, a atribuição de um estatuto originário ao mal. Segundo Denis Rosenfield, embora o mal possa ter um princípio positivo, este princípio “jamais poderia definir ... uma qualidade do caráter do homem, pois seria alçado ao nível formal de um verdadeiro princípio, de uma origem: o mal seria diabólico” (Rosenfield 1988: 51). Rosenfield se reporta à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Na passagem referida, Kant afirma:

nós não temos o direito de dizer: a maldade deste homem é uma qualidade de seu caráter, pois ela seria diabólica; o homem jamais consente com o mal que está em si: de modo algum a maldade vem de princípios, mas somente de seu abandono (*A*: 141).

²¹ Veja também Lewis W. Beck: o mal não está no “fracasso sob as condições da natureza para exercer a liberdade, mas em uma máxima que é livremente adotada e está em oposição com a máxima ... da razão pura prática” (1966: 204).

Na verdade, essa passagem parece criar um problema para a afirmação de Rosenfield de que o mal tem um princípio positivo. Kant nessa passagem parece muito mais sugerir uma compreensão do mal como algo negativo do que positivo. Talvez a solução fosse, quanto a essa passagem da *Antropologia*, dizer que o mal não tem um princípio originário como o bem. Agora, em que sentido se pode falar de positividade do mal na *Religião*?

Ora, o mal não é apenas a privação do bem²². Logo, o mal não pode deixar de comportar uma certa positividade. Concorro, portanto, com Michalson (1990), que defende que o mal moral na *Religião* não é uma privação ou falta, mas uma realidade positiva. “Longe de ser uma mera limitação ou negação, o mal moral é uma variedade específica de livre fazer que ganha cristalização em um máxima”(1990: 35). Essa interpretação vai de encontro à leitura de Bernard Carnois (1987) segundo a qual o mal radical é uma privação. De fato, Carnois pensa o mal como uma *incapacidade* (1987: 123). Na verdade, a tese de Carnois não é tão simples de rejeitar. Vale a pena citar uma passagem em que as dificuldades parecem ficar mais salientes:

a incapacidade de nossa livre escolha (a possibilidade de transgredir a lei moral) é uma negação que resulta da inevitável finitude de nosso ser,

²² Certamente um dos grandes expoentes filosóficos a sustentar que o mal moral é privação é Leibniz: “O mal é pois como as trevas e não somente ignorância, mas ainda o erro e a malícia consistindo formalmente numa espécie de privação” (*Essais de Théodicée* I, n. 32). Leibniz é importante aqui, pois Kant expressamente critica a sua concepção de mal moral em *Os progressos da metafísica*. Essa crítica de Kant ocorre num trecho em que ele está criticando o “princípio da razão suficiente” em Leibniz”, tendo em vista essa noção não admitir intuições *a priori*. Kant diz que o princípio de que “todo o mal enquanto razão=0 [...] é “simples limitação” esbarra “contra o senso comum e até contra a moral” (PM 50/A 73).

enquanto a escolha do mal radical (o ato de transgredir a lei moral) é uma privação resultante de ato contingente de nossa liberdade” (1987: 123).

Embora, seja possível afirmar que Carnois é infeliz ao usar os termos privação e negação, é preciso perceber que a sua admissão do mal como negação e privação não o impede de reconhecer a positividade do ato de escolha. Com efeito, o que seria esse ato contingente de nossa liberdade senão um ato positivo do arbítrio que inverte a ordem moral?²³

Vale destacar que já nas *Grandezas Negativas* (GN), Kant declarava que “o vício (*demeritum*) não é simplesmente uma negação, mas uma virtude negativa (*meritum negativum*). Pois o vício apenas pode existir na medida em que há em um ser uma lei interior (seja simplesmente a consciência moral, ou ainda o conhecimento de uma lei positiva) que se encontra transgredida” (278/Ak 182). Como o vício não representa uma mera oposição lógica à virtude, mas sim uma oposição real, ele não pode ser entendido apenas como não-virtude, isto é, uma falta de virtude. Isso se aproxima intimamente da idéia de mal radical. Com efeito, o mal radical não é apenas um não-bem. Ele é antagônico ao bem, isto é, ele implica uma resistência efetiva ao bem²⁴.

²³ Pensar o mal como uma *incapacidade* parece de fato ser o caso de Kant em 1797, na MC. Sobre a *Unvermögen* do prefácio da MC, ver capítulo 9 desta tese.

²⁴ Embora, curiosamente, na mesma época das GN Kant tenha sustentado posição diferente: em *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*, ele declara que o mal é apenas uma privação e limitação necessária da criatura.

É preciso sublinhar que a positividade do mal moral consiste numa *subordinação* de móveis. Ora, esta subordinação supõe a lei moral. Para que haja subordinação é preciso admitir dois móveis, o que atende ao nosso egoísmo e ao móvel moral. A positividade do mal, portanto, não está na vontade. A vontade não pode ser entendida como uma faculdade positivamente má. Mas a positividade está no princípio adotado pelo arbítrio. Aí sim há positividade. O ato do livre arbítrio é positivo, eis aí a positividade do mal.

Na verdade, uma decisão inteligível pelo mal não significa que a razão esteja liberta da lei moral. Se esse fosse o caso, teríamos uma vontade absolutamente má, isto é, maligna. Ora, a noção de vontade maligna é demasiada para a vontade humana²⁵, uma vontade não diabólica²⁶.

O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (com rescisão da obediência) [*mit Aufkündigung des Gehorsams*]. Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral" (R: B 33)²⁷.

²⁵ Neste ponto, talvez seja mais rigoroso dizer que a noção de vontade maligna seria demasiada para qualquer vontade. Para Jaspers, uma vontade diabólica envolveria uma "corrupção da razão que estabelece leis morais". Ora, "isso produziria em nós a consciência de que tínhamos dentro de nós a vontade de extirpar a própria lei" (1953: 78).

²⁶ Uma vez que não se trata, a rigor, da admissão do mal enquanto mal como móvel da máxima, o mal moral deve ser compreendido a partir da perversidade do coração humano. Ora, o mau coração "pode coexistir com uma vontade boa em geral e provém da fragilidade da natureza humana - de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adotou - associada à impureza de não separar uns dos outros, segundo uma pauta, os motivos (mesmo em ações bem intencionadas) e, portanto, em última análise, olhar só - quando muito - para a conformidade das ações com a lei, então para a sua derivação a partir dela mesma, isto é, para esta como único móvel" (R: 43/B 36).

²⁷ Cf. também em FMC BA 112 [III § 19: 155]: "... Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos".

Realmente, uma vez que o homem mau não deixa de ser um ser racional, ele tem a capacidade de entender e reconhecer o caráter obrigatório da lei moral. Ou seja, como ser racional o homem mau pode certificar-se de que a lei moral é um móvel para a sua ação. Assim sendo, não há como julgar que esse homem mau seja um ser maligno, diabólico. Se esse fosse o caso, ele teria de ser colocado fora da racionalidade e também ficaria ao abrigo de qualquer juízo de imputabilidade moral²⁸.

Deve-se notar, ainda, que não há qualquer contingência no fato de o homem estar sob a lei moral. Nisto há necessidade. A contingência está em sua obediência ou não à lei. É importante, por conseguinte, perceber que a rejeição da maldade diabólica implica uma limitação da liberdade²⁹. Para Kant, nossa liberdade não é ilimitada.

Negando que nós possamos rejeitar a lei moral por si mesma, Kant está evidentemente estabelecendo um limite para a liberdade. Ele parece produzir essa importante pretensão antropológica fundamentalmente por um discernimento lógico. Querer livremente rejeitar a lei moral equivaleria a exercer a razão por causa da natureza irracional. Conseqüentemente, podemos caracterizar a rejeição da maldade diabólica (*devilishness*) como o resultado da armação conceitual de Kant de certas limitações na volição

²⁸ Eis aí uma idéia fundamental para a compreensão da recusa de Kant de uma vontade maligna. Esse ponto será desenvolvido mais adiante.

²⁹ Cf. LE: "A lei moral, longe de ser algo arbitrário, é tão necessária e eterna como o possa ser Deus" (LE: Ak 331). Em FMC BA 50 [II § 27: 129] lemos que "o mandamento incondicional [o imperativo categórico] não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena". Na CFJ Kant sustenta que "onde a lei moral fala (*spricht*) não há objetivamente mais nenhuma livre escolha (*keine freie Wahl*) com respeito ao que deva ser feito" (CFJ B 16). A tal propósito, vale mencionar que para Kant não tem sentido pensar que o ser humano é livre para, na linguagem de Tugendhat, aderir ou não ao jogo moral (cf. 2002: 11). Tugendhat acredita que a "*lack of moral sense*" é uma possibilidade que se oferece à escolha do ser humano.

humana sem, desse modo, predeterminá-la em seus atos sucessivos (Michalson 1990: 75).

Por que o mal não pode ser diabólico, ou dito em outros termos, por que só há que se admitir a maldade e não a malignidade?³⁰ Deve-se notar, aqui, que duas respostas³¹ são possíveis a essa questão:

- (a) a impossibilidade de pensar um ser racional que aja livremente desligado da lei moral e
- (b) uma razão que toma a rebelião contra a lei moral como móvel determinante do arbítrio é diabólica e não humana.

³⁰ Kant admite na *Pedagogia* a malignidade (*Bosheit*). A malignidade seria uma das espécies de vício, ao lado dos vícios da baixeza (*Niederträchtigkeit*) e dos da estreiteza de ânimo (*Eigenschränktheit*). Pertencem aos vícios da malignidade, a inveja (*Neid*), a ingratidão (*Undankbarkeit*) e a alegria pela desgraça alheia (*Schadenfreude*) (cf. P: Ak 492/A 128). Poder-se-ia pensar, com base nessa admissão da *Bosheit*, que Kant estaria se contradizendo. Deve-se, contudo, ponderar o fato de que a *Pedagogia*, embora publicada em 1803, contém aulas de Kant que foram ministradas em 1776/77, 1783/84 e 1786/87 (cf. Fontanella 1996: 5). Poder-se-ia arriscar também a hipótese de que Kant, embora tenha se referido à *Bosheit*, tinha em mente a *Bösartigkeit*, tal como apresentada na *Religião*. A propósito, na *Religião*, Kant admite “vícios diabólicos” (*teufliche Laster*), os quais não seriam vícios de uma maldade diabólica; antes eles deveriam ser entendidos como fundados no princípio do amor de si mesmo. “Na *inveja* e na *rivalidade* podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios, que, no entanto, não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações que, em razão da segurança, nos fazem procurar a superioridade sobre os outros, como medida de precaução [...]. Os vícios que se enxertam nessa propensão podem, pois denominar-se vícios da cultura; e no mais alto grau da sua maldade [...] por exemplo na *inveja*, na *ingratidão*, na *alegria malvada*, etc., chamam-se vícios diabólicos (*teufliche Laster*)” (R: B 18).

³¹ Cf. Fernández (1989).

Essas duas respostas não são imediata e necessariamente conciliáveis. Na primeira, afirma-se uma contradição. Já na segunda, admite-se a possibilidade de uma vontade diabólica, apenas restringindo a impossibilidade aos homens. Pode-se dizer, assim, que no primeiro caso se trata de uma impossibilidade lógica e no segundo de uma impossibilidade antropológica. Kant, a meu ver, parece defender a primeira posição. Com efeito, não só a primeira posição permite que se pense as condições de imputabilidade moral como torna significativa a própria idéia de que não há liberdade para um ser racional decidir deixar de estar sob a lei moral. Aqui, uma observação crucial deve ser registrada. Desde já quero dizer que entendo a negação de uma vontade diabólica não como uma peça de uma teoria antropológica, mas antes como uma pretensão *a priori* sobre a qualidade formal dos juízos de imputação moral. Logo na sequência retomarei a idéia de que a negação da vontade maligna está vinculada às condições de possibilidade da imputação moral. Contudo, o tema de que o mal radical pertence à parte crítica da filosofia moral de Kant e não à antropologia será estudado na terceira parte da tese.

Nessa altura, creio que seja conveniente interromper a mera reconstrução e apresentar uma possível crítica externa à tese kantiana da rejeição da malignidade. Com efeito, um crítico de Kant poderia objetar que, com a recusa de uma vontade maligna, se está negligenciando uma das motivações que se deve reconhecer nas ações humanas. Tenho em mente, aqui, a tese de Schopenhauer de que a maldade e a crueldade devem

ser consideradas na análise do agir humano. Conforme declaração em *Sobre o Fundamento da Moral* (SFM), para Schopenhauer, três³² são as motivações humanas: compaixão, egoísmo e maldade (SFM: 131)³³. Quem age por compaixão visa ao bem estar alheio, sendo esta para Schopenhauer, como se sabe, a motivação genuinamente moral. O indivíduo que age motivado pelo egoísmo busca o seu próprio bem. Ele ajuda os outros apenas na medida em que isso possa servir aos seus interesses. Desse modo, o egoísmo representa a primeira potência antimoral. Já a motivação que se funda na maldade quer o mal alheio e pode chegar até a mais extrema crueldade. Segundo Schopenhauer:

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas accidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los, o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade moral. (SFM: 119).³⁴

³² Nas *LE*, Kant é claro: “os homens se movem por dois tipos de estímulos. Um é tomado deles mesmos e é o estímulo do egoísmo ou do amor a si mesmo; o outro é o móbil moral que é tomado dos demais e supõe o estímulo do amor universal à humanidade” (Ak 422). Por certo, Kant não alcança ainda nas *LE* o rigor da *FMC*, rigor este que impede de se pensar a lei moral a partir do estímulo de um amor universal à humanidade de modo um tanto vago e indistinto. De qualquer forma, e é o que importa destacar aqui, é a não admissão da possibilidade de um terceiro tipo de móbil, rejeição esta coerente com suas obras fundamentais sobre moral como *FMC*, *CRPr*, *MC* e *Religião*.

³³ No *Mundo*, encontramos distinção análoga. Schopenhauer diferencia o homem malvado, o injusto e o justo. O primeiro busca a sua alegria causando sofrimento ao outro; o segundo, para atingir seu bem-estar, faz do outro um instrumento; já o homem justo contenta-se em não infligir sofrimento a outra pessoa. Um homem simplesmente justo ainda não é um homem moralmente bom, um “homem de grande coração”. De fato, para Schopenhauer, um homem bom é tocado pelo sofrimento alheio tão de perto como o seu próprio (cf. *MVR IV* # 66: 494).

³⁴ Sobre o confronto entre a concepção de Kant e Schopenhauer sobre o mal, vale citar o artigo “Reflexões sobre a noção de mal radical” de Oswaldo Giacóia Júnior (1998: 183-202). Giacóia

Desse modo, a reflexão de Kant se revelaria deficiente, pois a figura da maldade, tal como descrita por Schopenhauer, não encontra nenhuma recepção na exposição do mal radical. Ora, um modo de responder a esta objeção é perceber que o problema do mal é antes de tudo um problema de justificação das proposições morais. Não se trata de uma asserção empírica sobre a impossibilidade psicológica de um desrespeito deliberado da lei moral.

Na verdade, a recusa da vontade maligna se liga, conforme sinalizado linhas atrás, à preocupação de Kant sobre as condições de possibilidade da imputação moral³⁵. Cumpre notar que, para o agente ser passível de imputação, deve-se admitir a sua disposição para a *personalidade*. Ora, esta disposição para a personalidade significa justamente o fundamento subjetivo de admissão nas máximas do respeito à lei como móvel (R: 33/B 18). Para que um agente seja imputável, ele deve ser capaz de agir moralmente. Para isso, ele deve estar *sob* lei morais³⁶. Portanto, a vigência necessária da lei moral é uma exigência da razão para que os juízos práticos sejam legitimamente emitidos; do contrário, os seus atos não poderiam lhe ser legitimamente imputados.

chama a atenção em seu artigo para a relação entre a reflexão sobre o mal e a "noção de uma significação ética da existência do universo e de uma ordenação moral do mundo" (1998: 201).

³⁵ Vários comentaristas podem ser citados como defensores dessa interpretação a qual subscrevo. Por exemplo, Allison (1990: 150 e 1996: 176), Loudon (2000: 138-139) e Wood (1999: 400-401). Na mesma linha, Sharon Anderson-Gold (1984), entende que a admissão da busca do mal pelo mal, implicada na idéia de uma vontade diabólica, destrói as "nossas concepções ordinárias de responsabilidade moral" (1984: 36).

³⁶ Bem entendido, conforme discussão na sequência, não no sentido do § 2 da III seção da *PMC*.

Compreensivelmente, Kant, tendo sustentado a doutrina do *fato da razão*, tem de descartar a hipótese de uma indiferença à moralidade, em que teria lugar a vontade maligna. Se o mal praticado pela vontade maligna não pode ser imputado, ele não pode, a rigor, ser considerado um mal moral.

Assim sendo, pode-se inclusive admitir que a experiência ofereça casos em que presumivelmente se faça notar a presença de uma vontade maligna, mas não se pode incorporar tais ocorrências numa teoria moral que visa a fundamentar os julgamentos práticos. Nesse contexto, vale mencionar a passagem da *MC* em que é feita referência ao regicídio. Aí, Kant, aparentemente de forma aporética, defende que a maldade formal não pode ser omitida num sistema de moral e, ao mesmo tempo, sustenta a impossibilidade da admissão num juízo de um crime por expressa maldade (cf *MC* Ak 321 n.). Neste trecho, ao que parece, Kant quer dizer que o *fato da razão* restringe o nosso julgamento, permitindo apenas a admissão de uma vontade má, mas não maligna. Todavia, defende, de forma um tanto enigmática, que a moral não saberia omitir a maldade formal. Poder-se-ia dizer, então, que a malignidade escapa a todos os critérios de julgamento. Aqui se percebe a exigência que a razão prática faz de se manter as condições conceituais para a imputabilidade.

Aqui talvez seja oportuno lembrar da famosa formulação de Kant em *A Paz Perpétua* sobre o “povo de demônios” (*Volk von Teufeln*). A meu ver, ela tampouco poderia servir de apoio à tese do reconhecimento de uma vontade maligna. Num contexto em que

Kant argumenta não ser necessária, para a criação do Estado, a exigência de motivações morais dos homens, lemos: “O problema do estabelecimento do Estado, tão duro como isso soe, pode ser solucionado mesmo para um povo de demônios [*Volk von Teufeln*] (se somente eles tiverem entendimento) [*wenn sie nur Verstand haben*]” (PP Ak 366). Embora a expressão “povo de demônios” apresente uma conotação um tanto extravagante, o que Kant mesmo parece reconhecer, ela procura expressar a idéia de uma comunidade de egoístas, cujas disposições subjetivas estão, por certo, profundamente corrompidas. Mas disso não segue que os membros deste povo devam ser entendidos como dotados de uma vontade maligna. Nesta passagem Kant “não pensa [...] na vontade demoníaca ou maligna, tal como a define na *Religião*, mas na vontade má, aquela que atribui justamente ao homem” (Zingano 1989b: 13). Concordo com Zingano, mas vejo a necessidade de se fazer um reparo na declaração de Kant. Na verdade, os demônios referidos não podem ter apenas entendimento (*Verstand*) para, assim, serem entendidos analogamente ao homem mau da *Religião*. Eles precisariam também de uma razão (*Vernunft*) prática. Do contrário, acabaríamos desvinculando a maldade da disposição à personalidade.

Essas últimas observações em favor da tese kantiana da rejeição de uma vontade maligna talvez não sejam suficientes para responder às dificuldades colocadas por seus críticos. Um desses críticos, provavelmente o que recebe mais referências quando se trata de apresentar uma desaprovação à idéia de Kant, é John Silber (1960). É

significativo que Silber recuse a ligação entre liberdade e lei. Segundo ele, “a vontade é livre para realizar-se sem a lei, pois ela tem uma fonte de livre poder à parte a sua observância à lei” (1969: cxxx). A tese da reciprocidade, portanto, é rejeitada por Silber, uma vez que a tese da reciprocidade “exclui a possibilidade de uma vontade diabólica, entendida como a vontade que nega explicitamente a autoridade da lei” (Allison 1996: 175)³⁷. É verdade que, na *Religião*, o mal adquire o sentido de uma escolha contra a lei moral. Contudo, para que se faça tal escolha, é preciso reconhecer a autoridade da lei.

A maldade, terceiro grau do mal, é, portanto, o limite do declínio moral do homem. Não há como conceber, segundo Kant, a ultrapassagem desse nível. Uma deliberada rejeição da lei por si mesma é impossível. O silêncio da vontade moralmente legisladora, de *Wille* – e nesse ponto estou de acordo com Silber (1960: cxxiv) – reduziria *Willkeur* a um arbítrio animal. Sempre estamos sob a lei moral, se somos seres livres. Sempre somos capazes de ouvir as demandas da moralidade para que possamos agir com responsabilidade. Isso é uma exigência da própria personalidade (disposição para o bem). Kant fala claramente na *Religião* – e já tivemos oportunidade de citar a passagem – em imposição irresistível da lei moral ao homem (42/ B 33).

³⁷ Sobre a tese da reciprocidade em Kant, ver capítulo 12 dessa tese.

Deve-se notar também, em favor de Kant, que o mal nunca é perseguido por si mesmo,³⁸ e que a sua fonte é o amor de si (admitido numa máxima). Rapidamente, contudo, alguém poderia retorquir, alegando que é possível imaginar atos maus que aparentemente não são feitos por amor de si. Por exemplo, um terrorista suicida que seqüestra um avião e dirige-o contra uma torre do World Trade Center em Nova Iorque. Onde está o egoísmo nessa ação, e em tantas outras ações que se poderiam citar, como a dos camicases japoneses da Segunda Guerra Mundial? Acredito que essa indagação pode ser perfeitamente respondida se desfizermos um equívoco a ela subjacente. O equívoco consiste em não perceber que o amor de si não é incompatível com a recusa em perseguir o auto-interesse. A recusa consciente do próprio benefício imediato não implica o abandono da satisfação do amor de si mesmo. Kant, na *FMC*, entende que o suicídio, segundo seu ponto de vista imoral, funda-se no amor de si mesmo (cf. *FMC* BA 53-54 [II § 35: 130])³⁹.

É claro que Allison (1996) tenta responder a isso, com outros exemplos em mente. Ele chama a atenção para a noção de vícios diabólicos admitidos por Kant mesmo (cf. R: 33/B 18)⁴⁰. Allison vai insistir no amor de si, mas admitir que ele pode

³⁸ Nesse ponto, a tese de Kant coincide com a posição de Agostinho. Ao referir-se ao mal através do exemplo dos crimes de Catilina, Agostinho afirma: “nem mesmo Catilina amou seus crimes, mas aquilo por cujo fim os cometia” (*Confissões* II: 5, p. 34).

³⁹ Há que se reconhecer que Kant tem uma compreensão ampla do móbil do amor de si mesmo. Logo retomarei esse ponto.

⁴⁰ Nas *LE*, Kant afirma que “a frieza ante o mal moral supõe uma perversão” (Ak 420). Sobre o homem como um ser diabólico, ver *LE* (Ak 464). Acerca da inveja diabólica, ver em *LE* (263/Ak 438 e 464 ss/Ak 438-439). Nesta última referência Kant se refere ainda à classificação dos vícios, o que pode ser encontrado também em *Pedagogia* (Ak 492). Nas *LE*, Kant fala em “maldade diabólica”

ser compatível com a recusa de perseguir o auto-interesse (1996: 177). Ele diz: “como resultado do contexto social competitivo e o efeito que isso tem em nosso autoconceito, um inocente amor de si pode produzir os mais horríveis crimes” (1996: 177).

A bondade e a maldade, portanto, não podem ser consideradas simétricas. Elas são, para Kant, assimétricas, ou seja, a bondade é legisladora, não a maldade⁴¹. Eu posso visar ao bem pelo bem, mas não ao mal pelo mal⁴². Talvez isso esteja correto, mas é preciso examinar melhor. Se afirmamos que o mal não é absoluto porque não destrói a lei moral em nós⁴³, não eliminando, assim, nossa disposição para o bem, não se poderia dizer igualmente que o bem não é absoluto porquanto ele não destrói a nossa propensão ao mal? Na verdade, a própria lei moral em nós, num certo sentido,

(Ak 439). Nessas páginas, Kant apresenta uma interessante distinção entre inclinação imediata ao mal e inclinação mediata ao mal (cf. Ak 440). Ele dá a entender que uma inclinação imediata ao mal representaria uma espécie de busca de fruição obtida pela satisfação do desejo do mal pelo mal. Kant admite a maldade da alegria com o mal alheio. Nas *LE*, inicialmente, ele diz que esse é um tipo de mal por inclinação imediata (Ak 440). Depois, ele rejeita a idéia de uma inclinação imediata ao mal (*ibid.*). Na *DV*, Kant sustenta que “não é estranho à natureza humana a alegria pelo mal alheio” (§ 36: Ak 459-460). Portanto, há uma diferença entre (a) inclinação imediata ao mal e (b) alegria com o mal alheio. Contudo, é preciso esclarecer o valor relativo das afirmações encontradas nas *LE*, tendo em vista o fato de serem apontamentos de aula dos cursos de Kant. De qualquer forma, Kant, na sequência de sua aparente admissão do mal diabólico, vai negá-lo (cf. *LE*: Ak 441).

⁴¹ Na *Opus Postumum* Kant chega inclusive a negar a existência de um mau princípio, o que ele ao menos nominalmente admite na *Religião* (ver título primeira parte). Ele afirma: “Há, no homem um bom princípio, a voz do imperativo categórico; não há nele um mau princípio, pois isso seria contraditório” (*Opus postumum*, Ak XXII: 290, *apud* Bruch 1968: 71, n. 86).

⁴² Delbos acredita que, neste ponto, Kant estaria de acordo com o racionalismo socrático, platônico e leibniziano. “Kant [...] preserva [...] do racionalismo socrático, platônico e leibniziano [a] idéia [de] que a vontade do homem não pode jamais deliberadamente perseguir o mal pelo mal” (1969: 495-496).

⁴³ Por exemplo, conforme argumenta Souki (1998: 29).

não é absoluta, já que ela só vale através do imperativo categórico⁴⁴. Mas, aqui, é preciso fazer uma rápida pausa para perceber que esta questão está colocada em termos imprecisos. De fato, a lei moral nos obriga através do imperativo categórico, mas isso não significa que ela não seja absoluta, tampouco que sua validade dependa do imperativo categórico. Pode-se assumir, assim, que a lei moral é absoluta, diferentemente do mal. Em resumo, poderíamos dizer que se a lei moral é absoluta, o mal não pode ser absoluto e vice-versa.

De todo modo, vamos tentar entender melhor a alegada *assimetria* entre o bem e o mal. Afinal, por que Kant não admite uma vontade má simétrica à vontade boa?

