

**UFSM**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**O CONCEITO KANTIANO DE MAL RADICAL E O RESGATE DA  
DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM**

**LETÍCIA MACHADO PINHEIRO**

**PPGF**

**SANTA MARIA, RS, BRASIL**

**2007**

*À Neuza Machado Pinheiro:  
minha adorável "Nê"*

*Na retirada da folha do curso do rio  
se dá o novo despertar:  
a "alma branca" aflora  
movida pela ânsia de viver e realizar*

**O CONCEITO KANTIANO DE MAL RADICAL E O RESGATE DA DISPOSIÇÃO  
ORIGINÁRIA PARA O BEM**

por

**LETÍCIA MACHADO PINHEIRO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa *Fundamentação do agir humano*. Universidade Federal de Santa Maria (RS). Requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

**PPGF**

**SANTA MARIA, RS, BRASIL  
2007**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**"O CONCEITO KANTIANO DE MAL RADICAL E O  
RESGATE DA DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM"**  
elaborada por:

**LETÍCIA MACHADO PINHEIRO**

Como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Professor Dr. Christian Hamm**  
(Presidente/Orientador)

---

**Professor Dr. Hans Christian Klotz**

---

**Professor Dr. Nythamar de Oliveira**

---

**Professor Dr. Noeli Dutra Rossato**  
(suplente)

## SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS .....	vi
ABREVIATURAS UTILIZADAS.....	vii
RESUMO.....	ix
ABSTRACT.....	xi
INTRODUÇÃO .....	01
<b>CAPÍTULO I: DA DISPOSIÇÃO AO BEM À PROPENSÃO AO MAL</b>	
<b>1. O conceito de intenção moral .....</b>	<b>07</b>
<b>2. A disposição originária para o bem .....</b>	<b>15</b>
<b>3. A propensão para o mal .....</b>	<b>22</b>
3.1. <i>Graus da propensão para o mal</i> .....	25
3.2. <i>A propensão para o mal enquanto ato do arbítrio</i> .....	29
3.2.1. <u>Propensão e deliberação</u> .....	30
3.2.2. <u>Dois significados para o termo "ato"</u> .....	31
3.3. <u>Da impossibilidade de extirpar a propensão para o mal</u> .....	35
<b>CAPÍTULO II: O MAL RADICAL</b>	
<b>1. A evidência do mal .....</b>	<b>38</b>
<b>2. O mal é inerente à espécie humana.....</b>	<b>41</b>
<b>3. O mal moral e o uso da liberdade .....</b>	<b>44</b>
3.1. <i>O conceito de mal moral</i> .....	48
3.2. <i>A escolha do mal enquanto mal</i> .....	51
3.3. <i>O mal não reside no vício</i> .....	53
<b>4. A origem do mal .....</b>	<b>55</b>
4.1. <i>A Liberdade no agir e a imputabilidade da ação</i> .....	57
4.2. <i>A origem do mal segundo a Escritura</i> .....	59

<b>5. A qualificação de "radical"</b> .....	65
5.1. <i>O mal enquanto contraído pelo homem</i> .....	68
5.2. <i>A corrupção do fundamento das máximas pelo mal e a sua possível extirpação</i> .....	71
5.3. <i>A idéia da mentira a si mesmo e aos outros em relação ao mal</i> .....	74

### **CAPÍTULO III: O RESGATE DA DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM**

<b>1. A metáfora da árvore boa que produz maus frutos</b> .....	80
1.1. <i>Dever é poder</i> .....	83
1.2. <i>Uma solução para além do dever é poder</i> .....	85
1.2.1. <u>A máxima suprema</u> .....	85
1.2.2. <u>Argumentos em defesa da possibilidade do resgate do bem</u> .....	88
<b>2. A conversão para o bem</b> .....	93
2.1. <i>Virtude legal e virtude moral</i> .....	94
2.2. <i>Revolução no modo de pensar e reforma gradual no modo de agir</i> .....	100
2.3. <i>Pressupostos para uma educação moral</i> .....	104
<b>3. A religião como fomentadora de conduta moral</b> .....	107
3.1. <i>Da idéia de um soberano externo</i> .....	109
3.2. <i>A religião do "culto" e a da boa conduta de vida</i> .....	110
<b>CONCLUSÃO</b> .....	115

### **BIBLIOGRAFIA**

1. <i>De Kant</i> .....	124
2. <i>De comentadores</i> .....	125
3. <i>Outros</i> .....	127
4. <i>Dicionários</i> .....	128

## AGRADECIMENTOS

*"A prerrogativa principal da filosofia é exatamente reconhecer que há uma ocasião para cada coisa" (Arcesilau)*

No decorrer da minha vida acadêmica muitos foram aqueles que colaboraram e oportunizaram boas condições para o desenvolvimento de meus estudos. Manifesto aqui meus agradecimentos especiais:

\* Aos meus orientadores Christian Hamm e Miguel Spinelli, com os quais trabalho desde o curso de Graduação, e que foram fundamentais para a elaboração do projeto e produção desta Dissertação. Agradeço-lhes, por um lado, pela dedicação exaustiva e comprometimento que mantiveram com o meu trabalho, e, por outro, pela paciência e franqueza que me foram dedicadas;

\* Aos professores do Departamento de Filosofia da UFSM, que sempre me serviram de modelo, quando não positiva, ao menos negativamente;

\* À toda minha família pelo amparo psicológico e material: à minha mãe, a quem dedico essa Dissertação, agradeço ter sido (e ainda manter-se) o meu grande refúgio, principalmente nos momentos marcados por dúvidas e inseguranças, nos quais reconhecemos a doação de quem verdadeiramente ama -, às minhas "manas" Núbia, "Din" e "Vá", que sempre se mostraram interessadas, me concedendo uma dose extra de ânimo a cada encontro -, ao meu irmão "Iti" (ou simplesmente "Mano"), uma presença silenciosa e acolhedora -, aos meus cunhados Jorge, Vladimir e Cláudio, com os quais sempre mantive fortes laços de afeição -, aos meus queridos e promissores sobrinhos Kátia, Dieison, Kellen, Lucas, Bruno, Kauan, Vinícios e Laura -, ao "Ni", pela alegria contagiante -, finalmente, ao "Walda", que nunca representou uma ausência, mas uma presença distante;

\* À Universidade Federal de Santa Maria pelo programa de apoio estudantil do qual pude desfrutar;

\* Por fim, à CAPES que financiou integralmente essa pesquisa.



## **ABREVIATURAS UTILIZADAS:**

**ANT:** *Antropologia en sentido práctico*

**CF:** *O conflito das faculdades*

**CJ:** *Crítica da faculdade do juízo*

**CRP:** *Crítica da razão pura*

**CRPr:** *Crítica da razão prática*

**FMC:** *Fundamentação da metafísica dos costumes*

**GN:** *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas*

**IHU:** *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

**LE:** *Lições sobre ética*

**MC:** *Metafísica dos costumes*

**Rel:** *A religião nos limites da simples razão*

**SMR:** *Sobre o mal radical na natureza humana*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kant aborda a questão do mal radical na primeira parte da obra *A religião nos limites da simples razão* intitulada "Da inerência do mau princípio ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana". A fim de proporcionar um enriquecimento do trabalho e evitar certos erros de tradução, utilizaremos tanto a versão portuguesa da obra inteira da Edições 70, sob a responsabilidade de Artur Morão, indicada no texto pela abreviação Rel, quanto traduções referentes unicamente à parte em que se discute a temática do mal radical. Nessa segunda opção serão utilizadas a tradução publicada pela Abril Cultural (Os Pensadores, Kant II), de Tânia Maria Bernkopf, e uma tradução em língua francesa por Frédéric Gain (publicada pelas Éditions Rue d'Ulm, em 2001), edição bilingüe em que consta o original alemão *Über das radicale Böse in der menschlichen Natur* tomo VI da edição da Academia de Berlim (*Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902-1983). Para as fontes que contêm apenas o "Ensaio" sobre o mal radical utilizaremos respectivamente para as edições brasileira, francesa e alemã as seguintes abreviaturas SMRb, SMRf e SMRa.

**SP:** *Sobre a pedagogia*

## RESUMO

### O CONCEITO KANTIANO DE MAL RADICAL E O RESGATE DA DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM

Autor (a): Letícia Machado Pinheiro

Orientador: Christian Hamm; Co-orientador: Miguel Spinelli

A presente Dissertação é uma reconstrução do conceito de *mal radical* (*Radicale Böse*) tratado por Kant em seu artigo *Sobre o mal radical na natureza humana* (*Über das radicale Böse in der menschlichen Natur*), publicado em 1792. A partir dos dados desse texto o que se fez foi explicitar em que termos Kant aborda tanto a questão do mal moral propriamente dito (concebido posteriormente como *radical*), como também a da possibilidade de um progresso humano no que tange à moralidade. Nessa tratativa, Kant introduz algumas noções que são exclusivas à problemática do mal, entre elas, o conceito de intenção (*Gesinnung*), as noções de propensão para o mal (*Hang zum Bösen*) e de disposição para o bem (*Anlage zum Guten*), também as idéias de *revolução* e de *reforma gradual* (como meios de se alcançar o progresso moral), e, enfim, uma nova definição de *natureza*. Embora se sirva de termos exclusivos, o artigo sobre o mal mantém muitas das noções básicas desenvolvidas por Kant em obras anteriores. Daí porque a Dissertação não se restringe ao artigo *Sobre o mal radical*, mas se estende por outras obras em busca de recorrências feitas com dois objetivos bem precisos: um, elucidativo, em que se apresenta questões já plenamente consolidadas na filosofia kantiana; outro, comparativo, seja em relação a termos que adquiriram um sentido distinto, seja em vista de alterações propositivas, repensadas diante de um novo contexto e submetidas a uma nova configuração. Esse é o horizonte que esta Dissertação busca reconstruir e dentro do qual se insere. Relativo à questão do mal (e de seu qualificativo de *radical*), várias outras questões são tratadas de modo específico, por exemplo, a origem do mal, a imputabilidade do homem pela sua *existência*, as noções de virtude (concebidas tanto no domínio moral quanto no campo legal), o conceito de ação viciosa, a idéia de uma educação moral e, além dela, a função da religião como fomentadora e mantenedora de uma boa conduta moral. Essas questões, na medida do possível, foram harmonizadas entre si e reconstruídas pelo ponto de vista próprio da filosofia de Kant: o crítico-sistemático.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Autor (a): Letícia Machado Pinheiro

Orientador: Christian Hamm; Co-orientador: Miguel Spinelli

Título: "O Conceito Kantiano de Mal Radical e o Resgate da Disposição Originária para o Bem".

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Santa Maria, 27 de fevereiro de 2007.

## ABSTRACT

### THE KANTIAN CONCEPT OF RADICAL EVIL AND THE RANSOM OF THE ORIGINAL DISPOSITION FOR THE GOOD

Author: Letícia Machado Pinheiro

Advisors: Christian Hamm; Miguel Spinelli

The aim of this dissertation is to reconstruct the concept of *radical evil* (*das radikale Böse*) treated by Kant in his writing *On the radical evil in human nature* (*Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*), which was published in 1792. Starting from the data provided by this text, the terms in which Kant discusses both the problem of moral evil in the proper sense (conceived as *radical*), and the possibility of a human progress with regard to morality, are explicated. In that thematic, Kant introduces some concepts which pertain exclusively to the question of evil, among them, the concept on intention (*Gesinnung*), the concepts of inclination towards the evil (*Hang zum Bösen*) and of disposition to the good (*Anlage zum Guten*), also the ideas of *revolution* and *gradual reform* (as means to realize moral progress), and finally a new definition of *nature*. Even if it uses its proper terms, the writing on the evil keeps many basic concepts which Kant had introduced in earlier writings. For this reason, the dissertation does not limitate itself to the writing *On the radical evil*, but also treats of other kantian works, which serves two purposes: first, an explicative one, clarifying questions already well established in kantian philosophy; and secondly, a comparative one, both in relation with terms which receive a different meaning, and with regard to changes of the claims made, which reflect the new context and follow a different configuration. This is the horizon which the present dissertation is intended to reconstruct and within which it locates itself. Regarding the question of the evil (and its qualification as *radical*), various other questions are discussed in a specific manner, for instance, the origin of evil, the responsibility of man for its existence, the notions of virtue (both in the moral and in the legal sphere), the concept of evil action, the idea of moral education, and finally, the function of religion as supporting and stabilizing good moral conduct. These questions were harmonized as far as possible, and reconstructed from the point of view which characterizes kantian philosophy: the critical-systematic point of view.

FEDERAL UNIVERSITY OF SANTA MARIA  
COURSE OS MASTERS DEGREE IN PHILOSOPHY

Author: Letícia Machado Pinheiro

Advisor: Christian Hamm; Miguel Spinelli

Title: "The Kantian Concept Of Evil Radical and the Ransom of the Original Disposition for the Good"

Dissertation of Master's degree in Philosophy

Santa Maria, February 27, 2007.

## INTRODUÇÃO

A época em que Kant editou a obra destinada a tratar de sua filosofia da religião foi marcada pela censura do Governo nas publicações que faziam referência a algum tema religioso. O texto de Kant dedicado a tratar da questão do mal foi submetido ao crivo da censura na pessoa do censor G. F. Hillmer (indicado por Wollner, encarregado pela regulamentação dos exames) e aprovado sob o pretexto de que teria como público alvo apenas os eruditos de espíritos mais sábios. Posto isso, em 1792, os leitores da Revista *Berlinische Monatsschrift* puderam conhecer o ensaio intitulado *Sobre o mal radical na natureza humana (Über das radicale Böse in der menschlichen Natur)*. Contudo, o texto intitulado *Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem* (continuação do já publicado texto sobre o mal), que Kant tencionava também publicar em forma de artigo na Revista, foi barrado pela censura e, pela primeira vez, o autor teve uma obra sua impedida de publicação. Além do censor Hillmer, esse segundo texto também foi lido por um certo censor teológico chamado Hermes e censurado sob a pena de o seu conteúdo pertencer à teologia bíblica.

Diante da situação que se afigurava, e não querendo renunciar à publicação de seu texto, Kant reuniu os dois artigos destinados à *Monatsschrift* (aquele já publicado e o que tencionava publicar) com outros dois ensaios que pretendia fossem a continuação e os entregou à impressão em forma de livro sob o título *A religião nos limites da simples razão*. Antes, porém, consultou a Faculdade de Teologia de Königsberg com o objetivo de saber se sua obra era dotada de teor "teológico bíblico", o que implicaria a sua submissão à censura. Como recebeu uma resposta negativa, encaminhou o seu livro para a Faculdade de Filosofia de Jena com o intuito de obter o juízo de uma corporação científica, a qual aprovou a impressão de sua obra.

As dificuldades de Kant não acabaram com a edição do livro, visto que tal publicação lhe resultou em censura do governo vigente. Frederico-Guilherme II fez com que ele se obrigasse a nunca mais escrever sobre religião. Kant comenta essa intervenção do governo no prefácio da obra *O conflito das faculdades*, ressaltando que se comprometeu, em carta ao rei, "como o mais fiel súdito de Vossa Majestade", a se abster de qualquer exposição pública referente à religião (CF, p.15). Nesse comprometimento, no entanto, está implícita uma sutileza de expressões que o autor revela numa significativa nota de rodapé ainda no prefácio de *O conflito das faculdades*: "Escolhi cuidadosamente essa expressão a fim de não renunciar *para sempre* à liberdade do meu juízo nesse processo da religião, mas apenas enquanto Sua Majestade vivesse" (CF, p.15, n.2). "Rei morto, rei posto", Kant entendeu que a sua promessa valera somente durante o reinado de Frederico-Guilherme II (com quem se comprometera), de modo que, com a ascensão de Frederico-Guilherme III, não hesitou em novamente tratar de temas referentes à religião.

O ensaio *Sobre o mal radical na natureza humana* foi, pois, publicado em 1792 em forma de um artigo isolado e reeditado no ano seguinte como a primeira parte da obra *A religião nos limites da simples razão*. Esse texto, com efeito (atualmente designado por alguns comentadores de "Antropologia moral" de Kant), gerou na época de sua aparição perplexidade entre os seus leitores. Isso se deu em dependência de que a questão do mal radical era vista como algo alheio a todo o resto da doutrina kantiana. Ademais, a admissão da existência de um *mal radical* na natureza humana feria diretamente os princípios da *Aufklärung* da qual Kant era grande expoente.

A temática, destoante em relação ao conjunto do sistema, foi justificada inclusive pela avançada idade de Kant que, na época, contava 68 anos. Não obstante, existiram aqueles que procuraram entender o "por que" da doutrina do mal radical e, em geral, a associavam à terceira pergunta enunciada na *Crítica da razão pura*: "o que posso esperar?". Tal associação, no entanto, resolveu apenas parcialmente o problema: por um lado, permitiu que o escrito sobre a religião fosse englobado no



projeto crítico de Kant, mas, por outro, não esclareceu sistematicamente a idéia exposta pelo autor de um mal na natureza humana. Essa questão, aliás, tal como foi concebida enquanto artigo isolado, parece se constituir num capítulo à parte da obra *A religião nos limites da simples razão*, visto que adquire um novo enfoque na medida em que os capítulos do livro são lidos.

Fica patente, pois, que a temática do mal radical foi protagonista de dois incidentes relacionados à popularidade e à credibilidade de Kant, quer perante o Governo, quer diante de seus leitores. De um lado essa questão por estar inserida numa obra que tencionava tratar da religião sob um ponto de vista filosófico, foi alvo de censura política; de outro, gerou um certo "incomodo intelectual" para Kant na medida em que foi recepcionada com desconfiança pelos seus mais fieis leitores e com indignação pelos seus seguidores mais ortodoxos. Pode-se dizer que tal estranheza tem se dado em razão da complexidade sistemática que o texto gera na medida em que é comparado com outras obras de Kant, ou, mais precisamente, em decorrência da "fidelidade" em excesso concedida à filosofia kantiana, cujos adeptos parecem não admitir que Kant, espontaneamente, tivesse "re-pensado" as suas próprias teses. Os seus seguidores, por assim dizer, se tornaram mais kantianos do que o próprio Kant e no empenho de absorver as suas teorias abandonaram a postura crítica em nome da dogmática. No anseio de se tornarem exímios kantianos, ao destituir de Kant a sua auto-crítica, falsearam o kantismo na sua raiz.

Seja como for, o fato é que a temática acerca do *mal radical* é pouco estudada e compreendida em toda a sua complexidade e grandeza. Sem dúvida, trata-se de um tema bastante instigante (e sobretudo atual), que, porém, à primeira vista, parece não se coadunar com o perfil kantiano a que estamos habituados, em particular no que se refere às obras destinadas a tratar da fundamentação da moralidade. O conteúdo do provocante artigo destinado a discutir a questão do mal consiste em tratar dos limites e das possibilidades da natureza humana frente à moralidade. Os limites Kant os traduz por uma propensão natural do homem para o mal, ao passo que as possibilidades são concebidas a partir de uma disposição originária para o bem.

É opondo a *disposição para o bem e propensão para o mal* que Kant disserta acerca da "recepção" do homem em relação à lei moral. Dessa "recepção" dá-se o que ele denomina de *mal moral*: um conceito que não é entendido em termos de revolta ou desprezo pela lei da moralidade, mas como uma inversão na ordem dos móveis (para o seguimento da máxima) manifesta na preponderância dos impulsos advindos da sensibilidade em detrimento da lei moral como móbil suficiente. É no decorrer de sua argumentação, que Kant acrescenta, considerando que esse *mal* é dotado de certas peculiaridades, que ele deve ser designado como um *mal radical*. Com efeito, apesar do tom "sombrio" com o qual Kant dota essa temática, ele admite a possibilidade do resgate do bem inerente à natureza humana, isto é, reconhece que ao homem ainda é possível progredir moralmente. Inerente a essa possibilidade é mister destacar dois momentos: um, trata-se de um domínio e não de uma extirpação do mal; outro, o labor pela melhoria moral se dá num plano estritamente humano, visto que cabe ao homem (e não a qualquer entidade exterior à sua natureza) a função de superar o mal, e, por conseqüência, progredir moralmente.

\* \* \*

O texto seguiu uma linha meramente descritiva da problemática do mal radical. Com efeito, mesmo quando o propósito se põe num plano estritamente dissertativo, é inevitável o aparecimento de problemas de argumentação, quer relativos a deficiências da temática, quer com relação ao modo a partir do qual se interpretou essas deficiências. No caso específico do texto de Kant sobre o mal, é fato que muitas das suas questões se apresentam opacas; no entanto, a tentativa de esclarecê-las corre o risco de torná-las totalmente obscuras, e ainda pior se alguém pretender (o que não foi o caso) resolvê-las fora do domínio da filosofia kantiana. Em razão disso, e tendo em vista o grau de complexidade desse tema, a grande maioria das questões duvidosas (quando detectadas) foram simplesmente descritas enquanto problemática sem a menção concreta dos meios a partir dos quais se poderiam resolvê-las.

É certo que o uso de traduções inviabiliza ainda mais a tentativa de compreender questões mais sutis do texto estudado, corroborando, às vezes, até em interpretações errôneas. Contudo, o fato de a Dissertação ter se servido de três traduções distintas (uma brasileira, uma portuguesa e uma francesa), que, em muitas passagens, discordavam entre si, gerou, além da necessidade, também o ânimo de se recorrer ao texto original e investigar, mais a fundo, a têmpera que Kant concedeu a certas questões. Essa recorrência esclareceu, por um lado, questões que nas traduções estavam embaraçadas, e, por outro, confirmou certas nuances argumentativas do próprio Kant.

A Dissertação está dividida em três capítulos: o primeiro é introdutório, basilar, apresenta metodicamente os conceitos de intenção (*Gesinnung*), de disposição para o bem (*Anlage zum Guten*) e de propensão para o mal (*Hang zum Bösen*). Esse capítulo é base para os demais, principalmente no que se refere ao conceito de *intenção moral*, tema que será sempre repostado e lembrado no decorrer do texto; o segundo capítulo, notadamente bem mais extenso, se detém na questão fundamental da Dissertação: discutir de modo aprofundado a questão do mal em suas diversas dimensões, tais por exemplo como o próprio conceito de *mal moral*, a sua origem e a sua relação com o atributo "radical". Esse capítulo também centra trechos "embaraçosos" da argumentação sobre a problemática do mal radical (*Radicale Böse*) que afetam todo o desenvolvimento da temática. O terceiro capítulo visa tratar de como, segundo Kant, é possível o resgate do bem inerente à natureza humana. Os pontos essenciais dessa questão se põem, por um lado, positivamente, quando Kant aponta os meios a partir dos quais o homem pode se restabelecer moralmente ("revolução no modo de pensar" e "reforma gradual no modo de agir"); por outro, negativamente, quando ele diz quais caminhos são inviáveis para o alcance desse objetivo (questão que culmina num plano religioso). Enfim, é também nesse terceiro capítulo que a Dissertação, em seu conjunto, tende a realizar plenamente o seu propósito. Assim se dá porque o objetivo específico da Dissertação não era apenas o de discorrer sobre o conceito de mal radical

isoladamente, e, sim, o de tratá-lo em referência ao restabelecimento da disposição para o bem, isto é, em relação à possibilidade de sua superação - daí o título "O conceito kantiano de mal radical e o resgate da disposição originária para o bem". Tomando a Dissertação em seu conjunto e de modo sistemático, pode-se dizer que o primeiro capítulo prepara o "terreno" para o todo da discussão; o segundo, na medida em que discute a questão do mal propriamente dito, cumpre de modo parcial o propósito da Dissertação; o terceiro, ao tratar da idéia de uma *regressão* ao bem originário mediante uma *progressão* moral, busca atingir totalmente o seu objetivo.

## CAPÍTULO I

### DA DISPOSIÇÃO AO BEM À PROPENSÃO PARA O MAL

#### 1. O conceito de intenção moral<sup>2</sup>

Kant entende por intenção (*Gesinnung*) "o primeiro fundamento subjetivo da adoção de máximas", que só pode ser único e referir-se "universalmente ao uso integral da liberdade" (Rel, p.31). Dessa definição podemos destacar três propriedades: a de ser um primeiro fundamento, a de ser única e a de referir-se ao uso integral da liberdade. A *Gesinnung* (ou intenção) tem a propriedade de ser um "primeiro fundamento", cuja função é impulsionar o sujeito a adotar máximas, conforme os seguintes pressupostos: a) ela é um "primeiro fundamento" porque está sempre presente no ponto de partida subjetivo fundante da ação; b) mais especificadamente, ela é um "primeiro fundamento subjetivo" porque apesar de ser uma intenção particular, é viabilizada como fundamento universal do agir moral, atinente a um sujeito moral universalmente considerado; c) a intenção também é um "primeiro fundamento" no sentido de que não podemos conhecê-la pela via da

---

<sup>2</sup> Kant se serve do termo *Gesinnung*, que pode ser traduzido tanto por "disposição de ânimo" quanto por "intenção". Artur Morão (Edições 70) traduz *Gesinnung* por "disposição de ânimo". Na tradução francesa *Gesinnung* é indicado por *attitude*, e remete além de à *attitude*, à posição, e, em sentido figurativo, também à disposição. Optaremos pela tradução de Tânia Maria Bernkopf (Os Pensadores) que se utiliza do termo "intenção". Essa nossa escolha se justifica por duas razões: uma, a fim de evitar uma associação direta com o conceito de disposição para o bem (*Anlage zum Guten*); outra (decorrente da primeira), em razão do pressuposto segundo o qual o homem não possui uma intenção efetivada para o bem, mas é apenas "disposto" a isso. Na medida em que ele não assume tal disposição, a sua intenção é má. Com efeito, apesar da tradução do termo ser inconveniente, a conceituação de *Gesinnung* aparece mais claramente na tradução francesa e na da Edições 70. Isso ocorre porque na tradução de Os Pensadores temos a definição de tal termo apresentada como o "fundamento subjetivo da aceitação das máximas" (SMRb, p.277) ao passo que nas outras duas traduções é definido como "le premier fondement subjectif de l'adoption des maximes" (SMRf, p.19), "primeiro fundamento subjetivo de adoção de máximas" (Rel, p.31). O termo *adoção* é mais indicado porque preserva uma certa noção de autonomia (o sujeito intencionante *adota*), ao passo que a *aceitação* parece referir-se a algo externo que nos é oferecido. Ora, as máximas de cada indivíduo são, por assim dizer, *criadas* por ele, e não transmitidas ou oferecidas como se ele as buscasse fora de si mesmo.

experiência. No entanto, segundo Kant, tampouco podemos acessá-la mediante outra via, uma vez que, enquanto primeiro fundamento ela mesma é uma máxima, e, sendo uma máxima, a fim de se ter acesso a ela seria preciso aduzir uma outra máxima na qual tivesse contida uma *intenção*, que deveria "por seu turno, ter o seu fundamento" (Rel, p.31)<sup>3</sup>. Ela, pois, está detida numa série de máximas que conduzem a uma série de fundamentos, que, por sua vez, conduzem à novas máximas numa "recondução sempre mais além na série dos fundamentos de determinação subjetivos, sem se conseguir chegar ao primeiro fundamento" efetivo da adoção de máximas (Rel, p.27, n.4).

Kant mantém a sua posição de acordo com os princípios fundantes da moral quando define a intenção como um "primeiro fundamento" que não pode ser "experienciado". Se a intenção pudesse ser conhecida mediante a experiência, então a ação empiricamente verificada conteria o *status* de critério para a moralidade. Quanto a isso, portanto, não há muito o que se dizer; o discutível é o fato de Kant, além de fechar o acesso via sensível à intenção, também o faça em nível inteligível. Ou seja, quando ele concebe a intenção como inserida numa série de máximas que remetem a fundamentos, os quais originam novas máximas e assim sucessivamente, pretende eximir-se de qualquer posicionamento mais objetivo acerca da intenção moral do homem. Quanto à estrutura dessa intenção, concebida a partir de suas propriedades, Kant é bastante objetivo, contudo no que tange à bondade ou maldade da intenção, ele se permite apenas a fazer inferências, pressupondo (como veremos mais adiante) que essa intenção deve ser pressuposta como boa, mas abstendo-se de maiores explicações acerca das circunstâncias de sua adoção.

A segunda propriedade a partir da qual Kant define a intenção é a de "ser única". Ele fala que a intenção é "única", denunciando o seu caráter de invariabilidade. Quer dizer, é sempre a mesma intenção que está subjacente a todas as ações referentes à moralidade. Pois, dado que ela inicialmente é definida como um primeiro fundamento de adoção de máximas, e, depois, acrescenta-se que ela é

---

<sup>3</sup> "O fundamento subjetivo, ou a causa, dessa adoção, não pode, por sua vez, ser conhecido" (Rel, p.31).

única, segue-se então que todas as máximas adotadas por esse primeiro fundamento forçosamente derivam de um mesmo princípio, seja ele bom ou mau. Para facilitar o entendimento é preciso considerar que Kant trata de uma intenção voltada para o agir moral do homem e não de ações meramente pragmáticas. No último caso, cada ação é motivada por uma intenção diferente que remete ao resultado que se busca (por exemplo, acorda-se cedo em dias úteis porque é preciso trabalhar). Assim, a motivação da ação remete diretamente à sua finalidade.

As máximas, mesmo em moral, são diferentes para cada ação, mas o fundamento subjetivo (intenção) segundo o qual elas são adotadas, é o mesmo para todas as ações<sup>4</sup>. Nas ações referentes ao campo da moralidade é sempre uma mesma intenção que orienta todas as ações e, é nessa única intenção que está contido o móbil suficiente da ação, a saber, a lei moral ou motivações advindas da sensibilidade<sup>5</sup>. Dá-se que, como diz Kant, "interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas ações (*adiaphora*) nem nos caracteres humanos" (Rel, p.28). Tal ambigüidade, segundo ele, acarretaria numa perda de determinação e solidez das máximas. É nesse sentido que ele se posiciona contrariamente ao chamado *latitudinarismo*, seja ele sincretista ou indiferentista. Os chamados latitudinários *sincretistas* defendem a tese de que a intenção do homem é boa e má ao mesmo tempo: boa em certos aspectos e má em outros. Kant argumenta (segundo um modo *rigorista* de pensar)<sup>6</sup> que, no que se refere à adoção de máximas, sendo o seu primeiro fundamento bom, as máximas dele decorrentes serão conseqüentemente boas; em contrapartida, sendo ele mau, as

---

<sup>4</sup> "Ele afirma que a intenção não pode ser senão única; contrariamente à nossa maneira de considerar os atos, como se a cada um deles correspondesse uma intenção diferente" (RENAUD, p.519).

<sup>5</sup> Diferentemente das ações pragmáticas as ações referentes à moralidade são conduzidas por uma única intenção, visto que a finalidade é uma só, isto é, agir por dever, assim como a sua infração só pode ser uma também, a recusa da lei moral como móbil suficiente.

<sup>6</sup> O rigorismo é uma doutrina que concebe o homem como totalmente mau *ou* totalmente bom. Não admite meio-termo, ou seja, que o homem possa ser bom e mau ao mesmo tempo, ou bom em algumas ações e mau noutras. Ele é *rigorosamente* bom *ou* é mau. A máxima adotada, seja ela boa ou má, é escolhida uma vez só e não pode ser "substituída" de acordo com as conveniências de seu portador. Uma vez adotada ela é eterna. "Nesse domínio, que não é aquele dos atos, mas da intenção mais íntima, *uma vez* significa *uma vez por todas*" (REBOUL, p.82). "Dans ce domaine, que n'est pas celui des actes mais de l'intention la plus intime, *une fois* signifie *une fois pour toutes*".

máximas adotadas serão más. O objetivo é eliminar a idéia de que o homem seria bom em algumas coisas e mau em outras.

Kant, também se contrapõe aos *indifferentistas*, àqueles que defendem a idéia de que os indivíduos não possuem uma intenção nem boa nem má. Ele é de opinião que o arbítrio humano, na medida em que adota máximas, não pode posicionar-se de maneira "neutra" frente à moralidade.

Uma ação moralmente indiferente (*adiaphoron 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 (Rel, p.29, n.5).

A moralidade de um homem é avaliada pelas máximas que o seu arbítrio elege como orientadoras do agir. Essas máximas são moralmente boas quando a lei moral lhes serve como móbil suficiente, e, más, quando recorrem a móveis subjetivos<sup>7</sup>. Assim, "a disposição moral está necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade *imediatamente pela lei*" (CRPr, p.189). Se a lei serve como único móbil para a máxima, tem-se o bem moral, isto é, a consonância do arbítrio com a lei. Todavia, a falta de consonância do arbítrio com a lei só é possível na medida em que ele a substitui por outro móbil<sup>8</sup>.

Kant elucidou pela primeira vez essa tese em 1763 numa pequena obra intitulada *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas*. Esse texto simboliza um rompimento com a filosofia de Leibniz na medida em que Kant não concebe o mal como uma simples privação, tal como vieram a considerar os leibinizianos. Segundo ele, o *demérito* não é fruto de uma simples privação de *mérito*, a exemplo da idéia de grandeza negativa que não se traduz por uma *ausência*, mas pela *presença* de um princípio antagonista.

---

<sup>7</sup> É preciso salientar que a idéia da suficiência não descarta a presença do móbil antagonístico àquele que é suficiente, quer dizer: de a lei moral ser o móbil suficiente não se segue que todo o móbil advindo das inclinações seja excluído, mas, ocorre que ele está submetido à suficiência da lei.

<sup>8</sup> "A lei moral é em nós o motivo impulsor =a; por conseguinte, a falta de consonância do arbítrio com ela (=0) só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta do arbítrio, i.e, de uma resistência deste = -a, isto é, só mediante um arbítrio mau" (Rel, p.29, n.5).



No que se refere à moralidade, na medida em que Kant admite que o homem é consciente da lei moral como um princípio positivo, reconhece, em contrapartida, que o seu afastamento da lei é ocasionado por um princípio que lhe é antagônico. É a presença do princípio positivo que gera a virtude, caso ele seja acatado, ou o vício, caso seja sufocado por um princípio antagônico. Kant cita como exemplo um animal que, privado de razão, "não pratica nenhuma virtude, mas essa omissão não constitui um demérito (*demeritum*), infração à lei interior" (GN, p. 34)<sup>9</sup>. Tal ocorre porque o animal não possui uma lei interna que lhe serve como princípio, diferentemente do homem, que, além de possuir a consciência de uma lei (que lhe serve de guia), também é consciente de que a está recusando.

Imagine um homem (diz Kant) que abandona outro, no qual ele vê a aflição, e que poderia seguramente socorrer. Ele entende em seu coração a lei positiva do amor ao próximo; essa lei ele a sufoca; isso pressupõe uma ação interior real engendrada pelos móveis que rendem a omissão possível (GN, pp. 34-35)<sup>10</sup>.

Nesse exemplo, Kant deixa bem claro que além de possuir uma lei interior, o homem é portador também dos móveis que são capazes de omiti-la, e assim tem "em mãos" o veneno e o antídoto, e pode manipulá-los ao seu bel prazer. Já o animal não possui nem um e nem outro, por isso não é imputado moralmente<sup>11</sup>.

O homem possui uma lei pela qual ele pode se auto-gerenciar, e o tipo de gerenciamento que ele executa leva-o a ser bom ou mau<sup>12</sup>. Kant, nesse ponto, é bastante incisivo: se a lei moral não é tomada como móbil suficiente para orientar uma ação é porque outro móbil (exterior à moralidade, visto que essa última só possui um móbil que é a própria lei moral) desempenha a função de motivador

---

<sup>9</sup> "Un animal privé de raison ne pratique aucune vertu; mais cette omission ne constitue pas un démerite (*demeritum*), car il n'y a eu aucune infraction à une loi intérieure".

<sup>10</sup> "Imaginez par contre un homme que abandonne tel autre, dont il voit la détresse, et qu'il pourrait aisément secourir. Il entend dans son coeur la loi positive de l'amour du prochain; cette loi, il l'étouffe, ce qui suppose une action intérieure réelle engendrée par des mobiles que rendent l'omission possible".