Dada a disposição para a personalidade, o mal não pode ser diabólico. Ele só poderia ser diabólico se fosse suprimida a disposição à personalidade. A disposição à personalidade implica a presença inextirpável do móvel moral no homem, embora essa presença inextirpável não exclua a possibilidade – o que vem a caracterizar o mal – do móvel moral subordinar-se aos incentivos da sensibilidade através da admissão destes pelo arbítrio como máximas. Na verdade, para que uma vontade diabólica pudesse ser admitida ela teria de ser tomada como uma disposição originária, o que – como argumentado – impediria o homem de querer o bem⁴⁵.

⁴⁴ A diferença entre lei moral e imperativo categórico é de grande importância para a minha argumentação. A esse respeito, ver a parte final da tese.

⁴⁵ É bom registrar que sem a disposição originária para o bem não há como garantir a possibilidade de conversão. Sobre conversão, ver seqüência.

Mas será que não é possível mesmo que alguém aja simplesmente *pelo mal*, do mesmo modo que é possível que alguém aja simplesmente *por dever*? Se isso for possível, as inclinações não seriam mais a motivação. Se as inclinações são a motivação, ninguém pode agir pelo mal, pois elas reclamam apenas a satisfação do amor de si mesmo. Se fosse possível agir simplesmente *pelo mal*, a razão deveria ser a fonte dessa motivação. Ora, neste caso, a razão ditaria a lei moral e o seu oposto⁴⁶. Logo, ela se destruiria a si mesma, isto é, a razão pura não seria prática.

Se a noção de uma vontade maligna é demasiada para a vontade humana, por outro lado, contém demasiado pouco a atribuição à sensibilidade do fundamento do mal moral. Realmente, o fundamento do mal radical “não pode pôr-se, como se costuma habitualmente declarar, na *sensibilidade* do homem e nas inclinações naturais dela decorrentes” (R: 40/B 31)⁴⁷.

⁴⁶ Logo, a positividade do mal não diz respeito à lei, pois rigorosamente não há uma lei do mal.

⁴⁷ Sobre a recusa da sensibilidade como fundamento do mal, ver também R: 65, n/B 71n. Ainda sobre a incriminação injusta da sensibilidade como fonte do mal, ver R: 89/B 114-115 (volto a tratar desse ponto na segunda parte da tese). Na MC podemos ler: “Qualquer transgressão à lei pode ser explicada do seguinte modo e não pode ser explicada de nenhum outro: que a transgressão surge de uma máxima do delinquente (a máxima de dar-se a si mesmo tal crime como regra); porque se a derivássemos de um impulso sensível não a haveria cometido como um ser livre e não poderíamos imputar-lhe” (MC: Ak 321, n.).

7. A TESE DA INCORPORAÇÃO

Para Kant, o fundamento do mal moral está na tendência do arbítrio (*Willkür*) em subordinar o móvel moral aos móveis sensíveis. Essa tendência a subordinar o móvel moral aos móveis sensíveis ocorre quando o amor de si (*Selbstliebe*) é aceito como princípio de nossas máximas. Kant diz expressamente que aí está a fonte do mal (R: 51/B 50). É importante notar que Kant não diz que o amor de si é a fonte do mal, mas sim que a adoção do amor de si como princípio de nossas máximas é a fonte do mal. Com efeito, há uma diferença crucial entre as afirmações (1) e (2) abaixo:

(1) o amor de si é a fonte do mal

(2) o amor de si, como princípio de nossas máximas, é a fonte do mal.

Para entender essa diferença crucial, julgo imprescindível uma discussão sobre o que Allison etiquetou de “tese da incorporação”.

Segundo Kant, é o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral, sob leis morais objetivas, que concede inteligibilidade aos predicados de moralmente bom e moralmente mau. Este fundamento representa a própria natureza do homem⁴⁸.

Vale aqui destacar que o termo natureza adquire, no contexto da discussão do mal, um sentido marcadamente distinto daquele da *CRP*, sentido este muito mais familiar aos leitores de Kant e cuja conotação não pode de modo algum ser assimilada ao uso do termo no quadro de elucidação do mal moral. Com efeito, na *CRP*, Kant defende que “por natureza (no sentido empírico)” deve ser entendida “a interconexão dos fenômenos quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis” (B 263). Desse modo, aparentemente, Kant nos apresenta dois sentidos de natureza. Um seria o da *CRP*, outro o da *Religião*. Ou seja, um referindo-se às conexões causais necessárias, outro à propensão para o mal como um ato livre⁴⁹.

Esse fundamento subjetivo, que representa a natureza do homem, significa um *actus* da liberdade.

Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que* *determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso de sua liberdade, i. e., numa máxima (R: 27/B 7).

⁴⁸ Bem entendido, não a sua natureza empírica. O desenvolvimento subsequente, na verdade, elimina por si só essa dúvida.

⁴⁹ Por exemplo, na *Pedagogia*, ao perguntar sobre se o homem é moralmente bom ou mal por natureza, Kant responde com base, ao que tudo indica, numa noção teórica e não prática de natureza. Ele afirma: O homem “não é bom, nem mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza. Toma-se moral apenas quando eleva a sua razão até os conceitos do dever e da lei” (P: Ak 492).

Se o arbítrio deixasse de ser livre ao realizar tal admissão, não caberia imputabilidade. Por certo, se o mal é moralmente imputável, e este é o caso do mal moral, o arbítrio tem de continuar a ser um arbítrio livre.

Desse modo, a passagem acima citada em que Kant afirma que o mal consiste na instituição do arbítrio de uma máxima para o uso de sua liberdade (R: 27/B 7), bem como a que vem na sequência do texto da *Religião* em que se lê que

a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a *não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (*in seine Máxime aufgenommen hat*) (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (R: 29-30/B 11-12).

são fundamentais para entender o sentido do mal moral em Kant.

É justamente essa passagem, em que lemos: “a *não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima*” (R: 29-30/B 12), que Allison toma para abonar o que ele chama “Tese da Incorporação” (*Incorporation Thesis*) (1996: 175 e cap 8 e 9, ver também 1990a: cap. 2). Ele cita como “incorporates it into his maxim”.

A afirmação feita antes, de acordo com a qual o mal radical tem como fonte o amor de si mesmo, admitido numa máxima, pode sofrer a seguinte contestação. Para

que o mal ocorra basta que o arbítrio do agente se determine por outros móveis que não a lei moral. Estes outros móveis podem ser: “ânsia de honras, amor de si em geral, ou inclusive um instinto benévolo como é a compaixão” (R: 36/B 24). Assim, Kant mesmo daria suporte à leitura de que uma pessoa pode ser má por diferentes “razões”, não exclusivamente pelo amor de si mesmo (cf. Louden 2000: 139). Por certo, estas diferentes razões teriam de ter, contudo, uma qualidade em comum, a saber, elas seriam motivos colocados à frente da lei moral. Acredito, entretanto, que Kant, quando diz que o amor de si é a fonte do mal, está tomando a noção de amor de si num sentido amplo, como um móbil genérico, suscetível, portanto, de abarcar outros móveis específicos. Podem ser citados nesse caso, dentre outros, a ânsia de honra, apetites possessivos e amorosos⁵⁰. Assim, dou a razão a Allison e discordo de Louden (2000: 139).

Para dar mais solidez ao que acabo de afirmar, vale lembrar que Kant, no início da *CRPr*, claramente distingue entre “princípios práticos materiais” e “leis práticas”. Uma lei prática determina categoricamente a vontade, sendo totalmente independente de condições empíricas (cf. *CRPr* A 37). Desse modo, ela comporta “necessidade objetiva que deve ser reconhecida *a priori*” (*CRPr* A 39). Princípios práticos materiais, por sua vez, como princípios determinantes da faculdade de desejar, são “no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si (*allgemeine Prinzip der Selbstliebe*) ou da felicidade pessoal” (*CRPr* A 40).

⁵⁰ Veja a esse respeito Beck (1966: 72).

7.1. *Willkür*

Deve-se notar, nesse contexto, a importância da distinção entre *Wille* e *Willkür* para a compreensão do mal radical. Kant não sustenta que o fundamento do mal moral esteja na vontade (*Wille*) moralmente legisladora, pois isso o levaria a colocar por terra a sua reflexão sobre as condições do julgamento prático. O fundamento do mal – como temos visto – está na tendência do arbítrio (*Willkür*) em subordinar o móvel moral aos móveis sensíveis. Cabe reconhecer que a distinção entre *Wille* e *Willkür* só se torna explícita na *MC*. Mas não se pode negar o papel decisivo dessa distinção na argumentação da *Religião*.

A distinção entre *Wille* e *Willkür* pode ser interpretada como um dos sinais do desenvolvimento da filosofia prática de Kant⁵¹. Com efeito, na *FMC* o conceito de *Wille* ocupa sozinho a cena⁵² e na *CRPr*, conquanto já se faça uso dos termos *Wille* e *Willkür*, Kant não tem sucesso em empregá-los sem ambigüidade e trasmutabilidade⁵³. Por exemplo, na *CRPr* A 106, Kant fala em “máxima da vontade” (*die Maxime des*

⁵¹ Ver na sequência a posição de Marco Zingano sobre esse ponto.

⁵² De fato, na *FMC*, o termo *Wille* é dominante (talvez não se encontre em todo o livro mais do que uma ocorrência de *Willkür* em *FMC* II: § 48/BA 65). Na *FMC*, Kant chega a falar numa “vontade má”. Isto ocorre em *FMC* III, na passagem em que Kant fala que a boa vontade do homem como membro do mundo inteligível constitui “a lei para a sua má vontade (*für seinen bösen Willen*) como membro do mundo sensível” (*FMC* III § 19/BA 113).

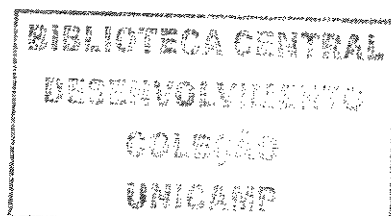
⁵³ Na mesma linha: V. Delbos (1969: 351 e 491)

Willens), deixando claro, segundo a distinção formulada textualmente na introdução da *MC*, que sua filosofia prática ainda era presa da confusão entre arbítrio e vontade. Com efeito⁵⁴, segundo a *MC*, é do arbítrio que procedem as máximas (cf. Ak 226). Em contraste, na *Segunda Crítica*, numa passagem imediatamente anterior à expressão “máxima da vontade”, Kant caracteriza a vontade de modo análogo à caracterização ulterior de arbítrio (cf. *CRPr* A 105).

Certas leituras a esse respeito, isto é, sobre a aceitação pelo arbítrio do amor de si como sua máxima, servem de ilustração dos equívocos que devem ser evitados ao se considerar a doutrina kantiana da liberdade do arbítrio. Por exemplo, a visão de Silber a respeito de *Willkür* é altamente questionável. Ele assimila o arbítrio à faculdade de desejar, chegando a dizer que para Kant “o arbítrio é determinado de acordo com a força dos prazeres ou desprazeres antecipados em conexão com as alternativas abertas por ele” (1960: xcv). É verdade que na seqüência ele tem de amenizar essas afirmações para apresentar a distinção entre arbítrio humano e animal. Então ele tem de dizer que o arbítrio “não é completamente determinado por impulsos” (1960: xcv). Inclusive ele vai citar a famosa passagem da *Religião* (29/B 11-12 / cf. Silber 1960: xcv, cv) em que Kant formula claramente a tese que Allison chama de “tese da incorporação”. Portanto, é claro que Silber não está ignorando o papel de autodeterminação do arbítrio⁵⁵, apenas ele introduz a sua compreensão de arbítrio de um modo um tanto infeliz. Com efeito, a

⁵⁴ Conforme assinalado no primeiro capítulo dessa tese

⁵⁵ Silber 1960: cv: “nada determina *Willkür* a menos que *Willkür* escolha ser assim determinado.”



afirmação de que as ações do arbítrio “são sempre determinadas de acordo com o mais forte impulso, mas apenas depois que o próprio *Willkür* tomou a decisão pela qual o mais forte impulso é determinado” (1960: xcv), não é um modo claro de exprimir o sentido de arbítrio em Kant.

Kant declara expressamente que “fora da máxima, não deve nem pode indicar-se qualquer *fundamento de determinação* (*Bestimmungsgrund*) do livre arbítrio” (R: 27n/B 7n). Essa afirmação poderia dar margem à interpretação de acordo com a qual o livre arbítrio submete-se à máxima como um determinável em face de um determinante⁵⁶. Todavia, seria um erro fatal pensar assim. Embora a máxima seja o fundamento de determinação do arbítrio, ela não deixa de ser um fundamento livremente admitido pelo arbítrio. Portanto, Kant não quer dizer, com a citação acima, que o livre arbítrio é determinado por uma máxima no sentido de sofrer uma determinação causal. Bem entendido, o livre arbítrio *acolhe* a máxima.

Também não há como subscrever a posição de que “o livre arbítrio será verdadeiramente independente, verdadeiramente livre somente quando ele for também vontade, quando ele qualificar suas máximas como leis universais, quando ele se identificar com o ‘poder legislativo’” (Reboul 1971: 142). Nessa declaração comete-se

⁵⁶ Faço essa observação com o mesmo espírito daquela feita sobre a expressão “determinação da vontade” no item 1.1.

um deslize⁵⁷ profundamente comprometedor, porquanto o livre arbítrio não deixa de ser livre ao acolher em suas máximas móveis imorais. Ele é *verdadeiramente* livre ao decidir-se pelo mal. Do contrário, teríamos de pensar um livre arbítrio que, quando escolhe incorporar móveis do amor de si mesmo em suas máximas, se transforma num arbítrio semi-livre, o que parece de todo inconcebível a se levar em conta as declarações de Kant na *Religião*.

Segundo Silber, para se pensar a natureza temporal de *Willkür*, a distinção entre fenômeno e númeno teria sido de algum modo relegada, em especial na *Religião*. Ele cita como abono uma passagem de B XXV-XXVI em que Kant, referindo-se à virtude, afirma que as “ações conforme ao dever (segundo a sua legalidade), é chamada *virtus phaenomenon*, enquanto a virtude, como *disposição*⁵⁸ constante de tais ações *por dever* (por causa de sua moralidade) se denomina *virtus noumenon*”. Estas expressões segundo Kant “usam-se só por razões de escola” (R: 23/B XXV-XXVI). Silber se atém a essa última parte supondo que Kant estaria recorrendo à distinção fenômeno e númeno apenas por uma concessão à linguagem das escolas. Todavia, Silber está equivocado. Na verdade, Kant está tão-somente dizendo que tal distinção terminológica entre os sentidos de virtude é que podem ser evocadas por razões de escola. Além de não levar em conta o

⁵⁷ Acredito que se trata realmente de deslize, uma vez que o comentarista também assevera, corretamente, que compete ao livre arbítrio “*decidir* a favor ou contra a lei da vontade autônoma; e mesmo quando ele transgredir a lei em proveito das inclinações, ele não é determinado pelas inclinações, mas somente pelas máximas [...] que ele se dá a si mesmo” (Reboul 1971: 143).

⁵⁸ Morão traduz nessa passagem *Gesinnung* por “disposição anímica”. Não vejo razões para acrescentar tal qualificação ao termo *Gesinnung*. Parece estar bem assentado em Kant que *Gesinnung* não se refere ao sentido interno ou a intenções teleologicamente entendidas.

contexto da passagem, fala contra a tese de Silber o fato de Kant ter mantido essa distinção em obras posteriores à *Religião*⁵⁹.

Uma outra dificuldade concernente ao livre arbítrio poderia se apresentada. Pode ser alegado que “o livre arbítrio escolhe sua máxima suprema, sem que se possa encontrar qualquer razão que possa dar conta dessa escolha” (Van Riet 1980: 215). A bem da verdade Kant mesmo viu esse problema ao falar que não se pode determinar uma condição temporal da máxima suprema⁶⁰ (justificando-se, assim, a qualidade inata da disposição de ânimo). Ele diz:

Ora, o fundamento subjetivo, ou a causa, desta adoção [das máximas] não pode, por sua vez, ser conhecido (embora seja inevitável perguntar por ele; porque se deveria, de novo, aduzir uma máxima em que se tivesse inserido essa disposição, a qual deve, por seu turno ter o seu fundamento). Por conseguinte, dado que não conseguimos derivar essa disposição de ânimo, ou antes o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio, apelidamo-lo de propriedade do

⁵⁹ Gostaria de consignar aqui minha discordância com dois outros autores, a saber, Camois (1987) e Roviello (1984). Segundo Camois, *Willkür*, quando age por dever, se toma *Wille* (cf. 1987: 89). Isso, porém, não está certo. Se *Wille*, como Camois corretamente destaca, diz respeito à capacidade legislativa e *Willkür* à executiva (cf. MC Ak 226), não há de modo algum como o arbítrio se tornar vontade. O arbítrio pode obedecer a vontade, mas a sua obediência não o transforma em vontade. Também não posso concordar com a leitura de Roviello sobre a diferença entre *Wille* e *Willkür*. Ela toma *Willkür* como algo empírico (1984: 103). Não vejo como se possa dar crédito à afirmação de Anne-Marie Roviello segundo a qual “a vontade tal como a define Hobbes corresponde ao *Willkür* kantiano” (1984: 165, n.). Ora, de acordo com Hobbes, a vontade é um “ato (e não a faculdade) de *querer*” que representa “o último apetite na deliberação” (*Leviatã* VI: § 52: 37-38). Mas a vontade não é livre. Para Hobbes, há apenas liberdade da ação, a qual é compatível com a necessidade natural (cf. *Leviatã* XXI: § 4: 130). Portanto, Roviello comete o erro de assimilar o incompatibilismo de Kant com o compatibilismo de Hobbes. Assimilação completamente descabida.

⁶⁰ “Assim, pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas ações conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima” (R: 26-27/B 6).

arbítrio, que lhe advém por natureza (embora esteja de fato fundada na liberdade) (R: 31/B 14).

A fim de dar maior alcance à análise do conceito de arbítrio, é pertinente verificarmos as declarações sobre esse tema na introdução da *MC*. Na *MC*, Kant procura atingir um nível mais alto de precisão conceitual das noções de vontade e arbítrio. Nesta obra de 1797, ele tenta apresentar uma distinção nítida entre *Wille* e *Willkür*. Kant textualmente defende que a vontade não pode ser dita livre nem não livre. Ela é apenas a faculdade legisladora que dá a lei e é a lei para o arbítrio.

As leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio. Este último é no homem um arbítrio livre; a vontade, que se refere apenas à lei, não pode chamar-se nem livre, nem não-livre, porque não se refere às ações, mas imediatamente à legislação concernente às máximas das ações (portanto, à razão prática mesma), daí que seja também absolutamente necessária e não seja ela mesma *suscetível* (*fähig ist*) de coerção alguma. Por conseguinte, somente podemos denominar *livre* o *arbítrio*” (*MC Ak 226*).

Como se percebe, é o arbítrio, como faculdade executiva, que escolhe seguir ou não a lei da vontade, sendo, portanto, livre (*MC Ak 226*)⁶¹. A passagem em tela também nos faz lembrar de um ponto já assinalado: é do arbítrio, e não da vontade, que procedem as máximas. Da vontade promana a legislação moral, o que a faz ter uma relação direta com o arbítrio, mas indireta com as ações.

Dois outros pontos merecem ainda destaque. O primeiro diz respeito à notável observação de Kant segundo a qual o livre arbítrio “*pode ser determinado pela razão*

⁶¹ Acerca desse tópico, ver: Allison (1990a: 131); Zingano (1992: 225-226); Patton (1970: 213-214).

prática” (grifei) (MC Ak 213). O segundo ponto se refere ao destaque dado à diferença entre livre arbítrio e *arbitrium brutum*. (cf. MC Ak 213-214 e Ak 226-227).

Kant assinala que o arbítrio, diferentemente do desejo (*Wunsch*), pode ser entendido como a faculdade de desejar unida à consciência da capacidade de realização de uma ação. O simples desejo (*Wunsch*) seria a faculdade de desejar destituída da consciência de se poder produzir o objeto mediante a ação (cf. MC Ak 213). Nesse contexto, Kant afirma: “O arbítrio que *pode* ser determinado pela razão pura se chama livre arbítrio (... *die Willkür, die durch reine vernunft bestimmt werden kann, heisst die freie Willkür*)” (MC Ak 213 – grifo meu). É altamente significativo que Kant esteja, ao definir o livre arbítrio, afirmando a possibilidade e não a necessidade dessa faculdade determinar-se pela razão pura. Dessa possibilidade e não necessidade, podemos perceber a natureza autodeterminante do livre arbítrio. Se ele não é necessariamente determinado pela razão pura, muito menos o é em relação às inclinações. Porque, com respeito às inclinações, ele é apenas *afetado*, jamais determinado. Já relativamente à razão pura, ele pode assumir ser determinado por ela. Nesse caso, ele deixa revelar o seu conceito positivo de liberdade. O negativo seria justamente a independência (*Unabhängigkeit*) de determinações por impulsos sensíveis (*sinnliche Antriebe*) (cf. MC Ak 213-214). Mas, sobretudo, deve ser notado o caráter não-anômico do arbítrio. Com efeito, Kant declara que o arbítrio tem de poder ser determinado pela razão pura, o que implica dizer que ele está sob uma lei obrigante. Quer dizer, o arbítrio embora não se

defina pela determinação necessária da lei moral, só pode ser concebido pela possível determinação da lei moral.

O fato de *Willkür* não ser determinado pelas inclinações marca a sua distinção com o arbítrio animal (*arbitrio brutum*). O *arbitrium brutum* é determinável apenas pelas inclinações. Não, há, por conseguinte, nesse caso uma diferenciação entre ser afetado e ser determinado. Sendo afetado por impulsos sensíveis, o arbítrio animal já é determinado por eles. Essas aclarações conceituais da MC lembram naturalmente as declarações de Kant na CRP sobre liberdade prática. Com efeito, em B 562, lemos que a liberdade no sentido prático significa a “independência do arbítrio frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade”. O conceito prático de liberdade baseia-se no poder do homem determinar o seu arbítrio (*Willkür*) espontaneamente, uma vez que, embora possuindo um arbítrio sensível (*arbitrium sensitivum*), isto é, afetado por motivações da sensibilidade, ele não possui um arbítrio animal (*arbitrium brutum*) necessariamente determinado patologicamente, mas sim um livre-arbítrio (*arbitrium liberum*)⁶².

⁶² Em CRP B 830 é retomada a distinção entre arbítrio humano e animal. Segundo Kant, o nosso arbítrio não se deixa determinar de forma exclusivamente patológica, pois não é puramente animal (*arbitrium brutum*).

8. A CONVERSÃO AO BEM

Considerando que a realidade do mal radical não pode ser aceita resignadamente por nós, Kant reivindica que é nosso dever querer superar essa realidade. Isso parece razoável num certo sentido. A aceitação do mal poderia significar o reconhecimento do fracasso em sermos virtuosos.

Ora, a conversão não só é possível – é possível, pois a propensão ao mal não corrompe a disposição originária do homem para o bem – como é um dever. Kant define a conversão como “a instauração da *pureza* da lei como fundamento supremo de todas as máximas” (R: 52/B 52). Sendo o móvel moral único, a conversão necessariamente tem de ocorrer também em um ato único. Daí ser necessária uma revolução e não uma reforma gradual. De fato, a conversão não pode ocorrer pouco a pouco pela consolidação progressiva de um bom comportamento, ou em outros termos, por uma transformação dos costumes. Como diz Kant.

Que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom [...] tal não pode levar-se a cabo mediante a *reforma* (*Reform*) gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* (*Revolution*) na disposição de

ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação [...] e uma transformação do coração (R: 53/B 54).

Mas há um problema aqui, pois segundo Kant o mal é inextirpável. Sendo assim, simplesmente parece não ter sentido alguém ser moralmente obrigado a perseguir um fim inatingível. Ora, para Kant, dever implica poder. Assim, ele precisa oferecer alguma resposta ao problema colocado. Kant é enfático em sustentar que o mal radical corrompe o fundamento supremo de todas as máximas. Ora, como possível então a conversão?

Kant mesmo formulou esse problema com as seguintes palavras:

Mas se o homem está corrompido (*verderbt ist*) no fundamento de suas máximas, como é possível que leve a cabo pelas suas próprias forças esta revolução e se faça por si mesmo um homem bom? E, no entanto, o dever manda que tal, o dever nada nos ordena que não nos seja possível (R: 53/B 54).

Há uma resposta razoável para esse problema. Embora seja verdade que Kant sustente a existência de uma máxima fundamental a condicionar a existência de todas as outras máximas, também é preciso admitir que o livre arbítrio, dada a sua própria natureza, não pode se comprometer de uma vez por todas com uma máxima⁶³. Se a própria aquisição da máxima fundamental é um ato livre do arbítrio também tem de se

⁶³ Na mesma linha Edgar Jorge Filho (2000: 94).

considerar possível o seu abandono. Ao adotar a máxima suprema o livre arbítrio não realiza o seu único, primeiro e último, ato de liberdade. Sendo assim, ao menos, a conversão se torna inteligível. Endosso, aqui, a interpretação de Jorge Filho de acordo com a qual a máxima suprema má “não se eleva ao status de um autêntico fundamento. Isto não nos impede de considerá-la, por analogia, como um ‘quasi’-fundamento, cuja universalização não se pode querer, mas em conformidade com a qual muitas máximas possam ser adotadas” (2000: 96).

Com relação à tese de que o mal radical é inextirpável, acredito que ela possa ser mantida de pé, uma vez que a conversão entendida como algo incompleto, não exclui, pelo contrário parece pressupor, a luta contínua em vista da santidade. Logo, o mal radical inextirpável se conforma à idéia de virtude, de luta incansável contra o vício.

A tese de que a virtude deva ser entendida como luta em vista da santidade precisa ser melhor compreendida. Essa idéia não parece estar bem fixada. Como dito acima, a doutrina da *FMC* e *CRPr* não permite a assimilação da virtude com a santidade. É possível atingir a santidade? Não, pois somos seres finitos. Nossa vida moral é a vida moral da ação por dever, da virtude. Se não é possível alcançarmos a santidade, por que deveríamos aceitar o dever de lutarmos por ela?

Talvez não seja despropositado adotar aqui uma argumentação já desenvolvida no tópico sobre a fragilidade (capítulo 3.1), ainda que seu alcance resolva parcialmente o

problema acima colocado. Como vimos, em *MC* Ak 447, Kant argumenta que o caráter amplo e imperfeito do dever de procurarmos a santidade se deve ao fato de que nós jamais poderemos saber se agimos por dever, isto é, se agimos por uma motivação pura. Quer dizer, Kant evoca a tese da insondabilidade da ação moral a fim de justificar a sua idéia de que a busca da santidade tem de ser um dever imperfeito, que ordenaria apenas a adoção de uma máxima do empenho em agir em vista da santidade (cf. também em Allison 1990a: 176). Também é imperfeito porque é um ideal que nunca pode ser completado. Portanto, a santidade não requer uma ação específica, mas sim a *disposição* para agir de acordo com a lei moral. A conversão, portanto, nunca será completa e definitiva, o que se coaduna com as palavras de Kant: “no tocante ao ato, isto é, à adequação da conduta de vida com a santidade da lei, não é alcançável em época alguma” (R 73/B 84).

Essa luta incansável contra o vício envolve uma idéia já desenvolvida na *CRPr*. Com efeito, nesta obra Kant advoga o progresso contínuo e infinito em vista da santidade (cf. *CRPr* A 219-220)⁶⁴. Essa idéia de Kant está situada num contexto em que são formuladas as condições do objeto da vontade moral, o soberano bem, isto é, a conjunção necessária entre virtude e felicidade. As condições são Deus, imortalidade da alma e liberdade. Deve-se esclarecer que os conceitos de Deus e imortalidade da alma

⁶⁴ Registre-se que a liberdade como condição do soberano bem “é um objeto de fé [...], é a confiança (*Vertrauen*) no alcance do *summum bonum*, i. e., a crença na virtude (*Glaube an die Tugend*) suficiente para alcançar o sumo bem. Neste sentido, liberdade não é simplesmente autonomia, mas ‘autarquia da vontade’” (Beck 1966: 208).

se referem apenas às condições do objeto (*Objekt*) da vontade moral, e não às condições da lei moral, as quais são satisfeitas pela liberdade. Se pensarmos num progresso dependente apenas da história, podemos perfeitamente abstrair os questionáveis postulados de Deus e da imortalidade da alma⁶⁵. Nesse caso, cumpre papel decisivo no caminho da conversão a instituição de um ordenamento jurídico cosmopolita, tal como já delineado na sétima proposição da *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*.

Enquanto [...] os Estados empregarem todas as suas forças nos vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo apoio em semelhante intento, nada há a esperar nessa esfera. [...] Todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura

⁶⁵ Estou ciente de que a declaração de que tais postulados são questionáveis mereceria uma discussão mais profunda, mas não é o meu propósito, aqui, analisar os postulados da razão pura prática, embora - é evidente - eles se relacionem com o tema da conversão. Vale, contudo, consignar algumas ponderações. Como se sabe, postulados são definidos por Kant como proposições teóricas não demonstráveis e inseparáveis de uma lei prática (cf. *CRPr* A 220). Logo, um questionamento teórico dos postulados somente seria cabível se não se prestasse atenção ao fato de que eles estão vinculados ao que Kant acredita ser uma exigência moral de realização do sumo bem. Portanto, é improcedente contestá-los teoricamente, pois Kant os reclama do ponto de vista prático. Kant chega a dizer na *CRPr* que “se, pois, o sumo bem (*höchste Gut*) é impossível segundo as regras práticas, então a lei moral, que ordena promover o mesmo, deve também ser fantástica e voltar-se a fins imaginários vazios, por conseguinte, ser falsa em si” (*CRPr* A 205). Essa afirmação pode ter duas leituras. Primeiro, se o sumo bem é impossível, é trivialmente verdadeiro que a lei que ordena o seu fomento seja falsa. A segunda leitura é mais comprometedora. Kant estaria dizendo que lei moral (em geral) seria falsa se o sumo bem fosse impossível. Acredito que a primeira leitura é a correta. Isso é congruente com declarações de Kant na *CFJ*. Na *Terceira Crítica*, Kant sustenta que não é “necessário para a moral admitir a felicidade de todos os seres racionais do mundo de acordo com a respectiva moralidade, mas sim que é pela moralidade que é necessário admitirmos isso. Por conseguinte, é um argumento suficiente *subjetivamente* para o ser moral” (*CFJ* B 425n). Ou seja, trata-se de uma crença (*Glauben*), isto é, de um considerar algo como verdade que, conquanto subjetivamente suficiente, é objetivamente insuficiente (Cf. *CRP* B 850). Kant também declara que não é “tão necessário admitir a existência de Deus quanto é necessário reconhecer a validade da lei moral” (*CFJ* B 425).

aparência e penúria coruscante. Nesta situação permanecerá, sem dúvida, o gênero humano até sair [...] do estado caótico das relações estatais (cf. *Idéia*, 7ª proposição A 402).

Portanto, não basta vencermos o estado de natureza intra-estatal, é necessário também uma “liga dos povos”, uma “federação de nações” para que se vença o estado de natureza entre os Estados. Nessa direção, acredita Kant, a nossa *moralização* poderá ter lugar, em vez de ficarmos estacionados na mera *civilidade* das boas maneiras e da respeitabilidade social (cf. *Idéia*, 7ª proposição, A 402).

É interessante notar que na *Idéia* Kant dá ênfase à noção de progresso do gênero humano, um tema que tem, num certo sentido, seu lugar também na *Religião*. No livro de 1793 percebemos mais uma a vez a necessidade, defendida por Kant, de buscarmos na história o soberano bem comunitário. Sendo a história obra da liberdade do homem, ela é o palco privilegiado para a luta pela remoção dos obstáculos colocados no caminho do possível reino da moralidade⁶⁶. Ora, na terceira parte da *Religião* Kant aborda justamente o *Triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra*. Sustentando que devemos sempre estar preparados para a luta contra “os assaltos do princípio do mal”, para que a liberdade possa ser afirmada (cf. R: 99/B 127), Kant apresenta a idéia de uma sociedade segundo leis da virtude. Esta sociedade pode se chamar propriamente de um estado civil ético, em comparação com o estado civil de

⁶⁶ Foge do escopo dessa tese uma discussão maior sobre o tema da relação ente história e moral. A respeito desse assunto, dois importantes livros de estudiosos de Kant no Brasil merecem ser citados. *Razão e História em Kant* (1989) de Zingano e *Religião e História em Kant* (1991) de Herrero.

direito. Para Kant, o *Estado ético* é “um reino da virtude (do princípio bom), cuja idéia tem na razão humana a sua realidade objetiva inteiramente bem fundada (como dever de se unir em um semelhante Estado)” (R: 101/B 130). Já no “Estado civil ético” “os homens estão unidos sob leis não coativas, isto é, sob simples *leis de virtude*”(R: 101/B 131). Não pode existir, portanto, legitimamente, nenhuma prescrição emanada do “Estado civil de direito” que obrigue os homens a abandonar o “Estado de natureza ético”. Sendo o “Estado civil de direito” a “relação dos homens entre si, enquanto estão comunitariamente sob leis de direito públicas (que são no seu todo leis de coação)” (R: 101/B 131), a sua competência deve incidir sobre as ações dos homens que se obstinam em permanecer no “Estado de natureza jurídico” (*juridische Naturzustan*)⁶⁷. Se já no conceito de uma “comunidade ética” está envolvido “a liberdade quanto à toda a coação”, forçar alguém a entrar nela “seria uma contradição (*in adiecto*)”(R: 101-102/B 132).

É tese de Kant também afirmar que o mal radical não pode ser exterminado “por meio de forças humanas, porque tal só poderia acontecer graças a máximas boas – o que não pode ter lugar se o supremo fundamento subjetivo de todas as máximas se supõe corrompido; deve, no entanto, ser possível prevalecer (*überwiegen*) sobre essa

⁶⁷ Diferentemente do “Estado de natureza ético”, em que há permissão para o homem nele permanecer, pois aí não há (necessariamente) oposição ao “Estado civil de direito”, o “Estado de natureza jurídico” colide inevitavelmente com este último, pois nele o homem proporciona a si mesmo a lei, não reconhecendo nenhuma lei externa. É verdade que também no “Estado de natureza ético” a situação é a mesma com relação à lei externa (Cf. *ib*). Todavia, neste estado o não reconhecimento de leis externas não compromete o “Estado civil de direito”. Kant está a sugerir que a amoralidade não é obstáculo suficientemente forte aos relacionamentos jurídico-políticos.

propensão, uma vez que ela se encontra no homem como ser dotado de ação livre” (R: 43/B 35). Quer dizer, embora não seja possível extirpar o mal, podemos, por nossas próprias forças, dominá-lo. De qualquer forma, se contarmos apenas com nossas capacidades, estaremos fadados a jamais poder exterminar o mal. Isso não parece de todo procedente, pois a conversão tem de ser possível mediante o exercício da liberdade.

Realmente, é difícil aceitar a posição de Kant sobre a assistência divina. A defesa de Kant da “cooperação sobrenatural (*übernatürliche Mitwirkung*)” (R: 50/B 49) – outra expressão para graça ou assistência divina – me faz lembrar do pensamento de Agostinho que isenta Deus de nossas más ações e concede-lhe participação em nossas boas ações. Motivações religiosas podem até fornecer alguma plausibilidade para essa tese, mas, rigorosamente, ela padece de grande fragilidade quando ponderamos as suas razões filosóficas. Por que introduzir assistência divina quando se defende a liberdade do arbítrio no acolhimento de máximas?

De fato, uma leitura impiedosa das últimas páginas da primeira parte da *Religião* parece conduzir à rejeição da idéia de Kant sobre a graça. É possível, contudo, minimizar o papel da graça na tese de Kant sobre a conversão ao bem. Kant afirma que “supondo que para se tornar bom ou melhor seja ainda necessária uma cooperação sobrenatural, e que esta consista unicamente na redução dos obstáculos ou seja também uma assistência positiva, o homem deve, no entanto, tornar-se digno de a receber” (R:

50/B 49). Quer dizer, analisando bem, de todo modo dependerá do livre exercício do arbítrio o merecimento do homem à assistência divina. É interessante que Kant mesmo, quase ao final da *Religião*, manifesta uma certa hesitação ou reserva à idéia de assistência divina. Ele afirma que a graça representa uma idéia arriscada num propósito prático e de difícil conciliação com a razão. Kant argumenta, coerentemente com a tese da autonomia da vontade, que “o que nos deve ser imputado como bom comportamento moral não deveria acontecer por influência estranha, mas somente pelo melhor uso possível das nossas próprias forças” (R: 192/ B 297). Ou seja, Kant mesmo antecipa possíveis críticas sobre o comprometimento da autonomia da razão. Em outro lugar, Kant também reconhece as dificuldades que a assistência divina acarreta para a autonomia moral. Ele afirma que Deus tem o poder de suprir a deficiência do homem para a pureza da lei. Só que Kant vigilantemente vê um problema nisso. Esta ação de Deus, diz Kant, é contrária “à espontaneidade (que se supõe em todo o bem ou mal moral, que um homem em si pode ter), de acordo com a qual semelhante bem não deve emanar de outro, mas dele próprio, se houver de se lhe poder imputar” (R: 148/B 216). É verdade que Kant acredita que, num “propósito prático” (*moralischer Absicht*), talvez seja necessário aceitar isso, mas do ponto de vista do simples discernimento da razão é “mistério inapreensível”. É digno de nota que, mesmo se referindo ao propósito prático, Kant enfraquece seu discurso, pois ele coloca condicionalmente essa necessidade. Ele diz “se tal se aceitar (*wenn dieses angenommen wird*)”. Acredito, assim, que

assistência divina cumpre um papel secundário e, arriscaria dizer, dispensável numa teoria cujo conceito central é autonomia da vontade⁶⁸.

⁶⁸ Para Silber, a concepção de liberdade de Kant exclui a necessidade da graça (cf. 1960: cxxxii).

**III O LUGAR DO MAL
RADICAL NA FILOSOFIA
PRÁTICA DE KANT**

Qual o papel e o lugar da noção de mal radical na filosofia moral de Kant? O mal radical atende exclusivamente às exigências da reflexão filosófica sobre a religião? Ou o mal radical é um conceito cujo significado somente pode ser entendido à luz da antropologia kantiana? É possível defender que o mal radical pertence ao núcleo crítico da filosofia moral de Kant?

Goethe, conforme veremos¹, acredita que o mal radical é uma concessão tardia de Kant ao obscurantismo religioso. Se perguntássemos a Goethe qual o lugar que o mal radical deve ocupar na filosofia prática de Kant, ele provavelmente responderia que não há propriamente uma posição para o mal radical na obra de Kant. Na verdade, o mal radical representaria a derrogação da própria filosofia crítica. Ou seja, podemos interpretar que Goethe está a reclamar que Kant, por coerência, jamais devesse desenvolver qualquer tematização, seja em que domínio fosse, acerca do mal radical. Em qualquer outro domínio que se colocasse o mal radical, ele estaria colocado indevidamente, uma vez que em colisão com o restante da filosofia crítica de Kant. Essa é a tese que se pode chamar de incompatibilidade da doutrina do mal radical com a filosofia crítica.

¹ Ver na sequência capítulo 10: “O mal como um conceito religioso”.

O propósito dessa terceira parte da tese é, além de rejeitar a interpretação religiosa do mal radical, defender que esse conceito deve ser lido como resposta a questões internas da filosofia moral de Kant². Portanto contestarei também a leitura antropológica do mal radical. Tenho, assim, o objetivo de mostrar que o mal radical não é só compatível com a filosofia crítica de Kant, mas que ele representa uma demanda do próprio pensamento moral de Kant e pertence ao seu domínio crítico e não antropológico.

Antes, porém, de entrar na arena dos litígios interpretativos, será útil abordar a diferença da *Religião* com a *FMC* e a *CRPr* com respeito aos conceitos de liberdade e imputabilidade moral. Esse capítulo servirá como uma base para fixar algumas de minhas posições e será conveniente também como uma preparação de terreno para os três últimos capítulos, dedicados à discussão sobre como deve ser lido o mal radical.

² Desse modo, também não posso concordar com Habermas. Habermas sugere que o mal radical em Kant teria perdido a potência crítica das obras anteriores. Ele diz: “Com seu conceito de autonomia, Kant por um lado destrói a idéia tradicional da filiação divina. Por outro lado, porém, ele se antecipa às consequências banais de um deflacionamento esvaziante por meio de um *apossar-se* crítico do conteúdo religioso. Sua tentativa posterior de traduzir o mal radical da linguagem bíblica para a linguagem da religião da razão pode nos convencer menos” (Habermas 2002: 10). Todavia, Habermas não esclarece a sua posição. Trata-se de uma suspeição que é levantada *en passant*. De todo modo, ela contém alguns equívocos comumente cometidos por leitores da primeira parte da *Religião*. Na sequência me esforço para desfazer esses equívocos.

9. A DIFERENÇA DA *RELIGIÃO* COM A *FMCE* E A *CRPr*

É importante destacar a admissão expressa de Kant da possibilidade de uma decisão inteligível pelo mal. Com a doutrina do “mal radical” (*radikales Böse*), se afirma claramente que o homem que se afasta da lei moral, adotando como princípio de sua máxima o amor próprio, é livre (R: 34-45/B 20-39). Nesse sentido, julgo procedente a posição de Silber, de acordo com a qual a *Religião* “enriquece num grau surpreendente nossa concepção de liberdade e volição, do bem e do mal e da natureza da responsabilidade” (1960: cxxxiv).

Assim, é lícito pensar que a clara admissão da possibilidade de uma decisão inteligível pelo mal sugere ter Kant reconhecido uma certa insuficiência quanto ao tratamento desta questão nas obras anteriores, especialmente *FMC* e *CRPr*. Para Valério Rohden, através da interconexão entre necessidade prática e liberdade “Kant não pode pensar a liberdade para o mal. Esta liberdade para o mal é pensada no livro sobre a *Religião* como fundada num mundo ‘inteligível’ indeterminável” (1981: 143).³

³ Embora eu endosse a declaração de Rohden, é preciso notar que a liberdade para o mal não é simétrica à liberdade para o bem, conforme argumentei no capítulo 7 dessa tese.

Se confrontarmos a recusa de Kant, na *Religião*, da sensibilidade como fundamento do mal, com *FMC* BA 98 [III § 2: 149] e *FMC* BA 108-109 [III § 14: 154], poderemos perceber uma diferença significativa. Na *FMC* BA 98 e BA 108-109 Kant compreende a heteronomia da vontade dentro da legalidade natural. Em BA 98 se lê que "a necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes" (III: § 2: 149) e em BA 108-109 Kant entende a heteronomia como se ela significasse a submissão de todas as ações do homem como ser sensível às leis naturais (cf. *FMC* BA 108-109 [III § 14: 154])⁴. Ora, se se aceita que *ou* a causalidade é natural *ou* é causalidade segundo leis imutáveis, só sendo possível, portanto, necessidade natural ou autonomia, sucumbe-se ao problema da imputabilidade. Realmente, desde que na natureza tudo ocorre, incluindo aí, obviamente, as ações humanas, segundo uma conexão causal em que um efeito "Y" é resultado necessário de uma causa "X", a qual por sua vez depende de outra causa, não se pode tomar tal modelo de causalidade como base para a imputação

⁴ Sobre a ambigüidade do conceito de heteronomia na *FMC*, ver Reboul (1971: 66). Ele apresenta três sentidos de heteronomia na *FMC*. 1) Heteronomia como necessidade natural (*FMC* BA 97-98); 2) heteronomia como uma vontade determinada por um móvel estranho à lei moral (*FMC* BA 74-75); 3) heteronomia como característica das morais que adotam como princípios objetos exteriores à vontade, (o eudaimonismo, por exemplo). Ele acredita que apenas no terceiro caso é que a heteronomia tem o sentido de imoralidade. De todo modo, Reboul admite que mesmo no terceiro caso é difícil perceber como seria possível a imputação, haja vista a heteronomia em todos os sentidos significar ausência de liberdade (1971: 66). Reboul acredita que certas passagens da *FMC* autorizam a interpretação de que o mal não nos pode ser imputado, visto que é heteronomia, e heteronomia é não-liberdade. Na verdade, nem se poderia falar em mal moral (1971: 70). A passagem oferecida por Reboul é aquela em que Kant diz que "não há ninguém, nem mesmo o pior facinora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos. Mas não pode realizar esses desejo apenas por causa das suas inclinações e impulsos, desejando todavia ao mesmo tempo libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem" (*FMC* BA 112 [III § 19: 155]).

moral. O problema é que aí os eventos não são iniciados espontaneamente, mas são necessários desdobramentos, em última instância, físicos. Logo, inexistindo a possibilidade de se conceber um agente atuando livremente, a natureza não pode servir como recurso a quem se interessa pela responsabilidade moral. Restam, assim, os processos causais por liberdade. Mas, tendo em vista o modo como Kant está entendendo a liberdade no § 2, aí também não se pode imputar. De fato, ao pretender esclarecer o conceito positivo de liberdade, Kant, no início da *FMC* III, sustenta que se "a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma" (BA 98 [III § 2: 149]), então a vontade é livre. Logo, uma vontade livre é uma vontade autônoma. Isso quer dizer que ela, sendo lei para si mesma, não adota senão uma máxima que pode

ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa (Cf. *FMC* BA 98 [III § 2: 149])⁵.

Nota-se, claramente, nessa passagem que não se trata apenas de ligar liberdade à lei (a alguma lei que não a natural), mas de ligar liberdade à lei moral. Sendo assim, Kant se expõe facilmente a seguinte crítica: dado que uma vontade livre implica necessariamente o cumprimento da lei moral, alguém que não segue a lei moral possui uma vontade não livre e, assim, não poderia ser lhe imputada⁶ a responsabilidade por

⁵ Cf. também *CRPr* A 52.

⁶ "Imputação (*imputatio*) em sentido moral é o *juízo* através do qual alguém é considerado como autor (*causa libera*) de uma ação, que então se chama ato (*factum*) e está submetida a leis" (*MC* Ak 277). Na

uma ação contrária à moralidade⁷. Quer dizer, uma vez que se iguale liberdade e moralidade, parece ser necessário admitir, como afirma Ferdinand Alquié, que “nós não somos mais livres desde que nós não somos mais morais e que nós não somos mais responsáveis por nossas faltas” (s/d: 96)⁸.

Religião, Kant afirma que uma “ação reconhecidamente livre” é “um fundamento suficiente para a imputação” (R: 47/B 43).

⁷ Deve-se registrar, contudo, que Kant fala propriamente em uma “vontade sob leis morais” (*unter sittlichen Gesetzen*). Ora, essa vontade deve ser distinguida, segundo Paton, de uma vontade que sempre obedece a leis morais (which always obeys moral laws) (cf. 1970: 213). É preciso deixar claro que a interpelação que estou dirigindo a Kant em nenhum momento quer sugerir que Kant pudesse responder a ela sustentando que nós não somos responsáveis por nossas faltas ou que atos imorais não são livres. O objetivo que tenho em vista é tão-somente verificar o comportamento do texto kantiano, especificamente da FMC. Ora, ao meu ver, o comportamento do § 2 não autoriza a leitura de Paton. Neste parágrafo, Kant entende por “vontade submetida a leis morais” uma vontade cuja causalidade é “segundo leis imutáveis” e, mais precisamente, uma vontade autônoma. Portanto, não se poderia dizer que é ambígua a expressão “vontade submetida a leis morais”. Uma causalidade “segundo leis imutáveis” sugere uma causalidade segundo leis morais. Em comentário a esse ponto, Sidwick declara: “Uma vontade sujeita à sua própria lei moral pode significar uma vontade que, considerada como livre, conforma-se a estas leis; mas ela pode também ser concebida como capaz de livremente desobedecer estas leis - exercendo uma liberdade neutra. Mas quando a liberdade é tomada como uma ‘causalidade de acordo com leis imutáveis’ a ambiguidade é dissipada. Pois isto evidentemente não pode significar meramente uma faculdade que determina leis que podem ou não ser obedecidas; isto tem de significar que a vontade, *qua* livre, age de acordo com estas leis.” (1966: 514-515). Realmente, seria difícil entender, em Kant, leis práticas não morais como imutáveis (*Unwandelbaren*). Mas se houvesse alguma dúvida sobre isso, bastaria olhar algumas linhas abaixo e ver que a liberdade da vontade é igual a autonomia e autonomia, diz Kant no mesmo parágrafo, admite apenas máximas morais. Isto considerado, não posso discordar de Rohden para quem “Paton não oferece uma resposta clara e satisfatória sobre o fundamento dessa distinção [AP: vontade sob leis morais e vontade que sempre obedece a leis morais]” (Rohden 1981: 42).

⁸ Denis Rosenfield, no prefácio ao livro de Marco Zingano, *Razão e História em Kant*, ao comentar sobre a noção de mal radical em Kant, afirma: “Aparentemente o conceito de liberdade, assim nos ensinavam a *Fundamentação* e a *Razão prática*, tinha uma sinonímia com o da vontade moral e o da ação racional. Agora [com noção de mal radical -AP], ao contrário, faz-se presente a possibilidade de que haja também uma decisão inteligível pelo mal, uma livre adesão a máximas más”. (in: Zingano 1989: 11). Sobre esta dificuldade na filosofia moral de Kant, vale citar novamente Valério Rohden (1981: 133). Gostaria, ainda, de fazer referência a Ralph Walker. Em seu artigo “Kant tem uma filosofia moral?” (1989), Walker, atento ao § 2 da III Seção, questiona a sinonímia entre agente livre e agente governado pela lei moral, pois segundo ele “isso teria a absurda consequência de que um agente propriamente livre não poderia agir moralmente; nenhum ato imoral seria livre e, por isso, ninguém nunca seria responsável por uma ação errada” (1989: 16). Veja ainda em: Walker (1982: 147) e Walker (1999: 44). Ver também H. Hudson (1991: 179-196). Conforme veremos no capítulo final, outro autor sensível a esse problema é Emil Fackenheim (1992).

Na verdade, não há o que imputar se só é livre quem age moralmente. No domínio da liberdade só existiriam ações dignas de louvor. No domínio da natureza, encontrariam-se ações reprováveis, mas não se poderia legitimamente censurar os agentes, uma vez que estes não seriam livres. Naturalmente que Kant julgaria uma tal compreensão insustentável. Contudo, a questão aqui diz respeito ao seu texto, isto é, à carência de esclarecimento da noção de heteronomia.

Quando se lê que “a necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes” (*FMC* BA 98 [III § 2: 149]) e se percebe tese semelhante na identificação entre heteronomia e leis naturais em *FMC* BA 108-109 (III § 14: 154), é necessário perguntar se cabe ligar a noção de heteronomia, que diz respeito à vontade, com a legalidade natural. Com relação à primeira passagem poder-se-ia alegar em favor de Kant que do fato de toda necessidade natural ser uma heteronomia não se segue que toda heteronomia é uma necessidade natural. Quer dizer, seria possível alegar que a heteronomia da vontade não é uma necessidade natural. Assim, pode-se considerar precipitada a posição de Peter Rohs, uma vez que ele considera ter Kant errado ao sustentar que a necessidade natural seria uma heteronomia das causas eficientes (1992: 18).

Todavia, a segunda passagem (*FMC* BA 108-109 [II § 14: 154]) coloca Kant numa situação difícil. Até um comentarista extremamente simpático à causa kantiana como

Allison (1995) admite que a posição de Kant apresenta um certo embaraço. Ele reconhece que, particularmente na *FMC*, Kant tende a equiparar heteronomia com sujeição às leis da natureza (1995: 304). No entanto, Allison acredita numa resolução muito simples dessa dificuldade. Ela pode ser resolvida se percebermos que a sujeição da vontade heterônoma às leis da natureza significa simplesmente que as "inclinações e desejos sob os quais está baseada a escolha são produtos da natureza" (1995: 304-305), não se seguindo disso que a própria escolha é um produto da natureza.

É correto equiparar autonomia e heteronomia como modos de liberdade? Não é necessário considerar que a autonomia é a própria condição da liberdade, o mesmo não ocorrendo com a heteronomia, ainda que ela seja também um modo de liberdade? Silber afirma que "o indivíduo transcendentemente livre, potencialmente heterônomo, é da mesma maneira potencialmente autônomo" (1960: xc). Será que está certo esse "da mesma maneira" (*likewise*)?

Assumir uma disjunção exaustiva do tipo causalidade natural = heteronomia ou liberdade = autonomia⁹, implica adotar, como tentei mostrar acima, uma concepção "demasiado esquemática e simplista"¹⁰. Desse modo, o que Kant revela parece ser uma

⁹ Deve-se reconhecer que os imperativos hipotéticos e a heteronomia podem ser *explicados* pelo causalismo natural. Kant, inclusive, afirma na *Primeira Introdução da CFJ* que "todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem em seu conjunto à filosofia teórica, como conhecimento da natureza" (p. 168). Se fosse somente esse o ponto, Kant teria *toda* a razão. Acontece que o problema está na *justificação* de um juízo de imputabilidade de ações de uma vontade heterônoma.

¹⁰ Nesse ponto estou de acordo com Rohs (1992: 18).

assimilação da heteronomia da vontade¹¹ com o *arbitrium brutum* tal como definido na *CRP*. Ora, isso seria insustentável se Kant quer manter a idéia de que os seres humanos não são patologicamente necessitados, mas apenas patologicamente afetados. Embora a afecção por móveis sensíveis seja uma condição necessária para se entender o arbítrio humano, ela não é uma condição suficiente.

É possível, contudo, pensar, a partir dos recursos assinalados e sugeridos na *FMC* e *CRPr*, a liberdade das ações imorais. Sustento, todavia, que: (i) Kant não é claro quanto ao problema da imputabilidade das ações na *FMC* e *CRPr*. A possibilidade de entendê-las se estriba numa interpretação que apresenta por Kant o que ele não apresentou.