<sup>11</sup> A propósito disso, e diante de tantas catástrofes naturais, também podemos citar a Natureza que não possui uma lei interior que orienta as suas ações. Inclusive é de Kant (numa coletânea de três artigos sobre terremotos) a célebre frase que diz: "A natureza não age por motivação moral. Ela nem sabe o que é isso".

suficiente para o cumprimento de tal ação. Quer dizer, "se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma ação que a ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um móbil oposto à lei"<sup>13</sup> (Rel, p.30). O livre-arbítrio do homem toma como móbil, para a máxima, ou a lei da moralidade, ou elementos contrários a ela, de modo que a sua intenção "quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má)" (Rel, p.30).

Existe sempre um posicionamento do arbítrio frente à lei moral, dado mediante a livre adoção de móveis:

A liberdade do arbítrio (pelo que diz Kant) tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima*" (Rel, pp. 29-30).

Só é mediante essa *admissão* que um móbil pode "subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)"<sup>14</sup>(Rel, p.30). E é essa admissão que assegura o caráter de imputabilidade da intenção do sujeito, pois ela se define mediante a aceitação ou não da lei moral como móbil suficiente para impulsionar a ação. O sujeito não é assim visto por Kant como ontologicamente determinado quer para o bem quer para o mal, mas, antes, como capaz de optar pela obediência ou não à lei moral. Segue-se, ainda, que a intenção ou o primeiro fundamento subjetivo

---

<sup>12</sup> "O animal não é impelido a uma ação boa por um sentimento moral interior" (GN, p.34). "L'animal n'a pas été poussé à une action bonne par un sentiment moral interieur".

<sup>13</sup> A tradução da coleção Os Pensadores se utiliza sempre do termo motivo (*Bewegungsgrund*) ao passo que a tradução francesa, assim como a da Edições 70, utiliza o termo móbil (*Triebfeder*). O texto em alemão confirma esse uso: "entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür ..." (SMRa, p.16). Kant distingue móbil (princípio subjetivo) e motivo (princípio objetivo) na FMC. Todavia, tal distinção é, de certo modo, abolida quando na CRPr Kant passa a distinguir somente móbil objetivo de móbil subjetivo, a fim de conceder à lei (que seria um motivo, ou seja, objetivamente considerada) um caráter de aceitação particular. Cf. HAMM, Christian. "Princípios, Motivos e Móveis da Vontade na Filosofia Prática Kantiana". In: DI NÁPOLI, Ricardo Bins et alii. *Ética & Justiça*. Santa Maria: Pallotti, 2003, pp. 67-82.

<sup>14</sup> Na tradução de Tânia Maria Bernkopf (Os Pensadores) lê-se: "coexistir com a absoluta espontaneidade do arbítrio (da liberdade)" (SMRb, p.276). Nesse caso há uma equivalência entre liberdade e arbítrio. Diferentemente de quando se escreve, como no caso da tradução de Artur Morão, "a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)" , que está definindo a liberdade como uma espontaneidade absoluta do arbítrio. O texto em alemão e a tradução francesa confirmam que, nessa passagem, a absoluta espontaneidade do arbítrio deve ser definida como liberdade. Lê-se: "so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) ..." (SMRa, p.14); "c'est seulement ainsi qu'un mobile, quel qu'il soit, peut coexister avec la spontanéité absolue de l'arbitre (la liberté) ..." (SMRf, p.15).

"deve (...) ser sempre 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, e o bem ou o mal chamar-se nele moral)" (Rel, p.27). Enfim, se o bem e/ou o mal tivessem a sua origem em algo diferente da liberdade o homem não poderia ser imputado moralmente, tampouco o bem e o mal seriam qualificados como morais.

A terceira propriedade a partir da qual Kant define a intenção advém de ela referir-se "universalmente ao uso integral da liberdade". Isso significa que a intenção está presente em todas as máximas do indivíduo moral, uma vez que a máxima é entendida como "uma regra que o próprio arbítrio institui para o uso de sua liberdade" (Rel, p.27). Todas as ações (concernentes à moralidade) são orientadas por máximas derivadas de um primeiro fundamento bom ou mau. Daí porque, em definitivo, que o homem não pode ter uma intenção boa e má ao mesmo tempo, visto que nas ações boas teria sido guiado por uma máxima adotada a partir de uma intenção boa (na qual a lei moral fora admitida como móbil suficiente) e, nas ações más, por uma máxima advinda de uma intenção que não admitiu a suficiência da lei.

A intenção é efetivada de tal modo que não permite "oscilações" no móbil impulsor das ações, isto é, todas as máximas partilham de seu móbil, de maneira que (visto que a intenção está presente no "uso integral da liberdade") as máximas são iguais a ela, ou seja, possuem um caráter bom ou mau. O primeiro fundamento de adoção de máximas (ou intenção) é concebido por Kant como inato no sentido de que "é posto na base, antes de todo o uso da liberdade dado na experiência" (Rel, p.28). A intenção é de tal modo inerente à natureza humana que está presente no homem antes do uso da liberdade manifesto na experiência. Ela é a base desse uso e orienta a ação, na medida em que é o primeiro fundamento de adoção de máximas.

Kant, inclusive, diz que esse primeiro fundamento é concebido como presente no homem desde o seu nascimento, "não que o nascimento seja precisamente a causa dele" (Rel, p.28). Com efeito, do fato de ser, nesses termos, inata, não se segue que a intenção seja resultado de uma determinação natural. Ela deve, forçosamente, ser adotada pelo arbítrio (posto o seu caráter de imputabilidade

moral), tanto que Kant define a natureza (humana), em relação à intenção, como "o fundamento subjetivo da liberdade em geral (...) que precede todo o ato que se apresenta aos sentidos" (Rel, p.27)<sup>15</sup>. Quer dizer, a intenção já está presente na natureza humana, no entanto, ela carece de uma "aceitação" do arbítrio. Ela não se apresenta como definitiva, mas como uma "proposta" que requer um ato de escolha para tornar-se presente.

Segundo Kant, ter por natureza uma certa intenção "como qualidade inata (...) não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, i.e., que ele não seja seu autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo" (Rel, p.31). Ela é inata porque reside na base anterior ao uso da liberdade, e também porque não pode ser situada no tempo a partir de um primeiro *ato* (*Tat*). Como foi dito, ela está presente no homem desde o seu nascimento, o qual, todavia, não lhe é a causa. Afinal, a intenção, para ser efetiva, depende da sua admissão pelo livre-arbítrio. Dada, além disso, a dificuldade de situá-la num "primeiro *actus* temporal do arbítrio", então ela é uma "propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza (embora seja de fato fundada na liberdade)" (Rel, p.31). Trata-se, com efeito, de uma propriedade presente em toda a espécie humana, pois, caso contrário, alguém poderia ser dotado de uma intenção para o bem e, outra pessoa, para o mal.

Em conclusão, Kant, servindo-se de todo o rigorismo que lhe é creditado, situa a intenção humana frente à moralidade num plano estritamente invariável. Apesar da coerência da sua argumentação, a questão da invariabilidade da intenção gera conseqüências perigosas na medida em que a relacionamos com as asserções desenvolvidas por ele na temática do mal radical. Tais conseqüências se impõem em dependência das seguintes questões: visto que o homem é concebido como disposto originariamente para o bem (e isso acarretaria que a sua intenção fosse

---

<sup>15</sup> Segundo Michel Renaud "Kant não podia ser mais claro: o ato bom como o ato mau não provém da <<natureza>> do homem se se entender por isso um estrutura ontológica outra que não a liberdade" (RENAUD, p.518).

genuinamente boa) como então ela foi corrompida pelo mal?<sup>16</sup> Ademais, se foi corrompida pelo mal, como, então, promover a conversão para o bem e assegurar a possibilidade de um progresso moral da humanidade? Noutros termos: uma vez que ele é mau, e que a sua intenção só pode ser única, isto é, má, como efetivar o bem, que, apesar de lhe ser promovido como uma disposição originária, se encontra anulado pelo mal? Ora, Kant não se detém em esclarecer ou em responder a todas essas questões, mas seja como for, a sua proposição de que a intenção moral tem de ser única não cabe ser contestada, visto que tal contestação abalaria a filosofia moral kantiana como um todo.

## **2. A disposição originária para o bem**

No que diz respeito à disposição para o bem, Kant distingue três classes (de uma mesma disposição)<sup>17</sup> todas boas e originárias. Uma disposição (*Anlage*) é originária se pertence necessariamente à possibilidade de um ser, isto é, quando, sem ela, tal ser não é possível<sup>18</sup>. Kant considera como disposição de um ser as partes requeridas para a sua constituição e as formas da sua conexão para semelhante ser (Rel, p.34). Elas fazem parte ou vêm a se constituir na natureza humana, de modo que não são passíveis de serem extirpadas, porque tal natureza não seria possível (ou concebível) sem essas disposições. Quanto às disposições do homem, elas são originárias "porque pertencem à possibilidade da natureza humana", ou seja, a definem tal como ela é (Rel, p.34).

---

<sup>16</sup> Nesse caso, se nos apresentam duas tentativas de explicação: por um lado, poderia-se admitir que a disposição para o bem não foi assaz forte para "povoar" a intenção humana; por outro, diríamos que bem e mal estão no mesmo patamar de vigor na natureza humana, o bem não seria mais originário, mas contingente à humanidade assim como o mal. Com efeito, nenhuma dessas afirmações se coadunam com o núcleo da argumentação kantiana no que tange à temática do mal radical.

<sup>17</sup> É interessante a constatação de Frédéric Gain no que se refere aos "momentos" da disposição para o bem. Segundo ele, a "disposição originária na natureza humana é tripla; o homem não tem três disposições diferentes para o bem, mas três aspectos diferentes de uma única disposição originária" (GAIN, p.93). "Cette disposition originelle au bien dans la nature humaine est triple; il n'y a pas en l'homme trois dispositions différentes au bien, mais trois aspects différents d'une unique disposition originelle".

Kant apresenta três classes da disposição (*Anlage*) para o bem como determinantes do homem<sup>19</sup>. A primeira classe se refere à "disposição para a *animalidade* como ser *vivo*" (Rel, p.32). Essa disposição não requer razão, dado que diz respeito unicamente ao amor de si físico. Ela se apresenta sob três formas: a) como conservação de si próprio; b) como propagação da espécie (e conservação do que é gerado); e, c) como comunidade entre homens (sociedade). Segundo Kant, na disposição para a *animalidade* podem se enxertar todos os tipos de vícios, no entanto, eles não brotam dela. Ou seja, a animalidade, em sua "raiz", não é viciosa, mas suscetível à associação de vícios. Esses últimos podem chamar-se vícios da *brutalidade* da natureza ou, no seu mais alto desvio do fim natural, *vícios bestiais* (por exemplo, a gula, a luxúria, em termos gerais a ausência da lei na relação com os outros).

A segunda classe da disposição originária para o bem no homem, Kant a denomina de "disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e racional" (Rel, p.32). Tal como a disposição para a *animalidade*, ela também se refere ao amor de si físico. Com efeito, possui como diferencial o uso da razão, na medida em que o amor de si é exercido em comparação com os outros. "Quando os homens se comparam com os demais (isso é o que Kant escreve nas suas *Lições de ética*) e encontram perfeições no próximo, se põem zelosos por cada perfeição descoberta nos outros e intentam rebaixá-las para que ressaltem as suas"<sup>20</sup> (LE, 437). Trata-se do apego que o indivíduo tem pelas suas particularidades, sempre julgando-as em relação às dos outros, e, na maioria dos casos, concebendo-as como superiores às demais, exigindo, ainda, tal reconhecimento por parte da opinião alheia. Isso ocorre, segundo Kant, porque os homens, em geral, temem conceder a alguém "superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar; daí surge um desejo injusto de adquirir para si essa

---

<sup>18</sup> Uma disposição é contingente quando seu portador também for possível sem ela.

<sup>19</sup> Kant observa que "aqui não se fala em nenhuma outra disposições exceto das que imediatamente se referem à faculdade de desejar e ao uso do livre-arbítrio" (Rel, p.34).

superioridade sobre os outros" (Rel, p.33). A fim de evitar que os outros exerçam superioridade sobre si, o indivíduo projeta-se como superior em relação aos demais. Essa atitude é resultado do medo de alguém submeter a sua humanidade à humanidade de outrem.

Kant diz que vícios como a inveja ou a rivalidade "não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva dos outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa" (Rel, p.33). Eles são denominados de vícios da *cultura* e, no seu mais alto grau de malignidade, *vícios diabólicos* (como a inveja, a ingratidão, a alegria malvada, etc...). Essa disposição tem como principal incumbência a promoção das relações sociais entre os indivíduos entendidos como agentes da moralidade .

Apesar de admitir que nas duas primeiras classes da disposição para o bem podem se enxertar vícios, Kant preserva a bondade inerente à essas disposições tomadas em si mesmas. Onze anos depois, na obra *Sobre a Pedagogia*, ele continuou defendendo a idéia de que não há qualquer "princípio do mal nas disposições naturais do ser humano" e, inclusive, escreveu que "no homem não há germes senão para o bem" (SP, p.23).

A terceira e última classe da disposição para o bem no homem, Kant a enuncia como a disposição para a *personalidade*, "como ser racional e, simultaneamente, *suscetível de imputação*" (Rel, p.32). Kant diz que essa disposição não pode ser concebida como contida na anterior (na disposição para humanidade), mas como uma disposição particular. "A disposição para a personalidade é a suscetibilidade da reverência pela lei moral *como um móbil, por si mesmo suficiente do arbítrio*" (Rel, p.33). Trata-se de uma disposição direcionada para o homem entendido como agente da moralidade, no sentido de que a possibilidade de um

---

<sup>20</sup> "Cuando los hombres se comparan con los demás y encuentran en el prójimo perfecciones, se ponen celosos por cada perfección descubierta en los otros e intentan rebajarlas para que sobresalgan las suyas".

suposto progresso moral da humanidade reside em uma disposição (para a personalidade<sup>21</sup>) inerente à natureza humana.

Kant atribui à essa disposição a origem da capacidade humana de determinar incondicionalmente o seu arbítrio, e afirma que somente ela pode promover tal capacitação. Nesse sentido, ele retira da racionalidade humana a função de servir como fonte da possibilidade de agir independentemente das inclinações, mas lhe qualifica como um meio para que essa possibilidade seja efetivada. Do fato de a razão existir como componente da natureza de um ser (tal como ocorre na disposição para a humanidade) não se segue que ela contenha em si a capacidade de determinar incondicionalmente o arbítrio, isto é, de ser por si mesma prática. Pelo fato de alguém ser dotado de

razão não se segue que esta contenha uma faculdade de determinar incondicionalmente o arbítrio, mediante a simples representação da qualificação das suas máximas para a legislação universal e, por isso, de ser por si própria prática: pelo menos, tanto quanto conseguimos discernir (Rel, p.32, n.8).

De um ser possuir razão não se segue: a) que ele aja sempre racionalmente, isto é, orientado por princípios racionais; b) que a razão determine incondicionalmente o seu arbítrio a ponto de ele não recorrer aos móveis advindos da inclinação. "O mais racional de todos os seres do mundo (diz Kant) poderia necessitar sempre de certos motivos impulsores que provêm dos objetos da inclinação para determinar o seu arbítrio" (Rel, p.32, n.8). Mas, mesmo assim, ao servir-se deles, poderia fazê-lo empregando uma reflexão racional. O sujeito racional usaria a sua razão para alcançar os fins que deseja, e, portanto, para seleccionar os motivos impulsores que poderiam proporcionar tal fim. Quer dizer, ele empregaria meios racionalmente concebidos para satisfazer suas inclinações sem, no entanto, dar-se conta da possibilidade de algo que ordena absoluta e incondicionalmente, ou seja, da lei moral.

---

<sup>21</sup> "A personalidade não é vista por Kant como surgindo num contexto de intersubjetividade, mas num



Se esta lei não estivesse dada em nós, não a produziríamos<sup>22</sup>, como tal, por nenhuma sutileza da razão, nem a imporíamos ao arbítrio: e no entanto esta lei é a única que nos torna conscientes da independência do nosso arbítrio da determinação por intermédio de todos os outros motivos (da nossa liberdade) e com isso, ao mesmo tempo, da capacidade de imputação de todas as nossas ações (SMRb, pp. 277-278, n.8).

Possuímos a consciência da lei moral e, por conseguinte, do seu caráter de suficiência para a determinação do arbítrio, não mediante uma reflexão racional, mas por meio de uma disposição para a *personalidade*. Tal disposição traduz "a suscetibilidade da reverência pela lei moral", isto é, assegura que o homem é *suscetível* de reverenciar a lei moral como móbil suficiente para a determinação do livre-arbítrio.

"A suscetibilidade da mera reverência pela lei moral em nós seria o sentimento moral" (Rel, p.33). Todavia, tal suscetibilidade "não constitui por si ainda um fim da disposição natural, mas só enquanto é móbil para o arbítrio" (Rel, p.33). Dá-se que, até não efetivarmos essa disposição (mediante a tomada da lei moral como móbil suficiente para o arbítrio), somos apenas "suscetíveis", de modo que a finalidade de nossa disposição natural não está ainda concretizada<sup>23</sup>. A fim de que essa disposição para o bem seja efetivada, por suposto é necessário o cultivo da racionalidade, que, por sua vez, não atua como *fonte* de consciência da lei moral

---

contexto moral" (RENAUD, p.521).

<sup>22</sup> Na tradução da Edições 70 temos: "não a extrairíamos". Optamos pelo termo "produziríamos", utilizado na tradução da coleção Os Pensadores, por acreditar que tal termo assegura o caráter interno da lei moral, que não é *extraída* de algo externo à racionalidade humana, mas *produzida* por ela mesma. Pode-se citar, nesse ponto, o conceito de *factum* da razão que descreve a consciência imediata que temos da lei. "Pode-se denominar a consciência dessa lei fundamental um factum da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão (...), mas porque ela se impõe por si mesma a nós" e "se proclama como originariamente legislativa" (CRPr, p.52, p.53).

<sup>23</sup> Não basta que o homem seja portador de uma disposição para o bem, é preciso efetivá-la. O progresso da humanidade, segundo Kant, só é possível se for pautado por uma constante luta em busca do melhor que se *pode* e que se *deve* alcançar. Kant, mesmo na temática do mal radical, se conserva fiel aos ideais iluministas. Em algumas passagens, nas quais ele discorre sobre esse assunto, pode-se perceber, inclusive, um certo estilo poético; escreve Kant: "Mas todo o bem que não esteja enxertado numa intenção moralmente boa não passa de pura aparência e cintilante miséria" (IHU, p.16).

(cuja função é da disposição para o bem), e, sim, como *fomentadora* de um agir orientado por essa disposição.

Considerando-se que a efetivação da disposição originária para o bem só é possível por meio de uma admissão feita pelo livre-arbítrio, Kant diz que é "propriedade de semelhante arbítrio o caráter bom"; e que tal princípio de bondade, enquanto caráter do arbítrio, é algo que se pode unicamente adquirir (Rel, p.33)<sup>24</sup>. Com efeito, só é possível apropriar-se dele caso a sua possibilidade de aquisição esteja presente na natureza humana como uma disposição em que nada de mal se possa enxertar. Em outras palavras, o caráter bom do arbítrio só se deixa apropriar se houver, inerente à natureza humana, uma disposição para o bem<sup>25</sup>. Ela é condição *sine qua non* para a aquisição do caráter bom do arbítrio.

Essas três disposições originárias da natureza humana (nos termos concebidos por Kant: a disposição para a *animalidade*, para a *humanidade* e para a *personalidade*) podem ser avaliadas do seguinte modo: a primeira não possui *razão* alguma na sua raiz; a segunda possui a *razão prática* (todavia, somente a serviço de móveis referentes ao amor de si); a terceira possui, na raiz, a *razão incondicionalmente legisladora* (Rel, p.34). Pode-se considerar, inicialmente, que, das três classes da disposição para o bem, a única que contempla a disposição moral é a terceira, ou seja, a disposição para a personalidade. Entretanto, as duas primeiras (as disposições para a animalidade e para a humanidade) são, por assim dizer,

---

<sup>24</sup> Michel Renaud aponta uma dificuldade quanto à <<disposição originária para o bem>> entendia ao mesmo tempo como natural e adquirida. Na medida em que Kant a qualifica como originária atribui-lhe um lugar na natureza humana. Todavia, na medida em que a relaciona com o arbítrio (e ao seu caráter bom) parece apresentá-la como algo que se adquire. Renaud diz que "a explicação de Kant repousa sobre um fio bastante tenso, o da *possibilidade* do bom caráter: <<a sua possibilidade (do bom caráter) supõe a existência na nossa natureza de uma disposição, sobre a qual nada de mau possa ser enxertado>>. Em resumo (diz ele), a disposição originária, enquanto possibilidade do fundamento subjetivo da nossa máxima de adesão ao bem pertence a nossa <<natureza>>; ela é mesmo a *personalidade*: mas enquanto bom caráter, a disposição é algo de adquirido, isto é, uma espécie de disposição que se acrescenta à personalidade: <<o fundamento subjetivo, para dar a nossa adesão a esse respeito como móbil nas nossas máximas, parece ser uma adição à personalidade e merece por isso o nome de disposição em proveito desta>>" (RENAUD, p.521).

<sup>25</sup> "Ora visto que tal é possível unicamente porque o livre-arbítrio o admite na sua máxima, é propriedade de semelhante arbítrio o caráter bom; o qual, como em geral todo o caráter do livre-arbítrio, é algo que unicamente se pode adquirir, mas para cuja possibilidade deve, no entanto, estar presente na nossa natureza uma disposição em que absolutamente nada de mau se possa enxertar" (Rel, p.33).

*morais* na medida em que oportunizam, mesmo que indiretamente, o desenvolvimento da moralidade no homem.

Seguramente, ambas são disposições para o bem. A animalidade, por exemplo, "é uma disposição para o bem (como observou Frédéric Gain), não porque ela incitaria o indivíduo à ações propriamente morais, mas porque no fundo ela permite à espécie humana, sujeito da lei moral, de se manter como espécie"<sup>26</sup> (GAIN, pp. 94-95). É claro que, primordialmente, a animalidade é uma disposição pertencente ao homem como ser físico, mas disso não se segue que ela não contenha uma conotação moral.

Kant, na *Antropologia*, ressalta que "o destino físico e primeiro do homem consiste no impulso que o leva a procurar a conservação de sua espécie como espécie animal"<sup>27</sup> (ANT, p.282). Nessa passagem podem ser destacados dois momentos: um, a idéia de destino físico, que, evidentemente, deve anteceder ao destino moral, visto que a existência de uma comunidade de indivíduos é condição *sine qua non* para que se efetive a moralidade; outro, a idéia de espécie animal como fruto do destino primeiro do homem, pois, antes de o homem ser considerado um ser humano ele deve ser tido como um membro do mundo animal. Satisfazer as necessidades, por assim dizer, provindas de nossa natureza animal, é indispensável para que o homem possa realizar a sua humanidade.

Já a disposição para a *humanidade* serve como um adendo à disposição para a animalidade. É essa disposição que leva o homem a viver em sociedade<sup>28</sup>, a ultrapassar o patamar de um indivíduo singular e se entender como membro de uma espécie. "É por essa disposição à humanidade que o indivíduo se constitui na sua

---

<sup>26</sup> "Cette disposition de l'homme à l'animalité est une disposition au bien, non parce qu'elle inciterait l'individu à des actions proprement morales, mais parce qu'en son fond elle permet à l'espèce humaine sujet de la loi moral de se maintenir comme espèce".

<sup>27</sup> "El destino físico y primero del hombre consiste em el impulso que le lleva a procurar la conservación de su especie como especie animal".

<sup>28</sup> "O homem está destinado, por sua razão, a estar em uma sociedade com homens e nela, por intermédio das artes e das ciências, a *cultivar-se*, a *civilizar-se* e a *moralizar-se*" (A, p.282) "El hombre está destinado, por su razón, a estar em una sociedad com hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*".

relação com o outro, o que a disposição para a animalidade não poderia fazer sozinha"<sup>29</sup> (GAIN, p.95).

Enfim, das três disposições elencadas por Kant, duas delas (a disposição para a animalidade e a disposição para a humanidade) funcionam como facilitadoras para que a lei moral possa atuar, sendo que a terceira (a disposição para a personalidade) é a própria lei moral entendida na sua incondicionalidade. A primeira delas proporciona a existência de uma espécie capaz de reconhecer a moralidade; a segunda, por sua vez, dispõe o indivíduo dessa espécie a sair do isolamento e a se agrupar socialmente (um homem sozinho não pode ser moral, a moralidade pressupõe uma relação); por fim, a terceira representa a consciência do caráter incondicional da lei moral diante dos móveis advindos da sensibilidade.

Pode-se, enfim, dizer que as duas primeiras classes da disposição para o bem são mais "fáceis" de serem desenvolvidas na medida em que são consideradas vitais. A terceira, sim, representa o maior desafio da espécie humana. Todavia, as disposições para a animalidade e para a humanidade não podem ser desenvolvidas aleatoriamente, e, sim, visar o favorecimento da disposição para a personalidade. Elas são "em si (como disse Olivier Reboul) inocentes e boas", mas carecem de ser educadas; visto que uma "educação bem compreendida consiste em desenvolver todas as três" (REBOUL, p.84)<sup>30</sup>. Todas elas dispõem o homem para o bem, e isso significa dizer que fomentam o seguimento da lei moral.

### **3. A propensão para o mal**

---

<sup>29</sup> "C'est pour cette disposition à l'humanité que l'individu se constitue dans son rapport à autrui, ce que la disposition à l'animalité ne pouvait pas faire à elle seule".

<sup>30</sup> "Ainsi, l'existence humaine s'explique par trois dispositions originaires, en soi innocentes et bonnes; et nous verrons que l'éducation bien comprise consiste à les développer toutes les trois". Olivier Reboul ressalta uma questão pouco abordada nos estudos sobre Kant: trata-se da função educacional ou pedagógica que, bem aplicada, funcionaria como um princípio de desenvolvimento das disposições humanas. Kant, em *Sobre a Pedagogia*, constata que "a Idéia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente" (SP, p.17).

A primeira definição de propensão diz que ela é o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que é contingente para a humanidade em geral (Rel, p.34). Do fato de ser um "fundamento subjetivo" segue-se que ela requer uma admissão do arbítrio e que não pode ser detectada empiricamente; "a possibilidade de uma inclinação" se refere aos sentimentos de prazer e desprazer, dado que a inclinação "pressupõe conhecimento do objeto do apetite" (Rel, p.34, n. 9). O fato de ela ser contingente parece contradizer a sua presença na humanidade em geral. Mas, a propensão deve ser considerada desse modo, caso contrário, seria necessária, e a espécie humana teria de ser explicada pelo mal. Com efeito, mesmo sendo contingente, ela deve estar presente em todo o homem, visto tratar-se da moralidade, que, como tal, não pode admitir a hipótese de um certo indivíduo ter uma propensão para o mal e um outro não.

A segunda definição de propensão é enunciada por Kant nos seguintes termos: "*Propensão é, em rigor, a predisposição para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência dessa última suscita a inclinação para ela*"<sup>31</sup> (Rel, p.34, n.9). De acordo com essa definição a propensão é a tendência (ou aptidão) para a busca de um prazer, e, quando essa busca já foi executada, a propensão dá origem à inclinação para o prazer que se busca, visto que, essa última pressupõe sempre o conhecimento do objeto de apetite.

A propensão, no entanto, distingue-se da disposição por poder ser representada como não inata, sendo também concebida, quando é boa, como *adquirida*, isto é,

---

<sup>31</sup> Essa segunda definição de propensão coincide com aquela que Kant apresenta na *Antropologia*: "A possibilidade subjetiva de que surja um certo apetite, anteriormente à representação do seu objeto, é a propensão". Kant, nessa mesma passagem, também define instinto, inclinação e paixão, termos que, assim como os de propensão e disposição, são, em geral, confundidos; escreve Kant: "A interna compulsão da faculdade apetitiva de tomar posseção desse objeto, antes de conhecê-lo, o instinto (como o impulso sexual e o impulso paternal dos animais proteger as suas crias, etc.). O apetite sensível que serve ao sujeito de regra (hábito) se diz inclinação. A inclinação que impede a razão compará-la em vista de uma certa escolha, com a suma de todas as inclinações, é a paixão (*passio animi*)" (A, p.203). "La posibilidad subjetiva de que surja un cierto apetito, anteriormente a la representación de su objeto, es la propensión - la interna compulsión de la facultad apetitiva a tomar posesión de este objeto, antes que se le conozca, el instinto (como el impulso sexual o el impulso paternal de los animales a proteger a sus crias, etc.). - El apetito sensible que le sirve al

possuída mediante o cultivo de algo bom, e, quando é má, *contraída*, ou seja, apanhada mediante o contato com algo mau. Ao estabelecer isso, Kant nos fornece mais duas informações a respeito da propensão: a) que ela não está somente ligada a algo mau, mas também pode ser boa, e, nesse caso, ela é algo que se adquire, ou seja, se ganha, se conquista; b) que, sendo ela adquirida ou *contraída*, não é fruto de uma determinação natural.

No que se refere à disposição, Kant não observa se ela pode ser má, mas sendo ela natural, só pode ser boa. Pois a natureza não dotaria o homem de algo mau; se o fizesse, ele não poderia ser imputado. Ainda sobre a disposição, Kant também não nos diz se ela pode ser adquirida ou *contraída*, mas ressalta, freqüentemente, que as disposições carecem de ser desenvolvidas. Kant trata de uma propensão *contraída*, a saber, a propensão para o mal propriamente dito, a qual denomina de mal moral.

O mal moral consiste "no fundamento subjetivo da possibilidade da deflexão das máximas a respeito da lei moral" (Rel, p.35). Dá-se que a moralidade está intimamente associada ao uso do livre-arbítrio, o qual só pode ser julgado como bom ou mau mediante a avaliação de suas máximas, de modo que o mal moral tem a sua origem na adoção de máximas deflexivas em relação à lei moral. Por deflexão entende-se o abandono de algo em favor de outra coisa. No caso da deflexão de máximas, trata-se do abandono da lei moral como móbil suficiente para a ação em favor de outros móveis<sup>32</sup>.

Kant fala tanto de uma disposição originária para o bem quanto de uma propensão natural para o mal na natureza humana. Se a propensão pode ser concebida como pertencente ao caráter da espécie humana, isto é, enquanto inerente ao homem, então deverá se chamar de propensão natural do homem para o mal. A qualificação de *originária* só diz respeito à disposição, e tem como objetivo afirmar

---

sujeto de regla (hábito) dicese *inclinación*. - La inclinación que impide a la razón compararla, em visto de uma cierta elección, com la suma de todas las inclinaciones, es la *pasión* (*passio animi*)".

<sup>32</sup> "Mas aqui trata-se somente da inclinação para o mal propriamente dito, isto é, para o mal moral; o qual, já que é possível só como determinação do livre-arbítrio, mas esse pode ser julgado como bom ou mau unicamente pelas suas máximas, deve consistir no fundamento subjetivo da possibilidade da deflexão das máximas a respeito da lei moral" (Rel, p.35).

o bem como antecedente ao mau<sup>33</sup>. Segundo o comentário de Michel Renaud, Kant faz essa distinção para evitar uma posição de maniqueísmo<sup>34</sup>. A disposição para o bem representa uma tomada de atitude em favor do dever em termos de fundamento inteligível. Se o mal também fosse tomado como uma disposição haveria outro fundamento inteligível, apresentando-se como contrário ao primeiro, pois seria uma opção a favor de móveis exteriores ao campo moral, e, portanto, contrários ao dever.

O bem e o mal não coexistem na natureza humana como dois princípios opostos em pé de igualdade. Ambos fazem parte da natureza humana: um, no entanto, se manifesta como uma disposição originária; o outro, como uma propensão. Bem e mal estão, pois, delimitados quanto à sua raiz. Um é originário, o outro é contingente, de modo que "o homem não é por natureza bom e mau na mesma proporção, mas bom quanto ao caráter original de sua natureza moral, e mal segundo o que não é senão um caráter contingente dessa mesma natureza"<sup>35</sup>(GAIN, pp. 99-100). Essa constatação é importante, na medida em que elimina a idéia de duas naturezas concorrentes para o domínio do homem. Disposição e propensão são faces de uma mesma natureza, que se mostram e se explicam de modos distintos.

### *3.1. Graus da propensão para o mal*

Kant fala em três graus da propensão. O primeiro diz respeito à "debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral" ou à "*fragilidade* da natureza humana" (Rel, p.35). Trata-se da admissão da lei moral na máxima e de sua submissão a motivos exteriores ao campo moral. Com efeito, no momento da observância da máxima, a lei moral perde o valor de móbil suficiente

---

<sup>33</sup> Frédéric Gain afirma que "a distinção entre o que é originário e o que é contingente na natureza humana, ou dizendo de outro modo, entre disposição e propensão, permite enriquecer o rigorismo sem cair, entretanto, no latitudinarismo" (GAIN, p.99). "La distinction entre ce qui est originel et ce qui est contingent dans la nature humaine, autrement dit entre la disposition et pechant, permet enrichir le rigorisme sans tomber pour autant dans le latitudinarisme".

<sup>34</sup> "Ora, a propensão para o mal não pode ser pensada em termos de disposição, o que manifesta uma preocupação para afastar toda a espécie de maniqueísmo" (RENAUD, p.520).

para o sujeito, de modo que esse último faz menção a outros móveis; quer dizer: a máxima é adotada respeitando a suficiência da lei moral como único móbil; já, no que se refere ao seguimento da máxima na ação, o agente moral necessita de outros móveis.

Jean-Louis Bruch observa que o primeiro grau de propensão parece estar em *descompasso* com a idéia do fundamento do mal presente na adoção de máximas. Ele diz que "a admissão da fraqueza enquanto tal, como primeira forma da propensão para o mal, dificilmente concorda com a concepção kantiana do mal que sempre repousa sobre a máxima e não sobre a ação mesma. A impossibilidade de se conformar a uma máxima deveria ela mesma repousar sobre uma máxima"<sup>36</sup>(BRUCH, p.67).

Eis a passagem que motivou esse comentário:

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 hypothesi*) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação) (Rel, p.35).

Segundo o que diz Kant, devido à sua disposição originária para o bem, o homem possui consciência do caráter absoluto e incondicional da lei da moralidade, e o admite na máxima. No entanto, graças a uma fragilidade de sua natureza (fruto da propensão para o mal), o homem tem dificuldades em reconhecer tal caráter como móbil suficiente para a sua ação. A fragilidade não reside na máxima propriamente dita, e, sim, na sua "concretização", ou seja, na ação que ela orienta. Tendo em vista isso, a observação de Bruch é bastante conveniente, uma vez que remeter à ação para justificar a corrupção pelo mal (a qual se dá à nível do arbítrio) não justifica plenamente a idéia da fragilidade. Se o homem reconhece verdadeiramente a incondicionalidade da lei moral na máxima, a concretização

---

<sup>35</sup> "L'homme n'est pas par nature bom et mauvais sous le même rapport, mais bom quant au caractère originel de sa nature morale, et mauvais selon ce qui n'est qu'un caractère contingent de cette même nature".



dessa última se segue mais provável. Não há, pois, no grau da fragilidade uma admissão convicta da lei moral como móbil suficiente e, tal dificuldade, se dá a nível da consolidação da máxima, bem antes, portanto, do seu seguimento.

O segundo grau da propensão para o mal está na impureza do coração humano, isto é, na "inclinação para misturar móveis imorais com morais"; mesmo que tal aconteça "com boa intenção e sob máximas do bem" (Rel, p.35). Esse tipo de propensão é consequência da anterior. Porém, na medida em que se tem consciência do caráter de suficiência da lei moral, como móbil para o arbítrio, e que se admite outros móveis juntamente com essa lei, há uma mistura de móveis imorais com morais.