Na *Religião*, diferentemente da *FMC*, a heteronomia é claramente uma expressão da liberdade¹², não podendo ser reduzida à necessidade natural. No início da segunda parte da *Religião*. Kant diz: “As inclinações naturais, consideradas em si mesmas, são boas, isto é,

¹¹ Encontramos a expressão “heteronomia da vontade”, por exemplo, em *FMC* BA 88 [II: § 80: 145]: *Heteronomie des Willens*. Salvo uma desatenção minha em cotejar o texto original, ao que parece Kant não usa a expressão “vontade heterônoma” na *FMC*. Fackenheim, contudo, refere-se a essa expressão como se Kant a usasse (cf. 1995: 262). Na *CRPr* A 58 nos deparamos com *Heteronomie der Willkür*. Por certo esse uso é mais feliz, levando-se em conta as distinções já desenvolvidas atrás entre vontade e arbítrio (cf. capítulo 7 dessa tese).

¹² É bem verdade que se pode localizar um deslize de Kant na *Religião*. Em R: 99/B 127, lemos que o homem “a fim de afirmar (*behaupten*) sua liberdade (*seine Freiheit*), que é constantemente atacada [pelo princípio do mal], deve [...] manter-se sempre preparado para a luta” (*grifei*). Ora, se o homem incorpora em sua máxima o móbil imoral do amor de si mesmo, ele faz isso livremente. Portanto, também aí ele afirma a sua liberdade. Quer dizer, a afirmação da liberdade não se dá apenas defensivamente contra o mal, mas também positivamente ao se adotar o chamado “princípio mau” (*Prinzip des bösen*). Kant estaria correto se escrevesse que o homem, para afirmar ou preservar sua autonomia, deve lutar contra o princípio mau.

irrepreensíveis¹³, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade” (R: 64/B 70)¹⁴. Num tom muito divergente¹⁵, na *FMC* e na *CRPr* (A 213) Kant defende que os homens deveriam desejar a libertação das inclinações (como se isso fosse possível!). Na linguagem da *FMC* certamente o mal radical¹⁶ representaria uma heteronomia da vontade. Assim, o reconhecimento conceitual, isto é, formalmente expresso¹⁷, do mal, implicaria o abandono de qualquer tentativa de argumentação que esteja amparada na disjunção *ou* causalidade natural *ou* causalidade segundo leis morais. Ao que parece, a disjunção válida seria *ou* causalidade natural *ou* causalidade por liberdade, podendo ser

¹³ Que o mal moral não pode estar nas inclinações, também é dito em *Folhas Soltas*: “Se não se admite que a transgressão do dever resulta de uma máxima da ação contrária a uma lei conhecida, se se pensa que ela provém somente da selvageria dos instintos naturais inadequados, se nega então toda existência ao mal moral” (*Feuilles volantes*, *apud* Reboul 1971: 156).

¹⁴ Vale aqui uma rápida menção à diferença de Kant com os estoicos. Como se sabe, Kant se aproxima bastante das posições estoicas. Na *CRPr* a virtude é entendida como “disposição moral em luta” (A 151). Na *DV*, se afirma que a “doutrina da virtude” supõe uma “autocracia da razão prática [...], isto é, uma consciência da *capacidade* para chegar a dominar as próprias inclinações, rebeldes à lei” (Ak 383). Além da tese de que a virtude é um combate contra as inclinações não se deve esquecer também a defesa da idéia de que “a virtude pressupõe necessariamente a apatia”, ou seja, a “ausência de afetos” (*DV* Ak 408). Agora, na *Religião*, Kant marca uma diferença crucial com os estoicos [além, é claro, daquela assinalada na *CRPr* sobre o sumo bem (ver *CRPr* A 202)]. A diferença é que o mal não está na sensibilidade, mas na livre admissão de uma máxima que a acolhe como móvel. Portanto, não se trata apenas de uma fraqueza devido ao erro e as paixões. O mal moral é positivo. Na verdade, isso nós já podemos perceber quando Kant faz referência à disposição à animalidade (R: 32/B 15, cf. *supra* capítulo 3, início). De fato, Kant se distancia aí dos estoicos, pois ele não consente que o mero fato de termos necessidades e inclinações animais possam configurar a origem do mal. A disposição à animalidade é uma disposição originária para o bem.

¹⁵ Cf. também *infra*, em que cito R: 89/B 114-115.

¹⁶ Por escrúpulos, devo chamar a atenção para o fato de que afirmo: “o mal representaria”, pois, como se sabe, não há mal radical na linguagem da *FMC*.

¹⁷ Trata-se de fato de um reconhecimento formal. Isto dever ser sublinhado, pois a *FMC* e a *CRPr* não estão inteiramente desprovidas de recursos conceituais potencialmente esclarecedores da imputabilidade das ações imorais.

esta seja uma causalidade segundo a autonomia da vontade, seja uma causalidade segundo a heteronomia do arbítrio.

9.1. O mal e o problema da imputabilidade na *FMC* e *CRPr*

Sabidamente, o problema da imputabilidade na *FMC* é reconhecido por muitos comentaristas¹⁸. Tendo como base a declaração de Kant no # 2 da III seção da *FMC*, em que se identifica vontade livre e vontade sob leis morais, Loudon admite que a maneira de Kant se expressar é “reconhecidamente ambígua e assim parcialmente censurável” (Louden 2000: 135). Silber, por sua vez, embora admita a dificuldade na *FMC*, entende que na *CRPr* Kant consideraria a própria heteronomia um modo de liberdade (cf. Silber 1960: lxxxiii). Mas Silber, com razão, reconhece que Kant oscila sobre esse ponto, definindo às vezes a liberdade simplesmente pela lei moral (cf. Silber 1960: lxxxiii).

Eu defendo que, na *CRPr*, ainda persiste o problema, que emerge na *FMC*, da assimilação do conceito de liberdade ao de autonomia, ou, em outras palavras, da

¹⁸ Dentre os quais podem ser citados: Paton (1970: 213), Allison (1995: 304-305), Camois (1987: 78 e 87), Alquié (s/d: 96); Rohden (1981: 133); Walker (1989: 16) e Walker (1982: 147); H Hudson (1991); Caffarena (1994: 198).

equiparação da ação livre à ação moral¹⁹. É preciso ponderar, contudo, que essa dificuldade, presente na *Analítica da Segunda Crítica*, convive com a idéia de uma liberdade como poder de escolha, cuja formulação pode ser encontrada no *Exame Crítico da Analítica* (cf. Reboul 1971: 139). Todavia, como afirma Reboul, e ponho-me em acordo com ele, a liberdade como um poder de escolha, ou a possibilidade de uma escolha inteligível do mal somente será afirmada de modo mais radical na *Religião* (cf. 1971: 139). Eis aí um dos pontos cruciais da minha tese.

É compreensível, assim, que se possa defender que o ensaio sobre o mal radical (*Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*), incorporado como I parte à *Religião*, representaria uma resposta de Kant à polêmica levantada por Ulrich, Schmid e Reinhold acerca das ações moralmente más²⁰.

¹⁹ Já fiz menção anteriormente à CRPr A 52. Vale a pena agora citar a passagem: “Mesmo se nenhum outro princípio determinante pode lhe servir de lei, a não ser apenas essa forma legisladora universal, uma tal vontade deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Por conseguinte, uma vontade, a qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre” (CRPr A 51-52). Kant diz ainda em outro lugar que a união entre os conceitos de liberdade e lei moral autorizam a definição da liberdade prática como a “independência da vontade relativamente a toda a lei diferente da lei moral” (*Unabhängigkeit des Willens, von jeden anderen, ausser allein dem moralischen Gesetze*) (CRPr A 167-168).

²⁰ Que a *Religião* possa ser lida uma resposta aos problemas da imputabilidade, isso me parece não só razoável, como também uma interpretação digna de anuência. Considero, assim, plausível a opinião sustentada por Caffarena segundo a qual Kant parece tornar-se consciente do problema da imputabilidade – que nas suas palavras significa a dificuldade de pensar a liberdade para as ações más – apenas com o escrito sobre o mal radical (cf. 1994: 198-199). Merece destaque ainda o acerto do comentarista em perceber a importância da distinção entre *Wille* e *Willkür* na *Religião* (cf. Caffarena 1994: 198-199).

Marco Zingano em seu texto "Fait de le raison et acte de la liberté chez Kant" (1992) destaca a influência sobre o pensamento prático de Kant da repercussão que as teses iniciais de sua filosofia moral causaram em Ulrich e Reinhold. Zingano assinala a recepção positiva por parte de Kant do trabalho de Ulrich *Eleutheriologie*, de 1788, em que este procurava defender uma liberdade para o bem e o mal²¹. O tratado de Ulrich tentava responder às dificuldades que a tese da sinonímia colocava, qual seja, nas palavras de Marco Zingano, de que "a prova da autonomia implica uma sinonímia (*synonymie*) entre agir livremente, agir moralmente e ter uma vontade, toda outra ação sendo dependente da heteronomia" (1998: 223).

Reinhold em suas *Briefe* procura dissociar vontade de lei moral. Para ele, a razão prática apresenta a lei na consciência e a vontade representa a ação de seguir ou não a lei. Se a vontade segue a lei moral estamos diante de uma vontade pura, do contrário temos uma vontade impura. Tem de ser reconhecido, assim, que a vontade é um querer livre que tem duas formas de ação, podendo agir como vontade pura ou impura (cf. Zingano 1992: 224)²².

Zingano chama ainda a atenção para o fato de que a distinção que Kant apresenta entre *Wille* e *Willkür* tem como pano de fundo este contexto de recepção inicial da sua

²¹ Para Ulrich "é necessário conceder ao arbítrio uma liberdade de escolha, para o bom e o mau se reencontrarem no mesmo domínio, diferenciada por graus. Nos trabalhos preparatórios para a recensão da obra de Ulrich, Kant anotou na primeira linha: 'este tratado é útil' [*Nachlass* 10, p. 79 Ak 23]" (Zingano 1992: 223).

²² Ver também em Delbos (1969: 368-369 n).

filosofia moral. Trata-se, portanto, de um desenvolvimento do pensamento moral de Kant que tem na *Religião*, com a reflexão sobre o mal radical, um momento de suma importância.

O meu interesse consiste em indicar um possível aprimoramento ou revisão do pensamento encontrado na *FMC* e *CRP*²³, a fim de sublinhar que, na *Religião*, Kant, ao apresentar uma formulação que permite pensar a liberdade do homem como uma faculdade do bem e do mal, “não mais pode flertar com a atribuição do mal à sensibilidade, a uma patologia do querer” (Zingano 1989: 203, grifei). Um tal flerte, por certo, representa um alto risco para a filosofia moral quando esta quer elucidar os juízos de imputabilidade.

Nesse contexto, talvez seja útil notar que, alguns intérpretes, partindo, ao que parece, apenas da *FMC*, chegam a fazer declarações simplesmente implausíveis. Por exemplo, podemos ler afirmações desse jaez em Weber (1999):

²³ Ver Ernst Tugendhat (1996). Em várias passagens de sua análise da *FMC* Tugendhat alude ao ponto da suposta resposta ou solução da dificuldade trazida pela *Religião* ao problema da liberdade em Kant. “O conceito de liberdade empregado por Kant na III seção da *Fundamentação* é a liberdade da assim chamada vontade, não do assim chamado arbítrio, e isto não é o que nós entendemos comumente por liberdade do sim-não, mas um ser livre de (da sensibilidade), que é ao mesmo tempo um ser livre para (para a razão). Não pertence mais ao contexto de nossa problemática que Kant tenha com isto obstruído o próprio problema da liberdade, que não diz respeito (em sua terminologia) à ‘vontade’ mas ao arbítrio” (1996: 171). Tugendhat sugere que Kant teria abusado, embora menos que Hegel, do conceito positivo de liberdade na *FMC*. Ele acredita que “no tratado sobre a religião Kant viu o problema que ele comprou aqui [AP: na *FMC*, III], de como ele pode incluir a liberdade, no sentido comum, em sua liberdade ‘intelectual’ (sic), mas sem resolvê-lo” (1996: 171). Veja também 1996: 134, 141.

como a liberdade é o poder de agir de acordo com a lei, ao fazê-lo, a ação só pode ser boa. Logo, só se é livre para fazer o bem. Mas, então parece não haver liberdade de escolha entre várias alternativas. Alternativas para escolher o bem, sim, mas não para escolher o mal, porque, ao escolher o mal, não estou agindo de acordo com o imperativo categórico (Weber 1999: 74-75).

Acredito que não seja difícil perceber vários equívocos nessa passagem. Basta um momento de reflexão para constatar que alternativas morais relevantes são justamente alternativas entre o bem e o mal. É evidente que se eu ajo mal não sigo o imperativo categórico. Mas a questão é como se pode aceitar a consequência de não se poder pensar ações imorais na filosofia moral de Kant. Se assumirmos a passagem acima como representativa do pensamento de Kant sobre a liberdade cairíamos, como tenho assinalado, na situação insustentável de embargamento de nossos juízos ordinários de imputabilidade. O autor comete ainda o equívoco de dar por assentado que liberdade é equivalente à autonomia, restando à heteronomia o determinismo natural. Ora, o conceito de vontade na *FMC* sugere um caminho diferente. Consequentemente, já é possível, como argumentei, a partir de recursos conceituais da própria *FMC* questionar a equivalência entre liberdade e autonomia. Agora, o autor em seu livro simplesmente parece ignorar o tratamento da *Religião* a esse problema.

Contudo, está sujeita a questionamentos a leitura segundo a qual a filosofia moral de Kant, a partir das indicações de distinção entre *Wille* e *Willkür*, já contidas na *CRPr* e claramente utilizadas na *Religião*, apresentaria um desenvolvimento conceitual, cujo

vetor seria um esclarecimento mais elevado da imputabilidade moral. Como explicar que Kant tenha, na introdução à *MC* – logo, 4 anos após a *Religião* –, defendido que a liberdade de agir contra a lei é uma incapacidade e que, rigorosamente, a liberdade do arbítrio não pode ser entendida como “uma faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei” (*MC* Ak 226-227)?

Com isso, faz-se necessário apresentar a argumentação de Kant na introdução à *MC*. Já tive oportunidade de discorrer sobre a distinção entre vontade e arbítrio na introdução da *MC*. Aqui, procurarei focalizar a crítica de Kant à liberdade de indiferença (*libertas indifferentiae*), entendida como indiferença em relação à lei moral. Kant argumenta que, sendo a vontade uma capacidade legislativa, a qual não cabe o atributo de ser ou não livre, cumpre entender a liberdade através da noção de arbítrio. Dessa forma, a tendência natural seria pensar que o arbítrio livre seria a capacidade de dizer “sim” ou “não” às leis propostas pela vontade. Mas isso não procede segundo Kant, pois “a liberdade do arbítrio não pode definir-se como faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*) ... se bem que o arbítrio, enquanto fenômeno, oferece freqüentes exemplos disso na experiência.” Deve-se, assim, perceber que “com relação à legislação interna da razão, a liberdade é apenas uma faculdade; a possibilidade de afastar-se dela é uma incapacidade (*Unvermögen*)” (*MC* Ak 226-227). Essa argumentação de Kant é ainda mais forte que a da *FMC*, porquanto se reconhece que a experiência, ainda que contradiga a definição estabelecida, não se

coloca como um problema para os propósitos de doação de sentido à liberdade. É que a liberdade, a rigor, não recebe inteligibilidade dos fenômenos. Conceber uma faculdade de escolher a favor ou contra a lei é impossível. Ora, esse modo de raciocinar de Kant é curioso. Parece deliberado o objetivo de não fazer caso da *empeiria*, desrespeitando, dessa forma, o preceito antigo de “salvar as aparências”. É necessário olhar com muita atenção essa passagem.

Antes, porém, devo dizer que a negação que Kant faz da liberdade de indiferença na *MC* parece ser excessiva. Aparentemente Kant diz mais do que se poderia razoavelmente esperar de uma argumentação que visasse à negação da liberdade de indiferença. Essa *hybris* argumentativa se encontra na tese de que o livre arbítrio não pode ser definido como um poder de escolher uma ação conforme ou contrária à lei moral e de que apenas um testemunho empírico poderia nos levar a supor que temos um poder para escolher contra a lei moral (cf. *MC* Ak 226). Em primeiro lugar, é possível contra-argumentar dizendo que podemos perfeitamente negar a liberdade de indiferença e defender a definição de livre arbítrio como um poder de escolher seja o bem ou o mal²⁴. Em segundo lugar, não é imediatamente claro o que Kant quer significar ao afirmar que apenas a experiência poderia nos oferecer um testemunho desse poder para escolher o mal. Talvez ele esteja pensando num testemunho introspectivo. Isto é, ele teria em mente a experiência interna de que, quando o sujeito age, ele age a partir de uma escolha que livremente adere à moralidade ou à imoralidade.

²⁴ Note que se trata de um possível contra-argumento. Na sequência farei um reparo a essa posição.

Nesse caso, é claro que tal testemunho empírico é destituído de crédito. Eu posso evidentemente estar enganado quanto a isso. Acontece que, num certo sentido, essa desqualificação da experiência interna também atinge a experiência capturada por um observador. Basta lembrar aqui da advertência agnóstica de Kant na *CRP* (B 579, n. 80) com respeito a podermos saber se uma ação é resultado de determinações naturais ou da liberdade. Portanto, a bem da verdade, é uma tese trivial que a experiência não seja uma via qualificada para podermos pensar e defender a liberdade do livre arbítrio para escolha do mal, a se considerar as premissas da filosofia crítica. Ademais, o que sabemos desde a *Religião* é que a escolha do mal diz respeito a uma decisão inteligível, isto é, a uma livre escolha de máximas más (cf. R: 34-45/B 20-39). Desse modo, poder-se-ia acusar de ociosa a observação de Kant. Além disso, se assumirmos que a definição de livre arbítrio como poder de escolha do bem e do mal está errada, estaremos dando um passo atrás em relação à *Religião*.

É preciso notar que Kant toma a noção de liberdade de indiferença num sentido diferente daquele contestado, por exemplo, na *Nova Dilucidatio*. Neste texto, a questão se resolve mostrando que a decisão, escolha, não deixando de ter racionalidade, é uma liberdade em consonância com o determinismo (cf. *Nova Dilucidatio*: 63/473). Ora, na *MC*, o “determinismo” é outro. É o mesmo da *FMC*, quer dizer, a liberdade de indiferença criticada é a indiferença não face a razões, mas face à lei moral (a lei sobre a qual Kant fala é a lei moral embora não a chame assim literalmente no trecho citado).

Nesse contexto, é preciso dar uma atenção especial ao termo “incapacidade” (*Unvermögen*). Não se poderia pensar que o *Unding* da III seção da *FMC* é o *Unvermögen* de que fala Kant na obra de 97? É claro que uma incapacidade não é sinônimo de absurdo. Mas Kant na introdução da *MC* dá como razão para não se admitir uma liberdade de indiferença a impossibilidade dessa noção ser concebida. A incapacidade só pode ser pensada mediante uma “definição bastarda (*definitio hybrida*)” (*MC* Ak 226-227)²⁵. Ou seja, eleger uma lei não moral não quer significar ausência de liberdade. A determinação de um agir contrário à lei moral revela, de fato, uma impotência de uma faculdade cujo sentido rigoroso é determinar ações a favor da lei moral. Mas essa impotência não deixa de ser um desvio livre da capacidade de autodeterminar-se a agir moralmente. Dentro dessa perspectiva de interpretação, Zingano julga que a *Unvermögen* do texto em tela significa um servir-se “da liberdade do arbítrio não seguindo o que determina a vontade” (1992: 226). Também Allison filia-se a essa leitura. A justificativa por ele apresentada para se considerar a “incapacidade” um exercício de liberdade é que

somente um ser com liberdade, positivamente entendida, pode ser considerado capaz de fazer um uso impróprio desta liberdade. Todavia, o desvio da lei constitui um uso impróprio de tal liberdade antes que uma ausência dela, porque [...] até mesmo nossas ações heterônomas envolvem a espontaneidade do arbítrio (1990a: 136).

²⁵ Isto está ligado também à distinção, já referida, entre liberdade do arbítrio no sentido negativo e no sentido positivo (cf. *MC* Ak 213-214). Poder-se-ia dizer que, no sentido positivo, realmente há uma incapacidade, mas não no sentido negativo.

A liberdade positivamente interpretada é a que, como padrão de significabilidade, estabelece a carência de sentido a uma vontade (na linguagem da *FMC*, pois a da *MC* parece exigir o termo arbítrio) cuja causalidade, embora não sendo natural, não é tampouco “segundo leis imutáveis”. Mas o homem, sabemos tão bem quanto Kant, faz uso impróprio da liberdade no seu sentido primeiro - que, na verdade, como estou argumentando, é a liberdade como escala de sentido. Ora, isso não deixaria de ser um absurdo se inexistisse qualquer referência à lei moral. Quer dizer, é sempre por derivação que se pensa atos não morais. Derivamo-os da capacidade de autodeterminação moral que é a medida da inteligibilidade da ação humana. Dessa forma, acredito que se mostra o vínculo entre a *Unvermögen* da *MC* e o *Unding* da *FMC*.

A própria explicação do não moral requer necessariamente o moral como seu fundamento de inteligibilidade. Porque se a vontade não fosse senão vontade autônoma, uma vontade heterônoma não teria sentido. Mas é preciso examinar melhor esta questão. Ao se dizer que uma vontade cujo sentido não fosse senão o de uma vontade autônoma inviabilizaria a concepção heterônoma, talvez se esteja se rendendo à imprecisão de Kant acerca da distinção entre *Wille* e *Willkür*. Pareceria mais rigoroso colocar a questão em outros termos. A vontade (*Wille*) de fato mantém-se como faculdade autolegisadora no sentido de autonomia. É ela o princípio explicativo da heteronomia, mas da heteronomia do arbítrio (*Willkür*).

Portanto, a alegação acima, segundo a qual a negação da liberdade de indiferença seria algo tranquilo se tivéssemos em mente a definição de livre arbítrio como um poder de escolher seja o bem ou o mal, precisa ser corrigida. Para tanto, eu evoco um ponto assinalado na segunda parte da tese. Defendi e defendo que admitir a liberdade para o mal não implica rejeitar a idéia de que nossa liberdade para o bem e a nossa liberdade para o mal sejam assimétricas. Quer dizer, a liberdade para o mal não é idêntica à liberdade para o bem, haja vista que é tão-somente em relação à liberdade para o bem que a liberdade para o mal adquire sentido.

9.2. É possível uma lei das ações imorais?

A partir da discussão sobre o mal se pode pensar numa lei das ações imorais? Parece que se a tese da reciprocidade tem de ser preservada, não podemos jamais pensar numa lei das ações imorais, porque somente a lei moral pode ser uma lei para a liberdade. Tem de ser perguntado também: uma lei da heteronomia é possível?

Qual seria, e como se poderia conceber, uma lei das ações imorais? Elas não têm uma lei (talvez apenas um princípio, o da felicidade, o do amor de si mesmo)²⁶. Se a

²⁶ Bem entendido, quando afirmo que a felicidade seria um princípio das ações imorais não estou a dizer que a busca da felicidade deva ser abandonada ou negligenciada pelos homens, pois não é esse

liberdade tem de ter uma lei, então essa lei ou é uma lei moral ou é uma lei imoral. A liberdade não poderia ter duas leis? De qualquer forma, a questão se a liberdade tem de ter uma lei já envolve uma revisão (a partir da *FMC*) do que é dito na primeira *Crítica*, pois aí é afirmada uma liberdade em si sem leis (cf. *CRP* B 597).

Seja como for, conceber uma liberdade sem lei, isto é, sustentar que a liberdade não precisa ter uma lei, tem de ser considerado no mínimo, como algo defensável²⁷, pois Kant mesmo apregoeou isso. Contudo, a defesa ou sugestão de Kant na *CRP* e *LE* é altamente questionável. E é questionável justamente pela revisão ou evolução do próprio pensamento kantiano.

o pensamento de Kant. Na *FMC*, Kant inclusive assume que a busca da própria felicidade é um dever moral, inda que indireto (cf. *FMC* BA 11-12 [§ 12: 113]). Na *TP*, censurando a interpretação de Garve, Kant observa que não se pode exigir que o homem deva, “ao tratar-se do cumprimento do dever, *renunciar* ao seu fim natural, a felicidade; pois ele não pode fazer isso, como também nenhum ser racional finito em geral” (*TP* A 209). Mas, é claro que, “em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra meu dever; só em seguida me é permitido olhar em volta em busca da felicidade” (*TP* A 219). O que tenho em mente aqui são os parágrafos 2 e 3 da *CRPr*, em que Kant declara que os princípios práticos materiais – que jamais podem servir para o fornecimento de uma lei moral – são “de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal” (*CRPr* A 40).

²⁷ Inclusive há quem diga que, na *Religião*, Kant defenderia uma liberdade sem leis (Cf. Van Riet 1980: 215). Segundo Van Riet, na *Religião*, Kant formula uma concepção nova de liberdade, deixando de lado a idéia de autonomia (cf. 1980: 215). A minha discordância dessa posição ficará mais clara na sequência. Contudo, adianto que Van Riet esquece que o arbítrio também está na *Religião* “sob a lei moral”. Como estamos vendo, Kant na *CRP* já havia falado em liberdade sem leis (cf. *CRP* B 475 e B 597). Embora Van Riet reconheça a retomada do significado de liberdade como espontaneidade da *CRP* (cf. 1980: 214), ele não menciona a passagem em que Kant se refere à liberdade sem leis, nem mesmo na parte em que trata da liberdade na *CRP*.

Por certo, pode-se argumentar que não há propriamente divergência entre a *Religião* e o pensamento moral de Kant apresentado na *FMC* e *CRPr*²⁸. De fato, Kant não sustentou claramente que o mal moral devesse ser referido exclusivamente à sensibilidade. Não se deve esquecer que Kant, na *FMC*, argumenta que as leis do querer do homem como inteligência (*Intelligenz*) não podem ser lesadas pelas inclinações e apetites. Na verdade, as inclinações e apetites não são atribuídas à vontade, portanto não há responsabilidade por elas. Ao homem como inteligência é imputada “a complacência (*Nachsicht*) que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade” (*FMC* BA 118 [III § 26: 158]). Também é digna de registro a referência de Kant à transgressão da lei moral em *FMC* BA 113 [III § 19: 156]. Aí ele afirma que a dignidade da lei moral é reconhecida ao ser transgredida. Mas o ponto aqui consiste em perceber que a *Religião*, com a formulação do mal radical, torna essas passagens mais conseqüentes, pois mesmo concedendo que, a rigor, o contraste entre as obras não nos autorize a falar em “revisão”, ele permite que se perceba uma carência de esclarecimento conceitual na *FMC* e *CRPr*, carência esta geradora de um tratamento impreciso acerca da imputabilidade das ações imorais. No mínimo, trata-se de um desenvolvimento, de um esclarecimento conceitual. Inclusive Allison, que a rigor não enfatiza, no capítulo sobre o mal radical do seu livro *Kant's Theory of Freedom* (1990a), o desenvolvimento da filosofia

²⁸ Para Michalson, “a teoria do mal radical não é um corretivo aos escritos éticos anteriores, mas uma crucial parte da ampla visão de Kant da criação do universo moral” (1990: 52). Também Nabert considera que não há nada na teoria do mal exposta na *Religião* que “ultrapasse muito sensivelmente as teses implícitas na filosofia moral de Kant” (1955: 163).

moral de Kant – na verdade ele vê a presença da propensão ao mal já na *FMC* quando, nos últimos parágrafos da I seção, Kant se refere à "dialética natural" – reconhece que na *Religião* Kant tem como tarefa "explicar como a atribuição de uma propensão ao mal é compatível com a liberdade" (1990: 152).

9.3. A *FMC* e *CRPr* exigiriam uma teoria do mal?

Talvez caiba aqui perguntar se a *FMC* e *CRPr* não exigiriam uma teoria do mal. Pode-se argumentar que, uma vez Kant tendo como objetivo na *FMC* determinar o fundamento do imperativo categórico, ele estava perfeitamente dispensado de fornecer uma teoria do mal (cf. Bruch 1968: 51). Bruch considera, contudo, que o mal radical está subjacente na *FMC* através do que ele chama de "dúvida metodológica" de Kant, isto é, a suspeita de que toda ação feita conforme ao dever pode ter sido realizada por um móvel não moral (cf. 1968: 52). Kant admite, portanto, na *FMC*, segundo Bruch, a hipótese de que nenhum homem seja bom. Mas com isso se estaria apenas afirmando a universalidade do mal. Ou seja, não teríamos ainda propriamente o mal radical, uma vez que isso reclamaria a tese de que o mal subsiste na natureza humana. Seria possível duvidar da bondade, sem afirmar que a sua natureza é má (cf. 1968: 53).

Nesse contexto, é pertinente perguntar qual a consequência da noção de mal radical com relação à doutrina do fato da razão. Até que ponto se mantém de pé a doutrina do fato da razão com a introdução do conceito de mal radical? Segundo Zingano (1992: 226-227), o *fato da razão* de alguma forma se vê retraído diante do mal radical, uma vez que este enfatiza sobretudo o ato do arbítrio antes que o ato de pôr a lei moral²⁹.

o fato da razão cede o passo ao ato do arbítrio. A expressão mesma 'fato da razão' é substituída, na *Doutrina da Virtude*, pela expressão mais neutra de 'simples representação do dever' [MC, DV, Introdução, IX: Ak 394]" (Zingano 1992: 227).

Não vejo como se possa aprovar essa interpretação. É verdade que na *Religião* a ênfase é dada na ação do arbítrio. Como vimos³⁰, é crucial na *Religião* a tese de que o mal moral depende de uma máxima "que o próprio arbítrio para si institui para o uso de sua liberdade" (R: 27/B 7). Entretanto, disso não se pode legitimamente inferir um retraimento do fato da razão. Kant deixa claro na *Religião* que o fato da razão é indispensável para imputar moralmente. Conforme mencionamos antes, para Kant

O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (com rescisão da obediência) [(mit

²⁹ Foge ao escopo desta tese discutir a compreensão do fato da razão como um ato. Isto exigiria um estudo mais detido da *CRPr* a fim de verificar qual o sentido mesmo da tese de Kant sobre o fato da razão, o que não é o caso aqui. Sobre o assunto, dois textos de professores brasileiros, publicados na revista *Analytica*, são de indicação obrigatória: Almeida (1999: 57-84) e Loparic (1999: 13-54).

³⁰ Conforme I parte, capítulo 7.

Aufkündigung des Gehorsams]). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral" (R: B 33).

Para que possa ter sentido um juízo de imputabilidade moral, é preciso admitir que o indivíduo está sob a lei moral, ou seja, é necessário assumir que ele é capaz de entender e reconhecer o caráter obrigatório da lei, lei esta que não deixa de ser aí a *ratio cognoscendi* de sua liberdade.

Ademais, não é válida a idéia de que Kant teria, na *MC*, mudado, ou, de alguma forma, mitigado sua teoria em virtude de não mais usar o termo "fato da razão". Se isso ocorre na segunda parte da *MC* – *Doutrina da Virtude* –, o mesmo não acontece na primeira parte, isto é, na *Doutrina do Direito*. Aí Kant afirma: "o conceito de liberdade [...] não é suscetível, no que respeita a sua possibilidade, de nenhuma dedução teórica e somente pode ser inferido a partir da lei prática da razão (o imperativo categórico) como um *factum* (*Faktum*) da mesma" (*DD*: Ak 252). Além do que, considero que a recusa de Kant, explicitada na doutrina do mal radical, da vontade maligna, implica justamente a manutenção da doutrina do fato da razão. Por fim, alegar a não ocorrência da expressão me parece uma fraca razão. Com efeito, o ponto é conceitual e não verbal.

Agora, com respeito à indagação sobre se a *FMC* e *CRPr* exigiriam uma teoria do mal radical, a hipótese que defendo – e que ficará mais clara no último capítulo – consiste em admitir que, se houvesse um desenvolvimento do conceito de mal radical no interior da *FMC* e *CRPr*, Kant de modo algum estaria a investir contra os seus

propósitos de esclarecimento e justificação da moralidade. Penso, ao contrário, que a argumentação sobre a liberdade na *FMC* e *CRPr* geram uma razoável expectativa de elucidação do mal moral.

10. O MAL RADICAL COMO UM CONCEITO RELIGIOSO

Aparentemente, a doutrina do mal radical se acomodaria com muitas dificuldades no pensamento de uma das grandes expressões da *Aufklärung* como foi Kant. De fato, a afirmação da maldade como fundamento subjetivo do agir parece ir de encontro à visão otimista dos pensadores do Esclarecimento que apregoavam a confiança na capacidade racional do homem e em sua bondade original³¹. Compreende-se, assim, que a doutrina do mal radical pudesse (e possa) ser interpretada como uma concessão infeliz à doutrina cristã do pecado original. Esta leitura foi a que fez, dentre outros³², Goethe. Para ele,

Kant depois de ter devotado uma longa vida de homem a limpar o manto filosófico de todos os tipos de preconceitos que o manchavam, sujou-o ignominiosamente com a mancha vergonhosa do mal radical, a fim de que os cristãos também se sentissem engajados a tomar seu partido³³.

³¹ Sobre o mal radical e a *Aufklärung* em Kant, ver Herrero (1991: 83-84).

³² Também, por exemplo, Herder e Schiller. Veja, dentre vários comentaristas que fazem esse registro, em Marco Zingano (1989: 201); H. Allison (1990: 270 n. 1) e Bruch (1968: 75).

³³ Carta a Herder de 07.06.1793, citada por J. L. Bruch (1968: 75), cf. também em Allison (1990: 270 n.1).

É preciso enfrentar também a alternativa que sustenta que a novidade do mal radical diria respeito apenas à tematização específica da religião.

Para Bruch, a teoria do mal não é de modo algum indispensável às tarefas da *FMC* e muito menos da *CRPr*. Muito menos da *CRPr*, porque essa obra conteria apenas a introdução crítica da moral de Kant, cuja tarefa seria justificar abstratamente o estatuto do julgamento moral (cf. Bruch 1968: 26)³⁴. Uma vez que essas obras contêm apenas a introdução da moral de Kant, o autor defenderá, na mesma linha de Weil³⁵, que a moral de Kant está na *MC* (cf. 1968: 60). Sendo assim, a conclusão de Bruch é de que, embora a teoria kantiana do mal tenha sido elaborada com conceitos da filosofia prática, ela pertence na verdade à filosofia da religião (cf. 1968: 75).

De acordo com o comentarista, o mal radical é “inedutível a partir das três críticas” (1968: 25). Bruch acredita que o mal radical não poderia de modo algum ser objeto de análise da tarefa crítica, embora ele admita (1968: 28) que a *Religião* modifica certos dados da crítica. Antes, o mal seria uma noção “comandada por uma convicção de ordem religiosa” (1963: 27). “A teoria do mal radical não é uma dedução *a priori*: ela se funda sobre uma convicção de essência religiosa, a uma distância igual a do otimismo racionalista e do maniqueísmo, isto é, uma convicção de essência e de origem cristã” (1968: 42). Sendo assim, o mal seria necessariamente um ponto de partida que

³⁴ Nesse ponto, encontramos opinião análoga em Weil (cf. 1990: 148-150). A propósito, como veremos no próximo capítulo, Weil, embora defenda uma leitura antropológica do mal radical, em alguns momentos de seu texto faz a corte à interpretação religiosa (cf. 1990: 162).

³⁵ Ver o próximo capítulo.

demandaria uma teoria da conversão, que por sua vez reclamaria uma teoria da graça, chegando, desse modo, “ao coração da religião revelada, e aos confins do domínio da razão” (1968: 43). Para Bruch, o sistema kantiano não exige o mal radical, este seria, na verdade, uma “convicção fundamental” que Kant teria procurado harmonizar com o seu sistema (cf. Bruch 1963: 31). Ele admite, contudo, que o mal radical é um fato novo no sistema kantiano que produz modificações na sua filosofia prática (1968: 41).

De todo modo, podemos perceber uma consonância da leitura de Beckenkamp (1996) com a de Bruch. Ambos advogam que o mal radical deve ser lido dentro das preocupações de Kant com a filosofia da religião³⁶. Segundo Beckenkamp (1996), o impacto que a noção de mal radical teria na filosofia moral de Kant seria o de tão-somente explicitar o que já estava subjacente na *FMC* e *CRPr*. Para Beckenkamp, a reflexão sobre o mal radical não tem impacto sobre o conceito de liberdade na filosofia moral de Kant, uma vez que “a possibilidade de ações moralmente más está implícita na própria discussão levantada pelo Kant da *GMS* em torno às noções de dever, obrigação e imperativo categórico” (1996: 126). A reflexão sobre o mal radical deve ser entendida dentro do “contexto da reflexão filosófica sobre a religião e sua justificação”, pois é aí que “adquire particular importância o momento do mal na natureza humana. Se os homens não pudessem agir de forma má e não precisassem, por conseguinte, ser

³⁶ Bruch diz que Kant “compreende a religião através da sua resolução do conflito moral produzido pelo mal” (1968: 41).

levados de um estágio de menor perfeição moral a um mais perfeito, então a religião não seria de todo um tema interessante à filosofia moral" (1996: 128).

Quanto à declaração de Goethe citada antes, de acordo com a qual Kant teria motivações ulteriores ao formular a doutrina do mal radical, cabe dizer que ela até pode ser, à primeira vista, plausível. Afinal de contas, a expectativa dos leitores de Kant talvez tenha sido frustrada com o mal radical. Basta, contudo, um pouco de atenção para percebermos que se trata mais de uma acusação do que uma alternativa interpretativa. De todo modo, as considerações que farei na sequência servirão também para desqualificar essa leitura.

É verdade que Kant, em vários momentos da *Religião*, tenta aproximar da sua teoria do mal a narrativa bíblica da queda. Em R: 50/B 47-48, ele compara o mal a uma queda provocada por um espírito sedutor. Bruch parece ter visto bem que a idéia bíblica de um espírito sedutor dificilmente pode ser conciliável com a idéia kantiana de um sujeito moral autônomo (cf. 1968: 73). Mas há uma resposta de Kant a isso.³⁷ Para Kant, tanto faz representar um sedutor do mal em nós mesmos ou fora de nós. O que não podemos é escapar da idéia de que o mal moral sempre concerne a nós. Se representarmos o príncipe do mal como algo fora de nós, será preciso concebê-lo de um ponto de vista prático – que é o que importa – como alguém com o qual estamos em secreta harmonia (cf. R: 66/B 72). Portanto, não podemos pensar que alargamos o

³⁷ Uma resposta que não escapa ao próprio Bruch (1968, 73, n. 97).

nosso conhecimento do mundo sensível quando representamos o mal como um inimigo invisível, sedutor e poderoso. Isso deve ter, segundo Kant, apenas um uso prático (cf. R 65/B 72). Desse modo, podemos perfeitamente separar a doutrina kantiana do mal radical da doutrina cristã do pecado original. Esta última, para obter algum crédito, precisa ser interpretada à luz dos propósitos práticos da razão, os quais inevitavelmente se apóiam na autonomia moral do sujeito.

Deve-se reconhecer, todavia, que a interpretação do mal como um conceito religioso não deixa de ter sua utilidade, à medida que chama a atenção para o próprio fato do mal radical ser tematizado num livro sobre a religião, devendo ter o mal, portanto, naturalmente, uma ligação com os temas da filosofia da religião. Quanto à observação de que o mal está subjacente, é necessário dizer que essa é uma declaração inofensiva quanto ao ponto em discussão, pois é certo que é possível pensar o mal com recursos conceituais das obras *FMC* e *CRPr*. Isso eu mesmo faço nesse trabalho. O problema é que, para tanto, é preciso fazer um certo recorte em algumas passagens de Kant e tematizar por ele o que não está explicitamente desenvolvido nessas obras.

Todavia, a alegação de que o mal está ligado, em Kant, com as questões da filosofia da religião não é suficiente para afastar a possibilidade de entender o mal radical, antes de tudo, como um conceito da filosofia moral. Por certo, não há o que contestar quando se pensa que a religião e o mal em Kant estão ligados. Com efeito, a própria visão de Kant de que a verdadeira religião se caracteriza basicamente como uma

concepção acerca dos deveres morais do homem entendidos como deveres divinos, implica a ligação de reflexões morais com reflexões religiosas.

Eu mencionei anteriormente, numa nota no início da II parte da tese, que Kant usa a expressão *peccatum originarium* em R: 37/B 25. Isso poderia naturalmente servir como munição para os defensores de que o mal é um conceito religioso. Mas, uma vez bem entendido o contexto em que é feito o uso dessa expressão, poder-se-á facilmente refutar a leitura religiosa do mal. Vejamos.

O contexto em que Kant escreve *peccatum originarium* diz respeito a uma elucidação conceitual de “um ato”. Kant entende que a expressão “um ato (*einer Tat*)” deve ser tomada tanto como aplicável ao uso da liberdade do arbítrio no acolhimento da máxima suprema, quanto como atribuível às próprias ações, isto é, aos objetos do arbítrio (cf. R: 37/B 25). Com essa distinção, Kant auferir a vantagem de explicar por que também se pode lícitamente considerar como um ato a propensão moral do arbítrio, que é o “fundamento que *procede todo o ato*” (R: 37/B 25). Dissolve, assim, a aparente contradição de se pensar em um ato que procede todo o ato. Com efeito, não há nada de contraditório aí, pois a propensão moral do arbítrio é um ato apenas no primeiro sentido anteriormente mencionado, isto é, no sentido de ser aplicável “ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema” (R: 37/B 25).

Ora, é justamente nesse contexto que Kant chama a propensão para o mal como “*peccatum originarium*”, que é, “ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo o ato – tomado na segunda acepção – contrário à lei, ato que, quanto à matéria, é antagônico à mesma lei e se chama vício (*peccatum derivatum*)” (R: 37/B 25). Como se vê, Kant não está defendendo uma assimilação de sua teoria do mal radical à doutrina cristã do pecado original. Ele está, mais uma vez, recorrendo – e pode-se questionar se este recurso é feliz, mas este não é o meu propósito aqui – a expressões consagradas pelo tempo para fixar o conceito do mal moral, cujo sentido não pode ser captado a não ser a partir da autonomia moral do agente.

Vale, aqui, lembrar o que disse antes, isto é, que o mal radical é fruto da liberdade do homem. Assim, não é lícita a sua apropriação por uma doutrina religiosa como é a do pecado original. Kant, como já mencionado, é claro ao considerar a doutrina do pecado original incompatível com a idéia de mal moral. Segundo Kant, é um equívoco pensar o mal radical “como chegado a nós a partir dos primeiros pais por *herança*” (R: 46/B 40-41)³⁸.

Nesse sentido, a alegação de Agostinho no *Livre Arbítrio* (LA) é inválida. Com o objetivo de responder à questão: “Se foram Adão e Eva que pecaram, que culpa temos nós?” (LA III, capítulo 19), Agostinho afirma:

³⁸ Pouco esclarecedor é dizer, ainda que se admita algumas difíceis transposições, que “sob todas as luzes, o mal radical é secularização do dogma cristão do pecado original; e, por certo, em sua versão forte luterana” (Caffarena 1983: 211; cf. também Caffarena 1994: 199-200).

as más ações que cometemos por ignorância e as boas que não conseguimos praticar, apesar da boa vontade, denominam-se “pecados”, visto tirarem sua origem daquele primeiro pecado cometido por livre vontade. Esse, com efeito, como antecedente, mereceu os outros pecados como conseqüentes (LA: 211-212).

Ora, não se pode moralmente considerar um “pecado” – transposto, aqui, para um discurso não religioso como significando transgressão moral – uma ação a que sou levado a praticar devido ao fato de ser vítima de uma condenação por atos praticados por outros. Se a ignorância e a fraqueza de minha vontade, causas das minhas faltas, são efeitos de atos cometidos por outrem, então também as minhas faltas são, no fundo, resultado de decisões alheias. Assim, não sou imputável.

Quero sublinhar que o que está em jogo, aqui, é a profunda discordância de Kant com a idéia de que somente Adão e Eva teriam tido a autêntica liberdade. Quer dizer, apenas os dois consumidores do fruto proibido teriam exercido a liberdade do arbítrio ao incorporarem em suas máximas um móbil imoral. Ora, segundo a filosofia moral de Kant – de modo algum rejeitada ou reformulada nesse ponto na *Religião* – não tem cabimento a tese de que apenas Adão e Eva poderiam ter agido diferentemente. Em outras palavras, em nenhum sentido o pensamento moral de Kant subscreve a tese de que todos os indivíduos são moralmente responsáveis pela escolha errada no Éden. A responsabilidade moral depende do exercício da liberdade do arbítrio de cada um, não do fato de sermos “filhos” de pais pecadores.

Com base no exposto, considero, portanto, que deve ser rejeitada a interpretação de acordo com a qual o mal radical deve ser entendido como um conceito religioso.

11. O MAL RADICAL COMO CONCEITO ANTROPOLÓGICO

Uma leitura que também pode ser feita do mal radical consiste em pensá-lo como um conceito antropológico. Quer dizer, ainda que se conceda tratar-se de um desenvolvimento da filosofia prática, esse desenvolvimento não diria respeito aos conceitos nucleares da tematização do fundamento do dever moral, mas apenas às condições de sua aplicação aos seres humanos.

É minha intenção nesse capítulo apresentar a interpretação que enfatiza a preocupação antropológica de Kant ao tratar do mal radical. Argumentarei, contudo, em favor de uma possível rejeição a essa leitura. O mal radical não é compreendido por mim como parte do desdobramento antropológico ou doutrinário da filosofia prática de Kant. Como será visto no último capítulo – em que volto a examinar a alternativa antropológica de natureza semântica defendida por Loparic³⁹ – defendo que o mal radical representa um desenvolvimento da filosofia moral crítica de Kant – meta várias

³⁹ Cf. Loparic (1999), (2000) e (2003).

vezes declarada ao longo desse trabalho. Passemos, então, a expor a interpretação antropológica.

Um dos representantes dessa leitura é Eric Weil⁴⁰. Weil em seu texto “Le mal radical, la religion et la morale” (1990) inicia sua argumentação mencionando uma carta de Kant a J. C. Lavater, de 28 de abril de 1775 (cf 1990: 144-145). Nessa carta, Kant fala no “insuperável mal de nossos corações” (*Philosophical Correspondence*, p. 81). Essa carta é citada e muito valorizada por Eric Weil. Ele argumenta, com base nisso, que a surpresa dos contemporâneos de Kant com a noção de mal radical se explica justamente pelo fato deles ignorarem a carta a Lavater⁴¹. Resta, no entanto, por explicar por que Kant não desenvolve esse conceito na *FMC* e na *CRPr*. Segundo Weil, a razão da ausência do conceito de mal radical nessas obras está justamente no propósito delas. *FMC* e *CRPr* tratam “do fundamento do discurso moral, de um discurso coerente, absolutamente válido para todos os seres dotados de razão, obrigando tudo que é finito

⁴⁰ Zingano também defende que o mal é um conceito pertencente à antropologia ou aos princípios metafísicos da ética e não à investigação do princípio fundamental da moralidade (cf. 1989: 277). É bem verdade que em seu texto sobre o fato da razão (1992) essa posição não é assumida explicitamente. Francamente, acredito que a leitura do texto de 1992 permitira inserir a doutrina do mal radical na filosofia moral de Kant, tal como eu faço no capítulo final dessa tese. Sobre o mal e antropologia, Krüger afirma que a primeira parte da *Religião* “não é outra coisa a não ser a antropologia da vida moral” (1961: 64).

⁴¹ Essa alegação de Weil não me parece muito convincente. Antes da *Religião* Kant falou do mal, embora, é verdade, nunca tenha falado do mal radical. Nas *Grandezas Negativas* – já assinalamos –, Kant não ignorava o mal moral. Para fragilizar mais essa posição de Weil, menciono Fackenheim. Ele afirma, reportando-se às *Lições sobre Filosofia da Religião*, que, nessa época, Kant pensava que o mal era meramente o “incompleto desenvolvimento da capacidade para o bem” (*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. 2nd edn. Leipzig, 1830, p. 150, apud Fackenheim 1995: 260 e 272).

e racional” (1990: 148)⁴². Na *FMC*, conforme Weil, a afirmação da validade absoluta da lei moral não se dirige para o homem enquanto tal, mas para todos os seres racionais. Daí Kant expressamente rechaçar a antropologia como base para a fundamentação da moralidade (ele cita em nota um trecho de *FMC* BA 59-60 [II § 42: 132-133]) – na verdade várias outras passagens poderiam ser citadas, o que Weil mesmo reconhece). Em vista disso, a conclusão de Weil é de que a presença do mal radical nas obras críticas seria inconcebível. O mal radical “se revela a quem observa o homem e os homens, ele pertence à metafísica moral que se ocupa de desenvolver o sistema dos deveres, não de fundar o conceito do dever. Ele pertence à antropologia” (1990: 148)⁴³. Tratar-se-ia de uma passagem, portanto, do “fundamento da moral” para a “compreensão da moralidade dos homens e do homem” (1990: 164). No fundo, Weil pensa que o mal radical é um conceito exigido pela reflexão sobre o sentido da religião cristã. Ele acredita que “as idéias do homem criatura, de um Deus juiz, da Trindade” e igualmente a “do mal radical, da queda” são admitidas em virtude da pretensão que Kant alimentava de justificar o cristianismo como religião, não apenas como moral (1990: 162). Essa posição de Weil leva água para o moinho dos críticos de Kant que

⁴² Como assinalado atrás, opinião também de Bruch (1968: 26).

⁴³ Posições relativamente próximas a de Weil podem ser encontradas em Loudon (2000) e Grimm (2002). Loudon alega que o mal radical é um conceito antropológico a partir das várias menções que Kant faz, na I parte da *Religião*, à expressão “*menschliche Natur*”. Grimm defende que a doutrina do mal radical se funda na “análise antropológica de Kant da pessoa humana” (2002: 160). Contudo, o argumento que Grimm usa para sustentar sua interpretação consiste em dizer que a universalidade do mal resulta da natureza humana composta, isto é, em parte animal em parte racional (2003: 171). Porém, Grimm não percebe que isso deveria valer – como argumentarei no próximo capítulo – igualmente para o conceito de dever. Ele teria de sustentar, portanto, que o conceito de dever também tem bases antropológicas.

consideram o mal radical um conceito teológico (Goethe, etc), um retrocesso no iluminismo kantiano. Weil mesmo reconhece que tais noções admitidas por Kant representavam justamente o que os iluministas rejeitavam (1990: 162). Mas Weil atenua sua afirmação dizendo, adiante, que “Kant não fala do mal porque ele é cristão: ele quis compreender e justificar o cristianismo porque viu o mal radical na natureza moral do homem” (1990: 163).

Todavia, a posição de Weil não está isenta de dificuldades. É possível alegar que ele cai em erro ao afirmar que o desenvolvimento do conceito de mal radical pertence à antropologia e não à metafísica⁴⁴. Eu defendo – como ficará claro mais à frente – que a *Religião* inaugura uma concepção alargada da liberdade, ainda que implícita na parte crítica da filosofia moral de Kant. Portanto, não posso deixar de concordar com Roviello quando ela afirma, em oposição a Weil, que “a questão do mal é parte integrante da questão metafísica kantiana por excelência, que é a da liberdade; e a análise transcendental do ser moral do homem somente se completa com a obra sobre a religião” (1984: 102, n.)⁴⁵.

É bem verdade que, não obstante Kant pensar na *FMC* que a antropologia⁴⁶ é a parte empírica da Ética – a parte racional seria a “Moral propriamente dita” (*FMC* BA

⁴⁴ Crítica semelhante em Roviello (1984: 102).

⁴⁵ Há deficiência expressiva na análise de Weil também com respeito à distinção entre *Wille* e *Willkür*. Weil peca, nesse ponto, por negligência. Ele simplesmente não cuida da distinção entre *Wille* e *Willkür*, fundamental para se compreender o mal radical.

⁴⁶ Qualificada por Kant aí como “prática”.

V [Prefácio § 5: 103]), é possível, levando-se em consideração a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* distinguir uma abordagem antropológica de uma abordagem meramente empírica da natureza humana (cf. Grimm 2002: 160-161)⁴⁷. De todo modo, ainda seria antropologia, ou seja, não seria uma reflexão pertencente ao núcleo mesmo da filosofia moral, como o são as teses formuladas na *FMC* e *CRPr*.

11.1. Antropologia e o caráter social do mal

Allen Wood (1999) abraça a leitura de Sharon Anderson-Gold (1991), segundo a qual “a doutrina do mal radical está baseada na antropologia kantiana, isto é, sobre a teoria do desenvolvimento intencional das predisposições coletivas da raça humana, que a natureza tem causado através da característica da sociabilidade insociável. Isto torna o mal radical uma tese empírica sem reduzi-lo a uma mera generalização indutiva. Nesta interpretação, o mal radical pertence-nos à medida que nós somos seres sociais; o mal em nossa natureza está de perto ligado a nossas tendências a compararmo-nos com os outros e a competir com eles em vista de nosso próprio valor” (1999: 287). Sendo assim, Wood sustenta o caráter social do mal e sublinha os vícios da competição

⁴⁷ Na seção 12.3. terei a oportunidade de examinar melhor o sentido da antropologia em Kant.

humana alegando que “o mal tem sua fonte nas comparações e antagonismos sociais” (1999: 288).

É ao tentar entender a diferença entre disposição originária e propensão, que Anderson-Gold declara que “a propensão ao mal não é uma característica original da natureza humana considerada em relação às suas faculdades componentes”. Para a intérprete, “a propensão ao mal é definitiva de nossa ‘natureza’ ou caráter adquirido” (1984: 41; ver também em 1984: 46). Já o contrário se daria com nossas disposições originárias, haja vista elas serem condições necessárias de nossa existência e uma “parte original da natureza humana” (*ib.*). Anderson-Gold tem de enfrentar a objeção previsível de que se o mal é adquirido, então é possível extirpá-lo, o que vai de encontro à tese de Kant de que o mal é uma propensão radical, inextirpável.