A máxima é decerto boa segundo o objeto (o seguimento intentado da lei) e, porventura, também assaz forte para a execução, mas não puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, a *mera* lei como móbil *suficiente* (Rel, pp.35-36).

Quando o homem acolhe outros móveis juntamente com a lei moral, ele submete o seu caráter de suficiência absoluta na medida em que reduz a lei da moralidade a um móbil contingente que carece de estar "acompanhado" de móveis exteriores à moralidade para se fazer vigente. Quer dizer, ele "precisa ainda de outros móveis, além deste, a fim de por eles determinar o arbítrio àquilo que o dever exige" (Rel, p.36). Com efeito, o dever que corresponde ao mandamento da moralidade não é executado unicamente por influência desse mandamento.

O terceiro grau de propensão diz respeito à "aceitação de máximas más"<sup>36</sup>, e, portanto, corresponde à "*maldade* da natureza humana ou do coração humano" (SMRb, p.280). Trata-se, segundo Kant, de um *estado de corrupção* (*corruptio*) do coração humano pelo qual o arbítrio adota máximas que dão preferência a outros

---

<sup>36</sup> "L'admission de la faiblesse en tant que telle, comme première forme du penchant au mal, s'accorde difficilement avec la conception kantienne du mal qui repose toujours sur la maxime e non sur l'action elle-même. L'impuissance à se conformer à une maxime devrait reposer elle-même sur une maxime".

<sup>37</sup> Na tradução de Artur Morão o terceiro grau de propensão é definido como uma "inclinação para o perfilhamento de máximas más" (Rel, p.35). Com efeito, no texto em alemão usa-se o termo *Hang*

móviles em detrimento da lei moral. Tal propensão pode também denominar-se de *perversidade* (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a importância dos móveis para a determinação do arbítrio.

É preciso salientar que as três formas da propensão possuem uma diferença capital quanto ao *estágio* em que o mal se apresenta, e, por isso, são ditas como graus da propensão para o mal. No primeiro grau de propensão, o da fragilidade da natureza humana, a lei é admitida na máxima como móbil suficiente, e só deixa de ser tomada como tal no momento em que se deve efetivar (ou seguir) a máxima. A propensão para o mal, nesse caso, se apresenta num segundo momento. No que se refere ao segundo grau da propensão, o da impureza do coração humano, o mal se apresenta já na máxima, pois a lei não foi tomada como móbil suficiente (embora estivesse presente na máxima), e, sim, "acompanhada" por outros móveis. O terceiro e último grau da propensão, o da malignidade do coração humano, é o grau máximo da propensão para o mal. Nele, desde um primeiro momento, a lei moral é submetida a outros móveis, de modo que a intenção moral está corrompida na sua raiz.

Nos dois primeiros graus da propensão (fragilidade e impureza), Kant supõe que a suficiência da lei moral como móbil era (de certo modo) admitida ou reconhecida (em termos de consciência), mas não efetivada. Ele supõe que a determinação do arbítrio pela lei da moralidade visava essa suficiência, porém, tinha como obstáculos a fragilidade e a impureza do coração humano. Quanto ao terceiro grau da propensão para o mal, Kant o rejeita porque a malignidade contradiz a disposição originária para o bem. Ocorre que, enquanto que nos dois primeiros graus de propensão, a lei moral estava presente como móbil na máxima (ainda que sua importância estivesse submetida a outros móveis), no terceiro grau de propensão, o da malignidade, o móbil para a máxima é, em primeiro plano, contrário à lei moral. Como comenta Nabert: "uma coisa é desobedecer a lei, outra coisa é fazer dessa

---

(propensão): "ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen ..." (SMRa, p.28).

desobediência um motivo do livre-arbítrio", fazer isso (e como diz o próprio Kant) poderia ser um feito de um <<ser diabólico>> (NABERT, p. 185)<sup>38</sup>.

Nos dois primeiros graus da propensão (o da fragilidade e o da impureza) a lei moral era tomada como móbil para a máxima, não, todavia, como móbil suficiente - é aí que reside a propensão para o mal. Já na propensão para a malignidade, a lei de modo algum é tomada como móbil, uma vez que o móbil, enquanto tal, é desde já a preferência a móveis exteriores ao campo moral. Nota-se que a noção de maldade parece conter um sentido bastante flexível na teoria do mal radical. Por um lado, Kant admite uma propensão para o mal na natureza humana (*Hang zum Bösen*), e assegura a maldade (*Bösartigkeit*) no homem mediante uma corrupção ou perversão de seu coração; por outro, se nega a admitir a malignidade na natureza humana que consistiria em tomar o mal (enquanto mal) como móbil para a máxima<sup>39</sup>. Ele se nega, porque se a maldade fosse concebida como uma *disposição* da natureza humana, o homem perderia em sua origem a sua conotação de *divino* convertendo-se em *diabólico*; teria a sua origem não propriamente em Deus (no bem), mas no diabo (no mal).

### 3.2. A propensão para o mal enquanto "ato" do arbítrio

Segundo Kant, a propensão para o mal está presente no melhor dos homens quanto às suas ações, isto é, quanto ao resultado verificado na empiria. Até a melhor das ações (concebida na experiência), pode ser fruto de um fundamento mau, isso porque o valor moral reside no móbil (incentivo para pôr a máxima em prática) e não na ação propriamente dita. A ação verificada na empiria esconde a

---

<sup>38</sup> "Autre chose est désobéir à loi, autre chose de faire de cette désobéissance le motif déterminant du livre arbitre: ce pourrait être le fait d'un <<être diabolique>>".

<sup>39</sup> Cf. BRUCH, p.69. "On se trouve dans les textes kantien une expression très nuancée de l'idée de méchanceté. Kant affirme que l'homme est méchant (*Böse*), et admet sa méchanceté (*Bösartigkeit*) en la caractérisant comme une corruption (*Verderbtheit*) ou une perversion du coeur (*Verderbtheit der Herzens*), mais il refuse de la considérer comme une malignité (*Bosheit*) au sens rigoureux du mot, que consisterait à admettre le mal en tant que tel comme motif de sa maxime et exprimerait une intention diabolique".

intencionalidade<sup>40</sup> do sujeito enquanto móbil do agir, de modo que, certas ações julgadas como moralmente boas podem não ter sido motivadas pelo móbil moral. A intenção, em si mesma, pertence ao foro íntimo, não há como ser forjada, e nem precisa, na medida em que só o agente está em condições de acesso a ela. Entretanto, no que se refere à ação, ele pertence ao "domínio público" (todos a ela têm acesso), de modo que o agir é forjado pelo seu agente para que, aos olhos alheios, pareça ter advindo de uma boa intenção.

Conforme Kant, a propensão radica numa máxima interna que o sujeito se dá a si mesmo. Ela diz respeito a uma deliberação, a nível inteligível, feita pelo sujeito, a fim de executar uma ação referente ao campo moral, não tomando, contudo, a lei moral como móbil suficiente. Quer dizer: a propensão para o mal se dá quando a lei moral não é observada segundo o seu *espírito* (que ela seja por si só um móbil suficiente), mas observada segundo a sua *letra* (a ação que o mandamento explicita). No primeiro caso, tem-se ações praticadas *por dever* (em que o *espírito* da lei é o princípio movente da ação), ao passo que, no segundo, são meras ações *conforme o dever* (em que a ação ocorre tal como a *letra* da lei explicita, sem tomar a própria lei, o seu espírito, como motivação).

### 3.2.1. Propensão e deliberação

Kant afirma que toda a propensão é física ou moral. A física pertence ao arbítrio humano como ser natural, ao passo que a moral pertence ao arbítrio do homem como agente da moralidade:

Na primeira acepção não há propensão para o mal moral, pois esse deve resultar imediatamente da liberdade; uma propensão física (fundada sobre impulsos sensíveis) para um uso qualquer da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição<sup>41</sup> (SMRb, p. 281).

---

<sup>40</sup> "A propensão ao mal, para Kant, radica no puro plano da intenção, de tal forma que, mesmo aquelas ações que são consideradas boas segundo a legalidade exterior, podem, no entanto, radicar numa intenção que não é nem universal, nem pura na raiz" (CORREIA, p.55).

<sup>41</sup> Na tradução da Edição 70 o termo Hang é traduzido como inclinação (Neigung). Lê-se : "qualquer inclinação para o mal moral (...) e uma inclinação física ..." (Rel, p.37). Na edição alemã temos: "Hang zum moralisch Bösen, denn dieses (...) und ein physischer Hang ..." (SMRa, p.30).

O mal moral está intimamente relacionado com a liberdade porque a moralidade requer uma escolha erigida livremente. Na medida em que o bem e o mal se definem por um primeiro fundamento de adoção de máximas, e dado que essa adoção é um ato livre (devidamente reconhecido pelo homem), não podemos qualificar a propensão para o mal como originária de um elemento físico de nossa natureza. Ademais, se a propensão para o mal pertencesse ao arbítrio humano como ser natural, todo e qualquer esforço empregado para extirpar a maldade moral seria em vão. Nesse caso, se nos fosse natural, estaríamos fisicamente "dispostos" (necessariamente inclinados) para a maldade. Daí porque os nossos impulsos sensíveis não podem ser classificados em si mesmos como moralmente bons ou maus.

O que podemos julgar, no que diz respeito ao sensível relativo à moralidade, é o *emprego* de seus impulsos (fruto de uma deliberação livre) como motivadores da ação que pretende ser moral. "As inclinações sensíveis não têm qualquer poder sobre a determinação da ação se não forem mediadas pela liberdade com que o sujeito se deixa ou não influenciar por elas" (BECKERT, p.41).

Os sensíveis são inclinações, porém, estão sujeitos, quanto ao seu poder de determinação, ao uso humano da liberdade. Assim também se dá com a propensão para o mal: ela depende do arbítrio (não é instinto), de modo que, do fato de alguém sentir-se propenso para o mal em suas ações, não se segue que elas, incondicionalmente, venham a se efetivar como más. Portanto, a propensão para o mal não pode derivar de uma inclinação física (a qual se funda em impulsos sensíveis), mas tão-somente do arbítrio do homem como ser moral e auto-legislador. O sujeito pode se sentir (ou se sente) propenso à maldade (Kant admite que há um mal radical na natureza humana), mas, isso, por si só, não efetiva a sua propensão para o mal, em detrimento da deliberação. É preciso deliberar, usar o arbítrio.

### 3.2.2. Dois significados para o termo "ato"

Segundo Kant, "uma propensão ao mal só pode ser vinculada ao poder moral do arbítrio"<sup>42</sup> (SMRb, p.281). E deve ser concebida de tal modo, visto que, não sendo associada ao arbítrio, a propensão para o mal seria fruto de uma causalidade determinística e, portanto, não poderia ser imputada ao homem. No entanto (seguindo essa afirmação) Kant acrescenta que "nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau exceto o que é nosso próprio *ato*" (Rel, p.37). A par dessa última declaração ele ainda escreve que a propensão para o mal diz respeito a "um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, fundamento que *precede todo o ato*, portanto, ele não é ainda um ato" (Rel, p.37).

Retomando o que Kant diz acerca da propensão (segundo as definições mencionadas acima) a sua argumentação segue a seguinte trajetória: ele parte do pressuposto de que a propensão está vinculada ao arbítrio (o que assegura a sua imputabilidade), logo acrescenta que o ato é a única coisa passível de imputabilidade (o que leva a crer que sendo a propensão imputável, logo ela deve ser um ato). Com efeito, a sua argumentação parece ser destituída de coerência quando Kant afirma que a propensão não é um ato, mas algo que o antecede. Ora, a idéia de que a propensão não é um ato associada àquela de que a imputabilidade reside no ato, leva à conclusão de que a propensão não é imputável e, portanto, inviabiliza a primeira afirmação de Kant: aquela que diz que a propensão está ligada ao poder moral do arbítrio.

Poder-se-ia, pois, constatar uma contradição entre o que é dito como moralmente imputável ao homem (isto é, o seu ato) e a propensão para o mal definida como um fundamento que antecede todo o ato (*Tat*) e, no entanto, imputável ao homem. No sentido de evitar tal contradição, Kant distingue, quanto ao termo ato, dois significados, os quais, segundo ele, se deixam unir pelo conceito de liberdade. O primeiro significado, Kant especifica como algo que pode aplicar-se ao "uso da liberdade, pelo qual é acolhida pelo arbítrio uma máxima suprema

---

<sup>42</sup> Novamente a tradução de Artur Morão apresenta o termo "inclinação" no lugar de "propensão": "uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio" (Rel, p.37). No texto em alemão lê-

(conforme ou adversa à lei)" (Rel, p.37). Trata-se do ato do livre-arbítrio de adotar a máxima suprema que dará origem a uma série de máximas dela decorrentes. O segundo significado para o termo ato, Kant o define como "aquele em que as próprias ações (segundo a sua matéria, i.e., no tocante aos objetos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima" (Rel, p.37). Ato, nesse segundo sentido, refere-se à ação propriamente dita, àquela que se constata na experiência. Tal ação, por sua vez, se orientou por uma máxima derivada de um ato na sua primeira significação, a saber, da adoção de máximas pelo livre-arbítrio. Enfim, no primeiro caso trata-se da liberdade do arbítrio de adotar máximas que irão guiar as ações; no segundo, da liberdade prática, aquela que se manifesta nas ações "visíveis", do fazer ou deixar de fazer algo. A partir dessa distinção podemos dizer que a propensão para o mal é um ato, sim, mas na primeira acepção, ou seja, relativo ao ato do arbítrio de adotar a máxima suprema.

Com efeito, uma questão ainda fica pendente. Michel Renaud a enuncia nos seguintes termos: "A propensão para o mal é ou não é ainda o mal?" Nesse caso, para responder a esse questionamento, é necessário recorrer ao fundamento da propensão, investigando se ela provém da liberdade ou de uma determinação natural. Kant relaciona a propensão com a liberdade na medida em que diz que "a propensão para o mal é, pois, ato na primeira significação (*peccatum originarium*) e, ao mesmo tempo fundamento formal do ato contrário à lei no segundo sentido"<sup>43</sup> (SMRb, p.281). Visto o que diz Kant, é forçoso admitir que a propensão para o mal já é o mal propriamente dito<sup>44</sup>. Mas, segundo a argumentação de Renaud, a distinção

---

se: "Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben" (SMRa, p.30).

<sup>43</sup> Na tradução de Artur Morão lê-se: "a inclinação para o mal é ..." (Rel, p.37). Na edição alemã temos: "der Hang zum Bösen ..." (SMRa, p.32).

<sup>44</sup> É claro que parece estranho definir a propensão para alguma coisa como sendo essa coisa mesma, no caso, a propensão para o mal como sendo o próprio mal. A questão, porém, torna-se mais complexa ainda, na medida em que observamos que a disposição originária para o bem não é o próprio bem. Mesmo sendo originária, a disposição para o bem requer uma admissão do livre-arbítrio para ser efetivada. Ela inicialmente não está ligada à liberdade, por ser originária, mas depende, posteriormente, de uma decisão do livre-arbítrio para ser vigente. Ou seja, ela não depende da liberdade para existir, no entanto, precisa dela para ser ativada. Michel Renaud não citou a possibilidade de a argumentação kantiana estar, por assim dizer, dando mais crédito à existência do mal do que a do bem; questão, que a nosso ver, parece ser mais problemática do que a de que a propensão para o mal ser considerada como o próprio mal. A idéia de a propensão para o mal ser

que Kant faz entre os significados do termo *ato* repousa sobre um equívoco, a saber: "o desejo (ou a propensão para o mal) já seria um *ato inteligível mau*, mesmo se não passasse para o ato materialmente posto" (RENAUD, p. 523). Segundo ele, Kant foi obrigado a aceitar essa tese "quando, mesmo antes dessa discussão, tinha definido a propensão para o mal como sendo *moral*, isto é, <<como devendo surgir da liberdade>> e não da natureza" (RENAUD, p.523).

Ora, sem dúvida, o conceito de propensão para o mal, enquanto chave da temática do mal radical, é complexo e problemático sob muitos aspectos, sendo que esse aspecto apontado por Renaud é um deles. Todavia, a justificativa apresentada por Renaud não acompanha a grandiosidade da elucidação do problema. Podemos, inclusive, constatar no argumento de Renaud dois momentos cruciais, que, mesmo explicitando o problema, ainda não o justificam: a) Quando Renaud escreve: "mesmo que não passasse para o ato materialmente posto" parece isentar a propensão como sendo um ato inteligível mau devido ao fato de a propensão não ter, por assim dizer, se concretizado na ação. No entanto, apesar da observação de Renaud, fica difícil não concordar com Kant, visto que, na medida em que desvinculamos a intenção (ou ato inteligível pelo qual o arbítrio adota uma máxima suprema) da ação, não estamos mais tratando de questões referentes à Ética, mas de assuntos que competem ao vasto campo da legalidade. A questão que se refere ao ato inteligível e ao ato sensível, ou à intenção e à ação, foi exaustivamente tratada na Filosofia Prática kantiana como um todo. Kant não poderia no caso da propensão para o mal, ainda considerando-se que ele a situa no campo da moralidade (o qual requer um ato livre), se abstrair dos fundamentos de sua Ética; b) Renaud argumenta que Kant se viu obrigado a aceitar as duas significações do termo "ato" porque anteriormente tinha definido a propensão para o mal como devendo surgir da liberdade e não da natureza enquanto determinação. Ora, se houve alguma obrigação

---

considerada o próprio mal associada à idéia de que a disposição para o bem não é ainda o bem inviabiliza a proposta de Kant de que o homem é originariamente bom e dificulta ainda mais a concepção de um progresso moral da humanidade. Na sua propensão à maldade o homem já é mau, de modo que o próprio mal se constitui como algo, por assim dizer, proveniente do homem.



por parte de Kant, ela residiu justamente em situar o fundamento da propensão para o mal no uso da liberdade. Se o tivesse situado numa determinação natural não haveria mais o que fazer e o homem não poderia ser imputado moralmente.

### *3.3. Da impossibilidade de extirpar a propensão para o mal*

Enquanto fundamento formal de um ato materialmente posto, a propensão está indubitavelmente presente no ato mesmo no caso em que esse último não tenha ocorrido conforme o que a intenção corrompida pelo mal visava. A propensão reside na adoção da máxima suprema, naquela que, como orientadora do agir, é fundamento de todo o ato detectado ou manifesto na experiência. O ato materialmente posto, dado na empiria, do fato de ele não ter demonstrado a propensão má que o motivou, não elimina a possibilidade de vir a ser considerado moralmente mau. Ou seja, a propensão para o mal, na medida em que está presente na adoção que o arbítrio faz da máxima suprema, se constitui em uma disposição de ânimo inerente à natureza humana, que, por sua vez, orienta as ações que podemos presenciar no campo empírico. É preciso salientar que o fundamento (nesse caso para o mal) orienta todas as ações, estando, dessa forma, presente nelas, sendo que ele mesmo não se dá empiricamente nas ações.

Podemos observar os atos (liberdade prática), mas não o bem ou o mal que serviu como fundamento para a máxima orientadora desses atos. Esse bem ou esse mal não se dá independentemente do arbítrio de um sujeito intencionante da ação. Observamos um ato manifesto, mas não a intenção ou mesmo a inclinação que o gerou: se boa ou corrompida em sua origem. O ato derivado da máxima suprema corrompida pela propensão para o mal

é contrário à lei, ato que, quanto à matéria, é antagônico à mesma lei e se chama vício (*peccatum derivatum*); e a primeira falta permanece, embora a segunda (em virtude de móveis que não consistem na própria lei) seja de múltiplos modos evitada (Rel, p.37).

Essa primeira *falta* que *permanece*, como diz Kant, indica o caráter de contrariedade à lei, do ato tomado na primeira acepção, uma vez que as máximas derivadas desse primeiro ato corrompido são todas corrompidas. A segunda *falta* se refere à matéria do ato, que, por ser antagônica à lei, chama-se vício. Kant diz que essa falta pode ser evitada de múltiplos modos devido aos móveis que não consistem na própria lei. Ele se refere ao ato que, não sendo motivado pela lei, e, sim, por outros móveis, coincide, entretanto, com o dever moral. A primeira falta "é um ato inteligível, cognoscível unicamente pela razão sem qualquer condição de tempo"; a segunda é sensível, empírica, dada no tempo (*factum phaenomenon*) (Rel, p.37).

A primeira é inteligível porque se refere à máxima suprema, que não se dá objetivamente no ato observado na experiência; a segunda é sensível porque é circunstanciada no tempo, se refere ao ato propriamente dito, tal como o observamos no campo prático. A segunda deriva da primeira, isto é, de uma máxima suprema corrompida pela propensão para o mal. No dizer de Kant

a primeira, sobretudo em comparação com a segunda, diz-se uma simples propensão, e propensão inata, porque não pode ser extirpada (para tal a máxima suprema deveria ser a do bem, a qual, porém, nessa própria propensão, é acolhida como má); mas sobretudo pela razão seguinte: em relação a porque em nós o mal corrompeu precisamente a máxima suprema, embora tal seja um ato próprio nosso, tampouco podemos indicar uma causa como acerca de uma propriedade fundamental inerente à nossa natureza (Rel, pp. 37-38).

A propensão para o mal reside na adoção da máxima suprema, da qual derivam todas as máximas orientadoras do agir. Pelo fato de a propensão corromper todas as máximas dela originadas, não pode ser extirpada, pois ela mesma (por assim dizer, a "máxima mãe") teria que ser boa e não má. Teria de haver uma nova adoção da máxima suprema, e essa máxima, da qual derivam todas as outras, haveria de ser boa. Só assim a propensão para o mal seria extirpada da natureza humana. Kant reconhece que, embora essa adoção seja um ato do nosso arbítrio, não podemos

indicar uma causa presente em nossa natureza da qual a propensão para o mal se tenha originado. Por isso, segundo ele, foram buscadas

as fontes do mal moral unicamente naquilo que, segundo leis da natureza da liberdade afeta o fundamento supremo da adoção ou seguimento das nossas máximas; não no que afeta a sensibilidade (como receptividade) (Rel, p.38).

A moralidade enquanto associada ao uso do arbítrio denuncia um ato livre. O bem ou o mal moral não está em nós por natureza na medida em que lhe admitimos como um fundamento de determinação do arbítrio exterior à razão auto-legisladora. O bem ou o mal moral não está na nossa natureza sensível, pois é fruto da *liberdade* que possuímos para *manipular* tal natureza no que se refere à moralidade. Segue-se que o bem ou o mal moral deriva do uso que o homem faz de sua liberdade ou do modo como ele dispõe o arbítrio (delibera) no campo de sua própria liberdade. Nesse sentido, a disposição quanto à moralidade está presente na natureza humana, enquanto natureza de um *animal livre*, na medida, evidentemente, em que admitimos a razão como constituinte do espécie humana.

## CAPÍTULO II

### O MAL RADICAL

#### 1. A evidência do mal

No terceiro item de "Sobre o mal radical na natureza humana" (Primeira Parte de *A Religião nos Limites da Simples Razão*), intitulado "O Homem é mau por natureza", Kant contraria todo o otimismo que em geral lhe é creditado. Ele afirma que o ser humano é mau por natureza; e que, devido a uma propensão natural para a maldade, está no homem agregado um mal radical. Kant diz que não há necessidade de qualquer justificação formal desse mal inerente à natureza humana, visto que a sua *realidade* ou efetivação real parece ser bastante evidente.

A prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, *nos atos* dos homens, a experiência põe diante dos olhos (Rel, pp.38-39)

Kant não concede uma prova formal da existência do mal moral recorrendo a "exemplos gritantes que, *nos atos* dos homens, a experiência põe diante dos olhos". A multidão de exemplos da maldade no homem pode ser obtida, segundo ele, tanto no chamado *estado de natureza* quanto no *estado civilizado*. No que se refere ao primeiro, tendo em vista exemplificar a maldade presente nesse estado, Kant cita as "cenas sanguinárias de *Tofoa, Nova Zelândia, Ilhas dos navegantes* e as que nunca cessam nos amplos desertos da América norte-ocidental" (Rel, p.39). Kant escreve, provavelmente se referindo a Rousseau, que qualquer filósofo que sustentasse a opinião de que no estado de natureza o homem é dotado de uma bondade natural, se afastaria dessa idéia diante de tantas manifestações de vícios e de brutalidades. Em contrapartida, quanto àqueles que pensam que as disposições do homem brotam com

maior facilidade e que, por conseguinte, a natureza se mostra de modo mais completo no estado civilizado, Kant argumenta que nesse estado o homem também é detentor do mal citando exemplos de *benevolência cordial* que radicam em vícios. A secreta falsidade, por vezes presente na mais íntima amizade e o ódio contido (manifestado como prudência no trato) são exemplos de "vícios escondidos sob a aparência de virtude" (Rel, p.39).

Kant, de certo modo, amplia os exemplos de maldade no estado civilizado ao partir da convivência entre as pessoas para o relacionamento entre povos. Ele diz que os povos, nas suas relações externas, são portadores dos dois estados que o homem pode apresentar: o de natureza e o civilizado. Ele observa que os povos "civilizados" de sua época se comportam nas suas relações externas como se ainda estivessem no estado de natureza, visto que estavam sempre dispostos a guerrear entre si<sup>45</sup>. Ele observa também que a maldade no homem, enquanto indivíduo civilizado, está igualmente presente nas grandes sociedades (denominadas Estados), uma vez que adotam princípios, na prática, completamente opostos àqueles que divulgam publicamente, os quais, porém, não podem ser abandonados, uma vez que "nenhum filósofo conseguiu pôr em consonância com a moral, nem também (o que é grave) sugerir outros melhores que se deixassem unir com a natureza humana" (Rel, p.40). Kant, aliás, se mostra bastante cético nessa passagem, dado que além de comprometer o melhoramento moral dos princípios adotados pela sociedade, acrescenta ainda que princípios melhores não se coadunam com a natureza humana. Diante disso, o ideal filosófico de uma *paz perpétua*, juntamente com o ideal teológico do melhoramento moral completo do ser humano, é, nas palavras de Kant, "universalmente ridicularizado como fanatismo" (Rel, p.40).

---

<sup>45</sup> Os "povos civilizados estão uns frente aos outros na situação do grosseiro *estado de natureza* (de um estado em constante disposição de guerra) e estabeleceram também firmemente na sua cabeça nunca dele sair"(Rel, p.40). Kant, nesse caso, usa o termo *estado de natureza* segundo a definição de Hobbes, como um estado de guerra permanente. Na CRP ele cita explicitamente o autor na seguinte passagem: "Tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetemos à coação da lei" (CRP, B 780). Já na obra *À Paz Perpétua*, Kant fala que "a guerra é certamente apenas o meio necessário e lamentável no estado de natureza" (PP, p.124) e que "a maldade da natureza humana" pode ser vista "às claras na livre relação dos povos" (PP, p.133).

Assim, Kant torna evidente a existência do mal na natureza humana recorrendo a exemplos de maldade encontrados tanto no estado de natureza quanto no estado civilizado. Com efeito, o próprio Kant se propôs, na fundamentação de sua ética, a rechaçar todo e qualquer dado empírico como critério para a moralidade. Segundo ele, "quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se vêem" (FMC, p.119). Mesmo que se admitisse a empiria como critério para a moralidade, isso teria de valer tanto para ações ditas más como também para aquelas que, segundo a experiência, são julgadas boas. Mas, tal como Kant apresenta a questão, o critério empírico é aplicado somente para provar a existência de ações más e não serve para detectar ações boas. Ele sequer menciona a existência de atos empiricamente bons que, certamente, podem ser encontrados quer no estado de natureza quer no civilizado. Não que tal constatação acarretasse alguma mudança quanto à existência do mal, mas requereria um aprofundamento do que se entende por ato mau em relação ao ato bom, visto que um se opõe ao outro. No que tange à máxima, o ato moralmente bom é aquele que advém de uma máxima que toma a lei moral como móbil suficiente; o ato mau, por sua vez, é aquele no qual essa lei não é tomada incondicionalmente, pois se apoia em outros móveis. No que tange à experiência, um ato empiricamente bom pode ser fruto de uma má intenção; assim como um ato apontado na experiência como mau pode ser derivado de uma boa intenção. Ora, nesse caso a experiência também é a "mãe da ilusão", na medida em que de fato não comprova a existência de um bem ou mal moral inerente à natureza humana.

Pode-se objetar, a favor de Kant, que o ato concebido mediante o critério empírico como moralmente bom, não decorre necessariamente de uma boa intenção, e que, ao contrário, todo o ato moralmente mau advém de uma intenção má<sup>46</sup>. Entretanto, a objeção proposta só pode ser aplicada a casos tais como seqüestro, roubo ou algum mal premeditado, mas não em relação aos exemplos que ele cita

para provar que o homem transgredir a lei moral. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ele cita um desses exemplos de má conduta (seguramente justificada) que pode ser observada tanto no ato de fazer um empréstimo, em caso de aflição, mesmo sabendo que não poderá pagá-lo, quanto no ato de dissimular a guarda de um depósito não reclamado. Segundo o comentário de Olivier Reboul, Kant toma esse exemplo porque "a única experiência válida como prova é aquela que nos revela a maldade dos homens de bem; a única corrupção significativa de fato é a *corrupção do melhor*"<sup>47</sup> (REBOUL, p.93). Mesmo que seja assim, isso ainda não nos esclarece porque a experiência serve como critério para comprovar só as ações más e não para as boas.

## 2. O mal é inerente à espécie humana

Afim de especificar em que termos o mal está agregado à humanidade, Kant apresenta duas proposições, a saber: "O homem é mau" e "O homem é mau por natureza". A primeira proposição visa conceber como se dá o mal no homem; a segunda estabelece como a maldade deve ser aplicada à natureza humana.

Pela proposição "O homem é mau" Kant entende que o homem tem consciência "da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito"<sup>48</sup> (Rel, p.38). Nessa definição pode-se destacar dois momentos, a

---

<sup>46</sup> Pode-se dizer que o mal é mais fácil de ser constatado que o bem, pois, sendo as ações sinceramente boas tão raras, procuramos, em geral, um motivo espúrio de uma ação empiricamente boa, visto que não acreditamos de bom grado que ela tenha advindo de uma intenção pura.

<sup>47</sup> "la seule expérience probante est celle qui nous révèle la méchanceté des hommes de bien; la seule corruption de fait significative est la *corruption du meilleur*".

<sup>48</sup> Na tradução da coleção Os Pensadores lê-se: "ele tem consciência da lei moral e admitiu em sua máxima o afastamento (ocasional) da mesma" (SMRb, p.282). Comparando essa tradução com aquela da Edições 70 temos idéias distintas no que tange à relação com a lei, a saber, a de "afastamento" e a de "deflexão". O ato ou efeito de afastar significa pôr à parte, separar, distanciar; a deflexão, por sua vez, diz respeito ao abandono de alguma coisa por mor de outra. Optamos pela tradução que usa o termo "deflexão" por acreditar que ele se aproxima mais da idéia de que o homem, assim como não pode tomar dois móveis suficientes para o seguimento da máxima, também não pode segui-la sem móbil algum. Tanto o termo "afastamento" quanto o "deflexão" são fiéis à idéia de que a lei moral é sucumbida, mas o último termo parece ser mais completo na medida em que deixa em aberto a possibilidade de "troca" e não de ausência de móveis. Não obstante é

saber: primeiro, a consciência da lei moral inerente à natureza humana mediante uma disposição originária para o bem; e, num segundo momento, a *negação* dessa disposição manifesta na deflexão da lei na máxima. Josef Schmidt a esse propósito, salienta que "ocasional" remete à acidental, portanto não necessário"<sup>49</sup>(SCHMIDT, p.794). Do fato de ser acidental, porém, não se segue que deixe de ser imputável ao homem, uma vez que o "acidente" reside, sobretudo, mais na "presença" da propensão ao mal na natureza humana (que é originariamente boa), do que no fato de o homem deixar-se corromper pelo mal. O fato de ter consciência denuncia que o homem reconhece a incondicionalidade da lei moral, mas, mesmo assim, ele a submete a outros móveis, dando origem à máximas deflexivas a respeito dessa lei. Pode-se destacar ainda, que, apesar dessa *negação* da disposição para o bem, na adoção que o arbítrio faz da máxima deflexiva, tal disposição continua presente no homem, porquanto não seja efetivada. Ela simboliza a suficiência que a lei moral possui em si mesma. E é de tal suficiência que o homem é consciente, mas o mal inerente à sua natureza não *permite* que ele a tome como móbil suficiente para a máxima.

No que tange à proposição kantiana de que "O homem é mau por natureza", é concedido à maldade o atributo de *natural*, e tal qualificação denuncia que o mal se aplica ao homem

considerado em sua espécie; não que tal qualidade pudesse ser deduzida de seu conceito de espécie (de um homem em geral - pois então seria necessária), mas que, na medida em que o conhecemos pela experiência, não pode ser julgado de outro modo (SMRb, p.282)<sup>50</sup>

---

preciso ressaltar que o homem não recusa, enquanto móbil, a lei moral propriamente dita, mas o seu caráter de *incondicionalidade*, visto esse último impedir a associação de fins subjetivos que poderiam servir como *condição* para a execução da máxima.

<sup>49</sup> "Zufällig' meint akzidentell, also nicht notwendig".

<sup>50</sup> Na tradução de Artur Morão temos o seguinte: "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 ser julgar de outro modo" (Rel, p.38). Aqui temos o termo alemão *Gattungsbegriffe* (*Gattung* = espécie, *Begriff* = conceito) traduzido por "conceito específico". Tal tradução não é usada nem no texto da coleção Os Pensadores, de Tânia Maria Bernkopf (citado no corpo do texto), nem na edição francesa de Frédéric Gain, que preferem traduzir *Gattungsbegriffe* literalmente, como conceito de espécie ("considéré come espèce; non qu'une telle qualité puisse être déduite de son concept d'espèce (de celui d'homme en general), car elle serait alors nécessaire; au



Do fato de se dizer que o *homem é mau por natureza* não se segue que a maldade esteja contida no seu conceito de espécie, como se fosse dito "o homem é um animal mau" com o mesmo sentido que dizemos "o homem é um animal racional". A racionalidade está contida no conceito de espécie humana, mas a maldade não, nem mesmo é derivada da razão. Pois, sendo assim, a maldade seria uma característica necessária para que o homem fosse considerado como tal. Isso é inadmissível, e é certo que Kant nunca pretendeu especificar o conceito de homem a partir da maldade. O que ele pretende ressaltar com a proposição "o homem é mau por natureza" é que a maldade é inerente à espécie humana, ou, para usar as suas palavras, o mal pode ser pressuposto como "subjetivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor" (Rel, p.38).

Ao dizer que o mal é *subjetivamente* necessário, Kant implicitamente diz que ele não é *objetivamente* necessário. Não podemos dizer que o homem age mau objetivamente, porque, por um lado, descartaríamos o vigor da disposição para o bem e, por outro, conseqüentemente, atestaríamos que a moral é desnecessária. Kant, apesar de reconhecer a maldade na natureza humana, deixa espaço para um *possível* progresso moral. Pode-se, então, interpretar essa necessidade do mal do seguinte modo: ao se afirmar que o mal é "subjetivamente necessário" diz-se que o homem tem em sua natureza uma *necessidade* subjetiva de ser mau, ou seja, de tomar como móveis (para a máxima) impulsos subjetivamente considerados, sendo que é na tomada desses impulsos que o mal reside. A necessidade subjetiva está presente em cada indivíduo, e em todos ao mesmo tempo, dado que possuem em comum o fato de pertencerem ao gênero humano. O mal é subjetivamente necessário porque está *potencialmente* presente na natureza humana e precisa de uma admissão livre para ser efetivado, a ponto (como admite Kant) de ele ser subjetivamente necessário inclusive no melhor dos homens. Esse *melhor* pode se referir à ação

---

contraire, d'après ce qu'on connaît de lui par expérience, on ne peut pas porter sur lui d'autre jugement" (SMRf, p.35). O trecho citado é extraído da seguinte passagem no original: "dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt)

empiricamente verificada (que na moralidade não é tomada como critério) ou à intenção, que, entretanto, mesmo sem a influência de móveis subjetivos, não erradica a maldade na natureza humana.

Segundo Kant, a propensão (subjetivamente necessária) deve ser considerada como moralmente má, e, por consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei, deve ser imputada ao homem e não tomada como uma disposição natural<sup>51</sup>. Essas máximas contrárias à lei, por serem fruto da liberdade do arbítrio, devem ser consideradas como contingentes e não como necessárias, visto que não derivam de nenhuma determinação. Entretanto, diz Kant, tal contingência "não se coaduna com a universalidade desse mal". Ou seja, o mal está difundido de tal forma que parece não ser derivado de uma contingência (enquanto escolha livre), mas de uma determinação (Rel, p. 38). Isso é possível desde que o fundamento subjetivo de todas as máximas<sup>52</sup> esteja corrompido pelo mal. Enfim, a universalidade do mal denuncia que ele não é uma simples contingência, mas um elemento radicado no supremo fundamento subjetivo de todas as máximas.

### 3. O mal moral e o uso da liberdade

Kant não aponta o fundamento do mal, mas argumenta que nem a sensibilidade e nem a razão moralmente legisladora podem fundamentar a maldade na natureza humana, porque, segundo ele, elas geram conseqüências que não são aplicáveis ao homem. Quanto à sensibilidade (da qual decorrem inclinações naturais), ela é

---

könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nach dem, wie mann ihn durch Erfahrung kennt" (SMRa, p.34).

<sup>51</sup> "Como esta propensão deve ser ela mesma considerada como moralmente má, por conseguinte, não como disposição da natureza, mas como algo que pode ser imputado ao homem, deve consistir, conseqüentemente, em máximas do arbítrio contrárias à lei" (SMRb, p.282). Na tradução da Edições 70 temos, mais uma vez, o termo propensão substituído por inclinação: "Ora, visto que esta própria inclinação se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, conseqüentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei" (Rel, p.38). No texto em alemão temos: " Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse ..." (SMRa, p.34).

<sup>52</sup> Cf. capítulo anterior: a intenção é o primeiro fundamento subjetivo...

destituída de toda a relação direta com o mal. Ademais, por ser congênita, nós não podemos nos responsabilizar por sua existência e, por conseguinte, não somos seus autores. O contrário acontece quanto ao mal moral, pois, visto ser ele derivado da liberdade (do exercício do arbítrio), somos imputados pela sua existência (Rel, p.37).

Em *Sobre a pedagogia*, Kant diz que o homem "não é bom nem mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza" (SP, p.95). O termo "natureza", nessa passagem (ao contrário da anterior - "o homem é mau por natureza"), é usado para designar *determinismo*, porém, Kant, em sua exposição sobre o bem e o mal moral afirma que eles não se dão no homem como fruto de uma determinação. Dá-se que a própria disposição originária para o bem, inerente à natureza humana, depende de uma admissão do livre-arbítrio. Disso se segue que a propensão para o mal, enquanto concernente à moralidade do homem, se situa num sujeito livremente operante e lhe é imputada como algo a que ele tem culpa<sup>53</sup>. O mal, enquanto imputável ao homem, não pode ter como fundamento algo congênito à natureza humana, isto é, algo como a sensibilidade.

Quanto à possibilidade de o fundamento do mal residir em uma razão moralmente legisladora, Kant esclarece que

O fundamento deste mal também não pode pôr-se numa *corrupção* da razão moralmente legisladora, como se esta pudesse aniquilar em si a autoridade da própria lei e negar a

---

<sup>53</sup> Há uma distinção de interpretações no que tange à propensão entendida ou não como mal entre as traduções da coleção Os Pensadores e aquela das Edições 70. De um lado temos: "sim a propensão para o mal, que ao se referir à moralidade do sujeito, por conseguinte, é encontrado nele, como num ente que age livremente, deve poder ser-lhe imputado como sendo sua própria culpa; malgrado a raiz profunda da mesma no arbítrio, contra a qual deve-se dizer que se encontra, por natureza, no homem" (SMRb, pp. 283-284); de outro: "pela inclinação\* para o mal, a qual, enquanto concerne à moralidade do sujeito, por conseguinte, nele se encontra como num sujeito livremente operante, tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado, não obstante a profunda radicação de tal propensão no arbítrio, pelo o que se deve dizer que se encontra no homem por natureza" (Rel, p.41). De acordo com o texto alemão a própria propensão, nesse contexto, deve ser entendida como o mal: "Wohl aber der Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjects Betrifft, mithin in ihm als einem frei handelnden wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muß zugerechnet werden können: ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkür, wegen welcher man sagen muß, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen" (SMRa, p.38). \*o termo deveria ser propensão, correspondente para *Hang*.

obrigação dela dimanante; pois isso é pura e simplesmente impossível<sup>54</sup> (Rel, p.41)

É fato que o homem elabora leis racionalmente concebidas e as fraudas, mas disso não se segue que as leis sejam dissimuladas pela própria razão que as põe como propósito. A razão não contradiria um propósito que ela mesma estabeleceu como lei; quer dizer: a razão, como moralmente legisladora, não pode eliminar em si uma lei que deriva de si mesma e que é reconhecida como praticável. Ela não adotaria leis que, diante de sua impraticabilidade, fosse levada a refutá-las, pois é certo que todo o operar livre funciona mediante leis e, essas últimas, devem ser passíveis de prática.

Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral) equivaleria a pensar em uma causa que atua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz (Rel, p.41).

Ora, no que se refere à moralidade, devido à liberdade que ela requer, as ações não podem ser pensadas segundo leis naturais, mas, sim, por leis que fomentem as ações consideradas livres. Quer dizer, o agir livre requer uma lei que o fundamente, a saber, a lei moral que, por sua vez, pede por uma razão não corrupta.

Com base nos argumentos expostos, Kant diz que a sensibilidade contém pouco para fundamentar o mal na natureza humana, ao passo que a razão moralmente legisladora contém muito. A primeira contém pouco porque reduz o homem a um simples *animal*, na medida em que elimina os móveis provenientes da

---

<sup>54</sup> Na tradução da coleção Os Pensadores temos: "numa *perversão* da razão moralmente legisladora, mesmo que essa pudesse extirpar a consideração da própria lei" (SMRb, p.284). As duas traduções divergem sobre o que seria uma corrupção ou perversão da razão moralmente legisladora. Quando, na tradução de Artur Morão, lemos "*corrupção* da razão moralmente legisladora, como se essa pudesse aniquilar a autoridade da própria lei", a corrupção da razão consiste na aniquilação da lei que ela própria se dá. A tradução de Tânia Maria Bernkopf define a perversão da razão como algo além da negação da sua própria lei na medida em que escreve "mesmo que esta pudesse extirpar". Nesse último caso a razão pode negar a lei que emana dela mesma sem ser considerada corrupta ou perversa. Ora, seria contraditório que a razão negasse ou burlasse uma lei que ela mesmo propõe. A tradução francesa, de Frédéric Gain, corrobora aquela da Edições 70: "être placé dans une *corruption* de la raison moralement législatrice, comme si cette dernière pouvait faire disparaître en elle sa déférence pour la loi et décliner l'obligation qui émane de cette loi, car cela est absolument impossible" (SMRf, p.39).

liberdade; a segunda contém muito, porque faz do homem um *ser diabólico*. Tal ocorre porque, nesse caso, a oposição à própria lei se elevaria à móbil, visto que o arbítrio não pode ser determinado sem qualquer motivo impulsor (Rel,p.41).

Na temática do mal radical o termo "liberdade" não contém o mesmo significado apresentado por Kant nas obras destinadas a tratar da fundamentação da moralidade. Na introdução à *Metafísica dos Costumes*, ele considera que

a liberdade jamais pode consistir em que o sujeito racional possa escolher também contra a sua razão (legisladora); ainda que a experiência demonstre com demasiada freqüência que ocorra assim (sem dúvida, não podemos conceber a possibilidade disso)<sup>55</sup> (MC, 226).

Essa definição está em total descompasso com a afirmação de que o mal moral deriva da liberdade (Rel, p.37). Pois, afinal, que liberdade seria essa da qual o mal deriva? Há, aqui, um conflito: por um lado temos a definição de Kant que descarta a possibilidade de um ser dotado de liberdade escolher em oposição à razão; por outro, a sua afirmação de que é da liberdade que o mal advém.

Ora, Kant também afirma que a razão não pode fundamentar o mal, portanto, uma possível solução para esse conflito, segundo Frédéric Gain, repousa na idéia de escolha. Conforme o seu comentário: "Uma escolha livre do mal é, pois, sempre possível para o arbítrio: a liberdade transcendental pode, por vezes, se manifestar de outro modo que (não só) como liberdade prática"<sup>56</sup> (GAIN, p.142). Gain, a partir de Kant, propõe uma espécie de liberdade que, enquanto manifestação da liberdade transcendental, não é a liberdade prática, mas uma outra, concebida enquanto escolha, e que permite se opor à lei. Kant, contudo, em nenhum momento especifica a que *tipo* de liberdade se refere. O indiscutível é que a conduta moral do homem (seja ela boa ou má) não pode provir de uma determinação, mas deve se assentar numa livre escolha .

---

<sup>55</sup> "... la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora); aunque la experiencia demuestre con demasiada frecuencia que así ocurre (sin embargo, no podemos concebir la posibilidad de ello)".

<sup>56</sup> "Un choix libre du mal est donc toujours possible pour l'arbitre: la liberté transcendente peut parfois se manifester autrement que comme liberté pratique". O entre parênteses foi acrescentado.

### 3.1. O conceito de mal moral

Ainda que pudéssemos demonstrar a propensão para o mal mediante provas empíricas do antagonismo do arbítrio à lei, Kant diz que tais provas não nos proporcionariam a *qualidade* dessa propensão, nem o seu fundamento. Ele indica que, considerando-se que tal qualidade é fruto da relação do livre-arbítrio (cujo conceito não é empírico) com a lei moral enquanto móbil (cujo conceito também é intelectual), a propensão "deve ser conhecida *a priori* a partir do conceito do mal, enquanto este é possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da suscetibilidade de imputação)"<sup>57</sup> (Rel,p.41).

O conceito do mal só é possível segundo leis da liberdade porque reside na relação do arbítrio para com a lei<sup>58</sup>. Dito de outro modo: é na relação do livre-arbítrio frente à lei moral que o mal se põe. O mal e o bem, no que concerne à moralidade, residem na influência que a lei moral exerce sobre o arbítrio no seguimento da máxima. No entanto, o arbítrio humano não é influenciado somente pela lei moral, porque, em virtude da sua constituição natural, também está submetido aos móveis da sensibilidade, e, portanto, sofre de um *dualismo* quanto aos móveis impulsores das máximas. De um lado, temos a lei moral e a consciência

---

<sup>57</sup> Na tradução da coleção Os Pensadores temos: "deve ser conhecida *a priori* do conceito do mal, enquanto possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da imputabilidade)" (SMRb, p.284). Visto como se apresenta a tradução dessa passagem, conclui-se que a qualidade da propensão ao mal deve ser conhecida antes do conceito de mal ("*a priori* do conceito do mal") e não a partir dele, como indica a tradução das Edições 70 (citada no corpo do texto) e aquela da Rue d'Ulm ("de ce penchant doit, autant que cela est possible selon les lois de la liberté (celles de la obligation et d'imputabilité) être identifiée *a priori* à partir de la notion de mal" (SMRf, p.41). Também podemos identificar um desacordo entre as traduções no que concerne à qualificação de "possível segundo leis da liberdade". Tanto no texto das Edições 70 quanto naquele da coleção Os Pensadores tal qualificação é atribuída ao conceito de mal, ao passo que na tradução francesa o "possible selon les lois de la liberté" se refere à propensão. Na passagem em alemão temos: "muß aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, a priori erkannt werden". (SMRa, p.40).

<sup>58</sup> Cristina Beckert, com o intuito de provar a positividade do mal, chega a dizer "que é o *excesso* de liberdade e do seu poder, e não o inverso, que estão na origem do mal, aí residindo o seu cariz positivo". A autora parte do pressuposto que é o excedente da liberdade que a leva a experimentar o seu contrário, o que ela denomina de "não livre", a determinação por móveis exteriores. No entanto, ela admite que "Kant não irá tão longe, já que a fidelidade ao seu projeto crítico não lhe permitirá adiantar nenhum esquema explicativo do ato pelo qual a liberdade decide contradizer a sua própria essência, pois tal significaria fazê-la entrar na ordem da necessidade natural" (BECKERT, p.39). Carlos João Correia é da mesma opinião, na medida em que afirma

do seu caráter incondicional assegurada por uma disposição originária para o bem; de outro, os móveis da sensibilidade que afetam diretamente o homem principalmente na medida em que se restringem ao princípio do amor de si.

Kant diz que nenhum homem (mesmo o pior) se rebela contra a lei moral como quem renuncia voluntariamente ao dever<sup>59</sup>. Tal renúncia não ocorre porque a força da moralidade é inerente à natureza humana por meio de uma disposição para o bem. A disposição moral assegura a lei da moralidade como móbil suficiente, de modo que essa última seria tomada como tal se não existissem outros móveis concorrentes no arbítrio humano. Na medida em que a lei moral é tomada como motivador suficiente para a máxima tem-se o moralmente bom.

O moralmente mau se dá na admissão de móveis provenientes do campo sensível como *suficientes por si só* como determinantes do arbítrio. É, pois, precisamente nesse *suficiente por si só* que reside a sutileza da teoria kantiana do mal radical. Kant, com efeito, descarta uma convivência pacífica da sensibilidade e da lei moral enquanto móveis *suficientes* do arbítrio. Esses dois tipos de móveis não podem, simultaneamente, ser tomados pelo arbítrio com o mesmo valor; porque, se assim fosse, o homem seria moralmente bom e moralmente mau ao mesmo tempo, o que contradiz a intenção que só pode ser única<sup>60</sup>.

É fato, todavia, que o homem não age totalmente por instinto (o que caracterizaria os móveis da sensibilidade) nem tão-só pela razão (a qual representaria o caráter de suficiência da lei moral), e, sim, por influência desses dois elementos de sua natureza. Movendo-se exclusivamente pelos impulsos sensíveis, ele seria um mero *animal*<sup>61</sup>; se guiando unicamente pelos ditames da razão, então

---

que "a positividade do mal não radica nem numa disposição constituinte do ser humano, nem numa limitação de sua essência. É antes a expressão, sem dúvida trágica, de sua própria liberdade" (CORREIA, p.54).

<sup>59</sup> A idéia de que o homem despreza a lei moral não condiz com a seguinte afirmação de Kant: "O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa de obediência)". Kant ainda acrescenta que "a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral" (Rel, p.42). Portanto, mesmo que se admita que o homem é moralmente mau por natureza, dessa constatação não se segue a idéia de que ele despreza a lei moral.

<sup>60</sup> Cf. capítulo anterior, item 1.

<sup>61</sup> Agir segundo os instintos não significa necessariamente agir unicamente *por eles*, mas também *para eles*, no sentido de dedicar o empenho racional a fim de satisfazer os impulsos da sensibilidade: "O fato de ele ter

seria *divino*. Um ser que age em parte por móveis sensíveis e em parte racionalmente é, por suposto, um termo médio entre o animal e o divino, ou seja, é um *ser humano*. Como tal ele "não é tão inteiramente animal a ponto de ser indiferente a tudo o que a razão por si mesma diz e de usá-la simplesmente como instrumento de satisfação de sua carência enquanto ente sensorial" (CRPr, p.99).

É interessante salientar que o arbítrio humano pode, por assim dizer, agir em descompasso com a lei moral (no sentido de não tomá-la como móbil suficiente), mas jamais contra essa lei. A lei moral atua sempre como um determinante do arbítrio. Ocorre, porém, que ela nunca desempenha essa função de modo a conter um *status* de suficiência por si mesma, e assim sendo, acaba associada a móveis exteriores ao campo da moralidade - daí o que Kant denomina de *mal moral*. Daí também o fato de que o homem da sensibilidade nunca deixará de ser influenciado, assim como da razão nunca conseguirá (mesmo se quiser) se desvencilhar. Esses dois elementos estão presentes em sua natureza de modo tão arraigado que ele não pode assumir apenas um e rejeitar o outro. Segundo Kant:

A diferença de se o homem é bom ou mau deve residir não na diferença de móveis que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro* (Rel, p.42).

Segue-se, pois, que a divergência entre um homem moralmente mau perante um outro moralmente bom não está no móbil que é acolhido, nos impulsos sensíveis ou na lei moral, pois, é certo, que os dois estão presentes como motivadores. Todo o problema se põe em dependência do arbítrio, do conceder valor de suficiência a um ou ao outro (às inclinações ou à lei moral) como móbil incondicional para a execução da máxima. O homem só vem a ser mau devido a uma inversão de móveis para o seguimento da máxima: antes de adotar a lei moral como móbil suficiente, adota móveis estranhos à moralidade.

---

uma razão não eleva, absolutamente o seu valor sobre a simples animalidade, se a razão deve servir-lhe somente para o fim daquilo que o instinto executa nos animais" (CRPr, p.99).



Em geral, a lei da moralidade é adotada como móbil juntamente com os princípios do amor de si. Mas, posto que esses dois móveis não podem existir em pé de igualdade (um deve estar subordinado ao outro), é preciso *escolher* o móbil que será o *guia supremo* para o seguimento da máxima. Assim, em última instância, o conceito de mal "não deriva nem da finitude intrínseca do sujeito nem da ação heterônoma da sensibilidade, mas se situa no cerne da própria liberdade como traço distintivo da *personalidade* ou do *caráter inteligível*" (BECKERT, p.38). Tal escolha é fruto de uma deliberação livre, de modo que o homem exercendo a sua liberdade, assim como escreveu Kant,

faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio (Rel , p.42)

O homem faz menção de móveis não morais para seguir as regras da moralidade, enquanto que a *conduta* exigida pela moralidade (baseada na intenção e não na ação) só pode ser seguida se a lei moral for tomada como móbil suficiente. A inversão da ordem moral dos móveis não afeta o resultado prático, isto é, a ação, de modo que ela pode ocorrer de maneira tão idêntica ao mandamento moral como se fosse derivada de sua influência.

### 3.2. A escolha do mal enquanto mal

Se, segundo Kant, na natureza humana reside uma propensão para o mal, então uma propensão natural para a maldade acompanha a humanidade. Posto que essa propensão provém de um livre-arbítrio, e, devido a ele, pode ser imputada, ela é qualificada como moralmente má. Quer dizer, essa propensão é dita como moralmente má, porque, em última instância, depende de uma aceitação do livre-arbítrio.

Apesar de admitir que existe um mal radical inerente à natureza humana, Kant não supõe que a intenção do homem seja genuinamente má, e, sim, que ela foi

tomada por uma propensão natural para o mal. Tal propensão simbolizaria, por assim dizer, um *desvio da conduta* da intenção, de maneira que o agir moral do homem não se define por uma intenção má, mas por uma intenção viciosa perante a lei da moralidade. O agente moral não toma o mal enquanto mal como móbil, e nem poderia fazê-lo, pois, nesse caso teria de haver uma "lei moral" para o mal. "Para que o mal possa ser desejado por ele mesmo, como único princípio determinante da ação, seria necessário que houvesse um princípio de modo semelhante como há um princípio do bem (a lei moral incondicional da razão prática)"<sup>62</sup> (GAIN, p.113).

A malignidade da natureza humana não deve ser tomada como *maldade* nos termos de que a intenção admitiria como móbil o *mal enquanto mal*, mas, antes, como *perversidade* ou mau coração. O mau coração, que não é dotado de uma *maldade* em termos de tomar o mal enquanto mal como motivador da ação, mas dotado de uma *maldade* no sentido de ser frágil ou impuro,

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, e não para a sua derivação a partir dela mesma, i.e, para esta como o único móbil<sup>63</sup> (Rel, p.43).

---

<sup>62</sup> "Pour que le mal puisse être voulu pour lui-même, comme unique principe déterminant à l'action, il faudrait qu'il y ait un principe du mal au même titre qu'il y a un principe du bien (la loi moral inconditionnelle de la raison pratique)".

<sup>63</sup> Na tradução de Tânia Maria Bernkopf lê-se: "Isso é incompatível com uma vontade em geral boa; provém da fragilidade da natureza humana, pouco forte para seguir os princípios que adotou, unida à impureza, que consiste em não separar segundo uma norma moral os motivos (mesmo de ações bem intencionadas) uns dos outros, e finalmente, quando importa, em considerar somente se são conformes à lei moral e não se derivam do mesmo, isto é, não considerar isto motivos únicos" (SMRb, p.285). A expressão "isto é incompatível", que se refere à perversidade (ou mau coração) em relação à vontade boa, está em total desacordo com a proposta de Kant. Além desse equívoco inicial da interpretação da passagem "Dieses kann mit einem im Allgemeinen guten Willen" (SMRa, p.44) que acarreta um erro na distinção que o próprio Kant faz entre maldade e perversidade, podemos perceber alguns problemas na redação da tradução desse trecho tão importante para a compreensão da temática do mal radical. Quando lemos "que consiste em não separar segundo uma norma moral os *motivos* (mesmo de ações bem intencionadas) uns dos outros, e, finalmente, quando importa, em considerar somente se são *conformes à lei moral* e não se derivam *do mesmo*, isto é, não considerar *isto* motivos únicos" (grifo meu), a tradução, tal como se apresenta, relaciona os motivos\* com a conformidade à lei moral, e não, como deveria ser, relacionar as ações a essa conformidade. A filosofia prática kantiana, da maneira como foi concebida, não permite a conformidade do motivo à lei moral, pois o único motivo moral é

Se o coração humano fosse portador de uma maldade concebida na primeira acepção, a vontade boa seria excluída, pois o homem seria diabólico. Com efeito, o homem é dotado de uma maldade (ou malignidade) que o torna frágil e impuro diante da moralidade. Ele é *frágil* por não ser suficientemente forte para a observância dos princípios que adotou, e, *impuro*, porque confunde os móveis provenientes das inclinações com a lei moral que deve ser tomada como móbil suficiente. Daí a questão fundamental proposta por Kant: o homem pode errar somente por fraqueza, mas nunca por pura maldade.

### 3.3. O mal não reside no vício

Da fragilidade e da impureza<sup>64</sup> derivam ações conforme a *letra* da lei (o que ela enuncia), não, porém, influenciadas pelo seu *espírito* (que ela baste como móbil para impulsionar a ação). Do fato de a lei não ser atendida no seu *espírito* não se segue que a ação detectada no campo empírico seja contrária à sua letra, isto é, que a ação seja *viciosa*. O vício está diretamente associado à ação contrária à lei, de modo que a ausência dele na ação não pode ser interpretada, a exemplo do que diz Kant

como uma conformidade da *intenção* à lei do dever (como *virtude*) deve ser chamada já de perversão radical do coração humano (pois que não vemos aqui o motivo na máxima, mas apenas o seguimento da lei segundo a letra) (SMRb, p.285).

Pode-se observar que o vício está presente na relação entre lei e ação e não entre lei e intenção. O vício é uma ação contrária ao mandamento da lei, e, embora

---

a própria lei da moralidade e nem um outro. A idéia de conformidade só pode ser concebida na relação ação e lei moral. O termo conformidade advém do latim *conforme* e significa "que tem a mesma forma". A ação pode ter a "forma" que a lei explicita (isto é, se dar empiricamente tal qual ordena o mandamento da lei) sem, contudo, tê-la tomado como princípio motivador suficiente. Entretanto, o motivo ou móbil para o seguimento da máxima não possui uma forma que se possa "con-formar", ele é ou a lei moral ou um móbil exterior à moralidade. Isso elimina a idéia de que existam *móviles morais* (como se fossem vários) e assegura a lei da moralidade como sendo *o móbil moral*. Mais adiante, consta na tradução "e não se derivam do mesmo" - , expressão, que, acreditamos, ainda que esteja no masculino, se referir à derivação da lei moral. Por fim, um último problema de redação pode ser detectado na passagem que diz "não considerar isto motivos únicos", que, ao que parece, também se refere à lei da moralidade. \*(o mais correto seria móbil dado que na passagem original temos *Triebfeder*).

<sup>64</sup> Cf. capítulo anterior, item 3.

ele não esteja presente, mesmo assim, a ação pode ser designada como moralmente má, pois a moralidade se baseia na intenção. Quer dizer: da conformidade da ação ao mandamento da lei não se segue que o ato seja moralmente bom.

Do mesmo modo que uma ação não influenciada pela lei moral pode estar conforme ao seu mandamento, uma ação movida pela suficiência da lei pode *ser vista* como viciosa. Com efeito, Kant, em seus exemplos, sempre parte do pressuposto de que a intenção foi má. Quando ele fala de ações que ocorreram conforme o mandamento da lei, admite que elas poderiam não terem sido motivadas pela lei moral. Entretanto, nas ações que não ocorreram conforme a letra da lei, Kant não cogita a hipótese de elas terem advindo de uma boa intenção, ou seja, que tenham derivado da suficiência da lei tomada enquanto móbil. O fato é que muitas vezes não conseguimos cumprir os nossos propósitos devido às contingências da vida. O resultado da ação, por assim dizer, é como um lance no jogo de basquete: a bola é arremessada com a intenção de que entre na cesta, mas, no caminho, alguém pode interceptá-la. Quer dizer, muitas vezes as nossas intenções são boas, mas os seus resultados parecem ter sido advindos de uma má vontade. Por isso, na moral, a ação não é tomada como critério de avaliação, mas somente o seu princípio motivador.

Com efeito, da ausência do vício não se segue a adequação da intenção à lei. Inclusive, essa adequação não é mediada por uma *ausência*, e, sim, por uma *presença*: a lei moral presente enquanto móbil suficiente para o seguimento da máxima. Dá-se que não é a ausência de uma ação contrária à lei que atesta a correspondência da intenção com a moralidade, mas a presença da lei como móbil suficiente por si, independentemente do resultado da ação verificado na experiência. Kant, nesse sentido, designa como "perversão radical do coração humano", não o vício (a ação contrária à lei), mas a "maneira de pensar que consiste em interpretar a ausência do vício como uma conformidade da *intenção* à lei do dever" (SMRb, p.285). Nesse caso, não é na ação contrária à lei que reside a radical perversidade do

coração humano, e, sim, no *modo* de pensar em que a ausência da ação viciosa denuncie que a intenção está de acordo com o dever enunciado pela lei moral.

#### 4. A origem do mal moral

Kant define *origem* como a "derivação de um efeito da sua primeira causa, i.e., daquela que, por seu turno, não é efeito de outra causa da mesma espécie" (Rel, p.45). Segundo ele, pode-se conceber dois tipos de origem: a racional e a temporal. A primeira trata apenas da *existência* do efeito, ao passo que a segunda diz respeito ao *acontecer* desse efeito no tempo. A origem racional se refere ao efeito enquanto oriundo de uma determinada causa; a temporal trata do acontecer ou do mostrar-se desse efeito no tempo. Ao dissertar sobre a origem do mal, Kant distingue, por um lado, a causa das ações reconhecidamente más, e, por outro, a propensão ao mal que leva o arbítrio a tais ações.

Quando o efeito é relacionado com uma causa que está a ele ligada segundo leis da liberdade, como é o caso com o mal moral, a determinação do arbítrio para produzir não é mais pensada como unida a seu fundamento de determinação no tempo, mas apenas na representação da razão, e não pode ser derivada de um estado qualquer *precedente*; o que, ao contrário, deve acontecer quando a ação má é relacionada, como *acontecimento* no mundo, como sua causa natural<sup>65</sup> (SMRb, p. 287).

A qualidade moral do homem não está conectada a causas precedentes, não está detida por uma série de acontecimentos, de maneira que não podemos procurar a sua origem temporal. No que tange à ação má, e não à propensão para ela, não

---

<sup>65</sup> Na tradução das Edições 70: "Se o efeito é referido a uma causa que a ele está ligada segundo leis da liberdade, como acontece com a mal moral, então a determinação do arbítrio à sua produção é pensada não como ligada ao seu fundamento de determinação, mas somente na representação da razão, e não pode ser derivada de qualquer estado *precedente* – o que, pelo contrário, deve ocorrer sempre que a má ação é referida como *ocorrência* no mundo à sua causa natural" (Rel, p.45). Falta o termo "tempo" na passagem "ligada ao seu fundamento de determinação", que se encontra tanto no original quanto nas traduções da coleção Os Pensadores e na tradução francesa ("Bestimmungsgrunde in der zeit (SMRa, p.50)).

podemos associá-la a uma origem temporal uma vez que essa ação deriva de um fato inteligível enquanto "ato" do arbítrio, ou seja, a fim de encontrar a primeira causa da ação má deve-se remeter a uma origem concebida racionalmente. A origem racional da ação má é a primeira causa dessa ação desde que isso não seja entendido em sentido fenomenal. Kant, porém, não se demora muito em delimitar em que termos a origem da ação má deve ser concebida e arremata a questão concluindo que ela é insondável. Tal origem resulta inteligível, segundo ele, pelo fato de que a ação má deriva de um "ato" do arbítrio e, portanto, nos é imputada.

Essa mesma argumentação é retomada por Kant quando ele trata da origem da propensão ao mal. Tal origem deve ser racional e não temporal porque a qualidade moral do homem, mesmo considerada enquanto contingente, se apoia no *uso* da liberdade, cujo fundamento deve ser procurado unicamente nas representações da razão, como o fundamento de determinação do livre-arbítrio em geral (Rel, p.46). Assim, tanto a origem da ação má, quanto aquela da propensão para o mal, resultam insondáveis. Kant aborda essas questões sutilmente, tomando-as em termos de existência de um efeito, isto é, na sua origem racional. É permitido dizer, e ele deixa muito claro, que a origem do mal está intimamente associada ao uso do arbítrio. Com efeito, não é especificado que elemento é esse do qual o arbítrio humano dispõe que lhe possibilita "ativar" o mal.

Pode-se dizer, enfim, que Kant procura evitar, por um lado, que a intenção ou qualidade moral do homem surja, num determinado espaço de tempo, como fruto de alguma representação externa à racionalidade humana, e tende a assegurar, por outro, que essa última detém em si a determinação do livre-arbítrio. Nesse sentido, ele diz (refutando a doutrina do *pecado original*)<sup>66</sup>, que é totalmente inconveniente representar o mal moral "como chegado a nós a partir dos primeiros pais por *herança*" (Rel, p.46). Segundo o comentário de Caffarena, tomando nesses termos, Kant torna a questão da origem do mal mais problemática do que a versão bíblica: "Kant encontrará inverossímil e inaceitável a idéia de uma transmissão histórica, de

uma <<culpa hereditária>>. Mas, ao tomá-la sob uma nova forma como de <<culpa natural>>, a torna ainda mais inverossímil" (CAFFARENA, 1994, p.200).

Kant, com efeito, não teria como reconhecer a veracidade da narrativa bíblica nesse tema (tal como sugere implicitamente Caffarena) sob risco de ferir alguns princípios de sua própria doutrina. A admissão de uma culpa hereditária, tanto no contexto da problemática do mal como também em referência à ética kantiana, como um todo levaria a conseqüências graves: a) o mal teria uma origem no tempo e a sua causa seria exterior à natureza humana, visto que teria sido gerado por um primeiro acontecimento temporal; b) as noções de liberdade e autonomia, conceitos fundamentais para a moralidade, seriam excluídos, uma vez que todos já nasceriam com o *fardo* do mal antes mesmo de usarem o arbítrio; c) não poderíamos pensar em um *possível* progresso moral da humanidade, posto que a herança do mal se estenderia por todas as gerações.

#### 4.1. A liberdade no agir e a imputabilidade da ação

Ao dissertar sobre a origem do mal, Kant não considera a *propensão*, e, sim, só "o mal efetivo de ações dadas, segundo a sua possibilidade interna e quanto àquilo que, para o exercício delas, se deve encontrar juntamente no arbítrio" (Rel, p.46). Assim Kant, na indagação sobre a origem do mal, descarta, por um lado, a potencialidade inerente à nossa natureza de agirmos de maneira má, e considera, por outro, o mal efetivo de ações dadas, mas não ações empiricamente verificadas, e, sim, ações dadas segundo a sua possibilidade interna e que o seu exercício dependa do arbítrio. Ele acrescenta, ainda, que ao se buscar a origem racional de uma ação má deve-se considerar que o homem incorreu nela a partir do seu estado de inocência. Nessa afirmação está implícita a idéia de que uma ação má não é reconduzível de outra ação igualmente malvada. Isto é, do fato de alguém ter agido de maneira má não se segue que tal ação atue como causa de outras ações más, mas a *cada* ação má está inerente a escolha de ter feito assim e não de outra maneira.

---

<sup>66</sup> Cf.: MINOIS, G.. *Les origines du mal: une histoire du péché originel*. Paris: Fayard, 2002.

Nisso concordam tanto Allen Wood quando escreve que "o indivíduo em si mesmo tem conduzido sua propensão para o mal por sua escolha, e manifesta essa escolha a cada ato mau"<sup>67</sup> (WOOD, p. 224), quanto Frédéric Gain ao dizer que "o mal é sempre cometido no presente"<sup>68</sup> (GAIN, p.118). Cada ação pede por uma deliberação particular, por um uso do arbítrio. O mal é concebido como algo atual, a fim de garantir a imputabilidade das ações humanas.

Kant afirma que independentemente das afetações naturais (internas ou externas) que o sujeito possa sofrer, uma coisa permanece: a liberdade. "A ação é, apesar de tudo, livre e, não está determinada por nenhuma destas causas, portanto, pode e deve ser sempre julgada como um uso *originário* do seu arbítrio" (Rel, p.47). O homem, no seu contínuo operar, é potencialmente livre, e "por nenhuma causa no mundo", poderá deixar de sê-lo, de modo que tanto as suas ações quanto as conseqüências delas lhe devem ser imputadas (Rel, p.47).

Sem dúvida, afirma-se com razão que ao homem são imputadas as *conseqüências* resultantes das suas ações livres passadas, mas contrárias à lei; com isso, porém, pretende dizer-se apenas que não é preciso enveredar por tal subterfúgio e averiguar se as conseqüências são ou não livres, porque já na ação reconhecidamente livre, que foi causa delas, há um fundamento suficiente para a imputação (Rel, p.47).

Ora, do fato de se dizer que o homem é responsável pelas conseqüências de suas ações não se segue que ele, ao praticar uma ação, *desejou* provocar necessariamente o resultado que se efetivou no campo empírico. Nesse caso, o indivíduo sofreria a imputabilidade da ação e do resultado dela. O que Kant pretende afirmar ao dizer que o homem deve ser imputado pelas conseqüências de suas ações é o seguinte: partindo do princípio que toda a ação deriva de um exercício da liberdade (consciente ou inconsciente diante de uma proibição) não precisamos verificar se a conseqüência foi livre ou não, posto que a ação foi exercida sob a

---

<sup>67</sup> "The individual himself has brought his propensity to evil upon himself by his own choice, and manifests this choice in each evil act".

<sup>68</sup> "Le mal est toujours comis au présent...".



influência da liberdade. Assim, o indivíduo não é imputado pelo resultado propriamente dito da ação, mas pela própria ação como causa da consequência.