Contudo, o que mais me distancia dessa leitura é que ela parece obscurecer perigosamente a ênfase dada por Kant à liberdade do arbítrio. O mal está na livre admissão dos incentivos do amor de si mesmo como princípios da ação. Quando Kant fala em fonte do mal, ele é muito claro. A “fonte de todo mal” (*die Quelle alles Bösen*) é o amor de si “aceite como princípio das nossas máximas” (R: 51/B 50-51). Se Kant afirmasse que a fonte do mal é a nossa natureza social, como seria possível ainda conceber a imputabilidade moral? Mas Wood parece estar atento a essa dificuldade. Ele argumenta que, embora Kant não seja um individualista com respeito à natureza e à fonte do mal moral, ele “pode ser chamado um ‘individualista’ sobre a responsabilidade

moral pelo mal” (1999: 289). Ele chega a falar em anti-individualismo na tese de Kant sobre o mal, que consistiria no fato de que “os seres humanos tornam-se responsáveis por si mesmos apenas através de suas relações sociais” (1999: 292). Uma questão que também tem de ser colocada acerca da interpretação de Wood consiste em perguntar o que se ganha sustentando tal tese? Afirmar a natureza social do homem ajuda a entender melhor o quê? Certamente, como Wood mesmo assinala, com isso a leitura antropológica do mal se vê corroborada, tornando-se mais robusta. Mas isso não é conclusivo. Poder-se-ia perfeitamente concordar com o caráter social do homem e não aceitar que a doutrina do mal radical seja uma doutrina antropológica.

Allen Wood afirma, contestando a leitura que vê no mal radical a doutrina cristã do pecado original⁴⁸, que “a doutrina do mal radical é antropológica, não teológica, tanto no seu fundamento como no seu conteúdo” (1999: 291). Wood pensa que a tese do mal radical se baseia numa “fina percepção de que as pessoas em sociedade fazem consigo mesmas – especialmente na moderna sociedade burguesa” (1999: 291).

Daí não surpreender que Wood venha a dizer que a doutrina de Kant, ainda que aparentemente diferente, é a mesma que a de Rousseau. Ele acredita que a afirmação de Kant no *Provável Início da História Humana* de acordo com a qual “a história da natureza começa com a bondade, pois ela é obra de Deus; mas a história da liberdade começa com o mal, pois ela é obra do ser humano” (Ak 115), é um eco da afirmação de

⁴⁸ Sobre o mal como pecado, ver capítulo anterior.

Rousseau no início do *Emílio* de que “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (*Emílio* I: 7).

Contra essa interpretação, porém, duas objeções podem ser feitas. A primeira é que, na verdade, a afirmação de Kant diz respeito à história da liberdade. Ora, é nessa história também que tenho de pensar o bem moral relativamente a seres sensíveis como o homem. Essa história da liberdade adquire sentido porque é nela que o homem exercita a sua razão. Não se trata, portanto, apenas da degeneração, mas da própria dignidade da natureza humana. Nas *Conjecturas* Kant pensa que, do ponto de vista da espécie, há um inegável progresso com a “passagem da rusticidade de uma criatura puramente animal à humanidade, dos confins em que o instinto lhe conservava ao governo da razão, em uma palavra, da tutela da natureza ao estado de liberdade” (*Conjecturas*, Ak 115). Portanto, a alegação de Rousseau e a de Kant, ainda que comportem proximidades, são declarações distintas.

A segunda objeção que faço à tentativa de se ligar a teoria do mal em Kant à de Rousseau consiste em evocar uma passagem da terceira seção da primeira parte da *Religião*. Aí Kant argumenta contra a hipótese de uma bondade natural da natureza humana, tal como entendida por alguns filósofos – ele não dá os nomes, mas eu acredito que Rousseau é visado. Essa hipótese pensa que no chamado estado de natureza os homens seriam naturalmente bons. Penso que, do ponto de vista de Kant, dificilmente podem ser oferecidas boas razões para se supor que um homem isolado,

sem contato social, respeitaria por puro respeito a lei moral. Em contraposição à hipótese da bondade natural dos homens, Kant destaca os exemplos de crueldade de povos primitivos. Quer dizer, Kant não está pensando apenas na maldade dos homens civilizados, mas na maldade da natureza humana em geral, sem distinguir um estado civilizado de um estado natural (cf. R: 38-39/B 28-29).

De fato, a propensão ao mal em Kant, diferentemente de Rousseau, é independente de nossa interação com os outros. A propensão ao mal não deriva de nossas relações sociais, mas de nossa natureza racional e sensível. Os seres humanos são seres que estão sujeitos tanto às inclinações sensíveis como aos imperativos da razão pura prática. Dada a natureza sensível do homem, ou seja, considerada a sua condição de um ser influenciado por móveis empíricos, não há como pensá-lo como um ser bom – não propenso ao mal – mesmo que, por hipótese, ele não estivesse interagindo socialmente com os outros. Aqui, é preciso mais uma vez enfatizar que o mal para Kant é fruto de um ato racional do arbítrio. Logo, o mal não é um lamentável produto das circunstâncias sociais. Conseqüentemente, o mal em Kant é diferente de Rousseau.

O ingresso do homem na sociedade e sua conseqüente tendência a se comparar com os outros não é a fonte do mal. Contudo, Wood não está totalmente errado em sua leitura. Ele acerta em chamar a atenção para o nexo entre a propensão ao mal e a

interação social (ver R: 100/B 128; R: 33/B 17-18)⁴⁹. Na passagem de R: B 17-18, parece claro que Kant entende tais vícios, que emergem das relações sociais, como um tipo especial de vícios, dando a eles o nome de “vícios da cultura”⁵⁰. Ou seja, Kant não está a dizer que a maldade como tal tem sua origem nas interações sociais, mas que *certa* maldade sim⁵¹.

Por fim, talvez a tese de Wood mereça ainda a seguinte crítica. Situar a origem do mal no ingresso do homem na sociedade parece simplesmente colidir com a tese de Kant segundo a qual a origem do mal não pode ser determinada no espaço ou no tempo. Na *Antropologia* Kant fala da contemporaneidade entre o mal e a razão. Ele diz que a propensão (*Hang*)⁵² a desejar o mal é “despertada infalivelmente logo que o homem começa a fazer uso de sua liberdade” (A: 163/B 319).

⁴⁹ Cf. também Grimm (2002: 172).

⁵⁰ Cf. capítulo 6 dessa tese.

⁵¹ Na mesma linha ver: Grimm (2002: 12). É interessante, nesse contexto, mencionar uma declaração de Kant nas *Lições sobre Religião* de acordo com a qual o progresso da cultura torna o homem “outra vez mal” (*again evil*) (*Lectures on Religion* Ak 1078, *apud* Grimm 2002: 173).

⁵² “*Penchant*” na tradução de Foucault.

12. O MAL COMO UM CONCEITO DA FILOSOFIA MORAL E NÃO DA ANTROPOLOGIA

Eis agora o momento de apresentar positivamente uma interpretação sobre o lugar do mal radical na filosofia prática de Kant. Nesse capítulo, farei a defesa da leitura que considera o mal radical um conceito da filosofia moral crítica de Kant. Naturalmente que, a revelar-se consistente essa alternativa, com mais força ficarão impugnadas as interpretações religiosa e antropológica do mal. A fim de preparar o terreno para a minha argumentação, julgo importante tecer algumas considerações sobre a visão de Kant a respeito das tarefas e divisões da filosofia.

12.1. A visão de Kant acerca da filosofia e suas tarefas

A fim de tornar mais clara essa discussão, é preciso compreender a visão de Kant acerca da filosofia e suas tarefas. Na “Doutrina Transcendental do Método” da *CRP* há um capítulo importantíssimo a esse respeito. Trata-se do capítulo III, chamado “A

Arquitetônica da razão pura” (B 860-B 879). Para Kant, a unidade arquitetônica surge da necessidade de sistematizar os fins *a priori* da razão. Nesse contexto, Kant apresenta várias definições e classificações.

A filosofia, como um conhecimento racional a partir de conceitos, deve ser entendida como “a legislação da razão humana”, tendo como objetos a natureza e a liberdade (CRP: B 865 e 868)⁵³. A filosofia pura é aquela que propriamente nos interessa, pois nela o conhecimento só pode ser racional e jamais extraído de princípios empíricos (do qual se ocupa a filosofia empírica). Ora, a filosofia pura se divide em *propedêutica (crítica)* e *metafísica*. A primeira divisão responde pela investigação da “faculdade da razão no tocante a todos os conhecimentos puros *a priori*”. Já a segunda, apresenta à filosofia pura a tarefa de organizar um sistema da razão pura (ciência), isto é, de “todo o conhecimento filosófico (tanto o verdadeiro quanto o aparente) a partir da razão pura apresentando em sua interconexão sistemática” (cf. CRP: B 869). Na verdade, Kant considera que o nome de *metafísica* também pode ser conferido à toda a filosofia pura, inclusive à crítica.

A divisão da metafísica consiste em dois usos da razão, o especulativo e o prático. No primeiro caso, chamamos *metafísica da natureza* e no segundo *metafísica dos costumes* (CRP: B 869). As espécies de metafísica são: *filosofia transcendental* e *fisiologia da razão pura*

⁵³ A filosofia apenas visa à exposição de conceitos e não à sua construção. Essa segunda tarefa pertence à matemática, também uma espécie de conhecimento racional. A importante diferença entre filosofia e matemática não é, todavia, relevante no presente contexto. O que merece atenção aqui é muito mais a divisão das tarefas da filosofia.

(CRP: B 873). “A primeira considera apenas o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral sem admitir que *sejam dados* (ontologia); a segunda considera a *natureza*, isto é, o conjunto dos objetos dados [...] e é portanto *fisiologia* (se bem que tão-somente *rationalis*)”(CRP: B 873).

A fisiologia compõe-se de duas partes, uma imanente e outra transcendente. A fisiologia imanente trata do conhecimento da natureza empiricamente aplicado. A fisiologia transcendente refere-se à “conexão dos objetos da experiência que ultrapassa toda a experiência” (CRP: B 873). A primeira divide-se em física e psicologia racional. A segunda, em cosmologia transcendental e conhecimento transcendental de Deus (cf. CRP: B 874). Em resumo, “o sistema inteiro da Metafísica consiste em quatro partes principais: 1. na *ontologia*, 2. na *fisiologia racional*, 3. na *cosmologia racional*, 4. na *teologia racional*” (B 874).

Do que foi exposto até aqui sobre definições e classificações das partes da filosofia, um ponto, em especial, merece ser retido. Quando Kant está a distinguir a metafísica com base nos usos especulativo e prático da razão, nós encontramos o seguinte esclarecimento sobre “metafísica dos costumes”. Ela contém “os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o *fazer* e o *deixar de fazer*” Desse modo, a antropologia é expressamente descartada por Kant como fornecedora de qualquer fundamento à moral pura (nome equivalente à metafísica dos costumes) (cf. CRP: B

869). Veremos, contudo, que a *FMC* e *CFJ* oferecem base para que reivindicemos uma distinção entre moral pura e metafísica dos costumes. A partir desta distinção poderemos notar que a antropologia, não obstante jamais fornecer qualquer fundamento à moral, pode ser congruente com o estudo de uma metafísica dos costumes.

Antes, porém, de discutirmos mais longamente sobre o sentido de uma antropologia e de uma metafísica dos costumes, é preciso completar nossa exposição sobre a concepção kantiana acerca das tarefas da filosofia. Kant assinala, no prefácio da *CFJ*, uma diferença entre uma parte crítica e uma parte doutrinal da filosofia.

Com isso termino, portanto, minha inteira tarefa crítica (*ganzes kritisches Geschäft*). Passarei sem demora à doutrinal (*Doktrinalen*) [...]. É óbvio que não haverá aí nenhuma parte essencial para a faculdade do juízo, pois com respeito a ela a crítica toma o lugar da teoria (*Theorie*); e que porém, segundo a divisão da filosofia em teórica e prática e da filosofia pura nas mesmas partes, a metafísica da natureza e a dos costumes constituirão aquela tarefa (*CFJ* B X) ⁵⁴.

Aceitando a divisão proposta por Kant no prefácio da *CFJ*, em que plano deveríamos situar a primeira parte da *Religião*? A passagem parece dar suporte para que alguém⁵⁵

⁵⁴ Se admitirmos – o que parece muito razoável – que a *Crítica da Faculdade do Juízo* visa à elucidação da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* estéticos e teleológicos, poderemos concluir que crítica e filosofia transcendental se equivalem. Com efeito, Kant sustenta que o problema da *CFJ* está compreendido no problema geral da filosofia transcendental que consiste em esclarecer como são possíveis juízos sintéticos *a priori*. (*CFJ* § 36: B 149). Ver na sequência discussão sobre o sentido de filosofia transcendental.

⁵⁵ Ver Bruch (1968: 24-25).

desse como resolvida a questão de saber qual o lugar da doutrina do mal radical na filosofia de Kant. Se em 1790 Kant acredita que a sua “inteira tarefa crítica” teria terminado com a *CFJ*, um texto de 1793 deveria ser entendido como pertencente à parte doutrinal. Essa, contudo, é uma conclusão precipitada. É preciso confrontar essa declaração programática com o que realmente tem de ser assumido como uma parte crítica e uma parte doutrinal.

Vou me ater aqui à filosofia prática de Kant, pois é essa a discussão que interessa à tese. Note-se que o trecho em tela afirma que a metafísica dos costumes visaria ao cumprimento da tarefa doutrinal. Acredito que isso possa ser assumido sem maiores problemas. Com efeito, a *Metafísica dos Costumes* não procura analisar as questões relativas à justificação do imperativo categórico ou da liberdade. Antes, ela parte desses conceitos e examina a aplicação do princípio moral com vistas à dedução dos direitos e deveres do homem.

O período crítico procura responder ao problema da realidade objetiva do imperativo categórico e da liberdade. A *FMC* e *CRPr* claramente situam-se nesse horizonte. No prefácio da obra de 1785, Kant afirma que a *FMC* se distingue de uma metafísica dos costumes por ser apenas um “trabalho preparatório de fundamentação” (BA XIV-XV [Prefácio § 12: 106])⁵⁶. Nesse trabalho preparatório o objetivo consiste na

⁵⁶ É verdade que Kant no prefácio tenta também distinguir a fundamentação de uma crítica da razão pura prática. A crítica da razão pura prática exigiria a demonstração da unidade da razão prática e especulativa, o que Kant julga não estar no momento em condição de fazer. Além disso, ele alega

“busca e fixação do princípio supremo da moralidade” (FMC Prefácio 106/BA XV). Ainda no prefácio da FMC, Kant anuncia o seu propósito de publicar futuramente uma metafísica dos costumes, julgando essa uma tarefa bem mais acessível – que pode até alcançar um “alto grau de popularidade” – do que o empreendimento da *Fundamentação*. Pode-se dizer, portanto, que a doutrina, tendo como base a crítica, visa ao acabamento das tarefas de uma reflexão moral. Certamente não há nenhuma gratuidade nos títulos *Fundamentação (Grundelegung) da Metafísica dos Costumes* e *Metafísica dos Costumes*. A segunda obra pretende coroar o trabalho inicial realizado pela primeira.

Isto considerado, poderíamos afirmar que a *Religião*, em particular a sua primeira parte, cairia dentro da tarefa de uma metafísica dos costumes, representando, por conseguinte, um momento doutrinal da reflexão prática de Kant? Acho que ainda é cedo para responder satisfatoriamente a essa questão. É possível, todavia, adiantar o seguinte. Se julgarmos que uma suposta insuficiência da reflexão de Kant sobre a liberdade foi de algum modo resolvida com o ensaio sobre o mal radical, poderíamos

que tal exigência, por envolver considerações de outra natureza, gerariam confusão nos leitores (cf. FMC BA XIII-XIV [prefácio §§ 11-12: 106]). Contudo, a idéia de uma crítica da razão pura prática será abandonada. Com efeito, no prefácio da CRPr, é destacada a razão pela qual o livro se intitula não Crítica da razão prática pura, mas apenas Crítica da razão prática, ainda que se admita que “o paralelismo [...] com a razão especulativa pareça exigir o primeiro dos títulos” (CRPr A 3). Segundo Kant, não é possível qualquer arrazoar (*Vernünfteln*) contra a possibilidade da razão pura ser prática, se se demonstrou que ela é realmente prática. Quer dizer, se alguém demonstra que a razão pura é realmente prática, então é trivialmente verdadeiro que a razão pura pode ser prática. Kant alega que não se trata, na Segunda Crítica, de criticar a razão prática pura, tendo em vista que a própria “faculdade pura” não precisa aí ser criticada, sendo suficiente portanto uma *Crítica da razão prática*. Quer dizer, a tarefa filosófica, neste caso, limitar-se-ia a demonstrar a realidade objetiva da razão prática pura e criticar a razão prática empírica.

defender que esse pensamento vincula-se muito mais à dimensão crítica do que à dimensão doutrinal⁵⁷. Essa será a hipótese que passarei a defender.

12.2. Mal radical: um conceito crítico

Um dos defensores da tese de que o mal radical representa o reconhecimento do tratamento insuficiente dado por Kant à relação entre liberdade e moralidade é Emil Fackenheim (1995)⁵⁸. Em texto publicado originalmente em 1954⁵⁹, Fackenheim apregoa que o mal radical realmente representa uma mudança no pensamento de Kant. Ele acredita que a razão dessa mudança estaria na “necessidade de dar uma completa e adequada justificação da liberdade moral”. Kant teria gradualmente se convencido de que “a liberdade moral não pode ter outro significado que a liberdade para escolher entre o bem e o mal” (1995: 260). Essa interpretação me parece atraente e responde a algumas dificuldades. Contudo, ao sustentar uma mudança gradual no pensamento de Kant, ela acaba indo de encontro a alguns obstáculos. Falar em convencimento gradual de Kant sobre o sentido da liberdade moral tal como quer Fackenheim, isto é, uma

⁵⁷ Julgo mais adequado me referir à *dimensão* crítica em vez de “período crítico”. Com isso, procuro dar ênfase não à periodização do pensamento de Kant, mas sim à sua estrutura conceitual.

⁵⁸ Sobre esse ponto a seguinte afirmação de Herrero é convergente: “Entende-se que em uma filosofia teórica falte a realidade do mal. Mas em uma filosofia prática como a de Kant, a ausência do mal careceria de realismo” (1991: 84).

⁵⁹ Cf. *University of Toronto Quarterly* 23: p. 339-353.

liberdade para escolher entre o bem e o mal, implica desconsiderar a alegação da *Metafísica dos Costumes*, publicada 4 anos após a *Religião*, segundo a qual a liberdade não pode ser entendida como uma “faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei [moral]” (MC Ak 226), ainda que a experiência possa oferecer freqüentes exemplos disso. Acredito que Fackenheim está certo ao apontar a dificuldade em torno de um concepção restrita de liberdade presente na *FMC* e *CRP*⁶⁰, que parece não permitir que se pense a livre escolha do bem e do mal. Contudo, ele esquece que na *Metafísica dos Costumes* Kant recai na dificuldade que se supõe estar resolvida na *Religião*.

É preciso reconhecer, no entanto, que a rejeição à assimilação do mal às preocupações precipuamente antropológicas se choca com as declarações expressas de Kant sobre o mal na natureza humana. De fato, Kant não fala do mal na natureza de seres moralmente imperfeitos em geral. Ele se ocupa do homem, referindo-se expressamente à “propensão ao mal na natureza humana” (*menschlichen Natur*) (R: 34/B 21, *passim* –grife). Todavia, não acredito que isso represente um obstáculo invencível à interpretação que quero defender. Talvez o que se possa dizer apenas é que, dentre os seres conhecidos por nós, o mal se aplica somente aos homens. Mas do fato de conhecermos apenas o homem como um ser moralmente mau, não se segue que a noção de mal radical não possa ser aplicada também a outros seres. Assim como do fato de conhecermos apenas o homem como um ser que deve agir *por dever*, não podemos legitimamente inferir que a noção de dever não possa ser aplicada também a

⁶⁰ Na *CRP* menos intensamente.

outros seres. Quer dizer, contanto que um ser seja dotado de livre arbítrio, ele atende às condições de aplicabilidade da noção de mal radical, o que também vale para a noção de dever. Desse modo, a interpretação de Anderson-Gold, segundo a qual “para justificar o conceito de mal moral, Kant tem de estabelecer uma antropologia filosófica, um conceito transcendental de natureza humana, em função do que ele definirá *não* a vontade *racional* como tal, mas a vontade *humana* especificamente” (1984: 37), somente poderia ser aceita se entendêssemos “vontade humana” como a vontade de seres racionais imperfeitos. Do contrário, vale enfatizar, o conceito de dever também deveria ser restrito à vontade humana, o que, segundo a *FMC*, não é o caso.

Uma pergunta crucial que deve ser feita é a seguinte: é possível separar o conceito de dever do conceito de mal?⁶¹ Talvez alguém pudesse alegar que o dever, diferentemente do mal, não é um conceito antropológico. Quer dizer, o dever não valeria apenas para o homem, mas para qualquer ser sensível (com arbítrio livre), não sendo, portanto, um conceito antropológico. Deve-se notar que o dever não vale senão para seres racionais sensíveis. Portanto, Kant já na *FMC*, ao levar em conta os seres racionais sensíveis, leva em conta o ser humano. Ora, não seria por isso, isto é, não seria por levar em consideração o homem, ser pertencente à noção de seres racionais

⁶¹ Weil pensa que o mal não diz respeito ao conceito de dever, a não ser quando se pensa num sistema de deveres.

sensíveis, que o conceito de dever tornar-se-ia antropológico⁶². Assim sendo, o ponto está em perceber por que apenas o mal deve ser remetido à antropologia e não o dever.

Eu acredito que o mal radical também tem de valer para qualquer ser sensível (ou ser moralmente imperfeito)⁶³ não apenas para o homem. Por conseguinte, o mal radical não seria antropológico. Na verdade, penso que a própria distinção que Kant elabora já na *FMC*, entre vontade moralmente perfeita e imperfeita, não é completa sem atribuição do mal radical à segunda. O'Connor chega a dizer – no que estou de acordo com ele – que “a única coisa que parece distinguir, moralmente falando, a vontade santa de Deus da vontade do homem é o mal radical presente na última” (1985: 299).

Pode-se perceber uma dificuldade aqui. Trata-se do problema que poderia ser colocado por alguém acerca do sentido de se falar em ser racional que não o homem. Schopenhauer alega que “falar de seres racionais fora do homem não é diferente de se querer falar de seres pesados fora dos corpos” (*SFM*: 34-35). Se não se pode falar significativamente em ser racional que não o homem, é evidente que somente o ser humano poderia ser concebido como ser moralmente imperfeito, pois essa imperfeição moral pressupõe a razão. Assim, do mesmo modo que a razão não poderia ser atribuída a outros seres, a noção de mal radical, apoiada na idéia de um ser racional, ainda que imperfeito, não poderia ser estendida senão ao homem. Para responder a essa questão,

⁶² Na sequência, ao discutir a interpretação semântica de Lopianic, examino melhor esse problema. Veremos que Lopianic oferece elementos para se pensar num conceito de antropologia mais amplo.

⁶³ Allison pensa que a propensão ao mal deriva da finitude da vontade (cf. 1990 e 1996).

é necessário inicialmente entender por que Kant não precisa restringir a noção de seres racionais aos seres humanos. Realmente, no prefácio da *FMC*, Kant insiste em que o princípio da moralidade deve ser buscado na razão pura, a qual não pensará em leis morais para os homens, mas para os seres racionais em geral. Recusando qualquer linha de investigação antropológica para a moral, Kant sustenta que é apenas porque o homem é um ser racional que a lei moral vale para ele. Portanto, quando Kant fala em seres racionais em geral ele quer frisar a especificidade do homem como um ser moralmente imperfeito. E ele faz isso justamente através do contraste da vontade do homem com a idéia de um ser racional moralmente perfeito, para o qual só vale a lei moral, mas não o imperativo categórico (caso do homem). Pode-se ver, assim, que a leitura de Eric Weil e outros cai no erro de considerar o imperativo categórico como válido para todos os seres racionais. Na verdade, o imperativo categórico não vale para seres racionais perfeitos⁶⁴.

Se já na *FMC* o princípio da moralidade é o imperativo categórico na sua versão da autonomia, a moralidade já está sendo pensada para seres racionais finitos (imperfeitos). E isso não requer o conceito de mal? Acredito que sim.

Para tornar a minha posição mais clara – e julgo, ainda, a fim de dotá-la de mais consistência – será útil discutirmos a interpretação de Loparic sobre o sentido da filosofia prática de Kant.

⁶⁴ Na sequência volto a esse ponto.

12. 3. O mal radical sob o ponto de vista da interpretação semântica de Kant: razões de um entendimento divergente

Embora o professor Zeljko Loparic não tenha um texto dedicado especificamente ao tema do mal radical, é possível, com base nas premissas de sua interpretação semântica de Kant, desenvolvermos algumas discussões em torno do significado prático do conceito de mal radical, bem como de suas condições de aplicação.

Loparic defende tenazmente que o problema geral da filosofia transcendental consiste na questão sobre como são possíveis juízos sintéticos *a priori*. Com igual perseverança, ele enfatiza que esse é um problema semântico. Desse modo, a sua alegação é de que "a questão fundamental da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*", sejam teóricos, práticos, estéticos ou teleológicos, deve ser interpretada semanticamente (1999: 13, n.1). Em *A Semântica Transcendental de Kant* (2000), Loparic defende a tese de que "a possibilidade (validade objetiva) de um conceito é [...] assegurada por sua sensificação (*Versinnlichung*), isto é, interpretação sensível" (2000: 21). Para Loparic, a solução kantiana a respeito da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, "apresentada nas três *Críticas*, é sempre a mesma e consiste

basicamente em identificar um domínio de dados sensíveis (sensações, sentimentos morais, sentimentos estéticos) no qual os juízos de um determinado tipo podem ser ditos válidos e, pelo menos em princípio, decidíveis, sendo que os conceitos de validade e decidibilidade mudam, de acordo com o contexto" (1999: 13, n.1).

12.3.1. O conceito de seres racionais sensíveis

Kant, ao formular o conceito de dever, tem em mente um ser racional sensível. Como o conceito de um ser racional sensível não humano, de acordo com os princípios exegéticos de Loparic, não atende às condições de aplicação, ele tem de ser considerado um conceito vazio. Portanto, resta apenas o homem como instância ao conceito de ser racional sensível. Desse modo, a interpretação de Loparic parece nos conduzir à conclusão de que na própria *PMC* já há, num certo sentido, uma antropologia, se bem que não meramente empírica. Em favor dessa provável conclusão de Loparic, poder-se-ia inclusive recorrer aos famosos quatro exemplos que Kant oferece na II seção da *PMC*. Aí Kant se reporta ao seres humanos, não a qualquer ser racional sensível.