#### 4.2. A origem do mal segundo a Escritura

Após dissertar acerca da origem racional e da origem temporal a propósito de debater em que circunstâncias o mal é originado, Kant se detém a analisar o começo do mal segundo a narrativa bíblica. Ele ressalta, porém, que não se trata de uma interpretação da Escritura, "interpretação que está fora dos limites da competência da simples razão" (Rel, p.49, n.15). Kant se serve da narrativa bíblica segundo uma perspectiva moral, tomando-lhe não na sua importância histórica, mas como meio de aprendizado com vistas à edificação moral do homem. Segundo ele, não interessa se é desse sentido que a Escritura é dotada, se esse é "o sentido do escritor ou se apenas nós o estabelecemos", o que mais importa é como ela *deve* ser utilizada, a fim de proporcionar, além de um conhecimento histórico, também um serviço à melhoria dos costumes<sup>69</sup>.

A idéia básica que Kant propõe é a de que a Escritura apresenta a origem do mal segundo o tempo, mas deveria representá-la, inicialmente, quanto à sua natureza, excluindo toda a condição temporal. Kant situa o mal no interior da natureza humana e não antes ou depois do homem<sup>70</sup>. A Escritura, por sua vez,

---

<sup>69</sup> "Pode alguém explicar a si mesmo como utiliza moralmente uma exposição histórica sem por isso decidir se é esse também o sentido do escritor ou se apenas nós o estabelecemos; contanto que por si seja verdadeiro e sem nenhuma prova histórica e que, ao mesmo tempo, seja o único sentido segundo o qual podemos para nós, decerto em ordem à melhoria, tirar algo de uma passagem da Escritura que, de outro modo, seria um aumento inútil do nosso conhecimento histórico" (Rel, p.49, n.15).

<sup>70</sup> A discussão acerca da origem do mal (se ele é inerente ou exterior à natureza humana) é bastante corrente na História da Filosofia. Já no século IV, Gregório de Nissa se dedicou a tratar dessa questão, e, não lhe concedeu teor muito distinto daquele adotado por Kant. Segundo Gregório, "foi o homem que, de certa maneira, se tornou o criador e o artesão do mal" (NISSA, Gregório *apud* SPINELLI, Miguel, p.349). Ele empresta tal afirmação de Basílio, a quem, inclusive, é atribuída uma obra intitulada *Deus não é o autor do mal* (SPINELLI, p.349, nota). Ambos acreditavam "que o mal não é um ser vivo e animado, mas uma disposição da alma, contrária à virtude <pròs aretên> que advém de uma indiferença ou do abandono do bem" (Idem, p.350). Por destituir o mal de uma certa realidade externa ao humano, tal posicionamento se choca com a idéia difundida pela Escritura de um suposto *espírito sedutor*. Nesse sentido, o pensamento de Basílio e o de Gregório se aproximam bastante da teoria kantiana do mal, uma vez que, assim como Kant, ambos defendiam a idéia de que "o mal não se encontra fora, tampouco em uma outra natureza ou ente imaginário, e sim dentro do indivíduo que se dispõe a praticá-lo" (SPINELLI, p.350). Contudo, apesar de o mal ser concebido, em Gregório e Basílio, como uma "disposição da alma" (tal como, em outros termos, é concebido

considera o mal como uma instância exterior ao homem, que, no entanto, o corrompeu<sup>71</sup>. Segundo Kant, a Escritura também apresenta o começo do mal como surgido *no gênero humano*, "porquanto o apresenta numa história em que surge primeiro segundo o tempo aquilo que, quanto à natureza da coisa (sem atender à condição de tempo) se deve pensar como o primeiro"<sup>72</sup> (Rel, p.47).

A Escritura não admite a origem do mal *a partir da natureza humana*, ainda que considere o mal como presente no homem. Kant, por sua vez, defende a idéia de que o mal não é anterior à natureza humana, mas se origina a partir dela. Segundo a Escritura, o mal não deriva de uma propensão, porque, nesse caso, teria de admitir que a natureza do "nosso primeiro pai" (Adão) foi criada contendo uma propensão para o mal. Essa afirmação, associada à idéia de que o homem foi criado por Deus (à sua imagem e semelhança), gera conseqüências perigosas à narrativa bíblica visto que, por um lado, seríamos conduzidos à idéia de que Deus não é perfeito e teria transmitido a sua imperfeição ao homem; por outro, seríamos levados a pensar que, apesar de ser dotado de uma natureza perfeita, por um requinte de maldade Deus resolveu criar o homem diferente de si, ou seja, imperfeito.

A fim de evitar tal contratempo, a origem do mal teve que ser concebida pela Escritura como um pecado, entendido como uma "transgressão da lei moral como mandamento divino" (Rel, p.47). Tal transgressão se deu da seguinte maneira: no estado de inocência a lei moral era tomada como *proibição* "como deve ser num homem enquanto ser ainda não puro, mas tentado por inclinações" (Rel, p.48). Com efeito, o homem não se submeteu a essa proibição e buscou outros móveis para o

---

por Kant) não se segue uma concordância absoluta entre essas teorias. Isso se dá porque Kant, diferentemente de Gregório e Basílio, não associa o mal a uma indiferença ou abandono do bem, mas tão-somente a uma submissão ou condicionalidade do mesmo.

<sup>71</sup> Isso se justifica pela idéia de um *espírito sedutor* que representa um mal "já aí", anterior à natureza humana e sem qualquer ligação direta com ela.

<sup>72</sup> Na tradução da coleção Os Pensadores lê-se: "uma história, o que é natureza segundo a coisa (sem levar em consideração a condição do tempo) deve ser pensado em primeiro lugar, deve aparecer como tal, segundo o tempo" (SMRb, p.288). Na edição francesa temos: "en une histoire dans laquelle ce qui doit être pensé comme premier selon la nature de la chose (sans prendre en compte les conditions de temps) apparaît comme premier selon le temps" (SMRf, p.55). No original: "endem sic ehn in einer Geschichte vorstellig macht, wo, was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen) als das Erste gedacht werden muß, als ein solches der Zeit nach erscheint" (SMRa, p.54).

cumprimento do dever. Tais móveis, contrariamente à lei, que é incondicionalmente boa, só podem ser considerados bons sob a condição de que por mor deles nenhum dano aconteça à moralidade. O primeiro homem pôs em dúvida o mandamento que exclui toda e qualquer influência exterior ao cumprimento da Moral, e, posto que a sua ação deve ser concebida como derivada conscientemente da liberdade, então tomou por máxima "seguir a lei do dever não por dever", mas em vista de outros propósitos (Rel, p.48). O móbil proveniente da lei foi submetido aos impulsos sensíveis de maneira que a obediência à lei tornou-se condicionada à influência das inclinações e não à suficiência do mandamento moral. E assim, mediante a acolhida na máxima da ação da "preponderância dos impulsos sensíveis sobre o móbil derivado da lei (...) se cometeu o pecado" (Rel, p.48).

Kant, partindo da narrativa bíblica, descreve como o mal se impôs na sua origem temporal assinalando que, antes do pecado, "o primeiro homem" não possuía uma propensão para a maldade. Nas gerações posteriores, contudo, essa propensão já é admitida, pois derivou do pecado (da transgressão) cometido por Adão (pelo "primeiro homem"). Assim, segundo a narrativa bíblica, todos nós pecamos no "primeiro homem" e, por isso, carregamos o fardo do mal. Adão, porém, era inocente quanto à sua natureza, no sentido de que não teve ninguém que pecasse por ele, de modo que acabou pecando por si e por toda a humanidade. No "primeiro homem" a transgressão denomina-se *queda* (ele caiu do estado de inocência no mal), ao passo que, em seus filhos, se pressupõe uma tendência (ou em termos kantianos) uma propensão *inata* para a transgressão.

Esta propensão, todavia, não significa outra coisa do que, se quisermos explicar o mal segundo seu *início no tempo*, devemos necessariamente procurar as causas para toda transgressão premeditada, numa época anterior da nossa vida até chegarmos naquela onde o uso da razão ainda não estava desenvolvido, por conseguinte, procurar a fonte do mal até uma propensão (como fundamento natural) para o mal, que se denomina *inata* justamente por essa razão; o que não é necessário, nem útil, no que concerne ao primeiro homem, que já é representado com o completo poder do uso de sua razão;

do contrário, esse fundamento (a propensão má) deveria ser inato; daí porque seu pecado é apresentado como imediatamente criado do estado da inocência<sup>73</sup> (SMRb, p.289).

A Escritura não busca no *primeiro homem* uma fonte do mal, visto que ela não admite que o mal possa ter sido criado juntamente com o homem. Em Adão, a transgressão é concebida enquanto queda do estado de inocência ao mal, sendo que o mal, nesse caso, só terá uma origem temporal e jamais racional.

Kant observa, por um lado, que não se deve buscar a origem temporal de uma qualidade moral enquanto tal qualidade nos é imputada (ainda se pretendemos explicar a sua origem contingente); por outro, ele diz que a origem racional da propensão para o mal não pode ser alcançada, na medida em que o mal nos é imputável. Ou seja, do fato de a imputabilidade do mal residir na própria natureza humana segue-se que a sua origem resulta insondável. Isso se dá porque

O mal só pôde emanar do mal moral (não das simples limitações da nossa natureza); e a disposição originária (que ninguém mais, exceto o próprio homem, conseguiu corromper, se tal corrupção lhe deve ser imputada) é, no entanto, uma disposição para o bem; por conseguinte, não existe para nós nenhum fundamento concebível a partir do qual nos possa ter chegado pela primeira vez o mal moral (Rel, p.49).

Tendo em vista que o mal só pode advir do mal, e que a natureza humana é dotada de uma disposição para o bem, impõe-se a seguinte questão: como surgiu o mal na natureza humana? Ou, ainda, de onde provém o mal que corrompeu a

---

<sup>73</sup> "Essa propensão, porém, significa apenas que, se quiséssemos explicar o mal segundo o seu começo temporal, deveríamos, em cada transgressão premeditada, perseguir as causas num tempo prévio da nossa vida recuando até àquele em que o uso da razão ainda não estava desenvolvido, portanto, perseguir a fonte do mal até chegar a uma propensão (como base natural) para ele, que por isso se diz inata: o que no primeiro homem, representado já com a plena capacidade do seu uso da razão, não é necessário, nem sequer exequível; porque de outro modo aquela base (a propensão má) deveria ter sido criada; por isso, o seu pecado é aduzido imediatamente como suscitado a partir da inocência" (Rel pp. 48-49). Há um desacordo entre as duas traduções no que se refere a propensão concebida enquanto "inata" na tradução de Tânia Bernkopf [esse fundamento (a propensão má) deveria ser inato] e "criada" na tradução de Artur Morão [aquela base (a propensão má) deveria ter sido criada]. Na tradução francesa Frédéric Gain serve-se do termo "native": "cette base (le mauvais penchant) devrait avoir été native ..." (SMRf, p.59). No original temos: "weil sonst jene Grundlage (der böse Hang) gar anerschaffen gewesen..." (SMRa, p.58). O termo utilizado em alemão é "anerschaffen" e diz respeito a algo criado pela natureza, de modo que a tradução por inato se aproxima mais da idéia proposta por Kant.

humanidade? Ora, Kant não respondeu diretamente à essas questões, no entanto, recorreu à Escritura, e, por ela, buscou mostrar que na medida em que o mal é antecipado à natureza humana, tornamos a sua origem ainda mais inconcebível. Kant, pois, não aponta uma solução, mas indica o caminho que não pode ser seguido, ou seja, não explica como surgiu o mal no homem (e inclusive afirma que a sua origem é insondável), mas argumenta que ao conceber o mal como exterior à natureza humana (como faz a narrativa bíblica) torna-se a questão ainda mais problemática. Kant pondera, nesse sentido, que a Escritura comete o equívoco de situar o mal num *espírito sedutor* sem indicar como surgiu o mal nesse espírito. Nela,

o homem é representado somente como caído no mal *mediante a sedução*, portanto, *não* corrompido *desde o fundamento* (inclusive segundo a disposição primeira para o bem), mas suscetível ainda de um melhoramento, em contraste com um *espírito* sedutor, i.e, um ser a que não se pode imputar a tentação da carne como atenuante da sua culpa; e assim ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara (Rel, p.50).

Segundo a Escritura, o homem se sujeitou ao mal mediante a influência de um *espírito sedutor*, porém, não está corrompido desde o seu fundamento, de modo que um retorno para o bem é assegurado. A Escritura compara o mal presente no homem com o mal presente num suposto *espírito sedutor*, ao qual não se pode imputar (como é imputado ao homem) a "tentação da carne" (sic). Se tal fosse possível, a exemplo da do ser humano, a sua culpa seria atenuada. Pois, também ele possuiria (tal como um existente de fato possui) a sensibilidade que afeta o ser humano permanentemente. Não que isso justifique a maldade na natureza humana, porém, ameniza a culpa de quem sofre de sua influência em relação a quem é imune dela. Assim, são "consolidados" o mal e o bem presentes na natureza humana e deixada em "aberto" a possibilidade de um retorno ao bem.

Cada uma à sua maneira, a versão da Escritura e aquela de Kant, coincidem em dois pontos basilares acerca do mal: primeiro, nos dois casos a origem do mal é concebida como inacessível. Em Kant, ela é insondável por ser imputada ao homem; na versão bíblica também não é definida, na medida em que o mal só é explicado temporalmente (a partir do seu contato com a humanidade) e não como se dá antes do homem. A segunda convergência entre a versão de Kant e da Escritura reside na possibilidade de um retorno ao bem. Kant, para isso, se vale do resgate da disposição originária que o homem é dotado; a Escritura, por sua vez, apela para o fato de o homem não estar corrompido no seu fundamento, mas ter se sujeitado ao mal mediante sedução e, a par disso, recorre à "tentação da carne" como atenuante da culpa humana.

A abordagem da origem do mal, diversa daquela da Escritura, permite a Kant se manter fiel aos princípios de sua filosofia prática. A exclusão de qualquer determinismo, no que tange à disposição moral do homem, bem como uma ajuda ou *benção gratuita* advinda do *divino*, permitem, por um lado, que se mantenham os limites e as possibilidades do progresso moral da humanidade num âmbito estritamente humano e, por outro, que não se transfira a responsabilidade da condição moral do homem a uma instância ou capacidade externa à sua própria natureza.

A Escritura veicula a idéia de que o homem vivia em um estado de inocência (a sua natureza era inocente), porém, optou livremente pelo pecado, e, assim deu origem ao mal, do qual nunca conseguirá livrar-se por suas próprias forças, mas só mediante graça divina. Kant, por sua vez, diz que na natureza humana há uma propensão para o mal, e que, apesar de ser inata, depende de uma *livre* aceitação do homem para se fazer vigente. A propensão para o mal subsiste ao lado de uma disposição para o bem, e embora não possa ser *exterminada* da natureza humana, pode, no entanto, ser *anulada* por meio de um resgate da disposição originária. Esse resgate é fruto de uma *livre* escolha do homem frente à moralidade, de modo que a saída do mal depende do emprego de suas próprias forças; pois, mesmo no caso de

uma benção divina, o homem deve fazer por merecer<sup>74</sup>, e, portanto, em última instância, é o seu próprio salvador.

No que diz respeito à origem do mal, na medida em que a Escritura concebe tal origem *no tempo*, ela diz que Deus criou o homem unicamente para o bem (à sua imagem e semelhança). O homem foi criado puro, e caiu no mal somente porque usou da sua liberdade. Mediante um uso solitário da sua liberdade, ele não é, entretanto, capaz de resgatar (por sobre o mal) a sua origem (cuja fonte é o bem). Isso que só é possível com a *ajuda* de Deus.

Quanto a uma possível consolidação do bem por sobre o mal, Kant a situa num plano estritamente humano, na medida em que concebe que compete ao homem a busca do bem que lhe é originário, rechaçando toda e qualquer ajuda divina que lhe advenha gratuitamente. Assim como o homem incidiu no mal livremente (servindo-se do uso de seu arbítrio) deve retornar ao bem utilizando os mesmos meios. Portanto, para Kant, a liberdade é a heroína e a vilã da moralidade. Já na interpretação da Escritura, a liberdade veio a ser ou a se constituir na *desgraça* do humano, visto que o deixou a mercê do mal, sem condições de, por si só, livrar-se dele. Se é assim, então melhor teria sido nesse último caso, que Deus não tivesse concedido ao homem a liberdade. Mas, Kant, certamente, jamais pensaria assim, pois, para ele, vale a pena ser livre mesmo que seja apenas para errar.

## **5. A qualificação de "radical"**

Kant, no decorrer de "Sobre o mal radical na natureza humana", cita apenas três vezes a expressão "mal radical". Em cada uma das três passagens são especificadas as características que fazem com que o mal moral seja concebido como radical. É preciso logo salientar que não se trata de dois tipos distintos de mal.

---

<sup>74</sup> "<<não é essencial e, portanto, não é necessário a cada qual saber o que é que Deus faz ou fez em ordem à sua beatitude>>; mas sim o que ele próprio deve fazer, para se tornar digno dessa assistência" (Rel, p.58).

O mal referente à moralidade (por isso mal moral) é um só, e expressa a subordinação da lei moral como móbil suficiente a móveis exteriores ao campo da moralidade. A qualificação de "radical" é concedida para explicar certas minúcias constatadas no conceito de *mal moral* que não permitem que seja concebido como um simples mal, mas como um *mal radical*. Essas particularidades referem-se respectivamente: a) à conotação de natural concedida à propensão para o mal e à sua relação com o uso do arbítrio; b) ao caráter penetrante do mal, que corrompe o fundamento de todas as máximas, e que, como tal, dificulta ou impossibilita extirpá-lo da natureza humana; c) à mentira, pela qual o homem se engana a si mesmo, mediante uma ação empiricamente constatada como boa para ocultar a sua verdadeira intenção.

Dos comentadores, muitas são as tentativas para explicar a "radicalidade" do mal. Jean Louis Bruch, por exemplo, comenta que

A qualificação de <<radical>> tomada em si mesma poderia ser enganadora e, efetivamente, tem enganado bem os contemporâneos dando-lhes a idéia de um mal absoluto. É associando-o à idéia de perversão que lhe damos essa significação propriamente kantiana e conferimos a essa doutrina do mal seu duplo caráter de intransigência e de medida: intransigência, porque o mal atinge a raiz mesma da conduta de todos os homens corrompendo-lhes o fundamento das máximas; medida, porque a disposição originária para o bem subsiste inteira, porque o imperativo moral não é jamais extinguido nem obscurecido, e porque o mal jamais é procurado por ele mesmo<sup>75</sup> (BRUCH, p.70).

Bruch se serve da idéia de perversão para conceber a "radicalidade" do mal como algo, que, apesar de corromper o fundamento das máximas, não pode ser tomado como absoluto. Se fosse, isso produziria conclusões perigosas para a

---

<sup>75</sup> "La qualification de <<radical>> prise en elle-même pourrait être trompeuse et a effectivement trompé bien des contemporains en leur donnant l'idée d'un mal absolu. C'est en l'associant à l'idée de perversion qu'on lui donne sa signification proprement kantienne et que l'on confère à cette doctrine du mal son double caractère d'intransigeance et de mesure: intransigeance, parce que le mal atteint la racine même de la conduite de tous les hommes en corrompant le fondement des maximes; mesure, parce que la disposition originelle au bien subsiste intière, que l'imperatif moral n'est jamais étouffé ni obscurci, et que le mal n'est jamais recherché pour lui-même".



conduta moral do homem: de um lado, a disposição para o bem seria extinta; de outro, o mal seria procurado por si mesmo, o que, por sua vez, anularia a primeira consequência, visto que se o homem buscasse o mal enquanto tal, nele não existiria uma disposição para o bem, mas a humanidade seria dotada de uma natureza diabólica.

Já Michel Renaud se utiliza da "metáfora da raiz" para explicar o termo "radical". Dado que o mal, como diz Kant, "está enraizado no homem a partir <<do fundamento supremo de todas as máximas>> que foi corrompido", então, segundo Renaud, "é unicamente nesse sentido que ele pode ser considerado como <<radical>>" (RENAUD, p.525). Renaud, portanto, limita bastante o termo "radical" relacionando-o unicamente com a corrupção do fundamento da adoção de máximas. Por certo, esse é o aspecto mais importante, mas não o único, o que, aliás, Renaud, de algum modo, reconhece quando diz que a expressão *mal radical*, ao contrário de seu sentido aparente, significa "que o mal não é originário e que não pertence à natureza humana" (RENAUD, p.525). Assim, tanto Bruch quanto Renaud explicam a "radicalidade" do mal, num primeiro momento, a partir da corrupção do fundamento de adoção de máximas, e, num segundo momento, pelo fato de o mal não ser um elemento determinante na natureza humana. Não sendo, pois, originário, se conclui: a) que ele não extingue a disposição originária para o bem; b) que ele foi contraído (tomado sobre si) pelo próprio homem.

Alexis Philonenko, vai um pouco além de Bruch e Renaud em sua tentativa de definir a "radicalidade" do mal. Servindo-se dos comentários de Bohatec, Baumgarten e Schultz, associa Kant a Leibniz: "O radical é, portanto, como em Leibniz, a finitude original da criatura"<sup>76</sup> (PHILONENKO, p.227). Vinculado à *finitude*, "radical (segundo Philonenko) significa *limitatio*", porém, disso não se segue "que Kant admitiria no homem a possibilidade absoluta de ser mau"<sup>77</sup>(PHILONENKO, p.226, p.227). Nesse caso, Philonenko toma como

---

<sup>76</sup> "Le radical c'est donc comme chez Leibniz la finitude originelle de la créature".

<sup>77</sup> "Radical signifie *limitatio*"... "que Kant admettait chez l'homme la possibilité absolue d'être mauvais".

argumento a declaração de Kant na *Metafísica dos Costumes* (em particular na Doutrina do Direito) de que a liberdade e a vontade não se opõem à razão. Ali, Kant parece recorrer ao primeiro grau da propensão ao mal, a saber, o da fragilidade do homem em observar as regras que a lei moral lhe impõe. Quer dizer: por um lado, o homem tem consciência da lei moral como móbil suficiente (o que assegura que o homem não é absolutamente mau); por outro, o homem tem igualmente consciência de sua limitação ou fraqueza em adotar a suficiência da lei moral como móbil<sup>78</sup>.

Poder-se-ia ainda associar a qualificação de "radical" (referida ao mal moral) à idéia da permanência. Dá-se que o mal radical é, em certo sentido, algo que sempre esteve presente na natureza humana e que nunca poderá ser extirpado, a não ser abstraído ou enfraquecido. O mal não é uma força ou vigor que *apareceu* de repente, e, sim, que está presente no homem desde o início do uso ou exercício de sua liberdade, sendo que, enfim, é justamente essa falta de "trégua" do mal na existência humana que o torna radical<sup>79</sup>.

### 5.1. O mal enquanto contraído pelo homem

Na primeira passagem em que Kant utiliza a expressão "mal radical", o caráter natural da propensão para o mal não exime a responsabilidade do homem pela sua contração, de modo que tal propensão vem a ser por ele denominada um mal radical inato:

---

<sup>78</sup> Essa dicotomia entre suficiência da lei moral e a limitação do homem gera várias críticas à filosofia prática kantiana. Uma delas poderia ser enunciada nos seguintes termos: como um ser finito e condicionado pode obedecer a uma lei que não pode estar sujeita a nenhuma condição? Essa pergunta poderia ser respondida mediante a distinção feita por Kant entre o homem concebido enquanto ser inteligível e enquanto ente da sensibilidade. O procedimento moral, proposto por Kant, aplica-se ao homem como um ser inteligível capaz de reconhecer a incondicionalidade da lei e de agir moralmente. Se a moralidade fosse pensada a partir da concepção do homem como um ente da sensibilidade, então, a um ser limitado precisaríamos conceder uma lei que adequada à sua natureza, isto é, uma lei também limitada? Ora, é evidente que não podemos ajuizar um mandamento moral a partir do que é feito, mas agir segundo um mandamento. A lei moral não pode ser conveniente às limitações do seu agente, mas procurar ampliar as suas possibilidades enquanto um ser inteligível, senão praticamente, ao menos enquanto uma consciência do que *deveria ser*.

<sup>79</sup> A exemplo dos comentários sobre o mal radical, citados acima, os comentadores de Kant, em geral, não associam a "radicalidade" do mal à idéia da mentira. Entretanto, essa questão não é menor do que as outras, e merece, sem dúvida, uma abordagem mais detalhada.

podemos então chamar a esta propensão uma propensão natural para o mal, e visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas não obstante isso contraído por nós próprios) na natureza humana (Rel, p.38)<sup>80</sup>.

Os termos "natural" e "inato" são indispensáveis para a compreensão dessa passagem. Segundo Kant, a propensão é tomada como natural porque ela reside no supremo fundamento subjetivo de todas as máximas e, por conseguinte, está universalmente presente no homem. É por se manifestar universalmente em todo o homem, por meio de sua localização no supremo fundamento subjetivo de todas as máximas, que ela é dita *natural*. É natural na medida em que se dá de modo universal, ou como se fosse fruto de uma determinação natural. Com efeito, por *natureza*, Kant já deixou claro que entende o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral, de modo que a propensão para o mal também é natural por que ela remete diretamente ao arbítrio humano. Disso se segue o fato de o homem ser responsável pela sua contração, e é justamente essa culpa que faz com que a propensão para o mal seja denominada um *mal radical*.

Se a propensão para o mal fosse tomada como natural, em sentido determinístico, não existiria a responsabilidade do homem pela sua contração e o mal não seria radical, mas absoluto. Contudo, o caráter *inato* que Kant concede ao mal radical coincide mais com algo concebido como fruto de uma determinação do que com alguma coisa derivada da liberdade. Kant não especifica o que entende por "inato" nesse contexto, o que nos permite interpretar esse termo sem nenhum acréscimo ao seu significado habitual.

---

<sup>80</sup> Foi feita uma modificação na tradução de Artur Morão. Em lugar de "podemos chamar essa propensão uma inclinação para o mal" ficou "podemos chamar essa propensão uma propensão para o mal". O mal é radical, visto que, enquanto moral, ele é fruto de uma deliberação livre, e a culpa do homem pela sua contração o faz radical. Já foi dito no capítulo anterior que a própria propensão deve ser concebida como o mal, na medida em que ela não é fruto de um determinismo, mas da liberdade do arbítrio. O texto original em alemão nos confirma isso, dado que, pelo menos nessa passagem, a propensão para o mal é dita como um mal radical: "so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein *radicales*, angebornes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können ..." (SMRa, p.34).

O termo "inato" deriva do latim *innatu* que, em geral, diz respeito a algo congênito, que nasce com o indivíduo. Posto nesses termos, caberia logo a seguinte questão: como Kant poderia falar que a propensão é inata (pertence à natureza humana, lhe é congênita) e, ao mesmo tempo, imputável? Como, além disso, é possível dizer que a propensão é uma *culpa <dolus>* decorrente do arbítrio humano, e, mesmo assim, é um mal radical inato?

O fato é que Kant não se detém em esclarecer (a partir desses termos) essas questões, mas deixa, por assim dizer, um fio condutor para a formalização da questão. De um lado, ele denomina a propensão para o mal de *culpa inata*; de outro, deixa entrever que tal propensão é contemporânea ao exercício da liberdade. Ele diz que ela se deixa perceber assim que no homem se manifesta o uso da liberdade<sup>81</sup>, ou seja, nasce do exercício do arbítrio, e, por isso, pode ser imputada (atribuída como responsabilidade humana). Noutros termos, o que com isso Kant quer demonstrar, é que a propensão para o mal não é inata por ser fruto (conseqüência) de uma determinação natural, e, sim, do uso da liberdade. A questão, pois, é a seguinte: o homem, por natureza não está determinado a ser mal, mas a ser livre.

Na medida em que o homem executa a sua liberdade, se impõe o arbítrio, ou seja, o fazer ou deixar de fazer, numa palavra: a escolha (o uso da liberdade). Visto que tal impasse é comum a todos os homens (ou seja, universal), então é em dependência do arbítrio que a propensão para o mal se manifesta (caso contrário não haveria decisão ou escolha), e, por conseguinte, tal propensão é *natural*. Porém, é natural (comum a todos), não por determinação, e, sim, por liberdade, ou seja, em dependência do exercício do arbítrio, através do qual ela é gerada. O homem, digamos, não gera a liberdade, mas a liberdade gera o homem, e, com ele, a imputabilidade.

É associando o caráter inato do mal, não à propensão, mas à liberdade, que o impasse (posto pelas questões acima mencionadas) entre *propensão* ou *culpa inata* e

*imputação*, pode efetivamente ser formalizado com um certo apuro. Nessa vinculação, a culpa, e, por assim dizer, a sua marca de congenialidade à natureza humana, não se contradiriam; a razão é a seguinte: dado que a liberdade é congênita, que é através dela que se frutifica a maldade humana, na medida em que o homem executa o arbítrio, pode (não por rigorosa necessidade) manifestar uma índole má. Não que ela seja por si mesma inata, mas é inata à liberdade, na qual indefectivelmente está presente. Com efeito, se torna presente, não por determinação, mas por arbítrio. Daí que, segundo Kant, o mal (tido como uma propensão natural) é dito como sendo *radical*, por duas razões: uma, porque reside no fundamento de todas as máximas; outra, porque, embora esteja presente nesse fundamento, depende de uma admissão do homem para se fazer vigente, e tal admissão é fruto de uma deliberação livre.

O mal existe inevitavelmente, mas a sua efetivação depende de uma *decisão* do homem frente aos móveis tomados para o cumprimento de uma ação, pois o mal moral consiste na adoção de móveis exteriores à lei moral como suficientes por si sós. Kant com efeito não deprecia a liberdade humana ao associá-la à origem da propensão ao mal, ao contrário: a liberdade, na temática do mal radical, é sinônimo de arbítrio, de deliberação. Quer dizer, tanto o mal quanto o bem estão inerentes à escolha, eles estão aí enquanto possibilidades de efetivação. Daí que a imputabilidade reside precisamente na *escolha feita*. Nesse caso, o homem é imputado pela existência do mal porque optou em seguir os móveis exteriores ao campo da moralidade em detrimento da lei moral. Pode-se, enfim, dizer que o homem não é culpado pela *existência* do mal, mas por sua *eficiência* ou *atuação*. O mal é dito *radical* porque possui o *consentimento* do seu portador.

## 5.2. A corrupção do fundamento das máximas pelo mal e a sua possível extirpação

---

<sup>81</sup> Kant denomina a propensão para o mal de uma culpa *inata* porque ela "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

Dentre as três vezes em que Kant se vale da expressão "mal radical", na segunda ele a usa para tratar da corrupção da *intenção*, tida como um primeiro fundamento subjetivo de adoção de máximas. Diz ele que o

mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma, é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem como ente que age livremente<sup>82</sup> (SMRb, p.285)

Pode-se dizer que essa passagem é a mais cética da argumentação kantiana sobre o mal. Nela, Kant diz claramente que a intenção humana está corrompida pelo mal e que não é possível ao homem extirpá-lo com suas próprias forças. Em contrapartida, num lampejo de otimismo iluminista, Kant afirma que esse mal reside num ser de ato livre, de modo que é plausível a admissão de que ele possa ser dominado. Se, pois, por um lado, temos a idéia de que qualquer esforço é nulo; por outro, há a esperança de que a livre escolha (inerente à natureza humana) possa dominar o mal.

Kant cita também como argumento para a "inextirpação" do mal o fato de a propensão ser natural ("ao mesmo tempo também como propensão natural não pode ser extirpado") dando a impressão, nesses termos, que a propensão tem um caráter determinístico, conotação que não aparece em outras passagens. Pois quando, em outros momentos, Kant afirma que a propensão é natural, ela tem o sentido de

---

imputada" (Rel, p.44).

<sup>82</sup> Na tradução de Artur Morão lê-se: "Este mal é *radical*, pois corrompe os fundamentos de todas as máximas; ao mesmo tempo, como propensão natural, não *exterminar* 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, uma vez que ela encontra no homem como um ser dotado de ação livre" (Rel, p.43). Aqui podemos identificar pequenos problemas de tradução que comprometem ou, até mesmo, obscurecem a compreensão do problema. Quando, por exemplo, ele escreve "os fundamentos de todas as máximas", essa proposição contradiz a idéia de que só se pode admitir um único fundamento (bom ou mau) do qual derivam todas as máximas. A passagem que diz "não *exterminar* por meio de forças humanas" parece não estar se referindo a nada provavelmente devido ao fato de o verbo estar no infinitivo, mas leva a pressupor que se refere ao mal.

universalidade, ou seja, está presente em toda a humanidade. Segue-se, pois, que a afirmação de que o mal é inextirpável em decorrência da propensão ser natural, reside na idéia de que ele está presente no homem concebido enquanto *espécie*, de modo que a *luta* contra o mal não deve ser travada apenas por indivíduos isolados, mas executada pelos homens conjuntamente. A moralidade se dá num plano relacional, de modo que é a esse nível que o mal precisa ser extirpado. Daí a noção de *comunidade ética* que Kant propõe a partir da Segunda Parte de *A religião nos limites da simples razão*. A idéia de uma comunidade ética supõe que

o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige a união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo (Rel, p.104).

Kant, todavia, não se detém em esclarecer em que termos a propensão natural torna o mal inextirpável, sequer cita a idéia de uma *comunidade ética* nesse contexto, de modo que essa relação é apenas uma tentativa de evitar, apoiando-se em passagens anteriores, que a expressão "propensão natural" tome uma conotação determinística.

Kant parte do pressuposto de que o mal é radical pelo fato de que o fundamento de todas as máximas está corrompido. A *radicalidade* do mal se explica pela sua inevitável presença na raiz do operar: na intenção ou móbil impulsor da ação, de modo que a *intencionalidade* que impulsiona o seu seguimento resulta afetada e o fundamento de todas as máximas corrompido. A isso é acrescentada a idéia (exposta detalhadamente no item 1 do Capítulo I) de que sendo a intenção (fundamento de adoção de máximas) boa, nada de mal pode ser enxertado e todas as máximas derivadas dessa intenção são igualmente boas. A recíproca é verdadeira, isto é, sendo a intenção má, as máximas que dela decorrem serão necessariamente más, e assim a instauração de máximas boas, único caminho pelo qual o homem pode extirpar o mal, resulta inviável. Teríamos que instituir uma nova intenção, o

que, segundo Kant, é impossível, visto que a intenção moral é apenas uma, seja ela boa ou má.

Com efeito, Kant se serve da liberdade humana (que atua tanto como fomentadora do mal quanto sua detentora) para fazer valer a autonomia do homem frente à sua conduta moral, não, porém, com a extirpação do mal, mas com o seu domínio. Entretanto, um certo pessimismo não desaparece com a noção de uma *possível* dominação do mal, visto que a um ser que se permite a escolha livre do mal deve ser garantida também a sua renúncia, ou seja, que opere livremente. O problema reside no seguinte dilema (em que se contrapõem duas afirmações): uma, de que o fundamento das máximas está corrompido; outra, que tal fundamento é único (bom ou mau). Dessas duas afirmações pode surgir o seguinte problema: a) ou, que a disposição originária para o bem não foi assaz forte para "povoar" a intenção humana (portanto, a intenção é má); ou b) não há um mal radical, visto que a intenção é boa e nada de mal pode se enxertar nela.

Tanto uma consequência quanto a outra são problemáticas: a primeira descarta a idéia de um progresso moral; a segunda, abole totalmente o mal. Talvez, uma possibilidade de saída desse embusteiro resida no termo *corrupção*. Kant não diz que o fundamento de todas as máximas foi tomado pelo mal, mas que ele foi corrompido. A idéia de corrupção não anula o bem originário inerente à intenção humana, mas afirma que apesar de o mal alterar o bom caráter original dessa intenção (ou fundamento) o bem ainda subsiste na sua raiz, de modo que cabe ao homem como ser livre *dominar o mal* para garantir o *restabelecimento do bem*. Enfim, tendo em vista que o homem é um ser dotado de ação livre, é viável que o supremo fundamento subjetivo (ou intenção) possa *prevalecer* (ou ser resgatado) no seu caráter originário para o bem. Assim, a saída do mal é possível, mas não graças a um benefício concedido por alguma influência externa ao arbítrio humano, mas por uma atitude livre tomada pelo próprio homem em favor do seu progresso moral.