Outra consequência da posição da interpretação semântica defendida por Loparic consiste na tese de que o imperativo categórico e a lei moral se equivalem. Com efeito, a idéia básica da leitura de Loparic é que um conceito tem sentido à medida que ele

pode ser reportado a um domínio de dados sensíveis. No caso da reflexão prática de Kant, esse domínio diz respeito, sobretudo, ao sentimento moral de respeito à lei. Ora, o respeito à lei vale apenas para um ser racional sensível. A lei moral seria, portanto, um conceito vazio se não pudesse ser aplicada aos seres humanos⁶⁵. Se entendi bem o espírito da interpretação de Loparic, quando Kant fala em seres racionais sensíveis devemos considerar apenas os seres humanos, pois não temos disponibilidade sensível de outros seres racionais que não os seres humanos⁶⁶. Desse modo, Loparic daria ensejo a se pensar num conceito mais ampliado de antropologia em Kant.

Sendo assim, a interpretação que venho defendendo precisa ser melhor desenvolvida a fim de tentar dar uma resposta às consequências corrosivas da leitura semântica de Loparic ao meu entendimento de que o mal radical, assim como o conceito de dever, vale para seres racionais sensíveis em geral – justamente por isso, segundo creio, o mal radical não seria um conceito antropológico. Para dar mais solidez à minha posição, veremos, na sequência, o sentido do caráter “impuro”, ainda que *a priori*, do conceito de dever e de imperativo catagórico. Por fim, discuto melhor o lugar da *FMC* na filosofia moral de Kant com vistas a fixar a tese de que, assim como o dever, podemos assumir que o mal radical pertence ao núcleo da reflexão moral crítica de Kant.

⁶⁵ “Existe uma ligação originária entre lei moral e sensibilidade (...). A lei, enquanto lei do dever, só é acessível no respeito” (Loparic 1999: 22). “O primeiro elemento do domínio de interpretação das leis e dos conceitos práticos é o sentimento de respeito” (Loparic 1999: 35).

⁶⁶ Há uma notável congruência nesse ponto com a crítica de Schopenhauer – já assinalada por mim atrás – à idéia de outros seres racionais além do homem.

12.3.2. A “impureza” do conceito de dever e do imperativo categórico

Na *CRP*, temos:

Por isso, embora os princípios supremos e os conceitos fundamentais da moralidade sejam conhecimentos a priori (*Erkenntnisse a priori*), não pertencem à filosofia transcendental porque na verdade não tomam como fundamento dos seus preceitos os conceitos do prazer e do desprazer, dos desejos e das inclinações etc., que são todos de origem empírica; todavia na composição do sistema da moralidade pura tem necessariamente que introduzir no conceito de dever aqueles últimos conceitos, seja como obstáculo a ser vencido ou seja como estímulo que não deve ser transformado em motivo (*CRP B 28-29*)⁶⁷.

Na *CRPr*, Kant defende que os conceitos de móbil, interesse e máxima aplicam-se apenas a seres finitos. Estes conceitos

pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ser, dado que a constituição subjetiva de seu livre arbítrio não se harmoniza por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; e também uma necessidade de serem, de qualquer modo, impelidos à atividade porque a esta mesma se contrapõe um obstáculo interior” (*CRPr A 141*).

⁶⁷ Estou de acordo com Beck que defende ter Kant ampliado, em relação à sua declaração de *CRP B 29* (cf. também *CRP B 829*), o conceito de filosofia transcendental (Beck 1966: 9n). Cf. também Loparic (1999: 49) e (2003:2).

Desse modo, o imperativo categórico, que só pode ser exprimido pelo verbo *dever*⁶⁸, pode ser considerado um conceito não puro. O imperativo categórico também compartilha com os conceitos de móbil, interesse, máxima e dever a característica de valer para seres racionais finitos. Mas o mesmo não pode ser dito da lei moral. A meu ver, seria bastante peculiar alguém afirmar, com base na moral kantiana, que a lei moral não valha para a vontade divina. Visto que Kant expressamente sustenta que os conceitos de móbil, interesse e máxima não se aplicam à vontade divina (cf. *CRPr* 141), é lícito concluir que há uma diferença entre lei moral e imperativo categórico. Essa distinção pode ser encontrada também em *FMC* BA 37 [II § 15: 124].

Uma vontade perfeitamente [*vollkommen*] boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como obrigada a ações conforme à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o *dever* (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si necessariamente com a lei.⁶⁹

⁶⁸ “Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*Sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la” (*FMC* BA #7 [II § 14: 124]).

⁶⁹ Sobre a diferença entre lei moral e imperativo categórico, ver Guido de Almeida (1999: 81-83). Para Guido de Almeida, o imperativo categórico se exprime numa proposição sintética e a lei moral numa proposição analítica. “É fácil compreender por que o *imperativo* moral é caracterizado como uma proposição *sintética*. Com efeito, na concepção kantiana, ele liga ao conceito de uma vontade *imperfeita* o conceito de um modo de agir exigido pelo princípio moral. (...) Também não é difícil compreender por que a *lei* moral tem de ser caracterizada como uma proposição *analítica*. Com efeito, a lei moral liga ao conceito de uma vontade *perfeita* o conceito do modo de agir exigido pelo princípio moral” (1999: 82).

Ora, que o conceito de dever seja para Kant um conceito *a priori* parece ficar claro, conforme vimos, desde a *CRP*. Ademais, os primeiros parágrafos da II seção da *FMC* visam justamente a contestação de que os conceitos morais, por tomarem como ponto de partida o conhecimento da razão moral comum, seriam conceitos empíricos. “Do fato de até agora haveremos tirado o nosso conceito de dever do uso comum da nossa razão prática não se deve de forma alguma concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico” (*FMC* BA 25 [II § 1: 119]). Se o conceito de dever não é um conceito empírico, então é um conceito racional. Sendo um conceito racional, cabe decidir se ele é um conceito puro.

Kant distingue, na introdução da *CRP*, entre conhecimento puro e *a priori*.

.... por conhecimento *a priori* entenderemos não os que ocorrem independente desta ou daquela experiência, mas absolutamente independente de toda a experiência. [...] Dos conhecimentos *a priori* denominam-se puros aqueles aos quais nada de empírico está mesclado. Assim, por exemplo, a proposição: cada mudança tem sua causa é uma proposição *a priori*, só que não pura, pois mudança é uma conceito que só pode ser tirado da experiência (*CRP* B 2-3).

Por certo, todos os conceitos puros são *a priori*, mas nem todos os conceitos *a priori* são puros. Sendo assim, acredito que se possa lícitamente afirmar que o conceito de dever, embora *a priori* não é um conceito puro. Penso que o mesmo possa valer para o mal – no que estou de acordo com Allison. Com efeito, Allison enfatiza o caráter *a priori* da pretensão que Kant ergue ao tematizar o mal radical (cf. 1996: 176). Para o

comentarista, é a partir da abordagem dada por Kant às relações entre liberdade e moralidade, que ele chama de tese da reciprocidade, que é possível pensar o mal radical assim

Antes de prosseguirmos discorrendo sobre o caráter *a priori* do mal, julgo importante fazer algumas ponderações cruciais sobre a nomeada “tese da reciprocidade” e o mal radical. Para Allison, a tese da reciprocidade é decisiva para a rejeição de uma vontade maligna. Com efeito, a condição de possibilidade da imputação moral depende de o homem poder agir moralmente. Ora, isso requer que ele esteja *sob* a lei moral. A sua liberdade, condição de sua imputação, de modo algum pode ser pensada sem esse vínculo íntimo com a lei moral – vínculo que, na *Religião*, Kant desenvolve mediante a noção de “disposição à *personalidade*”. Com o fato da razão não é aceitável qualquer indiferença em relação à moralidade, indiferença essa que poderia ser o terreno sobre o qual seria possível assentar a vontade maligna.

Acontece que Allison tem uma noção forte sobre a relação entre liberdade e moralidade – que ele etiquetou de tese da reciprocidade. Allison afirma que a tese da reciprocidade (*Reciprocity Thesis*) “implica que liberdade da vontade não é apenas uma condição necessária, mas também uma condição suficiente da lei moral” (1995: 285). Colocada nestes termos, me parece questionável a exigência da tese da reciprocidade. Com essa declaração, Allison dá a entender que a liberdade somente se realizaria como liberdade que adota a lei moral como móbil. Ora, desse modo, o mal simplesmente não

poderia ser concebido como mal moral, isto é, imputável ao agente. Porém, Allison também formula a sua tese da reciprocidade com as seguintes palavras. Ele afirma que o argumento da tese da reciprocidade “apenas mostra que nós não podemos afirmar nossa liberdade (interpretada no sentido transcendental) e rejeitar o imperativo categórico” (18995: 305). Assim postas as coisas, a tese da reciprocidade me parece irrepreensível. Com efeito, Kant argumenta, numa famosa passagem da *CRPr*, que “a liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (*CRPr* A 52). Quer dizer,

é da *lei moral* que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz diretamente ao conceito de liberdade (*CRPr* A 53).

Desse modo, a tese da reciprocidade permite perfeitamente pensarmos o mal radical. Com efeito, pode-se dizer, com base na *Religião*, que embora o mal se configure como uma escolha contra a lei moral, tal escolha não é possível senão à medida que se reconhece a autoridade da lei. E a autoridade da lei não deixa de ser admitida, ainda que o mal represente, por assim dizer, uma espécie de voto a favor da inclinação em detrimento da exigência feita pela lei⁷⁰. Na feliz colocação de Herrero,

a realidade do mal radical não destrói a ligação inseparável entre lei e liberdade. A lei moral descobre o ‘poder’ do homem. O fato de o homem

⁷⁰ Posição análoga em Allison (1996: 175).

ter sempre escolhido o mal descobre que esse 'poder' é um poder agir contra a lei. Surge assim uma distância maior entre lei e liberdade. Mas essa distância não significa que a liberdade seja igualmente tanto para o bem como para o mal. Se o mal fosse uma possibilidade do mesmo tipo que a do bem teríamos de ter uma instância superior a ambos que as julgasse. Mas a lei moral é a única e suprema instância de juízo (1991: 81).

Bem entendido, visto que estou aqui a referendar a posição de Herrero e defendo, ao mesmo tempo, que a liberdade também tem de ser entendida como liberdade para o mal, preciso fazer o seguinte esclarecimento para evitar incompreensões. Eu acredito que o ponto, corretamente assinalado por Herrero, é que a liberdade para o mal não é equivalente à liberdade para o bem. Quer dizer, somos livres para o bem e para o mal, mas não do mesmo modo, pois é apenas em relação à liberdade para o bem que tem sentido falar em liberdade para o mal. Por conseguinte, penso que a noção de mal radical não tem como consequência, como já disse, um retraimento do fato da razão, como pensa Zingano (1992: 227)⁷¹.

Vale, de todo modo, reforçar o meu pensamento de que a *FMC* e a *CRPr* geram uma expectativa de esclarecimento do mal moral e que, se nestas obras, Kant se dedicasse ao esclarecimento dessa noção ele não estaria de modo algum maculando os propósitos de justificação da moralidade. Ou seja, se o dever cabe legitimamente nesse propósito, o mal moral, a meu ver, igualmente caberia. É interessante notar que Allison, embora não endosse claramente a idéia de que o mal radical represente o reconhecimento de um tratamento insuficiente dado por Kant à relação entre

⁷¹ Conforme assinalai no capítulo 9.

moralidade e liberdade, afirme que “há poucas dúvidas de que a exposição sobre a liberdade na *Religião* possui sutilezas e profundidades que não se encontram nem na *FMC* nem na *CRPr*” (1995: 301). Concordo com Allison, porém vou mais longe. Acredito que é lícito afirmar que Kant, na *Religião*, pensa as relações entre liberdade e moralidade de modo mais acurado do que nas obras anteriores. De fato, a *Religião* enriquece – como acredito ter mostrado na segunda parte dessa tese – de modo notável as relações conceituais entre liberdade, moralidade e, por conseguinte, a imputabilidade moral. Sinal disso, são, vale enfatizar, o desenvolvimento das noções de arbítrio, vontade e disposição moral.

Podemos, assim, retornar à consideração sobre o caráter *a priori* do mal radical. Uma vez que Allison ressalta a natureza *a priori* da tese de Kant sobre o mal radical, ele por certo concordaria com a minha interpretação de que o mal radical não está preso à antropologia. De fato, o mal não pode ser considerado um conceito empírico, pelo simples fato de que a experiência não oferece dados suficientes para tal compreensão. Ações más, rigorosamente, são ações que resultam da liberdade do arbítrio. Ora, a liberdade do arbítrio não está disponível no domínio da experiência. De fato, o nosso conhecimento dos fenômenos revela apenas eventos naturais.

Agora, é verdade que as ações contrárias ao dever⁷² podem se expor, de alguma maneira, na experiência, mas não de modo absoluto. Elas podem ser empiricamente

⁷² Ver primeira parte da tese, capítulo 2.

reconhecidas de modo relativo, à medida que, por exemplo, dado o dever de caridade, uma pessoa é sistematicamente indiferente ao sofrimento alheio. Essa indiferença por certo é acessível pela experiência. Isso serve para nossos juízos morais, mas esses juízos devem comportar um grau de incerteza, por assim dizer, metafísica. Lembremos aqui da advertência de Kant na *CRP* segundo a qual “a moralidade própria das ações (mérito e culpa) mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta”. O quanto se deve “imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza [...] ninguém pode perscrutar” (*CRP* 579n).

Alguém até poderia pensar que o dever cai sob a idéia de uma antropologia, alegando que ele leva em conta as condições limitadoras da natureza humana. É verdade que Kant afirma na *FMC* que “o conceito de *Dever* [...] contém em si o de boa vontade [...] sob certas limitações e obstáculos subjetivos (*FMC* BA 8 [I § 8: 112]). Todavia, disso não se segue que ele seja em algum sentido um conceito antropológico. O dever moral se fundamenta de modo exclusivamente racional. Kant inclusive chega a dizer, no início de *FMC* II, que ele valeria mesmo que ninguém ainda tivesse agido moralmente na história da humanidade.

[...] a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; de forma que ações, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá até duvidar aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremitentemente ordenadas pela razão: por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo fato de até

agora talvez não ter existido nenhum amigo leal (*FMC* BA 27-28 [II § 3: 120]).

É porque eu devo agir moralmente que eu posso agir moralmente. Não há, com relação ao conceito de dever, necessidade alguma de um estudo das condições subjetivas desfavoráveis à execução das leis práticas⁷³. Kant é muito claro sobre isso. A antropologia é um estudo necessário para aplicação do que é fundamentado pela metafísica dos costumes, isto é, do que é tão-somente justificado pela razão. “Uma metafísica dos costumes não pode fundamentar-se na antropologia, mas sem embargo, pode aplicar-se a ela” (*MC* Ak 217).

12.3.3. Dever e mal radical fora da antropologia

Estritamente falando, parece não caber uma distinção simples entre moral pura e antropologia. De fato, se aceitarmos como suficiente essa distinção e se concordarmos com a declaração de Kant de acordo com a qual a moral pura (*reine Moral*) “contém simplesmente as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral” (*CRP* B 79),

⁷³ Nas *Lições de Ética*, Kant pensa diferente: “a moral não pode sustentar-se sem a antropologia, pois antes de tudo é necessário saber se o sujeito está em condições de conseguir o que se exige dele, o que deve fazer. (...) É necessário conhecer o homem para saber se pode fazer o que se exige dele” (*LE*: Ak 244: 38-40). É necessário reconhecer, contudo, que, nesse caso, esse ponto de vista tem de ser relativizado não só pelo fato de Kant não ter ainda elaborado sua filosofia moral crítica, bem como pela própria natureza das *Lições de Ética*, ou seja, pelo fato destas constituírem-se em notas dos ouvintes dos cursos de Kant.

teríamos de incluir o estudo da *FMC* em torno do imperativo categórico como antropológico, pois certamente ninguém defenderia que o imperativo categórico, ao levar em conta as limitações e obstáculos subjetivos dos seres racionais sensíveis, pudesse ter um assento legítimo numa moral pura que contém apenas leis morais necessárias para uma vontade livre em geral. O imperativo categórico vale para a vontade de seres racionais subjetivamente imperfeitos, não para uma vontade livre em geral (cf. *FMC* BA 37 [II § 15: 124]).

Com essa consideração em mente, somos levados à conclusão de que a própria *FMC* comporta, num certo sentido, algum nível de impureza na reflexão prática de Kant. Isso, contudo, não implica dizer, ao que me parece, que a análise do dever e do imperativo categórico deva ser remetida à antropologia. É bem verdade que essa análise, como assinalai, não pertence à moral pura, tal como definida na *CRP*, haja vista voltar-se para a vontade de seres racionais sensíveis (finitos), e não para a vontade de seres racionais em geral. Mas do fato de determinar a lei moral na forma de um imperativo, não se segue que a *FMC* esteja desenvolvendo uma reflexão baseada em dados sobre a natureza e cultura humanas. Sobre isso Kant é muito claro. Não cabe “buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade” (*FMC* BA 32-33 [II § 8: 122])⁷⁴. É ilegítimo, portanto, o recurso à natureza humana quando se pretende fundamentar racionalmente a moral.

⁷⁴ Também em *FMC* BA 90 [II § 83: 145].

É preciso reconhecer, contudo, que Kant não tem claro a separação entre um nível exclusivamente *puro* da reflexão moral e um nível que, conquanto *a priori*, leva em conta obstáculos subjetivos oriundos da experiência. Isso pode ser percebido na seqüência do trecho acima transcrito. Kant fala, aí, que é a “pura filosofia prática” ou “Metafísica dos Costumes” que investiga os princípios da moralidade, os quais são “totalmente *a priori*, livres de todo o empírico” e que se encontram “simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida” (FMC BA 33 [II § 8: 122]). Ora, falta a Kant notar que uma coisa é a investigação do princípio da moralidade para uma vontade livre em geral, outra a investigação desse mesmo princípio na qualidade de um imperativo.

O complemento de uma metafísica dos costumes, como o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria, contudo, apenas (*nur*) as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da primeira [da Metafísica dos Costumes] na natureza humana, a criação, difusão e consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular) e de igual modo outros ensinamentos e prescrições fundadas na experiência; antropologia da qual não se pode prescindir, mas tampouco deve de modo algum preceder a metafísica dos costumes ou estar mesclada com ela (MC Ak 217)⁷⁵.

⁷⁵ Passagem semelhante na FMC: “Tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer [...] Desta maneira surge a idéia de uma dupla metafísica, uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*. A *Física* terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a *Ética*, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar

Kant entende, assim, a antropologia moral como uma investigação que se limita ao estudo das condições subjetivas que ajudam ou dificultam o exercício da moralidade. Já a metafísica dos costumes, embora tome “freqüentemente como objeto a *natureza* particular do homem, cognoscível apenas pela experiência, para nela mostrar as conseqüências dos princípios morais universais” (MC Ak 217), não deixa de ser um estudo *a priori*, assim como, argumenta Kant, a metafísica da natureza cujos princípios se aplicam aos objetos da experiência (cf. *ib.*). Na interpretação de Loparic, “assim como a natureza corpórea oferece exemplos concretos que apresentam os conceitos *a priori* do entendimento, assim também a ação livre produz casos concretos que realizam os conceitos *a priori* práticos” (2003: 6).

No texto “As duas metafísicas de Kant” (2003), Loparic afirma que a antropologia moral pode ser entendida como uma “teoria do domínio de aplicação dos juízos e dos conceitos jurídicos [e éticos] da razão prática, isto é, como componente da semântica *a priori* desses princípios” (2003: 8). Nesse contexto, o livro de 1798, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, vai justamente procurar estudar o que o homem, como ser livre, fez de si mesmo, ou pode e deve fazer. Eis aí a antropologia pragmática, que se distingue, assim, da antropologia fisiológica. Com efeito, esta última procura estudar o que a natureza fez do homem.

especialmente Antropologia Prática, enquanto a racional seria a *Moral* propriamente dita (FMC BA IV-V [prefácio § 3-5: 103]).

À primeira vista, a compreensão de antropologia moral afirmada por Kant na *MC* deveria ser aproximada das investigações da *Antropologia* de 1798. Contudo, é lícito pensar que a antropologia em Kant perpassa, num certo sentido, diversas de suas obras. Poderiam ser citados nesse caso os textos sobre a *Pedagogia* e a *História*⁷⁶.

Quanto ao fato de Kant se reportar, nos exemplos de aplicação do imperativo categórico na II seção da *FMC*, apenas aos seres humanos, é preciso reconhecer, contudo, que esse dado é, no fundo, trivial, pois seria bastante exótico Kant apresentar exemplos de aplicação do imperativo categórico a partir de outros seres racionais sensíveis, porquanto esses seres nós simplesmente não conhecemos. Ademais, não se deve esquecer que Kant já no prefácio da *FMC* assevera que um mandamento moral não vale apenas para os homens.

Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: "Não deves mentir", *não é válido somente para os homens* e que outros seres racionais se não teriam de importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que por conseguinte o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura" (*FMC* BA VIII [prefácio § 7: 104], grifei).

⁷⁶ Daí ser compreensível a posição de O'Connor. Ele acredita que a noção de mal radical deve ser alinhada muito mais aos ensaios de história especulativa, elaborados no período de 1784 a 1797, do que à *Fundamentação*, *Crítica da Razão Prática* e *Metafísica dos Costumes*. Sendo assim, para o comentarista, o mal radical não pertence propriamente a uma investigação crítica, não podendo ser considerado um conceito *a priori* (cf. 1985: 298). É evidente que, pelos argumentos que venho desenvolvendo, discordo dessa interpretação.

Em outra altura da *FMC* Kant declara:

Pode-se, querendo (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada), distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) [*reine Philosophie der Sitten (Metaphysik)*] da moral aplicada (à natureza humana) [*von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden*]. Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais se não fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori*, porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana como para qualquer natureza racional (*FMC* BA 32n [II § 8: 122, n.18]).

Pode-se perceber, portanto, que, para Kant, a moral aplicada retira da filosofia moral pura “regras práticas” não apenas para a natureza humana⁷⁷, mas para qualquer natureza racional. O que Kant quer dizer com “qualquer natureza racional” (*jede vernünftige Natur*)? Essa discussão é fundamental para tentar mostrar que é pertinente pensar que o mal radical vale para qualquer ser racional sensível. Ora, a expressão “qualquer natureza racional” é recorrente nos textos de Kant. No trecho em tela, “qualquer natureza racional” parece significar aquela natureza que tem algo em comum com a natureza humana. Assim, não se poderia pensar que se trata de uma natureza puramente racional, pois se assim fosse o paralelismo que Kant está propondo perderia o sentido. Portanto, é lícito interpretar “natureza racional” nesse contexto como uma natureza racional sensível. Quer dizer, uma natureza imperfeitamente racional que não

⁷⁷ Pelo que se vê, Kant parece tomar a expressão natureza humana (*menschliche Natur*) na *FMC* no sentido empírico, o que não ocorre na *Religião*.

pode prescindir, para a obediência à lei moral, de regras práticas que levam em conta certas particularidades típicas de um ser sensível. Pode-se afirmar que o ser humano (isto é, um terráqueo) é uma “instância” da idéia de um ser racional sensível. Essa afirmação é chancelada pelo texto kantiano. Numa passagem em que está a distinguir lei moral de imperativo categórico, Kant diz que

os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo (*FMC* BA 37 [II § 15: 124]).⁷⁸

Não é descabido, portanto, entender que Kant considera a vontade humana uma “espécie” do gênero “vontade moralmente imperfeita”. Poder-se-ia considerar o conjunto dos seres dotados de uma vontade moralmente imperfeita como um círculo menor no interior de um círculo mais amplo, formado pelo conjunto de todos os seres racionais. Na passagem citada Kant fala “deste ou daquele ser racional” ficando, assim, clara a não restrição aos seres humanos da imperfeição subjetiva que gera a necessidade do imperativo categórico⁷⁹. Presumivelmente, alguém poderia retrucar que a expressão

⁷⁸ Ver também R: 28: B 8: “outros possíveis seres racionais”. É verdade que na *DV*, embora Kant não faça explicitamente uma restrição do imperativo categórico apenas aos homens, ele parece estar pensando apenas nos homens. “O imperativo moral se dá a conhecer, mediante sua sentença categórica (o dever incondicionado), esta coação [autocoação] que não afeta, portanto, os seres racionais em geral (entre os quais poderia haver também santos), mas sim aos (*sondern auf*) homens como seres racionais naturais” (*DV* Ak 379).

⁷⁹ Na *TP*, numa passagem que já tive a oportunidade de citar (mas com outro objetivo), há uma declaração reveladora a esse respeito. Kant declara que não se pode exigir que o homem deva, “ao tratar-se do cumprimento do dever, *renunciar* ao seu fim natural, a felicidade; pois ele não pode fazer isso, como também nenhum ser racional finito em geral” (*TP* A 209). Veja bem, Kant não restringe

“deste ou daquele ser racional” deva ser entendida como significando “deste ou daquele ser racional singular” e não desta ou daquela espécie dentro do gênero de seres racionais (sensíveis) em geral. Assim, “deste ou daquele ser racional” significaria deste ou daquele ser humano. Ora, essa objeção não tem como prosperar, pois Kant escreve, depois da expressão deste ou daquele ser racional”, as palavras “da vontade humana, por exemplo”. Se fosse deste ou daquele ser humano, bastaria a Kant afirmar: “a imperfeição subjetiva da vontade humana, ou imperfeição subjetiva do ser humano”. Mas não é isso que está no texto. Sendo, assim, mantenho a minha interpretação de que, na passagem em análise, a imperfeição subjetiva, que reclama imperativos, é característica dos seres racionais sensíveis em geral, dentro dos quais está o ser humano.

Há ainda uma objeção importante que pode ser feita à argumentação que venho desenvolvendo. Ela consistiria em alegar que, embora o dever só valha para os homens enquanto seres racionais imperfeitos, estendê-lo a outros seres racionais sensíveis (imperfeitos) seria improcedente pelo fato de que outros seres racionais imperfeitos nós simplesmente não podemos conhecer (e talvez até acrescentasse, nem pensar).

Contra essa objeção eu apresento a seguinte resposta. A idéia de seres racionais sensíveis em geral, a partir da qual se poderia pensar outros seres que não o homem, não fere em nada o idealismo transcendental. Tal idéia não é só logicamente possível, como também é possível realmente, pois poderia valer nos limites da experiência. Sobre

apenas ao homem a idéia de seres racionais finitos (certamente o mesmo que seres racionais sensíveis).

a diferença entre possibilidade lógica e real, vale lembrar o que Kant diz, na *CRP*, que a possibilidade real (*reale Möglichkeit*) de um conceito depende deste poder ser justificado e demonstrado numa intuição sensível, ao passo que a possibilidade lógica (*logische Möglichkeit*) se estriba na simples possibilidade do pensamento (Cf. *CRP* B 302-303n). A distinção entre possibilidade real e lógica liga-se à diferença, que o idealismo transcendental, traz à tona entre *conhecer* e simplesmente *pensar*.