### 5.3. A idéia da mentira a si mesmo e aos outros em relação ao mal



A idéia da mentira é abominada por Kant. Na *Metafísica dos Costumes*, ele dedica um item para tratar desse assunto e reserva palavras duras para o indivíduo que mente: "A mentira é o rechaço e - por assim dizer - a destruição da própria dignidade do homem"<sup>83</sup>(MC, 429). A verdade, para Kant, representa um dever do ser humano para com a sua própria humanidade. "A maior violação do dever do homem para consigo mesmo, considerado unicamente como ser moral (a humanidade em sua pessoa), é o contrário da verdade: a *mentira*"<sup>84</sup> (MC, 429). Nota-se que a mentira é desprezada num primeiro momento, não pelo dano que se possa causar a um "outro", mas por denegrir perante si mesmo a conduta moral daquele que mentiu.

Kant distingue a *mentira externa* (por meio da qual o homem se torna um objeto desprezível aos olhos alheios), da *mentira interna* (pregada a si mesmo). A mentira interna ele a considera mais grave do que a externa em razão de que o seu agente "se converte em objeto de desprezo aos seus próprios olhos"<sup>85</sup> (MC, 429). Contudo, o próprio Kant confessa que a idéia da mentira interna parece contraditória. Tal dificuldade decorre do fato de a mentira, para se fazer vigente, requerer uma segunda pessoa a quem se deseja enganar. No caso da mentira interna, existe apenas um sujeito que encerra em si a função de enganar e de ser enganado. Apesar desse impasse, Kant não descarta a existência de mentiras internas. Segundo ele, "é fácil provar a realidade de muitas mentiras *internas* das que os homens se culpam, no entanto, explicar a sua possibilidade parece ser mais difícil"<sup>86</sup> (MC, 430).

Assim como na segunda vez em que Kant usa a expressão "mal radical" trata da corrupção da intenção, na terceira vez põe em foco justamente a idéia da mentira externa e interna que o homem comete acerca de suas intenções. Vinculada à

---

<sup>83</sup> "La mentira es rechazo y - por así decirlo - destrucción de la propia dignidad de hombre".

<sup>84</sup> "La mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral (la humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: la *mentira*".

<sup>85</sup> "se convierte em objeto de desprecio a sus propios ojos".

<sup>86</sup> "Es fácil probar la realidad de muchas mentiras *internas* de las que los hombres se culpabilizan, sin embargo, explicar su posibilidad prece más difícil".

intenção, a mentira diz respeito ao engano a si mesmo e aos outros no que tange à intenção moral que motivou uma determinada ação. Tal engano reside no mal radical da natureza humana que acarreta dificuldades referentes ao julgamento e à imputabilidade das ações.

Esta desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos, que nos impede a fundação de uma genuína intenção moral, estende-se então também exteriormente à falsidade e ao engano de outros, o que, se não houver de se chamar maldade, merece pelo menos apelidar-se de indignidade, e reside no mal radical da natureza humana; este (em virtude de perturbar a faculdade moral de julgar quanto àquilo por que um homem se deve ter e torna de todo incerta, interior e exteriormente, a imputação) constitui a mancha pútrida da nossa espécie, mancha que, enquanto não a tiramos, estorva o desenvolvimento do gérmen do bem, como, sem dúvida, o faria noutro caso (Rel, p.44).

Kant é incisivo quanto ao fato de a mentira a si mesmo (a "desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos") impedir "a fundação de uma genuína intenção moral" e atrapalhar "o desenvolvimento do gérmen do bem". Isso ocorre sobretudo porque o agente moral se sente satisfeito com a sua conduta e não se dispõe a progredir moralmente. A mentira a si mesmo prejudica o desenvolvimento do gérmen do bem porque o indivíduo se auto-convence de que possui uma boa conduta moral. Ele executa uma ação referente à moralidade tomando móveis exteriores e, mesmo assim, acredita que age moralmente bem. Essa crença, em geral, se assenta no plano empírico, na ação propriamente dita, que, apesar de não ter sido motivada pela lei moral, ocorreu como se derivasse dela.

Perante uma ação meramente conforme o dever, o agente se auto-aliena em relação à sua intenção. Ele ajuíza a intenção a partir da ação, enquanto que o julgamento moral pede para que a ação seja julgada pela intenção. É, pois, nesse sentido, que Kant fala de

uma certa *perfidia* do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das próprias intenções boas ou más e, contanto que as ações não tenham

por conseqüência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor de sua intenção, mas antes em se considerar justificado perante a lei<sup>87</sup> (Rel, p.44).

Essa perfídia se refere àquele modo de considerar que basta a ação (contanto que não seja contrária ao mandamento da lei), para denunciar que a intenção está adequada à lei. Diante de uma ação conforme à lei (mesmo que praticada sem a sua influência) o autor se sente justificado perante a letra dessa lei e se auto-aliena quanto à sua intenção, não se inquietando com o resgate de sua intenção, por julgar-se o mais moral de todos os homens. Kant fala também que o homem engana-se a si mesmo acerca de suas boas intenções. Com isso ele parece pretender alertar que o ser humano está de tal modo preocupado em conformar o resultado da ação com a lei (e aqui se considera também a lei civil) que fica, em geral, alheio à sua própria intenção.

Já no que tange à mentira externa, ela dificulta sobretudo a imputabilidade da ação. A mentira externa se dá quando o agente da ação torna público ter agido por dever, isto é, tomado a lei moral como móbil suficiente. Tal mentira pode decorrer voluntária ou involuntariamente, mas, em ambos os casos, a questão se põe sobre uma ação que, apesar de ter ocorrido conforme o mandamento da lei moral, não foi motivada por ela. A mentira externa é voluntária quando, na verdade, o agente sabe que executou a ação movido por móveis exteriores ao campo da moralidade, mas diz que agiu por puro dever. Na CRP Kant fala de uma certa insinceridade referente "à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos" (CRP, B 776). Há uma inclinação do

---

<sup>87</sup> Foi feita uma modificação na tradução de Artur Morão. Substituímos a passagem "por mor de sua disposição de ânimo" por "por mor de sua intenção", por considerar que a tradução mais aproximada para o termo *Gesinnung* seja intenção. O próprio Artur Morão, na passagem que diz "acerca das suas próprias intenções" ("Gesinnungen selbst zu betrügen und" (SMRa, p.46)) traduziu *Gesinnungen* por intenção, no entanto, na passagem que diz "sich seiner Gesinnung wegen" (SMRa, p.46) optou pelo termo "disposição de ânimo". Na tradução de Tânia Maria Bernkopf *Gesinnung* é traduzido por intenção, mas encontramos um certo desacordo, em relação ao original, na passagem "guten oder bösen Gesinnungen" (SMRa, p.46) que foi traduzida por "boas e más intenções" (SMRb, p.286) ao passo que teria de ser boas *ou* más intenções, visto que, como já foi dito, o homem não pode ter uma intenção por vezes boa e por outras má.

homem em manifestar aos outros virtudes, apesar de não as possuir, porque sabe que são bem reconhecidas aos olhos alheios. No que se refere à mentira externa involuntária, ela deriva da mentira interna e se dá quando o agente se engana acerca de suas próprias intenções e transmite esse engano aos outros. Independentemente do modo que se apresenta, a mentira externa perturba a imputabilidade da ação e o julgamento moral acerca de sua execução.

A mentira interna concerne à relação do agente moral com a sua própria intenção. Ela se dá exclusivamente no campo da moralidade. É do julgamento que o homem faz a respeito de sua conduta moral que se origina a fundação de uma boa intenção moral e que se põe em marcha na direção do restabelecimento da disposição para o bem. Quando o homem mente a si mesmo acerca de sua intenção, ele obscurece a consciência da incondicionalidade da lei e atrasa o progresso moral. No que tange à mentira externa (voluntária, pois a involuntária deriva da mentira interna), pode dizer-se que ela de certo modo também se situa no campo da legalidade, visto que ela diz respeito à imputabilidade da ação. Ela transcende a relação do indivíduo para com a sua própria intenção, e se dá, por assim dizer, *empiricamente* envolvendo outras pessoas em suas conseqüências. É permitido afirmar que a mentira interna diz respeito unicamente à conduta moral do homem, ao passo que a mentira externa, pode se situar em quaisquer domínios do *fazer humano*. Em todos os casos, ela é uma questão que pertence genuinamente à moralidade; visto que *mentir*, seja em que circunstância for, diz respeito à conduta moral do homem.

O mal radical é caracterizado, enfim, como a mentira que o homem "prega" a si mesmo acerca de sua própria intenção moral. Tal mentira, por sua vez, estende-se ao engano dos outros, formando uma grande rede de falsidade. Com efeito, é sobretudo a mentira interna que torna *radical* o mal, mas não o faz positivamente, como que corroborando a sua existência, e, sim, negativamente, na medida em que entorpece o desenvolvimento da disposição para o bem. Isso, no entanto, ocorre de modo passivo porque o indivíduo que mente a si mesmo não combate o mal pelo

fato de julgar-se moralmente bom. Eis porque o mal radical, "em virtude de perturbar a faculdade moral de julgar (...), constitui a mancha pútrida da nossa espécie" (Rel, p.44). Ele é radical porque há uma inoperância humana, pela qual todo o indivíduo (e nisso há uma forte influência do Protestantismo em Kant)<sup>88</sup> acredita estar justificado perante a letra da lei, e não na assimilação e relevância do seu espírito.

---

<sup>88</sup> O Protestantismo se funda na idéia da justificação pela fé. A fé representa o princípio autenticador das ações.

### CAPÍTULO III

## O RESGATE DA DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM

### 1. A metáfora da árvore boa que produz maus frutos

Kant, após ter delineado as condições e as possibilidades de a natureza humana proceder moralmente, concluiu que o homem carrega o fardo do mal, ou melhor, que nele está agregado um mal radical. Kant, com efeito, não elimina a possibilidade de um progresso moral da humanidade na medida em que argumenta que o bem inerente à natureza humana, enquanto uma disposição originária, pode ser resgatado. Essa questão foi por ele exposta no último item de "Sobre o mal radical na natureza humana" numa "Observação geral" (a primeira das quatro que aparecerão no decorrer da obra *A religião nos limites da simples razão*) intitulada "Do restabelecimento da disposição originária para o bem em sua força".

Kant propõe nesse item que é possível conter o mal para garantir o desenvolvimento do bem. Entretanto, retomando o que ele já tratou (nos capítulos anteriores) acerca da temática do mal radical, a idéia de um restabelecimento da disposição originária para o bem parece resultar inviável: 1) Inicialmente, ele partiu do pressuposto de que a intenção moral do homem é uma só (boa ou má), e concluiu que essa intenção está *corrompida* pelo mal, o que, à primeira vista, poderia levar a pressupor uma impossibilidade do desenvolvimento do germen do bem. Tudo indica, porém, que essa pressuposição não se justifica. A razão é a seguinte: Kant ao dizer que está corrompida não necessariamente diz que o mal se apoderou da intenção humana, anulando o bem originário nela inerente. O bem não foi totalmente anulado pelo mal, de modo que resta sempre em aberto a possibilidade de um progresso humano moral; 2) Posto esse argumento, isso explicaria apenas que o bem

não foi totalmente extinto pelo mal, mas não esclareceria porque o bem originário da natureza humana se deixou corromper pelo mal, visto que, concebida como boa, nada de mal poderia ser enxertado na intenção moral do homem. Vê-se, assim, claramente que a idéia proposta por Kant do resgate do bem (que se julgava perdido) e, por conseqüência, a possibilidade de um progresso moral, não passa ilesa quando retomadas certas questões por ele anteriormente discutidas.

A fim de coadunar a sua argumentação, Kant recorreu a uma metáfora explicativa, a da árvore boa que produz maus frutos. Ele a enuncia nestes termos:

A árvore boa segundo a disposição não o é ainda segundo o ato; pois se o fosse, não poderia, sem dúvida, produzir maus frutos, só quando o homem acolheu na sua máxima o motivo impulsor (móbil)<sup>89</sup> nele estabelecido para a lei moral é que se chama um homem bom (a árvore simplesmente uma árvore boa)<sup>90</sup> (Rel, p.51. n. 16).

Do fato de o homem ser disposto para o bem não se segue que ele seja efetivamente bom. O homem só será passível de ser considerado bom quando admitir na sua máxima a lei moral como móbil suficiente. Se o fato de o homem possuir uma disposição para o bem acarretasse que ele fosse bom, então ele não produziria maus frutos, pois nada de mal poderia se enxertar na sua intenção. Entretanto, se fosse perguntado o seguinte: assim como o homem concebido enquanto disposto para o bem não é ainda bom, o homem entendido enquanto propenso para o mal, não pode ser considerado mau ainda segundo o ato? Kant reconhece, por um lado, que o fato de possuir a propensão para o mal já faz o

---

<sup>89</sup> O entre parênteses foi acrescentado.

<sup>90</sup> Na tradução de Tânia Bernkopf temos: "A árvore boa segundo a disposição ainda não o é segundo o ato; pois, se assim o fosse, então, não poderia, de fato, produzir frutos maus; só quando o homem acolher em sua máxima o motivo para a lei moral nele será chamado um homem bom (a árvore absolutamente uma boa árvore )" (SMRb, p.290, n. 17). No original Kant usa o termo "schlechthin" ("der Baum schlechthin ein guter Baum" (SMRa, p.62, nota)) traduzido pelos advérbios "simplesmente", "meramente". Optamos pela tradução da Edições 70 por estar mais próxima do original. No entanto, as duas traduções pecam por usar "motivo" enquanto que o original apresenta "Triebfeder" (móbil). Apesar de não usar o termo correspondente ao original a tradução de Artur Morão se aproxima mais da expressão "móbil" por associar ao termo "motivo" o adjetivo "impulsor" (*Triebfeder*, literalmente mola propulsora).

homem mau, no entanto, por outro, remete novamente à metáfora da árvore para provar que a humanidade pode progredir do mal ao melhor:

como depois da confissão (*Geständnisse*)<sup>91</sup> anteriormente feita, uma árvore originariamente boa (segundo a disposição) produziu frutos maus e não é mais compreensível a queda do bem no mal (se observamos que o mal provém da liberdade) do que o reerguimento do mal para o bem, a possibilidade desse último não pode ser contestada<sup>92</sup> (SMRb, p.290)

Segundo Kant, assim como se admite que uma árvore boa produza maus frutos, também deve ser reconhecida a afirmação de que uma árvore má possa render bons frutos. Abstraindo-se do tom metafórico, o que ele pretende dizer é o seguinte: se o homem, mesmo sendo detentor de uma disposição originária para o bem, produziu maus frutos, isto é, submeteu a suficiência da lei moral aos móveis advindos das inclinações, então é viável a admissão de que a natureza humana corrompida pelo mal possa render bons frutos, ou seja, restabelecer-se moralmente mediante a tomada da lei moral como um móbil suficiente. Kant, pois, se serve da metáfora da árvore em dois sentidos, em prol da mesma argumentação, qual seja, a de que o restabelecimento do bem é possível.

No primeiro sentido, ele diz que a "árvore boa pode produzir maus frutos", e procura explicitar que o homem não fez valer ainda o seu vigor para o bem, na medida em que só é bom conforme a sua disposição e não ainda quanto ao ato; no segundo sentido, Kant toma a metáfora da árvore como contrapartida: assim como é viável que uma árvore boa produza maus frutos, ou seja, que o homem "do bem" tenha caído no mal, também é plausível a afirmação de que uma "árvore má produza bons frutos", que o homem progrida do mal para o bem. Do mesmo modo, assim

---

<sup>91</sup> O entre parênteses foi acrescentado.

<sup>92</sup> Na tradução de Artur Morão temos o seguinte: "Segundo o que antes se reconhecer, uma árvore originariamente boa (quanto a disposição) produziu frutos maus, e a queda do bem para o mal (se se tiver bem em conta que este promana da liberdade) não é mais concebível do que o ressurgimento para o bem a partir do mal, então a possibilidade desta última não pode ser contestada" (Rel, pp. 50-51). A passagem "a possibilidade dessa última" parece ligar-se à queda, não atendendo, pois, o intento da argumentação kantiana que não é o de provar que a queda do bem ao mal é possível (pois isso é fato), mas assegurar que o bem pode ressurgir ou reerguer-se apesar do mal.



como foi possível à natureza originariamente boa (não ainda enquanto ato) ter sido corrompida pelo mal, é plausível que essa mesma natureza possa retornar ao seu bem originário num progresso "do mal ao melhor". Kant, desse modo, se abstém de maiores explicações acerca da retomada da disposição para o bem e assegura que, apesar de um mal radical, o homem pode progredir moralmente visto que esse *poder* se assenta no fato de que ele *deve* progredir.

### *1.1. Dever é poder*

Kant é otimista quanto ao bom desempenho moral humano. Segundo ele, é possível um progresso moral da humanidade porque isso deve ocorrer. A boa conduta moral do homem não deve ser tomada como uma quimera, mas como algo passível de prática. "Pois se a lei moral ordena que devemos agora ser homens melhores, segue-se de modo ineludível que devemos também poder sê-lo" (Rel, p.56). Kant, diferentemente de muitos autores, parte do pressuposto que uma boa conduta moral é possível ao homem, pois na idéia do *dever* fazer já está implícita a noção de que se *pode*, de outro modo a ruína moral do homem não lhe poderia ser imputada.

Com efeito, poderíamos perguntar se quando Kant fala que *dever é poder*, nesse mandamento já está pressuposta a idéia de que o homem possui uma propensão ao mal. É em decorrência dessa questão que Kant distingue a *dogmática moral* da *ascética moral*. Na primeira, a pressuposição de um mal moral arraigado à natureza humana não possui relevância na fundamentação dos deveres morais, de maneira que tais deveres "permanecem igualmente na mesma força, quer exista ou não em nós uma propensão inata para a transgressão" (Rel, p.56). Já no que diz respeito à segunda, isto é, à ascética moral, diferentemente da dogmática, essa doutrina toma em consideração outros fatores, de modo que

na formação da inata disposição moral para o bem, não podemos partir de uma inocência que nos seria natural, mas temos de começar pelo pressuposto de uma malignidade do arbítrio na adoção das suas máximas contra a disposição moral

originária, e visto que a propensão para tal é inextirpável, começar por agir incessantemente contra ela (Rel, p.57)

Kant desenvolve as suas teses sob o plano da dogmática moral. Para ele, o fato de a natureza humana estar corrompida pelo mal não tem relevância no estabelecimento dos deveres morais. Tanto que a fundamentação de sua ética antecedeu o seu estudo sobre os limites e possibilidades da natureza humana face à moralidade. Contudo, no que concerne ao progresso moral da humanidade, a idéia de um mal entrelaçado à natureza humana é por ele tomada em consideração. Não, porém, como uma justificativa da condição moral do homem, mas, sim, como um obstáculo cuja transposição é possível, uma vez que o dever nos ordena fazê-lo. Nesse sentido, Kant afirma que, independentemente do estágio em que o mal se apresenta na natureza humana, é sempre um dever do homem lutar por mor de sua reabilitação moral.

Por mau que alguém tenha sido até a altura de uma ação livre imediatamente iminente (chegando mesmo ao hábito como segunda natureza), ainda assim não só foi dever seu melhorar, mas ainda agora é dever seu melhorar-se; deve, portanto, poder fazê-lo e, se não o faz, é tão suscetível no momento da ação de que esta lhe seja imputada, e está a ela tão submetido, como se, dotado da natural disposição para o bem (que é inseparável da liberdade), tivesse transitado do estado de inocência para o mal (Rel, p.47)

Por essas palavras pode-se dizer que mesmo o mal estando efetivado na natureza humana, e, por conseguinte, presente no uso da liberdade, é dever do homem procurar a sua reabilitação moral. Considerando-se que é um dever seu, nele está implícita a sua possibilidade de realização, pois na medida em que nos é responsabilizado por dever, significa que temos meios para cumprí-lo. Quanto a esse meio, no que se refere à qualidade moral do homem, ele se dá mediante a disposição originária para o bem. Do fato de o homem não se servir da sua originária disposição para o bem se segue necessariamente que, de alguma forma, ele renunciou à essa disposição. Tal renúncia, por sua vez, já é a manifestação do mal.

O comentário de Allen W. Wood aborda justamente sob esse prisma a questão da reabilitação moral do homem: "Dizer que o homem é mau é dizer que, tendo a capacidade de ser bom, ele é *todavia* mau"<sup>93</sup> (WOOD, p.219). Ao não procurar a sua reabilitação moral, o homem se comporta como um ser que definitivamente transitou do bem para o mal. Isso ocorre porque além de ele possuir um mal radical na sua natureza, ele ainda contrai outro mal (que poderíamos denominar de o mal da inoperância) na medida em que não procura resgatar a sua disposição para o bem.

### 1.2. Uma solução para além do "dever é poder"

Kant se serve de um argumento bastante econômico, parcimonioso, no favorecimento da possibilidade da conversão ao bem, qual seja: a idéia de que *dever é poder*. Segundo comentário de Edgard Jorge Filho (que dedicou um artigo para tratar minuciosamente da questão do resgate da disposição originária para o bem)<sup>94</sup> a dificuldade dessa tematização residiria na metáfora utilizada por Kant da "árvore má que produz bons frutos"<sup>95</sup>. Abstraída do "tom metafórico", essa dificuldade poderia ser formulada do seguinte modo: como é possível que o homem corrompido pelo mal possa retornar ao bem que lhe é originário? Diante dessa questão, Jorge Filho propõe dois argumentos que viabilizariam essa possibilidade para além da proposição kantiana do *dever é poder*. Seus argumentos partem do pressuposto kantiano da íntima relação entre o arbítrio e a máxima suprema.

#### 1.2.1. A máxima suprema

Conforme vimos no capítulo anterior o mal é *radical* porque corrompe a máxima suprema ou fundamental do arbítrio da qual derivam todas as máximas, de modo que, uma vez que essa máxima é corrompida pelo mal, todas as máximas que derivam dela serão necessariamente más. Tendo em vista a sua ligação direta com o

---

<sup>93</sup> "To say that man is evil is to say that, having the capacity to be good, he is *nonetheless* evil".

<sup>94</sup> JORGE FILHO, Edgard José. "O mal radical e a possibilidade de conversão ao bem". In: *Studia kantiana*. Rio de Janeiro: Imprinta, 2000, pp.87-104.

mal radical, a noção de máxima suprema protagoniza tanto a discussão sobre o mal quanto a do restabelecimento do bem. Jorge Filho, em seu artigo, põe em evidência essa noção, ao dizer que "há uma certa ambigüidade nas formulações kantianas sobre essa máxima: ora ela aparece como fundamento de todas as máximas sem exceção, ora apresenta-se como fundamento de apenas algumas máximas, as imorais"<sup>96</sup> (JORGE FILHO, pp.89-90). De acordo com ele, a proposição de que a máxima suprema é fundamento de todas as máximas aparece claramente na seguinte passagem:

Esse mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma, é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem como ente que age livremente (SMRb, p.285)

Segundo Jorge Filho, o motivo que embarga o resgate da disposição para o bem não se assenta sob a pressuposição de que o mal é inextirpável, pois, de acordo com Kant, o fato de esse mal estar presente num "ser que age livremente" permite que ele seja dominado; o que, efetivamente, impossibilita o resgate do bem é a corrupção do "fundamento de todas as máximas" (a máxima suprema). A segunda passagem apontada por Jorge Filho denota, conforme o seu comentário, que a máxima suprema só é fundamento das máximas imorais:

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 (Rel, pp.26-27)

---

<sup>95</sup> "A nosso ver, beira a aporia na seguinte pergunta de Kant: 'como pode uma árvore má produzir bons frutos?'" (JORGE FILHO, p.87).

<sup>96</sup> A admissão de que a máxima suprema só é fundamento de máximas imorais inviabilizaria o segundo argumento do qual Jorge Filho pretende se servir a favor da possibilidade da conversão ao bem, qual seja, o de que o livre-arbítrio só se compromete com uma máxima fundamental boa e não com uma máxima má.

Com efeito (apesar de Jorge Filho não ter feito nenhum comentário nesse sentido), a admissão de que a máxima suprema só fundamenta as máximas más resulta mais problemática do que a afirmação de que a máxima suprema, concebida enquanto fundamento de todas as máximas, estaria corrompida pelo mal. Isso se dá em vista de dois pressupostos: 1) por um lado, seríamos levados a pensar que o homem, enquanto agente da moralidade, é detentor de duas máximas supremas, uma a partir da qual derivam as máximas boas e outra que fundamenta as máximas más, afirmação essa que, por assim dizer, afetaria a qualificação de "suprema" de tal máxima, uma vez que a sua "supremacia" seria restrita (supremacia é sinônimo de hegemonia, tomada total); 2) por outro lado, teríamos que dizer que o mal está em vantagem em relação ao bem, uma vez que de antemão a ele é concedida uma máxima suprema, enquanto que para o bem tal máxima teria que ser adquirida (nesse caso teríamos que falar de uma propensão *originária* para o mal). Kant, pois, parte do pressuposto de que o bem antecede o mal e que a máxima suprema é originariamente boa (por isso a idéia da corrupção: "Esse mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas"). Nesse sentido, pode-se dizer que há, por parte da argumentação de Jorge Filho, uma certa incoerência na passagem que diz:

É preciso, porém, interpretarmos adequadamente o mal radical enquanto supremo fundamento subjetivo de todas as máximas, se quisermos evitar a contradição que se insinua no pensamento de Kant: como poderíamos nos converter ao bem, mesmo devendo fazê-lo, se o mal radical é o fundamento de todas as máximas e se nosso livre-arbítrio só se determina à ação mediante máximas" (JORGE FILHO, pp.90-91)

Distintamente do que ele diz, o mal radical não é o próprio fundamento subjetivo de todas as máximas, mas algo que corrompe esse fundamento. Se a sua afirmação correspondesse à teoria kantiana, o homem, por um lado, seria dotado de uma malignidade (o que, segundo Kant, não lhe é aplicável); por outro, não poderia

ser imputado moralmente, uma vez que ser portador de um fundamento subjetivo de todas as máximas significaria, necessariamente, ser portador do mal.

### 1.2.2. Argumentos em defesa da possibilidade do resgate do bem

Jorge Filho propõe dois argumentos em favor da possibilidade do resgate do bem: o primeiro sustenta que o livre-arbítrio não se compromete definitivamente com nenhuma máxima; o segundo afirma ser possível o compromisso do livre-arbítrio com um máxima fundamental boa ao passo que um tal compromisso com uma máxima fundamental má seria impossível (JORGE FILHO, p.88).

O primeiro argumento diz que o arbítrio não se compromete em definitivo com as máximas que adota (sejam elas de que gênero for). Por ele Jorge Filho pressupõe, inicialmente, o conceito de livre-arbítrio como "o arbítrio que pode ser determinado pela *razão pura*"<sup>97</sup> (MC, 213), e ademais enfatiza que o traço distintivo dessa definição reside na idéia da *possibilidade* que, por sua vez, exclui a *necessidade*. "Se de um lado fosse excluída tal possibilidade, o livre-arbítrio se auto-contradiria; se de outro lado fosse necessária aquela determinação, o livre-arbítrio não se regeria mais por uma lei obrigante, mas confundir-se-ia com a vontade santa" (JORGE FILHO, p.93).

Ora, sendo intransferível a capacidade do arbítrio de determinar-se pela razão, segue-se, pois, excluída a necessidade dessa determinação. Inclusive, segundo Kant, "fora da máxima, não deve nem pode indicar-se qualquer fundamento de determinação do livre-arbítrio" (Rel, p.27, n.4). A determinação do livre-arbítrio cabe às máximas, sendo elas moralmente boas ou não. Assim fica excluída, por um lado, a necessidade da determinação do livre-arbítrio por máximas em conformidade com a razão pura; segue-se que o arbítrio não é necessariamente determinado por máximas moralmente boas, podendo ser também por máximas más; por outro lado, também é excluída a impossibilidade de ele ser determinado por máximas boas, de modo que, do fato de ele não ser necessariamente influenciado por essas máximas,

não se segue que a sua capacidade de "vir a ser" seja alienada. "Portanto (conclui Jorge Filho), o livre-arbítrio não se compromete necessariamente com nenhuma máxima, moral ou imoral" (JORGE FILHO, p.94).

O fato, pois, de as máximas coincidirem com a máxima suprema, e admitindo-se que essa última está corrompida pelo mal (conforme nos diz Kant), levaria a possibilidade do resgate do bem à bancarrota. A fim de superar esse embusteiro Jorge Filho propõe uma certa "irregularidade" do arbítrio na adoção da máxima suprema. Tal "irregularidade" toma como base que, diferentemente das máximas que dela derivam, a máxima suprema "não poderia ser condicionada por qualquer outra máxima; daí que, ao adquiri-la (pois toda a máxima é adquirida) o livre-arbítrio não se determinaria por nenhuma máxima, sendo-lhe de certo modo possível atuar sem regra" (JORGE FILHO, p.94). Tal pressuposição não exclui a adoção da máxima suprema, mas, por assim dizer, inviabiliza o seu vigor de efetividade, uma vez que ela poderia ser submetida a uma "revolução" ou "troca": isto é, sendo má poderia conceder lugar a uma boa (o que tornaria possível o resgate do bem), mas, em contrapartida, sendo boa poderia ceder lugar a uma máxima má (e o progresso jamais seria definitivamente efetivado).

A admissão de uma irregularidade no procedimento da adoção da máxima suprema executado pelo arbítrio é, sem dúvida, um atrevimento. No entanto, tal atrevimento se justifica na medida em que objetiva garantir a possibilidade de uma questão maior dentro da filosofia kantiana. É preciso ter em mente que a tematização acerca do resgate da disposição originária para o bem não é uma questão isolada, uma vez que a possibilidade do progresso moral da humanidade permeia a ética kantiana como um todo. Contudo, antes de concordar com o argumento que defende uma irregularidade do arbítrio é mister examinar o segundo argumento proposto por Jorge Filho. Tal argumento, denominado pelo comentador de subsidiário ou complementar, sustenta que só há, por parte do arbítrio, um comprometimento com uma máxima suprema ou fundamental boa e, não, com uma má. Jorge Filho alega

---

<sup>97</sup> "El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio".

que esse argumento se assenta na formulação canônica do imperativo categórico: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal". Tal formulação emprega o critério da universalidade para a qualificação das máximas como moralmente boas ou moralmente más. É boa aquela máxima que o agente da moralidade deseja que se torne lei universal, ao passo que aquela máxima que o agente (mesmo em a adotando) não quer que valha para todos, isto é, que seja universalizada, é considerada má.

A máxima suprema ou fundamental é submetida a esse mesmo critério de avaliação. "Uma vez que é possível querer a universalização de uma máxima fundamental boa (...) seria ao menos possível um compromisso consistente do livre arbítrio com essa máxima fundamental boa, no tocante a adoção de máximas em geral"<sup>98</sup> (JORGE FILHO, p.96). Em contrapartida, tendo em vista que a universalização da máxima má não é desejada, resulta, pois, inviável um comprometimento do arbítrio para com ela. Assim, a máxima boa, devido a sua universalidade, seria merecedora do status de fundamento prático, status que não pode ser concedido à máxima má. Jorge Filho acrescenta que, embora Kant conceba a máxima suprema como o "fundamento subjetivo de todas as máximas" ela não alcança o status de um autêntico fundamento, mas deve ser considerada um "quasi"-fundamento "cuja universalização não se pode querer, mas em conformidade com o qual muitas máximas possam ser adotadas" (JORGE FILHO, p.96).

Com efeito, tal admissão não se coaduna com a idéia de que tal máxima é suprema, uma vez que sua supremacia é abalada na medida em que nem todas as máximas derivam dela, mas, podem, igualmente, derivar de uma outra máxima cuja universalização não se deseja. Ora, tal procedimento está em descompasso com a idéia que a intenção moral é uma só, pois, uma vez que se admite dois fundamentos

---

<sup>98</sup> "Em outros termos, a máxima suprema boa, apta a valer universalmente enquanto princípio de um sistema coerente de máximas, merece ser reconhecida como um sistema coerente de máximas, merece ser reconhecida como um autêntico fundamento prático. Contrariamente, a máxima suprema má, cuja universalização como princípio de um sistema coerente de máximas não se pode querer, não é digna de reconhecimento como um autêntico fundamento prático" (JORGE FILHO, p.96).



derivativos de máximas, afirma-se, por conseqüência, que o homem é moralmente bom e moralmente mau<sup>99</sup>.

Em defesa de sua tese o comentador toma como base a afirmação de Kant de que nos dois primeiros graus da propensão para o mal (fragilidade e impureza)<sup>100</sup> "subsistem máximas boas, conquanto o respeito à lei moral não seja acolhido nas máximas enquanto móbil suficiente" (JORGE FILHO, pp. 96-97). Essa afirmação acarreta, por um lado, que a máxima suprema má (posto o mal corruptor da natureza humana) não exclui a adoção de máximas boas. Nesse caso fica em aberto (algo que o comentador não ressalta) se a contrapartida é verdadeira, ou seja, se a máxima suprema boa não abole a adoção de máximas más. Sendo afirmativa a resposta podemos dizer (a exemplo do ditado popular) que não há máxima suprema boa que resista a uma máxima má, assim como não há máxima suprema má que esteja imune a uma máxima boa. Por outro lado, a afirmação de que possam subsistir máximas boas a par de uma máxima suprema má gera dúvidas quanto ao critério para avaliar a moralidade de uma máxima; uma vez que o valor moral não residiria necessariamente na máxima em si mesma (no fato de ela ser universalizável ou não), mas também poderia ocorrer em dependência do móbil adotado como impulsor para a execução da máxima.

Assim, do segundo argumento exposto por Jorge Filho (o de que o livre-arbítrio só se compromete com máximas boas) podemos destacar duas conseqüências, a saber: a) a máxima suprema má não impede a adoção de máximas boas; b) o critério de avaliação moral não fica bem definido, visto que às vezes se assenta na universalidade da máxima e, outras vezes, no seu móbil impulsor. A primeira conseqüência gera problemas em relação à supremacia da máxima fundamental ou suprema o que (apesar de viabilizar o segundo argumento de Jorge Filho) é grave; a segunda é bem mais problemática, porque tem como objeto o critério para a qualificação moral de uma ação (a máxima ou o móbil), questão que

---

<sup>99</sup> Cf. Capítulo I, item 1: O conceito de intenção moral

<sup>100</sup> Cf. Capítulo I, item 3.1: Graus da propensão para o mal.

transcende a tematização do mal radical, sendo basilar para a filosofia prática kantiana como um todo<sup>101</sup>.

Essa questão pode ser, todavia, formulada, dentro de um dilema: o que autentifica a moralidade de uma ação ou é o fato de a máxima da ação ser universalizável ou o fato de a ação se dar em dependência do móbil acolhido para a execução da máxima! Ora, tendo em vista que máximas universalizáveis podem ser executadas sob a influência de móveis exteriores ao campo moral, a adoção do móbil deve ser tomada como critério fundamental para qualificar moralmente uma ação. É um critério fundamental porque não é o único, visto que a universalização da máxima ainda se mantém como um referencial, que, no entanto e, por si mesmo, não basta: precisa estar associado à escolha do móbil impulsor. Kant, aliás, parece assumir esses dois critérios. Nas obras destinadas a tratar da fundamentação da moralidade, ele defende que, para uma máxima ser considerada moralmente boa, deve se submeter ao crivo da universalidade; já na tematização do mal radical, ele faz residir o critério no móbil adotado para a execução da máxima, e desse seu feito deriva a própria definição de mal moral como uma hierarquização errônea de móveis.