Para *conhecer* um objeto requer-se que eu possa provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja a priori pela razão). Mas posso *pensar* o que quiser desde que não me contradiga, isto é, quando o meu conceito for apenas um pensamento possível, embora eu não possa garantir se no conjunto de todas as possibilidades lhe corresponde ou não um objeto. (*CRP* B XXVII n.)⁸⁰

Portanto, a idéia de seres racionais sensíveis não é apenas logicamente possível – podemos pensá-la sem contradição – mas ainda realmente possível, haja vista ela poder ser dada numa experiência possível. Encontramos abonos textuais claros para essa leitura. Na *CFJ*, Kant afirma que “admitir habitantes doutro planeta, dotados de razão, é uma coisa de opinião, já que se pudéssemos aproximar-nos deles – o que em si é possível – saberíamos pela experiência se eles existem ou não” (*CFJ* B 455). Ora, Kant

⁸⁰ Cabe registrar que na passagem do “Prefácio à segunda edição” da *CRP* referida (B XXVII, n.), Kant pondera que mesmo a um conceito pensável, conquanto não cognoscível (teoricamente), pode se atribuir validade objetiva (possibilidade real). É que a validade objetiva pode residir também nas fontes práticas de conhecimento. Trata-se aí certamente dos impactos da chamada “segunda revolução” kantiana, isto é, do conceito de “autonomia da vontade” estabelecido dois anos antes da segunda edição da *Primeira Crítica* na *FMC*.

mesmo diz que “as coisas da opinião são sempre objetos de um conhecimento ao menos possível em si (objeto do mundo dos sentidos)” (CFJ B 455).

Sendo assim, é preciso assumir que outros seres racionais sensíveis devem estar submetidos às mesmas estruturas transcendentais também válidas para os homens, como a espontaneidade do entendimento e a receptividade da sensibilidade. Logo, a idéia de seres racionais sensíveis que não os seres humanos – isto é, que não os terráqueos –, não compromete o idealismo transcendental.

Eu poderia até conceder – não que esteja convencido disso; as linhas anteriores mostram que penso diferente – que o dever só possa ser referido aos seres humanos, o mesmo valendo para o mal. Assim, eu assumiria uma tese fraca de que esses dois conceitos possuem o mesmo *status* na filosofia prática de Kant. A tese forte que defendo é que não são antropológicos, mas se forem *não* estarão em níveis diferentes da reflexão prática.

Quero deixar claro que o meu ponto realmente não se inclina à promoção de discussões obsessivas sobre se Kant pensa ou deve pensar que o imperativo categórico se aplica apenas aos homens ou também a outros seres racionais sensíveis⁸¹. O que

⁸¹ Tampouco pretendo levantar qualquer discussão sobre se Kant acreditava na possível existência (empiricamente entendida) de outros seres racionais em geral. É bem verdade que, nas *LE*, Kant fala no “cosmos infinito onde há tantos planetas povoados por criaturas racionais” (Ak 336). Também na *Idéia de uma História Universal* vemos: “Não sabemos qual é a constituição dos habitantes dos outros planetas e qual a sua índole; [...] Talvez entre eles cada indivíduo consiga atingir plenamente o seu destino durante a sua vida” (*Idéia* A 398 nota). De todo modo, essa questão é simplesmente irrelevante para o que venho defendendo.

pretendo é tão-somente frisar que faltam razões para conferirmos ao conceito de mal radical uma posição diferente na filosofia moral de Kant em relação ao conceito de dever. Como não estou convencido que o conceito de dever seja antropológico, tampouco posso compreender que o mal radical tenha de ser lido no âmbito de uma antropologia. Tentei mostrar dever e mal radical valem para seres racionais sensíveis em geral, não sendo, portanto, conceitos antropológicos. Agora, é verdade que, se tivesse de ceder à tese de que o conceito de dever e de mal radical devem ser entendidos como válidos apenas para os seres humanos, não vejo por que não teria de considerá-los como conceitos antropológicos⁸². Todavia – e esse é ponto mais decisivo -- se tivéssemos de assumi-los como conceitos antropológicos teríamos de assumi-los num mesmo patamar de cidadania conceitual.

⁸² Seriam antropológicos num sentido ampliado de antropologia, pois eles não deixariam de ser, conquanto impuros (isto é, levam em conta elementos empíricos como as inclinações), conceitos *a priori*.

CONCLUSÃO

Não foi minha pretensão nessa tese proceder a uma análise minuciosa da consistência *externa* do que Kant reivindica. É claro que muitas vezes fiz isso ao longo do trabalho. Procurei entender Kant, sem deixar de apresentar pontualmente algumas objeções. Não julgo, entretanto, que deveria levar a crítica externa a Kant ao extremo. Meu objetivo foi muito mais o de verificar a *consistência interna* e procurar defender um lugar do mal radical na filosofia moral crítica de Kant. Em outras palavras, ao longo dessa tese, procurei reconstruir a argumentação de Kant sobre o mal radical e avaliar algumas interpretações sobre o lugar desse conceito na filosofia prática kantiana. Nas duas primeiras partes visei à explicitação dos conceitos que giram em torno do mal radical, sejam os conceitos que lhe dão sustentação (por exemplo, vontade e arbítrio), sejam os que dele emergem ou que adquirem uma maior densidade (como o conceito de *Gesinnung*).

Há elementos repreensíveis na teoria kantiana do mal radical? Sim, certamente. É uma declaração trivial, mas cabe dizer que é de se presumir que nenhum autor esteja ao

abrigo de incoerências, hesitações e falta de clareza em determinados pontos. A propósito, vale lembrar aqui de uma passagem no final do prefácio B da *CRP*.

Em pontos isolados cada exposição filosófica é vulnerável (pois não pode apresentar-se tão blindada como a exposição matemática). [...] Em cada escrito desenvolvido sob a forma de livre discurso são pinçáveis aparentes contradições quando se arrancam partes isoladas do seu conjunto e se as compara entre si, contradições essas que aos olhos daquele que se abandona ao julgamento de outros projetam por sua vez uma luz prejudicial sobre esses escritos, mas que se resolvem muito facilmente para aquele que se apoderou da idéia no seu todo (*CRP* B XLIV).

Essa passagem merece uma ponderação. Acontece muitas vezes que as partes isoladas não são exatamente arrancadas do seu conjunto, mas revelam sim que a relação – que existe – entre elas e o conjunto não se estabelece de forma coerente. Assim, não se trataria exatamente de uma “aparente contradição”, mas de fato de uma contradição; só que isso seria insuficiente para um juízo acerca da obra como um todo. Eu posso “pinçar” uma definição de máxima numa obra de Kant e verificar, em seguida, que ela vai de encontro a outra definição em uma outra obra (ou até na mesma obra). Nesse caso, eu não estou “arrancado” partes do seu conjunto, mas detectando que as partes, que deveriam acomodar-se ao conjunto, não se acomodam. De todo modo, ainda assim a advertência de Kant é válida, pois o que parece realmente estar em jogo na passagem é um alerta sobre a necessidade de termos em mira o conjunto da obra, isto é, de adotar uma visão global do pensamento do autor. Acho que Kant está também correto em sugerir que não devemos julgar um autor por uma frase, por uma definição

incongruente com outra. Penso, contudo, que pinçar contradições, trazer à luz dificuldades internas de um texto seja – e isso é prática comum, quase uma trivialidade – um trabalho necessário para aquilatar o objeto de estudo, uma forma tradicional de exercer o papel de leitor e crítico de textos filosóficos.

É claro que uma incoerência pode ser mais ou menos relevante quando se tem em vista um julgamento global do pensamento de um filósofo. Ao longo da tese, aponte algumas incoerências e flutuações no pensamento de Kant, bem como passagens um tanto obscuras. De todo modo, considero que o núcleo da formulação kantiana sobre o mal radical pode ser defendido. O mal radical é um mal moral visto que imputável, e é imputável porque depende da livre admissão pelo arbítrio do móbil do amor de si mesmo em sua máxima; livre admissão essa que se realiza *sob* a lei moral. Daí que o mal radical represente um não à lei moral e um sim a uma inversão da ordem moral.

Pretendi, nas duas primeiras partes dessa tese, reconstruir o argumento de Kant tal como desenvolvido na primeira parte da *Religião nos Limites da Simples Razão*. Discuti as teses da *Religião* tendo em vista sua consistência com os conceitos fundamentais da filosofia moral apresentada nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*.

Defendi a visão gradativa do mal radical, pois, além das carências textuais e dificuldades internas que geram a leitura exclusivista, a alternativa de leitura que adotei tem a vantagem de sublinhar que o mal moral já se faz presente no nível da indolência moral. Embora, numa análise inicial, um olhar indulgente sobre a fragilidade da natureza humana pareça aceitável, ele falha em não perceber que temos o dever de lutar também contra nossas fraquezas. Há nesse caso uma lição crucial de Kant que não pode ser negligenciada. O mal radical, já nesse nível, revela-se como algo moralmente censurável, pois não atende à exigência moral – que é sempre a mesma, a saber, a de preservar nas máximas do arbítrio uma clara hierarquia de móveis, o que Kant chama de ordem moral, em que a lei moral sempre subordina os móveis sensíveis. O exemplo extraído do romance de Balzac, *Pai Goriot*, ainda que apresente um caso que cabe melhor no terceiro nível, já que é aí que Kant coloca a noção de auto-engano, revela-se como um caso ilustrativo do pensamento segundo o qual, para entendermos o mal radical, não precisamos voltar nossos olhos para os crimes hediondos cometidos pelos homens. Não esqueçamos que Kant diz que o mal está em lançar poeira nos próprios olhos. Longe, por conseguinte, de se comprometer com qualquer idéia que exigisse a atribuição de maldade moral apenas aos atos deliberadamente contrários ao dever, Kant – como mostrei – é claro em assumir que o mal radical está presente inclusive nas ações conforme ao dever. Esta lição de Kant me parece profundamente congruente com minha interpretação de que os três graus do mal são três graus do mal radical.

Na terceira parte, argumentei a favor de uma leitura segundo a qual o mal radical deve figurar ao lado do conceito de dever em termos de dignidade conceitual dentro da filosofia prática de Kant. Critiquei, assim, as leituras teológicas e antropológicas acerca do lugar e do papel da teoria kantiana do mal moral.

Os intérpretes da leitura antropológica pagam o preço de negligenciarem a dimensão do conceito de dever em Kant, pois se ponderassem com mais cuidado esse conceito, eles veriam que sua envergadura conceitual não pode ser maior que a do mal radical. É claro, contudo, que esse preço não precisa ser pago pela leitura de Loparic. Reconheço que é mais difícil criticar essa posição. O ponto central da divergência está no fato de Loparic não admitir a diferença entre lei moral e imperativo categórico. Dessa discórdia resultam outros distanciamentos. Eu penso que a interpretação de Loparic é altamente estimulante, mas ela começa a enfraquecer quanto percebemos que Kant está realmente comprometido com a idéia de seres racionais perfeitos e seres racionais sensíveis. Talvez pudéssemos afirmar que Kant se compromete indevidamente com tais noções. Nesse caso, contudo, eu teria de adotar uma pretensão que, em geral, não foi a minha nessa tese. Quer dizer, seria preciso proceder a uma análise minuciosa da consistência *externa* do que Kant reivindica. É claro que muitas vezes fiz isso ao longo do trabalho. Procurei entender Kant, sem deixar de apresentar pontualmente algumas objeções. Não julgo, entretanto, como assinaléi acima, que deveria levar a crítica externa a Kant ao extremo. Portanto, assumi a interpretação que

me pareceu a mais próxima do que Kant realmente tinha em mente ao falar em seres racionais sensíveis. Confesso, a bem da verdade, que não me incomodam nem um pouco as conseqüências, para muitos talvez exóticas, que resultam de se pensar em outros seres racionais sensíveis que não os habitantes do planeta Terra.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant

Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Diclucidatio / Neue Erhellung der Ersten Grunsätze Metaphysicher Erkenntnis. Werkausgabe Band I. Herausagegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt an Main. Suhrkamp, 1991.

“Nova Explicação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico”. In: *Textos Pré-Críticos*. Tradução de José Andrade. Porto, Rés, 1983.

“Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives”. Tradução de Jean Ferrari. In: *Oevures philosophiques*. Vol. I. Ed. Ferdinand Alquié. Paris: Gallimard, 1980, p. 251-302.)

Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe III/IV. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

Crítica da Razão Pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

(CRP): *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer.

São Paulo: Abril Cultural, 1980.

(LE): *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan

Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.

Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência. Tradução de

Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. "Os Pensadores").

"Resposta à pergunta: que é o Iluminismo". In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução

de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 11-19.

Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Tradução de Rodrigo Naves e

Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785).

Edición preparada por Roberto Rodriguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1990.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt:

Surkamp, 1991.

(FMC): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo,

Abril Cultural, 1980.

"Probable Inicio de la Historia Humana". In: *Ideas para una historia universal en clave*

cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. Estudio preliminar de Roberto

Rodríguez Aramayo. Tradução de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987, p. 57-77.

Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

(CRP): *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe X. Ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Surkamp, 1991.

Primeira Introdução à Crítica do Juízo. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

(CFJ): *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

Sur l'insuccès de tous les Essais de Théodicée. Tradução de Paul Festugière. Paris: Vrin, 1972.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

A Religião dentro dos limites da simples razão. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural: 1980 (Os Pensadores).

(R): *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

Religion within the Limits of Reason Alone. Tradução de T. M. Greene e H. H. Hudson.

New York: Harper e Brothers, 1960.

Religion within the Boundaries of Mere Reason and others writings. Tradução e edição de Allen

Wood e George di Giovanni. Cambridge University Press, 1998.

“Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”.

In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 57-102.

“O fim de todas as coisas”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 103-118.

À paz perpétua. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988.

Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

(MC): *La Metafísica de las Costumbres*. (Prólogo e introdução geral) Tradução de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid, Tecnos, 1994.

(DD): *La Metafísica de las Costumbres*. (Primeira parte: *Doutrina do Direito*). Tradução de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid, Tecnos, 1994.

(DV): *La Metafísica de las Costumbres*. (Segunda parte: *Doutrina da Virtude*). Tradução de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid, Tecnos, 1994.

Anthropologie du point de vue pragmatique. Tradução de Michel Foucault, Paris: J. Vrin, 1964.

Conflito das Faculdades. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1986.

Sobre a Pedagogia. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba, Unimep, 1996.

Lógica. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.

Os Progressos da Metafísica. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1985.

Realidade e Existência: Lições de Metafísica. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2002.

Obras sobre Kant

ADAMS, Robert Merrihew (1998): "Introduction". In: KANT, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and others writings*. Tradução e edição de Allen Wood e George di Giovanni. Cambridge University Press, p. vii-xxxii.

ALLISON, Henry (1990a): *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press.

- , (1990b): Resenha de "The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom", de Bernard Carnois. *The Philosophical Review*, vol. XCIX, n. 1, Janeiro, p. 117-119.
- , (1995): "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis". In: CHADFWICK, Ruth F. (org). *Immanuel Kant's: critical Assessments*. Vol. III. London e New York: Routledge, (reimpressão), p. 284-310)
- , (1996): "Reflections on the banality of (radical) evil: a kantian analysis". In: *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- ALMEIDA, Guido Antônio de (1992): "Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana". In: ROHDEN, Valério. (org). *Racionalidade e Ação*. Porto Alegre, UFRGS e Instituto Goethe, p. 94-103.
- , (1997): "Liberdade e Moralidade Segundo Kant". *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 175-202.
- , (1998): "Kant e o 'facto da razão': 'cognitivismo' ou 'decisionismo' moral?" *Studia Kantiana* 1 (1): 53-81.
- , (1999): "Crítica, dedução e facto da razão". *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 57-84.
- ALQUIÉ, Ferdinand (s/d): *La morale de Kant*. Centre de Documentations Universitaire, Place de la Sorbonne Paris V.
- ANDERSON-GOLD, Sharon (1984): "Kant's rejection of devilishness: the limits of human volition". *Idealistic Studies* 14, p. 35-49.

- ANDERSON-GOLD, Sharon (1991): "God and Community: An inquiry into Religious Implications of the Highest Good". In: P. Rossi and M. Wren (org.). *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington. Indiana University Press.
- BECK, Lewis White (1966): *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BECK, Lewis White (org.) (1976): *The Philosophy of Immanuel Kant*. Vol. 9. Garland Publishing, Inc. New York & London,
- BECKENKAMP, Joãozinho (1996): "Kant e o problema do mal na Filosofia moral". *Dissertatio*, 4, Pelotas, p. 111-133.
- BECKERT, Cristina (1994): "Mal radical e má fé". In: FERREIRA, Manuel J. Carmo e SANTOS, Leonel Ribeiro (coord.). *Religião, história e razão da Aufklärung ao Romantismo*. Coloquio comemorativo dos 200 anos da publicacao de *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Colibri.
- BOBBIO, Norberto (1992). *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Brasília, UnB, 2a. ed.
- BORGES, Maria de Lourdes (2003): "Resenha de: Robert Louden: "Kant's impures ethics". Oxford: Oxford University Press, 2000. *Kant-e-Prints*, vol. 2, n. 3.
- BROADIE, Alexander e PYBUS, Elizabeth M. (1982): "Kant and weakness of the will". *Kant-Studien* 73(4): 406-412.

- BRUCH, J. L (1968): *La Philosophie Religieuse de Kant*. Paris: Aubier.
- CAFFARENA, José Gómez (1983): *El Teísmo Moral de Kant*. Madrid: Cristandad.
- CAFFARENA, José Gómez (1994): "Kant y la Filosofía de la Religión". In: CASTRO, Dulce Maria Granja (org.). *Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana; Iztapalpa, p. 185-211.
- CARNOIS, Bernard (1987). *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Tradução do francês de David Booth. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- CASSIRER, Ernst (1968): *Kant, Vida y Doctrina*. 2ª. edição. Tradução de Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- CRAMPE-CASNABET, Michele (1994): *Kant: uma revolução filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães. Revisão técnica de Julio César Ramos Esteves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DAVIDOVICH, Adina (1994): "How to Read Religion within the Limits of Reason Alone". *Kant-Studien*, 85 (1): 1-14.
- DELBOS, Victor (1969): *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF.
- ESTEVES, J C Ramos (2000): "Kant tinha de compatibilizar natureza e liberdade no interior da filosofia crítica? *Studia kantiana* 2 (1): 53-70.
- FACKENHEIM, Emil (1995): "Kant and Radical Evil". In: CHADWICK, Ruth F. (ed.). *Immanuel Kant: Critical Assessments*. Vol. III: Kant's Moral and Political

- Philosophy. London e New York: Routledge, (reimpressão), p. 259-273. [1ª. edição 1992].(publicado originalmente em *University of Toronto Quartely* 23 (1954) 339-53).
- FERNÁNDEZ, Domingo Blanco (1989): “Um Delirio de la virtude? Reflexiones en torno al problema del mal em Kant”. In: MUGUERZA, Javier e ARAMAYO, Roberto Rodrigues (org.). *Kant despues de Kant. El bicentenário de la Critica de la razon practica*. Madrid: Tecnos, p. 87-116.
- FONTANELLA, Francisco Cock (1996): “Prefácio”. In: KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba, Unimep.
- GIACÓIA JR., Oswaldo (1998): "Reflexões sobre a noção de mal radical". *Studia Kantiana*, 1 (1): 183-202.
- GOYARD-FABRE, Simone (1975): *Kant et le Problème du Droit*. Paris: Vrin.
- GRIMM Stephen R. (2002): “Kant’s Argument for Radical Evil”. *European Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 2, August, p. 160-177.
- GUÉROULT, Martial (1954): “Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique”. *Revue Internationale de Philosophie*, 30: 331-357.
- HABERMAS, Jürgen (2002). “Fé e conhecimento”. *Folha de São Paulo – Mais*, n. 517, 06/01/2002, p.4-10.
- HERRERO, Francisco Javier (1991): *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola.
- HÖFFE, Otfried (1986): *Immanuel Kant*. Tradução de Diorki. Barcelona: Herder.

- (1993): *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit e la religion*. Tradução de Francois Rüegg e Stéphane Gillioz. Paris: Vrin.
- HUDSON, Hud (1991): "Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions" *Kant Studien*, 82 (2), p. 179-196.
- JASPERS, Kart (1953): "El mal radical en Kant". In: *Balance y Perspectiva*. Tradução de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente.
- JORGE FILHO, Edgard José (1999): "A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética, em Kant". *Síntese*, v. 26, n. 84, p. 87-105.
- KIENZLE, Bertram (1999): *Filosofia, liberdade e conhecimento*. Tradução de Valério Rohden e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Porto Alegre: Ed. UFRGS e Goethe Institut.
- KRÜGER, G. (1961). *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne.
- LOPARIC, Zeljko (1999): "O fato da razão: uma interpretação semântica". *Analytica*, v.4, n.1, p. 13-54.
- (2000): *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
- (2003): "As duas metafísicas de Kant". *Kant-e-prints*. Vol. 2, n. 5.
- LOUDEN, Robert B. (2000): *Kant's Impure Ethics*. New York; Oxford: Oxford University Press.

- MARTY, François (1975): "La méthodologie transcendentale, deuxième partie de la 'Critique de la raison pure'". *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. 80, pp.11-31.
- MCCARTY, Richard (1995): "Moral weakness as self-deception". In: ROBINSON, Hoke (Org.). *Proceedings of the Eight International Kant Congress*. Volume II. Memphis. Milwaukee: Marquette University Press, p. 587-593.
- MICHALSON, JR, Gordon E. (1990): *Fallen freedom: Kant and radical evil and moral regeneration*. Cambridge University Press.
- MIDGLEY, Mary (1992): Resenha de "Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and moral regeneration". *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, n. 166, january, p. 114-118.
- NABERT, Jean (1955): "Note sur l'idée du mal chez Kant". In: *Essai sur le mal*. Paris: Aubier.
- O'CONNOR, Daniel (1985): "Good and Evil Disposition". *Kant-Studien* 76 (3): 288-302.
- PATON, H. J (1970): *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London, Hutchinson.
- PHILONENKO, Alexis (1988): *L'œuvre de Kant: la philosophie critique tome ii: morale et politique*. 3^a ed. Paris: J. Vrin.
- QUINN, Philip L. (1988): "In Adam's Fall, We sinned All". *Philosophical Topics*, vol. XVI (2), p. 89-118.

- ROGOZINSKI, Jacob (1998): "Kant et le mal radical". *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 98: 7-21, dez.
- ROHDEN, Valério (1981): *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática.
- ROHS, Peter (1992): "Teoria Transcendental-filosófica da ação - um esboço". In: ROHDEN, Valério. (org). *Racionalidade e Ação*. Porto Alegre: UFRGS e Instituto Goethe, p. 9-24.
- ROSENFELD, Denis (1988): "Natureza e mal radical em Kant". In: *Do Mal: Para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, p. 37-66.
- ROVIELLO, Anne-Marie (1984): *L'institution kantienne de la liberté*. Bruxelles: Ousia.
- SIDEWICK, H (1966): "The Kantian Conception of Free Will". In: *The Methods of Ethics*. New York. Dover Publication, Inc., p. 514-515.
- SILBER, John (1960). "The ethical significance of Kant's religion". In: *Religion within the Limits of Reason Alone*. Tradução de T. M. Greene e H. H. Hudson. New York: Harper e Brothers, p. lxxix-cxxxiv.
- TERRA, Ricardo R. (1995). *A política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo, Fapesp, Iluminuras.
- TORRETTI, Roberto (1967): *Manuel Kant - Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Universidade de Chile.

- VAN RIET, Georges (1980): "Liberté et espérance chez Kant". *Revue Philosophique de Louvain* 78: p. 185-224.
- WALKER, Ralph (1999): *Kant: Kant e a lei moral*. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Ed. Unesp.
- WEBER, Thadeu (1999): *Ética e Filosofia Política. Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: Edipucrs.
- WEIL, Eric (1990): "Le mal radical, la religion et la morale". In: *Problèmes kantiens*. 2a. ed. revista e aumentada. Paris: Vrin.
- WOOD, Allen W. (1999): *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- WOOD, Allen W. (1970): *Kant's Moral Religion*. Ithaca, New York e London: Cornell University Press.
- ZINGANO, Marco (1989a): *A. Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense.
- (1989b): "Introdução". In: KANT, I. *A paz perpétua*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, p. 5-19.
- (1992): "Fait de la raison et acte de la liberte chez Kant". In: *L'Etat. Philosophie Morale et Politique*. Les cahiers de Fontenay. Tiré à part.

Outras obras

- AGOSTINHO (1987): *Confissões*. 4. ed. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Nova Cultural.
- (LA): *O Livre Arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARENDT, Hannah (1989): *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- (1999): *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
- BALZAC (1954): "O Pai Goriot". In: *A comédia Humana*, vol. IV (Estudo de Costumes). 2ª. Ed.. Introdução, notas e orientação de Paulo Rónai. Tradução de Gomes da Silveira. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Globo.
- BÍBLIA SAGRADA (1998): Tradução, introdução e notas de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 28ª impressão..
- GUARIGLIA, Osvaldo (1998): "Virtude, eleição e razão na Ética de Aristóteles". *Dissertatio*, UFPel, (8), verão, p. 13-40.

- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- HUME, David (IEH): *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- HUME, David (TNH): *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001.
- KELSEN, Hans (1998): *Teoria Pura do Direito*. 6ª edição. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes.
- LEIBNIZ (1962): *Essais de Théodicée*. Prefácio e notas de Jacques Jalabert. Aubier.
- NIETZSCHE, Friedrich (1987): *Aurora*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, (os Pensadores).
- NOWEL-SMITH, P. H (1966). *Ética*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. São Paulo: Bestseller.
- PLATÃO (1980). “Leis”. In: *Diálogos*. Volume XII-XIII. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará.
- (2001). *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio; Loyola..
- (1970). “Górgias”. In: *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, p. 284-379.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1999): *Emílio ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes.

---- (1988): *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754/55). Tradução de de Lourdes Santos Machado, introdução de Paul Arbousse-Bastide e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Nova Cultural.. (Os Pensadores, vol. II).

SCHOPENHAUER, Arthur (LA): *Essai sur le Libre Arbitre*. Tradução de Salomon Reinach. Paris: Félix Alcan, 1925.

-----.(MVR): *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés, s/d.

-----.(CFK): *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural. 1988.

-----.(SFM): *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes. 1995.

TUGENDHAT, Ernst (2002): *Diálogos em Leticia*. Tradução de Maria Clara Dias e Ana de Resende. Porto Alegre: Edipucrs.

-----.(1999): “Ética e Justificação” *Veritas*, v. 44, n. 1., março, p. 5-26. p. 26

——. (1997): *Lições sobre Ética*. Tradução do grupo de doutorandos do Curso de Pós-Graduação da UFRGS, revisão e organização da tradução de Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis: Vozes.

ZINGANO, Marco (1997): “Deliberação e vontade em Aristóteles”. *Filosofia Política*, nova série, 1. Porto Alegre: L&PM, p. 68-98.