Do primeiro argumento (ou seja, daquele que propõe que o livre-arbítrio não se compromete efetivamente com nenhuma máxima) pode-se dizer que se choca diretamente com a idéia da intenção moral entendida como "o primeiro fundamento subjetivo da adoção de máximas", que só pode ser único e referir-se "universalmente ao uso integral da liberdade" (Rel, p.31). O argumento de Jorge Filho, nesses termos, proporia um latitudinarismo tanto sincretista quanto indiferentista (o que é rejeitado por Kant)<sup>102</sup>. Do segundo, é possível de se afirmar que o mal radical é uma quimera. Pois, visto que a idéia defendida viabiliza apenas o comprometimento do

---

<sup>101</sup> Jorge Filho admite e examina essa questão, porém não a reconhece necessariamente como uma consequência do seu segundo argumento. E de fato não pode ser tomada tão-somente nesses termos, posto que é uma questão controversa na própria argumentação de Kant.

<sup>102</sup> Sobre intenção moral e latitudinarismo Cf. Capítulo I, item 1: O conceito de intenção moral.

arbítrio com uma máxima fundamental boa, conclui-se que a humanidade, por assim dizer, está imune do mal moral.

Apesar de tais contratemplos, é mister dizer que os dois argumentos são válidos na medida em que (como escreve o próprio Jorge Filho) decorrem "das premissas de Kant, não representando um acréscimo exterior à sua doutrina, mas apenas uma explicitação da mesma" (JORGE FILHO, p.98). Eles servem, mais precisamente, para demonstrar a complexidade do problema (na medida em que estimulam a reflexão acerca da tese), mas não apontam, de maneira clara, um caminho para a resolução.

## **2. A conversão para o bem**

Kant define a conversão para o bem como o restabelecimento da disposição originária para o bem. Acerca do termo "conversão", tal como Kant o usa, pode-se fazer duas observações: a) o termo "conversão", para Kant, é constituído de uma significação estritamente moral sem qualquer conotação religiosa; b) a conversão pressupõe que a disposição originária para o bem resistiu ao mal radical.

O resgate ou restabelecimento da disposição originária para o bem não se dá, segundo Kant, mediante a recuperação de um móbil perdido, visto que a reverência pela lei moral nunca nos é perdida, e, se assim o fosse, jamais a conseguiríamos recuperar<sup>103</sup>. Ainda que assegure que a natureza humana está corrompida pelo mal, Kant todavia não admite que o homem tenha abdicado da lei moral enquanto móbil. O arbítrio humano, seja em que circunstâncias for, não rechaça a lei moral. O mal moral não é concebido por um desprezo pela lei, mas pela sua subordinação como móbil suficiente a móveis exteriores ao campo da moralidade. Assim o

---

<sup>103</sup> "O restabelecimento da originária disposição para o bem em nós, não é, portanto, aquisição de um móbil perdido para o bem; pois tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos" (Rel, p. 52). Na tradução da coleção Os Pensadores temos: "A restauração em nós da disposição original para o bem, não é, pois, aquisição de um motivo para o bem, perdido para nós; pois este motivo, que consiste no respeito à lei moral, não poderíamos nunca ter perdido, e

restabelecimento da disposição para o bem consiste numa sobreposição da lei moral em detrimento dos móveis advindos da sensibilidade.

Este restabelecimento é, portanto, apenas a instauração<sup>104</sup> da *pureza* da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas, segundo a qual a lei deve ser acolhida no arbítrio não só vinculada a outros motivos ou, inclusive, subordinada a esses (às inclinações) como condições, mas na sua plena pureza como motivo impulsor *suficiente* (móbil)<sup>105</sup> por si da determinação do arbítrio (Rel, p.52).

Kant não diz que o arbítrio humano deve renunciar às inclinações, mas que deve submetê-los ao valor incondicional da lei da moralidade. Tomadas em si mesmas, as inclinações não são más; entretanto, o *uso* que as faz suficiente para a determinação do arbítrio é mau. Qualquer móbil, com exceção da lei moral que deve ocupar esse posto, tomado como suficiente para o arbítrio, torna-se fomentador do mal.

### 2.1. *Virtude legal e virtude moral*

Kant, antes de apresentar os meios através dos quais o homem pode resgatar a sua disposição para o bem, se dedica a distinguir dois tipos de virtude constituintes de uma boa conduta, a saber, a virtude moral e a virtude legal. A partir dessa distinção, Kant insere uma nova projeção para a idéia de virtude que, em geral, é

---

seria a última possibilidade, não poderíamos nunca adquiri-lo novamente" (SMRb, p.291). Na passagem no original lê-se: "Triebfeder zum Guten ..." (SMRa, p.66), "móbil para o bem" e não motivo.

<sup>104</sup> Seria mais adequado o uso do termo "restauração" que remete a restabelecimento, recuperação, restituição, sendo assim mais compatível com a idéia de que a disposição para o bem não foi perdida ou irremediavelmente desaparecida, mas subsiste inteira, requerendo tão-somente uma efetivação. Servindo-se do termo "instauração" tal como fez Artur Morão, a idéia implícita seria de um retardamento da disposição moral da humanidade, uma vez que o homem teria de iniciar ou promover uma disposição para o bem, o que, por sua vez, resulta duplamente incompatível com a tese kantiana, pois, por um lado, afirmaria que a natureza humana nunca foi detentora de uma disposição para o bem, por outro, admitindo-se que o homem era disposto para o bem, mas acabou por dissipar tal disposição, desqualificaria a bondade humana enquanto originária, visto que ela foi perdida e requer, por assim dizer, a aquisição de um "novo bem". A tradução de Tania Maria Bernkopf se serve do termo "restauração", entretanto, a passagem resulta confusa visto o não aparecimento claro do termo lei e a falta de referência do "ela é" que inicia a frase sem ligação com a passagem anterior: "Ela é, portanto, a restauração da *pureza* do mesmo como fundamento supremo de todas as nossas máximas, pelas quais deve ser acolhido em nosso arbítrio, não ligado somente a outros motivos ou talvez mesmo subordinado a eles (às inclinações) como condição, mas em toda a sua pureza, na qualidade de motivo, em si *suficiente*, de determinação do arbítrio" (SMRb, p.291).

associada unicamente à moralidade, sem qualquer referência ou conotação legal. No que tange à distinção entre moralidade e legalidade, ela se dá sobretudo quanto à legislação de cada uma. A primeira leva em conta a relação entre lei e móbil ao passo que a segunda considera a relação lei e ação.

A mera concordância ou discrepância de uma ação com a lei, sem ter em conta as móveis da mesma, se chama *legalidade* (conformidade com a lei), mas àquela em que a idéia de dever segundo a lei é o móbil da ação, se chama *moralidade* (eticidade da mesma)<sup>106</sup> (MC, 219)

Kant, pois, reconhece que as ações conforme o dever (ou seja, aquelas ações que ocorreram em conformidade com o mandamento da lei moral, mas não motivadas por ela) podem ser concebidas enquanto virtuosas. Contudo, nesse reconhecimento o autor introduz uma ressalva: tais ações devem ser tomadas como virtuosas em nível legal e não moral. Mesmo se considerando essa ressalva pode-se vislumbrar um avanço por parte da argumentação kantiana no que tange às ações que, embora não motivadas pela suficiência da lei moral, ocorreram segundo o seu mandamento como se tivessem dela derivado. Tais ações, às quais anteriormente não era despendido nenhum valor significativo, adquirem, na discussão acerca do mal radical, uma posição passível de ser positivamente valorada. Kant reconhece que mesmo aquela ação referente à moral que foi praticada sob a influência de móveis exteriores à moralidade, requer, por parte do seu agente, um certo esforço. Por mais que a ajuda a alguém seja motivada por impulsos de auto-satisfação, o fato de que a ajuda foi dada permanece intacto.

Kant se mostra mais condescendente para com as ações conforme o dever, no entanto, continua lhes sonhando todo o valor moral. Com efeito, isso não exige a essas ações a participação no progresso moral do homem, uma vez que Kant não só as reconhece como virtuosas (legalmente) como também as admite como um

---

<sup>105</sup> O entre parênteses foi acrescentado.

<sup>106</sup> "A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se llama la *legalidad* (conformidad con la ley), pero a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma".

"degrau" a ser transposto rumo ao restabelecimento da disposição originária para o bem.

A definição de virtude segundo a legalidade está de acordo com aquela de vício<sup>107</sup> na medida em que se situa no campo da ação propriamente dita sem fazer menção ao móbil impulsor do agir. O vício, concebido nesses termos, é a ação que, empiricamente constatada, se dá de modo contrário ao mandamento da lei moral. A virtude, no seu aspecto legal, diz respeito à ação referente à moralidade que ocorreu conforme a letra da lei; ou para falar como Kant: "A firme resolução de seguir o seu dever, tornada atitude, chama-se também *virtude*, segundo a legalidade, considerada como seu caráter empírico (*virtus phaenomenon*) (SMRb, p.291)<sup>108</sup>. Trata-se, pois, de um seguimento empiricamente considerado, em que há uma correspondência entre a ação e o mandamento da lei moral, todavia, não existe, por parte do agente da ação, o reconhecimento dessa lei como causadora incondicional da ação. Concebendo a virtude nesses termos (ou seja, legalmente)

o homem acha-se virtuoso quando se sente consolidado em máximas de observância de seu dever; embora não a partir do fundamento supremo de todas as máximas, a saber, por dever, mas o imoderado, e.g, retorna à moderação por mor da saúde, o mentiroso retorna à verdade por mor da honra, o injusto à honradez civil por causa do descanso ou do lucro, etc... Todos segundo o celebrado princípio da felicidade<sup>109</sup> (Rel, p.53).

---

<sup>107</sup> Cf. Capítulo II, item 3.3: "O mal não reside no vício".

<sup>108</sup> Na tradução das Edições 70 lê-se: "O intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever chama-se também virtude, segundo a legalidade como seu caráter empírico (*virtus phaenomenon*)" (Rel, p.52). Optamos a tradução da coleção Os Pensadores por essa manter-se mais fiel à idéia original: "Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend der Legalität nach als ihrem *empirischen Charakter (virtus phaenomenon)*" (SMRa, p.66). A passagem "tornada atitude" é mais condizente com o original "gewordene feste Vorsatz in Befolgung..." (literalmente: firme propósito tornado em execução) do que a tradução de Artur Morão ("intento firme, feito prontidão") porque deixa clara a idéia de que trata-se da ação propriamente dita, empiricamente verificada.

<sup>109</sup> "O homem considera-se virtuoso quando se sente forte em suas máximas para observar o dever; apesar de este princípio não provir do fundamento supremo de todas as máximas, isto é, do dever; assim, a intemperança retorna à temperança para sua saúde, a mentira à verdade por honra, a injustiça à probidade burguesa por amor à paz ou ao lucro, etc. Todos segundo o caro princípio da bem-aventurança" (SMRb, p.292). A tradução parece confusa devido ao uso dos termos não como adjetivos, mas na forma de substantivo. Kant não está se referindo à temperança ou à mentira que retornam à saúde e à verdade movidas pela ânsia de uma satisfação, mas ao homem detentor desses adjetivos que faz uso desse procedimento.

A virtude nesse contexto não está associada à intenção, e, sim, vinculada à ação propriamente dita, independentemente do móbil que a motivou. Sendo definida nesses termos, a virtude é, por assim dizer, passível de ser conquistada sem muitos esforços, visto que ela não pede por uma mudança na intenção do indivíduo, mas por uma mudança nos seus costumes, que, por sua vez, pode ser operada sem fazer menção ao móbil moral. Nesse sentido, Kant diz que "a máxima persistente de ações *conformes à lei*", os móveis<sup>110</sup> "de que o arbítrio para tal necessita podem ir buscar-se onde se quiser" (Rel, pp.52-53). Quando se trata da mera conformidade da ação com a lei e não de um agir motivado pelo seu *espírito*, a motivação para impulsionar tal ação é buscada, geralmente, em princípios de satisfação como o reconhecimento, a honra ou o lucro. Entrementes, Kant reconhece que, mesmo em ações referentes à moralidade executadas sob a motivação de móveis advindos das inclinações, há, por assim dizer, um processo que deve ser vencido a fim de que a virtude legal seja conquistada.

É por isso que, nesse sentido, a virtude é adquirida *pouco a pouco* e alguns a denominam um longo hábito (em observação à lei); graças a ela o homem, através de reformas progressivas de sua conduta e do fortalecimento de suas máximas, chegou da propensão ao vício a uma propensão oposta<sup>111</sup> (SMRb, p.231).

Quando Kant escreve que a virtude se adquire pouco a pouco, e, considerando que ela se caracteriza por uma ação conforme o dever (como no caso do mentiroso que retorna à verdade por mor da honra), parece pretender dizer que, mesmo as ações referentes à moralidade, que não ocorrem sob a motivação da lei moral como um móbil suficiente, são difíceis de serem praticadas. Isto é, mesmo aquele agir

---

<sup>110</sup> Artur Morão usa "motivo".

<sup>111</sup> Na tradução de Artur Morão temos: "Por isso, a virtude nesse sentido adquire-se *pouco a pouco* e, para alguns, designa um longo costume (na observância da lei) graças ao qual o homem, através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, transitou da inclinação ao vício para uma propensão oposta" (Rel, p . 53). Onde lê-se "inclinação ao vício" deve ser lido "propensão ao vício" conforme o original "Hang zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist" (SMRa, p.68). Quanto à tradução de Tânia Bernkopf ocultamos a partícula de ligação "e" no fim da frase ("chegou à propensão ao vício e a uma propensão oposta") por se constituir em um erro gráfico ou de tradução.

motivado pela ânsia de uma satisfação exterior à moralidade requer um esforço por parte do homem para se fazer vigente. Esse procedimento, ao qual Kant denomina de *reforma gradual*, ocorre lentamente; mas, mesmo assim, é menos oneroso do que a *revolução na maneira de pensar*, pois "não é necessária sequer uma mudança do coração, mas unicamente uma transformação dos costumes" (Rel, p.53).

Kant, com efeito, mantém-se fiel à idéia de que o homem só pode se realizar segundo um ser inteligível, detentor de uma disposição originária para o bem, na medida em que, a par da virtude legal, desenvolva a virtude moral. A fim de

que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom, (agradável a Deus), i.e, virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenom*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita mais de nenhum outro motivo impulsor (móbil)<sup>112</sup> além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma gradual*, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo (intenção)<sup>113</sup> do homem (por uma transição da máxima na santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf. Moisés, 2) e uma transformação do coração (Rel, p.53)

A fim de tornar-se virtuoso não só legalmente, mas também moralmente, é por suposto necessário que o homem reconheça o valor incondicional da lei moral como móbil do arbítrio, abdicando de todo e qualquer móbil advindo das inclinações como motivador suficiente da ação. A virtude legal e a virtude moral, alcançadas respectivamente mediante uma reforma gradual e uma revolução, representam os "degraus" para o resgate da disposição para o bem inerente à natureza humana e, por consequência, para o progresso moral da humanidade.

Kant é bastante realista quanto ao fato de o homem alcançar completamente a virtude. Em suas *Lições sobre ética*, ao dissertar sobre a virtude (moral, pois o autor não havia ainda concebido a virtude legal) ele a compara com a sabedoria e

---

<sup>112</sup> O entre parênteses foi acrescentado.



reconhece as dificuldades que temos de conseguí-la plenamente. "Todos nos esforçamos (diz ele) para nos aproximar da virtude, tal como fazemos com a sabedoria, mas ninguém consegue alcançar o grau supremo em ambos os casos"<sup>114</sup> (LE, 463). São, portanto, dois momentos importantes: primeiro, Kant admite que os homens se esforçam para chegar à virtude e, de certa forma, não poderiam deixar de fazê-lo, uma vez que, associado à idéia de progresso moral, é necessário pressupor que o agente da moralidade de fato almeja isso; segundo, apesar do seu desejo, não é possível ao ser humano tornar-se plenamente virtuoso ou alcançar a virtude suprema, do que, porém, não se segue que o homem deva abdicar do esforço de tornar-se melhor.

Em outra passagem, Kant escreve que a virtude é própria do ser humano tendo em vista que ele é detentor de uma propensão para o mal. Sendo propenso, então a virtude lhe advém mediante empenho. Se agíssemos espontaneamente por dever (tal como os seres santos) seríamos destituídos de mérito. "Os santos não podem ser virtuosos, já que não possuem inclinação (propensão)<sup>115</sup> alguma para o mal, sendo como é a sua vontade perfeitamente adequada à lei"<sup>116</sup> (LE, 463).

A virtude se dá em dependência do conflito (da escolha em agir de determinada maneira e não de outra) de modo que não se manifesta quando só existe *uma* alternativa, quando não há possibilidade de escolher diferentemente do que é proposto. Por isso os seres santos não são virtuosos, porque eles agem espontaneamente e exclusivamente por dever. Para eles só é possível agir assim porque a possibilidade é única, o que dispensa a escolha e, conseqüentemente, exclui a virtude. Neles o arbítrio é destituído do conflito ou do dilema de agir de certa maneira e não de outra. O seu arbítrio é sempre direcionado para escolher o que deve ser feito e não outra coisa. É também por falta desse dilema que os animais, por

---

<sup>113</sup> O entre parênteses foi acrescentado, cf. Capítulo I, item 1.

<sup>114</sup> "Todos nos esforzamos para nos aproximarnos a la virtud, tal y como lo hacemos con la sabiduría, pero nadie logra alcanzar el grado supremo en ninguno de ambos casos".

<sup>115</sup> O entre parênteses foi acrescentado. Referente ao mal o termo "propensão" (*Hang*) é mais adequado.

<sup>116</sup> "Los santos no pueden ser virtuosos, ya que no poseen inclinación alguna hacia el mal, siendo como és a su voluntad perfectamente adecuada a la ley".

exemplo, não são passíveis de imputabilidade moral, dado que só lhes cabe a possibilidade de agir instintivamente.

## 2.2. *Revolução no modo de pensar e reforma gradual no modo de agir*

Kant propõe como meio para o resgate da disposição originária para o bem uma revolução e uma reforma gradual. A primeira atua em nível intencional, enquanto a segunda diz respeito ao agir propriamente dito. Quanto à mudança proposta em nível intencional, convém logo perguntar: por que uma revolução (*Revolution*)?: Na busca por uma resposta poderíamos partir do que já foi considerado, por exemplo, pela perspectiva de Francisco Herrero, cuja *revolução* se daria por conta da relação fundamento único - ato único: "se a conversão (diz ele) consiste na adoção do móbil moral e esse móbil é único, a conversão só pode dar-se num ato também único" (HERRERO, p.87). Já Alexis Philonenko é de opinião que o fato de se assumir que o homem é inteiramente mau facilita a idéia da "revolução", uma vez que não existe uma "revolução" parcial, mas ela se dá sempre de modo total. "Tudo se passa (segundo Philonenko) <<com se>> o homem fosse *inteiramente* mau por natureza. E é precisamente por isso que uma regeneração ou graça é possível. A regeneração como a graça é total - ou ela não existe"<sup>117</sup> (PHILONENKO, p.231). J-Louis Bruch segue essa mesma linha, remetendo à idéia de totalidade para justificar o recurso à revolução: "A conversão é necessariamente uma *revolução*, como, aliás, teria sido a própria queda: um homem não pode ser mais ou menos puro; todo o defeito de pureza é impureza"<sup>118</sup> (BRUCH, p.81). Podemos reconhecer as perspectivas acima mencionadas como verdadeiras, uma vez que se baseiam em argumentos do próprio Kant, sem nenhum acréscimo à sua teoria.

---

<sup>117</sup> "Tout se passe <<comme si>> l'homme était tout entier mauvais par nature. Et c'est précisément pour cela qu'une régénération ou une grâce est possible. La régénération, comme la grâce, est totale - ou elle n'est pas".

<sup>118</sup> "La conversion est nécessairement une *révolution*, comme l'avait d'ailleurs été la chute elle-même: un homme ne peut être plus au moins pur; tout défaut de pureté est impureté".

Apesar de Kant não ter se dedicado em esclarecer porque se serviu do termo "revolução", ele, todavia, se empenhou em delimitar em que termos essa revolução deve se dar, a fim de que possa proporcionar o resgate do bem originário à natureza humana. De acordo com Kant, a revolução deve anteceder a reforma visto que "a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão no modo de pensar e pela fundação de um caráter" (Rel, p.54). A melhoria moral deve, em princípio, atuar sobre a intenção humana para com a lei moral enquanto móbil suficiente do arbítrio, e somente num segundo momento ser direcionada para uma mudança de costumes (ou seja, a busca pela virtude moral deve anteceder a virtude legal). Kant justifica esse procedimento de anteceder o "sentir" ao "agir", dizendo que a mudança no modo de agir não decorre necessariamente da tomada da lei moral como um móbil suficiente, mas, em geral, ocorre em vista de fins exteriores ao campo da moralidade.

A mudança nos costumes, propiciada mediante uma reforma gradual, atua no plano da ação (da legalidade); já a mudança de coração, que deve anteceder a reforma gradual, atua no plano moral. São esses dois fatores desenvolvidos que tornam o resgate da disposição originária para o bem possível. Se permanecesse apenas a mudança nos costumes o homem não se realizaria enquanto um ser inteligível destinado em sua origem a ser moralmente bom. Entretanto, sendo desenvolvida tão-somente a mudança intencional sem alguma consequência verificada a nível moral, tal mudança resultaria falsa, uma vez que uma intenção solidamente fundada pede pela sua realização no agir.

É inválido o *agir sem querer*, isto é, realizar a ação apenas conforme a lei moral sem tomá-la como móbil suficiente, assim como *querer sem fazer*, ou seja, permanecer num campo estritamente intencional sem fazer qualquer esforço para realizar essa intenção. Kant distingue na *Metafísica dos costumes* o *querer o bem* (*Wohllollen*) denominado de *benevolência* do *fazer o bem* (*Wohltun*) definido como *beneficência*. Ao primeiro liga-se a virtude moral, enquanto que ao segundo é associada a virtude legal. Sob esse aspecto, Kant assume que é difícil fazer o bem

(beneficência) "sobretudo, se não deve praticar-se por afeto (amor) pelos outros, senão por dever, com sacrifício e mortificando em boa medida a concupiscência"<sup>119</sup> (MC, 393). Ora, o simples fato de praticar o bem, no sentido de agir conforme à lei, já exige por parte do agente um certo esforço mesmo quando ele o faz influenciado por motivações alheias à moralidade, de modo que a prática de tais atos desprovida de quaisquer impulsos advindos das inclinações, mas por puro dever, resulta *quase* inviável para o sujeito da ação. Daí porque, em geral, as ações referentes ao campo da moralidade são resultantes de motivações alheias ao campo moral. Isso, inclusive, desmistifica a idéia de alguns leitores que acreditam que a ética kantiana propõe um procedimento moral que atua estritamente no campo intencional. Não há dúvidas que a questão central é essa; porém, Kant não limita a sua ética a um plano inteiramente inteligível.

Todo o caráter moral advém, num primeiro momento, da intenção do sujeito, mas, num segundo momento, leva em consideração também o seu desdobramento no campo empírico, que, por sua vez autentifica o "vigor" da intenção. A fim de efetivar uma verdadeira reforma gradual nos costumes (que se dá em nível empírico) é por suposto necessária uma revolução no modo de pensar, a qual deve anteceder a mudança nos costumes para que lhe sirva de orientação. É por meio de uma revolução (que consiste na tomada da lei moral como um móbil suficiente para o arbítrio) que se restaura o bem originário inerente à natureza humana. Kant é bastante rigoroso na sua argumentação ao pressupor que uma vez que a lei moral foi tomada como um móbil suficiente por si só (isto é, uma vez instaurada a "revolução"), o homem é suscetível ao bem. Ele não é ainda efetivamente bom porque "entre a máxima e o ato há ainda um grande hiato" (Rel, p.52). Daí a necessidade de uma reforma gradual que visasse a "concretização" da revolução no modo de pensar no aprimoramento dos costumes.

Quando o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas, pelas quais era uma homem mau, graças a uma

---

<sup>119</sup> "Pero com la beneficencia la cuestión es más difícil, sobre todo, si no debe practicarse por afeto (amor) hacia otros, sino por deber, com sacrificio y mortificando en buena medida la concupiscencia".

única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito suscetível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom; i.e., pode esperar que, com semelhante pureza do princípio que adotou para a máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau para o melhor (Rel, pp.53-54).

Tomando como base essa passagem parece precipitada a afirmação de J-Louis Bruch, segundo a qual, "para Kant (...) a conversão apaga de tal modo a queda, que é bem difícil de reconhecer ainda como pecador o homem regenerado"<sup>120</sup> (BRUCH, p.89). Kant, por sua vez, afirma que a "revolução" (primeira fase da conversão) permite que o homem se torne *suscetível* ao bem e que só mediante a constante "prática" desse bem (reforma gradual, segunda fase da conversão) ele poderá ser considerado um homem bom.

A sutileza da teoria kantiana do resgate do bem reside no fato de que não é estabelecido quantas ações efetivamente boas são necessárias para que o homem possa ser considerado bom e não mais um aspirante ao bem. O que está implícito é que o labor em prol da reabilitação da conduta moral é constante. Quando Kant escreve que "só no contínuo agir e devir será um homem bom", ou ainda que ele será bom caso "se encontre no caminho bom" em que pressupõe "uma constante *progressão* do mal para o melhor", deixa de algum modo claro que o homem nunca "chegará lá". Aliás, parece que não existe um "lá" pré-determinado que se deve alcançar, como se o homem em "lá" chegando pudesse se abster de todos os esforços em nome da sua conduta moral. Ora, a edificação da humanidade não se esgota em alguns atos. O que Kant propõe é que temos que adotar um objetivo que nos sirva de estímulo para a permanente luta em prol da nossa edificação moral; eis a conversão: é o querer e fazer pela regeneração moral, é o abandono da inoperância.

---

<sup>120</sup> "... alors que pour Kant la conversion efface tellement la chute qu'il est bien difficile de reconnaître encore comme pécheur l'homme régénéré".

Essa conversão, segundo Kant, pode ser vista sob dois prismas: divino e humano. No primeiro caso a progressão do mal para o melhor é considerada, por

aquele que perscruta o fundo inteligível do coração (de todas as máximas do arbítrio), para quem, portanto, essa infinitude do progresso é unidade, i.e., para Deus, é tanto como ser efetivamente um homem bom (a Ele agradável); e essa transformação pode assim considerar-se uma revolução (Rel, p.54).

Isso ocorre porque Deus tem acesso a esse progresso infinito enquanto uma unidade e mediante esse progresso considera o homem como se fosse efetivamente bom. Com efeito, no que diz respeito ao juízo dos homens, os quais só têm acesso às máximas individuais, só percebem o progresso do mal para o melhor temporalmente, portanto, como uma reforma gradual.

### *2.3. Pressupostos para uma educação moral*

Kant, após delinear em que termos se dá o resgate da disposição para o bem, propõe uma espécie de educação moral que, devidamente executada, desenvolva o apreço que cada homem carrega dentro de si pelas ações genuinamente morais. Segundo ele, até o mais limitado dos homens dedica mais respeito a uma ação conforme o dever na medida em que subtrai móveis provenientes do amor de si que possam tê-la influenciado, ou seja, na medida em que a transforma em uma ação por dever.

Até as crianças, segundo Kant, são capazes de detectar a mínima mescla de móveis exteriores à moralidade nas ações, as quais perdem, para elas, todo o valor moral. Kant, portanto, deixa claro que o reconhecimento das ações praticadas por dever não pressupõe um desenvolvimento intelectual, uma vez que todo o homem, *naturalmente*, é capaz de reconhecer e admirar tais ações. A propósito, no prólogo à "Doutrina da Virtude" Kant distingue o *versado em filosofia prática* do *filósofo prático*: o primeiro seria representado pelo erudito de cátedra (alguém que conhece

todos os princípios da moral, mas, não os pratica); o segundo, é aquele que sem empenha em "praticar a moral".

Do fato de alguém conhecer a teoria moral não se segue que, efetivamente, seja um indivíduo moral (saber não corresponde a ser). O essencial da moralidade não é algo que se aprende nos livros, mas algo que o homem "carrega" dentro de si como um fim natural. Por isso a questão não consiste propriamente em saber o que se deve fazer (o que, aliás, segundo Kant, não é tão difícil, "graças aos fins que todos os homens têm por natureza"), e, sim, dotar-se da consciência que o dever seja o móbil das ações<sup>121</sup> (MC, 375, nota). Além disso, a fim de que a disposição moral originária no homem se efetive, é por suposto necessária uma educação moral que desenvolva a capacidade humana de identificar e respeitar as ações praticadas por dever.

Tal educação pode se dar, inicialmente, mediante a tomada de exemplo de homens bons (enquanto agentes de ações conformes à lei) que permitam aos "aprendizes morais julgar a impureza de algumas máximas a partir dos móveis das suas ações; de maneira que o dever começa, simplesmente por si mesmo, a adquirir um peso notável nos seus corações" (Rel, p.54). No entanto, o reconhecimento do bom exemplo não basta para resgatar a disposição para o bem, mas deve ser tomado como uma prova da possibilidade pragmática da moral: "o bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir como modelo, mas apenas como prova de que a prescrição do dever é praticável"<sup>122</sup> (MC, 480).

Kant deixa claro que a admissão da praticabilidade do dever é apenas o primeiro degrau rumo ao progresso moral, uma vez que tal admissão, por si só não corresponde totalmente ao que pretende a educação moral: "Mas ensinar a admirar<sup>123</sup> ações virtuosas, por muito sacrifício que elas possam ter custado, não é ainda a têmpera adequada que o ânimo do educando deve receber quanto ao bem

---

<sup>121</sup> "no se trata simplemente de saber qué se debe hacer (lo cual puede indicarse fácilmente, gracias a los fines que todos los hombres tienen por naturaleza), sino del principio interno de la voluntad, es decir, que la consciencia de este deber sea a la vez el *móvil* de las acciones".

<sup>122</sup> "El buen ejemplo (la conducta ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de que lo prescrito por el deber es factível".

<sup>123</sup> No original em itálico.

moral"<sup>124</sup> (Rel, p.54). A mera admiração pelas ações genuinamente morais não basta para constituir o fim de uma educação moral, porque isso acarretaria uma valorização excessiva da ação moralmente boa, assim como de seu agente, de modo que transformaria o agir moral em algo extraordinário.

Pois, por mais virtuoso que alguém seja, (diz Kant) tudo o que pode fazer de bem é sempre meramente dever; cumprir com seu dever, entretanto, não é mais do que fazer o que é habitual na ordem moral, por conseguinte não merece ser admirado (SMRb, p.293)<sup>125</sup>

O "agir por dever" não deve ser tomado como algo digno de excesso de admiração; isso, aliás, seria contraditório, pois transcenderia a idéia da obrigação. Cumprir o que "se deve" não representa nenhum adendo à conduta moral do homem; em contrapartida, o "deixar de cumprir" lhe subtrai todo valor que possa vir a ter.

A admiração não deve se dar em decorrência de exemplos supostamente bons (dado que não se tem acesso à intenção movente das ações alheias), mas, sim, em virtude da própria disposição moral. A admiração e o respeito por essa disposição se impõem irresistivelmente à alma humana e permitem ao homem ultrapassar a sua condição de ente sensível e rumar em direção à sua destinação moral enquanto ser inteligível.

---

<sup>124</sup> Na tradução de Tania Bernkopf lê-se: "Todavia, ensinar a admirar só as ações virtuosas, qualquer o sacrifício que possam ter custado, não é ainda a verdadeira disposição que o ânimo do aprendiz deve receber para o bem moral" (SMRb, p.293). No original temos: "ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralich Gute erhalten soll"(SMRa, p.72). O termo "Stimmung" pode ser traduzido tanto como "disposição" quanto como "ambiente", "atmosfera", "clima". Optamos pela tradução que usa "têmpera" e não "disposição" para evitar uma relação direta com a disposição para o bem. Se essa relação existisse, Kant usaria "Anlage" e não "Stimmung". Na tradução francesa usa-se "atmosphère" (SMRf, p.73).

<sup>125</sup> Na tradução de Artur Morão lê-se: "Por muito virtuoso que alguém seja, tudo o que, no entanto, pode fazer é simplesmente dever; fazer o próprio dever, porém, nada mais é do que fazer o que está na ordem moral habitual, por conseguinte, não merece ser admirado" (Rel, p. 54). Nessa tradução é omitida a qualificação de bem às ações que, devidamente executadas, não representam mais do que o dever. A passagem que diz "tudo o que (...) pode fazer é simplesmente dever" sem o adjetivo de que esse feito é bom deixa em aberto que todas as ações humanas (boas ou más) são deveres do homem. No original temos: "Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch alees, was er immer Gutes thun Kann ..." (SMRa, p.72).



### 3. A religião como fomentadora de conduta moral

Kant admite uma relação entre a moral e a religião, mas não em termos de fundamentação, e sim, de finalidade, ou seja, quanto "às necessárias conseqüências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis" (Rel, p.12). A questão da finalidade se impõe a partir da seguinte pergunta: *Que me é permitido esperar?* Nela está implícita uma certa aspiração humana que pode ser formulada nestes termos: quando faço o que devo posso esperar como resultado alguma recompensa?

É certo que a maioria deseja como recompensa a felicidade, mas também é verdade que, no campo da moral, somente a lei pode ser tomada como móbil da ação, anulando, por sua vez, qualquer móbil exterior à moralidade. Com efeito, a felicidade ou o desejo de ser feliz pode ser tomado como condizente com o procedimento moral; não, porém, como móbil, e, sim, como resultado do agir moral. A recompensa seria uma conseqüência desse agir moral, por assim dizer "desinteressado" quanto a um ganho compensador. Kant, por exemplo, diz que somente aqueles que agem sem considerar a recompensa são dela merecedores. Não se trata de um ganho gratuito, mas de algo conquistado com merecimento reconhecido.

Por *mérito*, Kant não entende "uma vantagem da moralidade em relação à lei (...), mas em comparação com outros homens, no tocante a sua disposição de ânimo (intenção)<sup>126</sup> moral" (Rel, pp. 151-152, n. 57). A fim de efetivar-se a idéia da imputabilidade (manifesta enquanto mérito ou culpa) deve, por suposto, ser descartada a benção divina, pois, ao admiti-la estaríamos dizendo que o homem possui uma liberdade por causalidade. Se fosse assim, ou seja, se a sua liberdade operasse segundo o princípio da causalidade, a um ser que se supõe como

---

<sup>126</sup> O entre parênteses foi acrescentado, "disposição de ânimo deve ser lido como intenção de acordo com a tradução escolhida para o termo "*Gesinnung*". Com efeito, a afirmação resulta problemática uma vez que a intenção moral é una e presente igualmente em todo o homem de modo que a comparação é inviável. Ela só poderia ser feita no tocante as ações, mas não quanto à intenção moral.

produzido, não poderíamos atribuir-lhe "nenhum outro fundamento interno das suas ações exceto o que nele depositou a causa produtora" (Rel, p.148). No caso, se suas ações resultassem boas, isso seria devido à sua constituição, de modo que agiria assim não por mérito, mas movido pela influência de uma determinação natural que lhe foi atribuída. Toda a ação de um ser naturalmente determinado estaria dependente da causa produtora, de maneira que nada poderia lhe ser imputado moralmente, pois não possuiria escolha em seu agir.

O bem ou o mal não deve emanar de outro, mas do próprio arbítrio humano, caso contrário não podemos imputar-lhe (Rel, p.148). A aceitação ou não quanto ao cumprimento da lei moral não pode ser arbitrada por um outro, que transfere ao agente moral o seu assentimento, antes deve ser admitida pelo próprio agente em suas máximas. Portanto, é preciso que nos eduquemos a agir moralmente, por "mercê" de nós mesmos, independentes de qualquer crença em alguma ajuda externa.

Kant ao falar de um resgate ou uma conversão ao bem, não toma esses termos sob uma conotação religiosa. A "redenção" de que fala, e à qual o homem deve sujeitar-se, a fim de recuperar a sua disposição originária para o bem, deve ser efetuada pelo próprio homem. O que Kant diz, portanto, não se coaduna com certos comentários que afirmam que a superação do mal só é viável mediante a ajuda divina. Ernst Cassirer, por exemplo, é bastante incisivo em relação a essa falsa interpretação. Segundo ele, "Kant não admite nem conhece uma 'redenção' no sentido de uma intervenção divina sobrenatural que venha a suprir a própria conduta do sujeito moral" (CASSIRER, p.454). Quando propõe a "redenção" moral do homem, Kant não está se referindo a uma ajuda externa ao labor do agente da moralidade, mas unicamente à "conduta inteligível por meio da qual a legislação autônoma da vontade pura e da razão prática conquista o império sobre os impulsos empíricos dos sentidos" (CASSIRER, p.454). É, pois, mediante essa sobreposição, em que se mesclam autonomia da vontade e empenho racional, que Kant concebe o resgate do bem originário inerente à natureza humana.

### 3.1. Da idéia de um soberano externo

Kant, no prólogo à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*, é bem claro quanto à idéia de um soberano externo no que tange à moralidade.

A Moral (diz ele), enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre (...), não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar (Rel, p.11).

Nesse trecho, Kant descarta tanto a idéia de um soberano exterior que oriente a conduta do homem, quanto a de uma possível recompensa dada por esse soberano que sirva de motivação para a execução do dever. Aquele "que age de acordo com a lei moral unicamente porque espera uma recompensa ou um castigo em outro mundo, falta contra a autonomia" (HÖFFE, p. 233).

O conceito de dever, segundo a proposição kantiana, não pode estar vinculado a uma "bênção externa". Isso eliminaria o mérito do agente moral, melhor ainda, anularia a sua "intenção solidamente fundada de cumprir exatamente o seu dever" (Rel, p. 29, n. 6). Não é possível uma associação da *graça* divina ao *conceito de dever*, porque a graça pressupõe um soberano externo, ao passo que o dever atua sob a influência de um soberano interno (do *eu mesmo* como determinante da intenção). Por conseguinte, o "bom" comportamento moral não poderá ser imputado em dependência de uma "influência estranha, mas somente pelo melhor uso possível das nossas próprias forças" (Rel, p.192).

Kant, com efeito, supõe que, para o homem tornar-se bom seja necessária, além de seus próprios esforços, "uma cooperação sobrenatural". Ele, no entanto, concebe essa "cooperação" como um auxílio que "consista unicamente na redução dos obstáculos" (nos termos de uma "assistência positiva"), e conclui que, independentemente do modo que se fizer essa assistência, o homem deve "tornar-se digno de a receber" (Rel, p.50).

A proposição kantiana é a seguinte: mesmo que haja, ou que possamos contar com o auxílio da graça, o indivíduo deve necessariamente buscar "saber *o que ele*

*próprio deve fazer* para se tornar digno desta assistência" (Rel, p. 58). Nada acontece ao indivíduo gratuitamente. Tudo depende de seu esforço pessoal, de modo que o restabelecimento do bem não pode residir em nenhum impulso natural ou determinação exterior, mas numa máxima adotada pelo próprio arbítrio.

Kant permanece, em sua teoria moral, sempre fiel à idéia de atribuir ao indivíduo toda a responsabilidade ou esforço para tudo o que possa lhe acontecer de bom ou de mal. Por mais insuficiente que seja o resultado alcançado por nossos esforços, mesmo assim temos de nos empenhar para obtê-lo: "lançar-se" ao árduo trabalho de nos reabilitar moralmente, a fim de nos tornarmos ao menos "suscetíveis de uma assistência superior para nós imperscrutável" (Rel, p.51). A nossa melhoria moral é algo que compete ao *soberano* que temos dentro de nós mesmos: a nossa razão, mediante a qual nos cabe proceder como se "toda a mudança de tensão e todo o melhoramento" dependessem simplesmente de nosso "próprio esforço aplicado" (Rel, p.94). Cabe-nos, enfim, tomar a iniciativa em prol de nós mesmos, assumir as rédeas de nossa própria destinação humano existencial, e assim nos responsabilizar pela nossa própria edificação moral.

### 3.2. A religião do "culto" e a da boa conduta de vida

A recorrência do homem à religião é feita, segundo Kant, com um propósito não muito casto, estritamente puro ou inocente. O homem recorre, sim, à religião, com o intuito de progredir moralmente, porém sem muito sacrifício. Kant, todavia, reconhece como que um dilema humano em termos de qualificação moral: ele observa, por um lado, um desencorajamento natural da razão humana perante os afazeres da Moral; por outro, dadas as dificuldades, a razão se deixa levar por propósitos (muitas vezes impuros) da Religião:

A razão, que por natureza se encontra desencorajada em relação ao trabalho moral, mobiliza contra a exigência de melhoria de si mesmo, sob o pretexto de incapacidade natural, toda a classe de idéias religiosas impuras (entre as quais se conta a idéia de que o próprio Deus propõe o princípio da

felicidade como condição suprema de seu mandamento) (Rel, p.57)

Diante dos esforços que o melhoramento moral requer, a razão se sente desencorajada, de modo que remete, alegando uma certa incapacidade natural, à idéias religiosas que a eximem de trabalhar por mor da reabilitação moral do homem. Kant, com efeito, considera que nem todas as religiões proporcionam essa "quietação" à razão humana. Ele as divide em "religião da *petição de favor* (do simples culto), e religião moral, i.e., a religião da boa *conduta de vida*"<sup>127</sup> (Rel, p.57). Mediante a religião de petição de favor, o homem bajula-se a si mesmo, acreditando que Deus o pode fazer eternamente feliz "sem que ele tenha necessidade de se *tornar um homem melhor*" (Rel, p.57). Trata-se de uma religião que propõe a passividade como conduta de vida, em que o desejo de melhorar, mesmo que não se faça nada de concreto por mor disso, basta por si só.

Kant, argumenta, a respeito desse tipo de religião que "se com o simples desejo se conseguisse, todos os homens seriam bons" (Rel, p.57). Com isso ele pretende dizer que a vontade de ser bom está inerente à natureza humana, e se dá espontaneamente, ao passo que o esforço, como meio de realização desse desejo, é algo que precisa ser desenvolvido. Esse desenvolvimento, porém, não é priorizado pela religião de *petição de favor*, que tem como traço principal a idéia da súplica e do culto como meios através dos quais o homem pode tornar-se moralmente bom. O homem imagina que Deus pode fazê-lo melhor "sem que ele próprio tenha de fazer algo mais a não ser suplicar-lhe" (Rel, p.57); uma conduta de vida regrada em busca do melhoramento moral é substituída pelo mero culto suplicante a Deus.

Kant cita a falsa interpretação de deveres que os homens se propõem, atentando mais para as obrigações eclesiais do que para as morais. Por força dessas obrigações, os homens renunciam ao seu verdadeiro dever situado no campo moral, em vista de uma garantia proporcionada pela prática eclesial. Quer dizer, ao assumir

---

<sup>127</sup> Na tradução de Tania Maria Bernkopf temos: "dividir todas as religiões em duas: aquela que procura os favores (de simples culto), e a religião moral, isto é, a da vida reta (boa)" (SMRb, pp. 294-295).

os seus deveres como direcionados exclusivamente para com Deus, os homens se sentem inclinados a transcurar "os deveres humanos ético-civis (de homem para homem)" (Rel, p.156, n.58). Isso ocorre, porque a prática moral requer um trabalho árduo, e os homens buscam isentar-se desse sacrifício, recorrendo ao cumprimento do dever eclesial. Kant, quanto à essa inversão de deveres, tem palavras bastante incisivas: "A *porta estreita* (diz ele) e o caminho apertado que conduz à vida é o caminho da boa conduta; a *porta ampla* e o caminho largo que muitos percorrem é o da *Igreja*" (Rel., p.162, n.60).

Não há, todavia, em Kant, um intuito explícito de atentar contra as celebrações eclesiais. O que ele, em última instância, tende a censurar é o valor excessivo atribuído à vontade divina em detrimento da vontade humana, ou ainda, que o excesso de deveres para com Deus acaba deslocando o homem de suas obrigações para consigo mesmo e para com a humanidade. Kant é deveras incisivo quanto ao fato de que a Ética diz respeito à relação de seres humanos para com outros seres humanos e não com alguma divindade. Segundo ele, uma relação moral entre homens e Deus ultrapassa os limites da própria Ética, de modo que nos resulta completamente inconcebível, uma vez que "a ética não pode ampliar-se além dos deveres recíprocos dos homens"<sup>128</sup> (MC, 491). Ir à Igreja e se por à mercê de seus estatutos e de suas celebrações é considerado, em geral, "como o modo pelo qual Deus quer, em rigor, ser servido" (Rel, p.162, n.60). Ora, se isso, por um lado, acarreta uma amplitude dos deveres para com Deus; por outro, restringe as nossas obrigações frente à nossa própria humanidade.

No que tange ao segundo tipo de religião - *a religião da boa conduta de vida* - diversamente da anterior, ela atua como fomentadora de uma "boa conduta de vida moral". Ela detém, como princípio básico, a idéia de que "cada um deve fazer tanto quanto está em suas forças para se tornar um homem melhor" (Rel, p.58): quer dizer, a súplica deve ser substituída pelo trabalho como se não houvesse uma instância

---

<sup>128</sup> "...la ética no puede ampliar-se más allá de los límites de los deberes recíprocos de los hombres". Relevante ou não, o fato é que é com essa frase que Kant conclui a *Metafísica dos Costumes*.

superior a se recorrer. Na medida em que o homem se serve de sua disposição originária, a fim de se tornar melhor, "pode esperar que será completado mediante uma cooperação superior" (Rel, p.58). Kant admite que esse bom uso da religião só pode ser atribuído à religião cristã, dentre todas as religiões públicas que existiram. Ele observa que "a *religião* (subjctivamente considerada) é o reconhecimento de todos os nossos deveres *como* mandamentos divinos" (Rel, p.155); deveres que se referem à boa conduta moral e não aos deveres eclesiais, apesar de a religião em geral cometer o equívoco de representar tais deveres como cultos a Deus.

"Deus (e nesse ponto Kant se mostra bastante convencido) nada de nós pode receber; não podemos agir nem sobre Ele e nem para Ele" (Rel, p.156 ,n.58). O nosso dever para com Deus não se restringe unicamente ao âmbito religioso, pois está presente nas nossas ações enquanto relacionadas com a moralidade. "De que serve, por exemplo (diz nesse sentido Kant), ao comerciante todas as suas orações, se quando regressa de ter ouvido a missa engana os clientes desprevenidos com negócios fraudulentos?"<sup>129</sup> (LE, 332). Kant, nessa passagem, atenta diretamente ao caráter dissimulado do prestador de culto que se julga justificado pelos seus erros mediante as celebrações eclesiais. As orações não podem ser feitas como se a sua religiosidade o eximisse de qualquer compromisso moral, como se o seu o culto se transformasse numa "invenção do homem, uma fórmula com a qual se intenta suplantar a moralidade"<sup>130</sup> (LE, 330).

Daí, enfim, a proposição kantiana de que as obrigações para com Deus devem transcender os limites da religiosidade, e ser assumidas também no campo moral. Referente a Deus em si mesmo (quanto à sua natureza), não se trata tanto de saber o que ele é, e, sim, "o que para nós é como ser moral" (Rel, p.145). Deus "revelou, sem dúvida, a sua vontade mediante a lei moral em nós" (Rel, p.145), porém, não é a observância de deveres civis externos ou de deveres eclesiais estatutários que basta para agradá-lo, e sim "apenas a pura intenção moral do coração" (Rel, p.161). Se

---

<sup>129</sup> "De qué lhe sirven, por ejemplo, al comerciante todas sus oraciones, se quando regressa de oír misa engaña a los clintes incautos com mercancías fraudulentas ?"

Deus, por um lado representa em nós a consciência da lei moral; por outro, todo o trabalho de agir moralmente, e o mérito de ser feliz, competem a nós, como detentores de tal consciência. Portanto, é necessário que "nos qualifiquemos graças ao nosso esforço no seguimento de todo o dever humano". É preciso que o nosso merecimento seja um efeito de nosso próprio trabalho e não resultado de "uma influência estranha, em que somos passivos" (Rel, p. 124). A passividade da súplica e da adoração a Deus deve ceder lugar a uma boa conduta diante dos homens, porque é nesse meio que se dá a moralidade, e é nele, é num plano essencialmente humano, que o homem deve agenciar a sua ascendência ou qualificação moral.

---

<sup>130</sup> "El culto es una invención del hombre, una forma con a que intenta suplantar a la moralidad".



## CONCLUSÃO

No que concerne à idéia kantiana de mal radical, as questões fundamentais que se impuseram à tratativa foram a idéia de intenção moral, as noções de disposição para o bem e de propensão para o mal, a definição de mal moral com as suas variações quanto à qualificação de "radical", a discussão acerca do fundamento e da origem do mal, e, por fim (com a inserção da proposição "dever é poder" e da metáfora da árvore), a idéia da possibilidade do resgate ou restabelecimento do bem originário à natureza humana. Esses são os conceitos básicos requeridos para a exposição da idéia de mal radical e do resgate da disposição originária para o bem. O momento primeiro mais importante, e que, por assim dizer, inaugura a teoria sobre o mal, é a definição oferecida por Kant de *Gesinnung*.

Kant parte do pressuposto de que a intenção moral do homem é um fundamento único, cuja função é adotar máximas. Definindo-a enquanto *fundamento*, ele pretende dizer que a intenção antecede a experiência e que não pode através dela ser conhecida. Do fato de a *Gesinnung* ter como função o adotar máximas, segue-se que todas as máximas do sujeito (referentes à moralidade) derivam dela, de modo que, sendo ela única (boa *ou* má,) todas as máximas daí derivadas serão boas *ou* más. Kant não diz explicitamente se a intenção do agente moral é boa ou má, mas no decorrer de sua argumentação deixa indícios que levam a crer que ela é tendenciosamente boa. Isso se dá na medida em que, por exemplo, ele afirma ter sido a intenção do agente corrompida pelo mal, e com isso implicitamente defende que antes de ser corrompida a intenção era boa; outro indício, mais explícito e substancial, é o argumento defendido por Kant de que a disposição para o bem é originária, o que revela claramente que ela antecede a propensão para o mal.

Relativo às noções de disposição para o bem e de propensão para o mal, pode-se dizer que são conceitos empregados para descrever o conflito moral (inclusive existencial) do homem como "cidadão de dois mundos". A disposição para o bem representa a capacidade de o homem (como um ser dotado de razão) agir *conforme e por* dever. Trata-se de um elemento de sua natureza que lhe permite reconhecer a incondicionalidade da lei moral como um móbil por si só suficiente. A propensão para o mal, por sua vez, diz respeito à dificuldade de a natureza humana se coadunar com os princípios fundantes da moralidade. Tal dificuldade não se dá passivamente, pois, visto que em moral não há neutralidade, o próprio "ato" do arbítrio de não reconhecer a suficiência da lei da moral, já leva a crer que o agente concedeu tal suficiência a um móbil exterior ao campo da moralidade. Daí a própria definição de mal moral como a subordinação da lei da moralidade como um móbil suficiente à móveis alheios à moral. Nota-se que a lei moral ainda é mantida enquanto móbil; todavia, é destituída de suficiência, precisando estar associada a móveis advindos das inclinações para impulsionar o arbítrio.

Kant define o mal moral como uma hierarquização errônea de móveis. No entanto, essa definição é, por assim dizer, ampliada ou re-estruturada, na medida em que o autor a associa à qualificação de *radical*. São três momentos, no decorrer da argumentação em que Kant faz essa associação. São três passagens que visam especificar porque o mal moral, inerente à natureza humana, deve ser concebido como *radical*. A primeira diz que o mal é radical porque foi contraído pelo próprio homem; a segunda, que a radicalidade do mal se justifica pelo fato de ter-se corrompido o fundamento de adoção de máximas, ou seja, a intenção moral; a terceira afirma que o mal é radical porque ele diz respeito à mentira, quer interna (quando o homem se engana acerca de suas motivações espúrias), quer externa (quando ele assume publicamente intenções boas que intimamente não tem). Quanto ao fundamento ou base desse mal, Kant o define em sentido negativo, isto é, não diz, por exemplo, em que esfera ele se situa, mas alerta a que elementos não podemos associá-lo. Ele é de opinião que o fundamento do mal não pode estar associado nem

à sensibilidade, nem à razão moralmente legisladora. Vinculando-se o fundamento do mal à sensibilidade, o homem seria reduzido a um mero animal incapaz de reconhecer o valor da lei moral. Associando-o, porém, à perversão de uma razão moralmente legisladora, o homem seria considerado um ser diabólico.

Também no que tange à origem do mal, Kant se esgueira de qualquer observação mais precisa. Ele diz apenas que ela é insondável, e apoia essa inacessibilidade no fato de que o mal deriva de um ato do arbítrio, e que, portanto, é imputável ao homem. Kant, aliás, não se detém muito em tratar dessa questão, mas insiste em duas ressalvas, que por si só, revelam o teor concedido à questão: por um lado, deixa claro que o mal tem a sua origem em um "ato" do arbítrio, de modo que o homem é imputado pela sua "existência"; por outro (derivado do primeiro), salienta que tal origem não deve ser concebida como exterior à natureza humana e que representá-la de tal modo (e aí temos uma crítica à narrativa do pecado original) a tornaria ainda mais insondável.

Apesar de não se deter em definir qual é o fundamento e a origem do mal corruptor da natureza humana, Kant foi bastante incisivo ao afirmar que o homem carrega o fardo do mal. A sua argumentação forneceu, inclusive, muitos indícios a respeito do fracasso humano no campo moral, a ponto de fazer crer que à humanidade não era possível progredir moralmente. No entanto, a fim de se manter fiel à essência de sua teoria como um todo, ele foi levado (já no final do texto consagrado à teoria do mal) a redimensionar a sua argumentação e, a partir daí, sustentar que o bem originário à natureza humana poderia ainda ser resgatado.

No intuito de manter em aberto a possibilidade do resgate do bem e, conseqüentemente, do progresso humano no campo moral, Kant lança mão de dois argumentos: um, que pode ser empregado como uma ressalva em toda a sua filosofia moral; outro, que visa "corrigir" algumas afirmações concernentes ao ensaio sobre o mal. O primeiro argumento, expresso pela proposição "dever é poder", objetiva afirmar que a lei da moralidade não exige nada além das possibilidades humanas, ou seja, que o dever moral não excede o poder do homem em cumprí-lo. O segundo

argumento, sintetizado na metáfora da "árvore boa que produz maus frutos", tende a assegurar que o homem pode deter o mal inerente à sua natureza, e assim viabilizar a possibilidade do progresso, apesar do mal corruptor presente na natureza humana.

Inerentes à exposição de Kant acerca do mal radical, se impõem algumas nuances ou questões argumentativamente conflituosas. Dentre elas podemos destacar, por um lado, a idéia de que a disposição para o bem, apesar de concebida enquanto originária, demanda mesmo assim uma aquisição (o que é redundante, uma vez que em sendo originária à natureza humana não seria preciso adquiri-la); por outro lado, a questão de o primeiro grau da propensão para o mal (o da fragilidade) ser definido em termos de um bom propósito (o reconhecimento da suficiência da lei moral na máxima) que é primeiramente reconhecido e, posteriormente (momento em que a máxima deve ser seguida), repudiado. Essa questão é delicada porque, nesse caso específico, o mal está envolvido com um bom propósito, o qual só é sobreposto no momento do seu seguimento, isto é, da ação. Ora, é sabido o quanto a teoria kantiana valoriza os bons propósitos, de modo que associá-los ao mal seria pelo menos destoante com os seus preceitos básicos. Além dessas questões divergentes, podemos também citar outras que se tornaram problemáticas devido à resistência de Kant em aprofundá-las. As principais, e mais visíveis, foram, sem dúvida, as idéias do fundamento indefinido do mal moral e de sua origem insondável.

Afora essas questões, e outras menores aqui não mencionadas, é interessante destacar três momentos controversos que permeiam o desenvolvimento do ensaio sobre o mal. O primeiro é doméstico, visto pertencer à temática do mal propriamente dita. Podemos enunciá-lo do seguinte modo: Kant, inicialmente, desenvolve a idéia de que a intenção (*Gesinung*) moral do homem é única e, em seguida, acrescenta, que ela foi corrompida pelo mal; a questão é: como então é possível o resgate do bem originário inerente à natureza humana? Dessa indagação podemos destacar dois problemas: a) considerando-se que essa intenção é única, e posto que o bem antecede o mal, então, sendo ela realmente boa, não poderia se coadunar com nada de mal. Kant resolve essa primeira dificuldade recorrendo à metáfora da árvore boa

que produz bons frutos, esclarecendo que enquanto o homem não admitir a suficiência da lei moral só é *suscetível* ao bem. Isso, pois, viabiliza a idéia de uma corrupção que remete à decomposição e, portanto, a uma degradação lenta pelo mal; b) um segundo problema diz respeito à admissão de uma corrupção pelo mal, que, apesar de preservar a noção de que o bem (ainda que não de modo pleno) permanece inerente à natureza humana, parece não se coadunar com a idéia da "revolução" como um meio de extirpação do mal, visto que a revolução atinge a totalidade, e pressupõe que o homem está tomado pelo mal e não apenas corrompido parcialmente.

Quanto a um segundo ponto controverso da argumentação de Kant, pode-se dizer que, apesar de ele atender a uma questão basilar do texto sobre o mal, mesmo assim o transcende, na medida em que invoca e redimensiona um "ditame clássico" da filosofia kantiana. Esse segundo ponto pode ser enunciado assim: Kant parte do pressuposto de que, a exemplo do campo teórico, no domínio prático a experiência também é a "mãe da ilusão". Conforme a sua filosofia prática, no que tange à moralidade de um indivíduo, não podemos nos basear pela ação empiricamente verificada para atestá-la como boa ou má, pois a ação pode ter sido praticada em vista de motivações alheias à moral. Kant, mantém essa linha de argumentação no escrito sobre o mal, reforçando que a índole moral do homem deve ser medida pela sua intenção e não pelos seus atos.

Com efeito, ao dissertar acerca da evidência do mal (sua realidade ou existência), Kant diz ser desnecessária qualquer prova formal, visto que as ações humanas "falam" por si. Curiosamente, nesse caso, ele "lança mão" da experiência, citando barbáries e violências presentes nos estados de natureza e civilizado, inclusive nas relações entre povos, a fim de atestar que o mal moral está radicado na natureza humana. Além de afrontar um dos pilares da sua argumentação ética (o de que a ação não nos fornece indícios para ajuizar a intenção), tal recorrência à experiência, visando a constatação do mal, resulta problemática: confere mais "realidade" ao mal do que ao bem. Isso ocorre porque quando consideramos o vasto

campo das ações humanas nos deparamos não só com ações qualificadas exteriormente como maldosas, mas também como boas. O fato é que ao conceder credibilidade ao critério empírico apenas para viabilizar a realidade de ações más, Kant, por assim dizer, credita mais realidade ou eficiência ao mal do que ao bem.

Relativo ao terceiro ponto selecionado entre os mais marcantes do texto sobre o mal, podemos dizer que ele (assim como o anterior) também não se constitui em uma questão isolada do texto que tratamos, mas afeta noções já plenamente consolidadas na Filosofia Moral de Kant. A respeito dele podemos dizer o seguinte: Kant se mostra maduro o suficiente no sentido de admitir, por um lado, a realidade do humano frente à moralidade, e, por outro, de conciliar essa admissão com a sua formação Iluminista. Ele constata que, não sendo o homem pura racionalidade, segue-se então que o seu procedimento moral também não o é. Daí a idéia central do texto: o mal consiste na *insuficiência* da lei como móbil, e, o oposto ao mal, ou seja, o bem moral (a boa conduta) se dá na adoção dessa lei como móbil *suficiente* sem o requisito de descartar a presença de móveis exteriores à moralidade.

Kant na medida em que insere uma ressalva quanto ao procedimento moral, se mostra mais condescendente em "Sobre o mal radical na natureza humana" do que nas obras destinadas a tratar da fundamentação da moralidade. Enquanto, nessas últimas, ele escreve que uma pretensa ação moral deve tomar *unicamente* a lei da moralidade como móbil, naquele não descarta a presença de móveis advindos de outros campos que não o moral, não obstante estejam submetidos à suficiência ou vigor impulsivo da lei da moralidade. Kant apesar de admitir que o homem é propenso ao mal, não reconhece nele um ser capaz de renegar a lei da moralidade, mas apenas de subjugá-la a outros móveis, mantendo-se, assim, ainda que minimamente, sob a sua influência. Num certo sentido, ele reconhece que o homem é mau por não assumir a incondicionalidade da lei moral; noutro, ele não é assim tão rigoroso a ponto de admitir que o homem despreza essa lei.

Esses três pontos, num primeiro momento, podem gerar desprezo ao seguidor mais ortodoxo da teoria de Kant. Contudo, é preciso ter em conta, que um autor não

se restringe à sua obra magna, podendo, inclusive, se mostrar mais abertamente num escrito secundário. Não que esse seja o caso específico do texto sobre o mal, mas o fato é que essas mudanças (ou transformações) são significativas, e não passam despercebidas nem ao mais desatento dos leitores. Diante disso, o mais interessante (e lucrativo, pelo menos dentro do viés que se construiu no decorrer dessa Dissertação) foi tomá-las positivamente como questões, embora tardias, que ainda detinham e refletem as convicções ou tendências da Filosofia Moral kantiana que merecem relevância.

Algumas observações a respeito dos comentadores dos quais nos valem de subsídios para a análise de algumas questões, em particular relativo ao tema do "mal radical". Notamos, não em todos, mas na maioria dos comentários de que nos servimos uma certa resistência em abordar problemas mais específicos da temática na sua relação com a moralidade. A razão disso está em que a questão do mal é tratada, geralmente, em relação à Filosofia da Religião em Kant, e não relativo à Ética: parece que não há nesses comentários uma preocupação no sentido de seguir o trajeto traçado pelo próprio Kant, que dedicou a primeira parte do livro *A religião nos limites da simples razão* unicamente para tratar da questão do mal, e, só a partir da segunda parte associou-o, mais profundamente, ao estudo da Religião. Se considerarmos que o texto sobre o mal foi publicado independentemente e o tomarmos ignorando que ele foi inserido numa obra destinada a tratar de Religião, resulta patente a sua ligação direta com as obras destinadas a tratar da fundamentação da moralidade. Por todo o estudo que fizemos, resultou certo, inclusive, que ele tem a sua base lá, tanto que a terminologia da qual Kant se serve denuncia isso. No entanto, a maioria dos comentadores opta por tratar a questão do mal a partir do seu fechamento, ou seja, da Filosofia da Religião, o que é proveitoso porque discute a questão na sua amplitude, apontando os "porques" de Kant tê-la elaborado, mas resulta limitado visto que não menciona de modo mais aprofundado questões referentes à teoria do mal.

A perspectiva que adotamos não partiu, portanto, do habitual, ou seja, da Filosofia da Religião, ainda que, em certos momentos, tenha se conduzido a ela em respeito às menções de Kant. Procuramos interpretar a questão do mal dentro dos limites impostos pela própria teoria (salvaguardando, evidentemente, associações que o próprio tema propõe), sem qualquer antecipação relacionada ao seu fim último ou à sua função na teoria kantiana. A grande maioria dos comentários de que nos servimos se dedicaram, por sua vez, a debater a temática do mal a partir de sua sistematicidade, um tipo de abordagem que é bastante reconhecido, contudo, chegamos à conclusão de que ele por si só não atende de maneira satisfatória um estudo que visa tão-somente (e especificamente) dissertar sobre o tema, visto que se perde muito no que tange à questões mais sutis do interior da problemática. Para exemplificar, poderíamos citar, de um lado, o conceito de *Gesinnung*, que não foi alvo de discussão dos comentários utilizados, e não se pode negar que seria possível desenvolver um amplo trabalho só tratando desse tema; de outro, a distinção entre disposição e propensão, que, apesar de não ter sido tratada de maneira aprofundada pelos comentadores, se constitui em uma questão basilar da teoria sobre o mal. A maioria dos comentadores se dedicam a tratar da questão do mal superficialmente do ponto de vista conceitual, buscando aprofundá-la somente enquanto mecanismo para a discussão acerca da Filosofia da Religião. Tanto que, dentre os comentários que nos servimos, nenhum citou as três passagens nas quais Kant se serve da expressão "mal radical". Ao definir o mal radical a partir de citações do texto de Kant, em geral, a passagem citada era aquela que o relaciona à corrupção do fundamento de adoção de máximas, sem qualquer menção às duas outras.

É preciso salientar que as constatações apontadas aqui, não são feitas em sentido crítico, mas apenas com intuito de explicitar duas formas básicas de abordagem de um mesmo problema: uma, da qual nos servimos, que visa tratar a questão em si mesma respeitando o plano de argumentação traçado pelo seu autor; e outra, que além de ser mais corriqueira entre os comentadores é também mais complexa, que visa abordar as circunstâncias que geraram a problemática bem como



as suas implicações sistemáticas. Obviamente esses dois modos de abordagem não se anulam ou se opõem, mas se complementam na medida em que reunidos permitem que se compreenda a questão em toda a sua complexidade. O exame deve ser ascendente: partindo de um grau inferior que é a análise dissertativa (da qual nos servimos e que objetiva examinar questões mais sutis inerentes a problemática) e elevando-se, mediante um estudo sistemático, à compreensão da função que tal conceito desempenha dentro do todo da teoria de um autor.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. De Kant

*Antropología en sentido práctico.* Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 1991.

*Antropologia prática.* (Segundo o manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado em 1785). Edição preparada por Roberto Rodrigues Aramayo. Madrid: Tecnos, 1990.

*A religião nos limites da simples razão.* Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

*A metafísica dos costumes.* Trad. de Édson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

*A paz perpétua e outros opúsculos.* Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988.

*Crítica da razão pura.* Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

*Crítica da razão prática.* Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

*Critique de la raison pratique.* Trad. de Jean-Pierre Fessler. Paris: Flammarion, 2003

"Da inerência do mau princípio ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana". In: *A religião nos limites da simples razão.* Trad. de Maria Tânia Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural / Pensadores, 1980.

*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative.* Trad. de R. Kempf. Préface de G. Canguilhem. Paris: Vrin, 1997.

*Fundamentação da metafísica dos costumes.* Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural \ Pensadores, 1980.

*Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

*La metafísica de las costumbres*. Trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.

"La religión dentro de los límites de la mera razón". (Borradores del prólogo a la primera edición). Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. In: *Ontologia*. Barcelona: Península, 1991, pp.163-172.

*Lecciones de ética*. Trad. de Roberto Aramayoy Concha Roldán Panadero. Introducción y notas de Roberto Aramayo. Barcelona: Crítica, 2002.

*O conflito das faculdades*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1993.

*Sobre a pedagogia*. Trad. de Francisco C. Fontanella. São Paulo: UNIMEP, 2004.

*Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Édition bilingüe. Traduction, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2001.

## 2. De comentadores

BECKERT, Cristina. "Mal radical e má fé". In: FERREIRA, Manuel J. Carmo & DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. *Religião, história e razão da 'Aufklärung' ao romantismo*. Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A religião nos limites da simples razão* de Immanuel Kant . Lisboa: Colibri, 1994, pp.33-49.

BECKENKAMP, J.. "Kant e o problema do mal na filosofia moral". In: *Dissertatio*. Revista de Filosofia. UFPEL. Pelotas. 4 (1996), pp. 111- 133.

BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier- Montaigne, 1968.

CASAS, Vicente Durán. "La actualidad del pensamiento moral de Kant". In: *Revista Hypnos*. Ética Ontem e Hoje II. São Paulo: Loyola, n. 9, 2002, pp. 99-119.

CAFFARENA, José Gómes. "Kant y la filosofía de la religión". In: GRANJA CASTRO, Dulce Maria (Org.). *Kant: de la crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1985.

CORREIA, Adriano. "Kant e o mal radical". In: *Phrónesis*. Revista de ética. Campinas: PUC, 6, 1 (2004), pp. 41-57.

CORREIA, Carlos João. "O mal radical e a visão mítica do mundo". In: FERREIRA, Manuel J. Carmo & DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. Op. cit., pp. 49-65.

DINIS, Alfredo. "A religião nos limites da simples razão". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. No II centenário da obra de I. Kant: *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793-1993). Braga; Tomo XLIX, 4 (1993), pp. 498-509.

FERNÁNDEZ, Domingo Blanco. "Um delírio de la virtud? reflexiones en torno al problema del mal em Kant". In: MURGUEZA, Javier & ARAMAYO, Roberto Rodrigues (editores). *Kant después de Kant*. En el bicentenario de la "Crítica de la razón práctica". Madrid: Tecnos, 1989, pp. 87-117.

GAIN, Frédéric. "Commentaire suivi". In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Op. cit., pp. 83-128.

GAIN, Frédéric. "Que faire du mal radical?". In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur..* Op. cit., pp. 129-157.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. "Reflexões sobre a noção de mal radical". In: *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro: Imprinta. 1 (1998), pp. 183-202.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. "Experiência, existência de Deus e religião em *A religião nos limites da simples razão* de Kant". In: FERREIRA, Manuel J. Carmo & DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. Op. cit., pp. 11-25.

HAMM, Christian. "Princípios, motivos e móbeis da vontade na filosofia prática kantiana". In: DI NÁPOLI, Ricardo Bins et alii. *Ética e Justiça*. Santa Maria: Palloti, 2003, pp. 67-83.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. Trad. de José Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Versión castelhana de Diorki. Barcelona: Herder, 1986.

KÖRNER, Stephan. *Kant*. Versión española de Ignacio Zapara Tellechea. Madrid: Alianza, 1987.

NABERT, Jean. "Note sur l'idée du mal chez Kant". In: *Essai sur le mal*. Introduction de P. Levert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001, pp. 181-188.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Introd. e trad. de Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

PHILONENKO, Alexis. *L'oeuvre de Kant*. La philosophie critique. Tome II. Moral e Politique. Paris: Vrin, 1972.

REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Prefácio de Paul Ricoeur. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.

RENAUD, Michel. "A questão do mal no livro de Kant sobre a religião". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga. Tomo XLIX, 4 (1993), pp. 511-535.

RICOEUR, Paul. *O Mal. Um desafio à Filosofia e à Teologia*. Prefácio de Pierre Gisel. Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1988.

ROSENFELD, Denis. *Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Trad. de Marco A. Zingano. Porto Alegre: LPM, 1988.

SCHMIDT, Josef. "Das Problem des 'Bösen' in der Philosophie des Deutschen Idealismus". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga. Tomo LVII, 57 (2001), pp. 791-817.

WOOD, Allen W.. *Kant's moral religion*. New York: Cornell University Press, 1990.

### 3. Outros

COLLINGWOOD, R.G.. "A visão renascentista de natureza". In: *Ciência e filosofia*. Trad. de Frederico Montenegro. Lisboa: Presença, pp. 103-147.

LECLERCQ, Jacques. "Del bien en general". In: *Las grandes líneas de la filosofía moral*. Trad. de José Pères Riesco. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1956.

MAURETTE, Pablo. "Plotino y la protogénesis del mal". In: *Revista Diadokhe*. 5, 1-2 (2002), pp. 7-22.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos*. A filosofia na época da expansão do cristianismo - Séculos II, III e IV. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

#### *4. Dicionários*

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. de Álvaro Cabral e rev. de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

*Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa*. Elaborado por Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

*Dicionário alemão-português*. Elaborado por Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Globo, 1968.

*Dicionário de francês*. Elaborado por S. Burtin-Vinholes. São Paulo: Globo, 1999.

*Dicionário inglês-português*. Elaborado por Antônio Houaiss. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

*Dicionário de latim-português*. Elaborado por Antônio Gomes Ferreira. Portugal: Porto, 1968.

*Dicionário português-latim*. Elaborado por F. Magalhães. São Paulo: LEP, 1960.