

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BRUNO RODRIGUES CORREIA

**NATUREZA HUMANA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A LIBERDADE E
IMPUTAÇÃO EM IMMANUEL KANT**

**VITÓRIA
2022**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

NATUREZA HUMANA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A LIBERDADE E IMPUTAÇÃO EM IMMANUEL KANT

BRUNO RODRIGUES CORREIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial de qualificação para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa “Ética e filosofia política”.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

**VITÓRIA
2022**

Nesta pesquisa, muito se abordou sobre a condição imperfeita de seres humanos reais, portanto, dedico a este texto as minhas fraquezas, dificuldades, falhas e limitações. Elas sempre estão e estarão presentes. Tornaram-me quem sou, mas não me inabilitaram de escrever esse texto. Assim, estendo-me e dedico a todos aqueles que já pensaram em desistir frente a um novo desafio, mas se atreveram em prosseguir.

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

C824n Correia, Bruno Rodrigues, 1997-
Natureza humana e suas implicações para a liberdade e imputação em Immanuel Kant / Bruno Rodrigues Correia. - 2022. 88 f.

Orientador: Jorge Luiz Viesenteiner.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Ética. 2. Bem e mal. 3. Liberdade - Filosofia. 4. Responsabilidade. 5. Vontade. I. Viesenteiner, Jorge Luiz. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

Bruno Rodrigues Correia

**"NATUREZA HUMANA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A LIBERDADE E
IMPUTAÇÃO EM IMMANUEL KANT"**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 11 de março de 2022.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão

Prof. Dr. José Renato Salatiel (UFES)
Examinador Interno

Prof. Dr. Jorge Vanderlei Costa da Conceição (UFJF)
Examinador Externo



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
JORGE LUIZ VIESENTEINER - SIAPE 1330617
Departamento de Filosofia - DF/CCHN
Em 11/03/2022 às 09:08

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/375593?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
JOSE RENATO SALATIEL - SIAPE 2343034
Departamento de Filosofia - DF/CCHN
Em 11/03/2022 às 10:29

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/375714?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
RICARDO CORREA DE ARAUJO - SIAPE 1646027
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGF/CCHN
Em 11/03/2022 às 11:18

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/375843?tipoArquivo=O>

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela força para transcender os desafios da caminhada até aqui.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES, lugar onde encontrei ambiente propício ao desenvolvimento de pesquisa acadêmica séria, com discentes e professores incríveis.

Ao meu orientador, professor doutor Jorge Luiz Viesenteiner, que para além da orientação, trouxe estímulo desde a iniciação científica.

A Fapes, pelo seu importante papel de fomento a pesquisa no Estado do Espírito Santo, tendo subsidiado essa pesquisa.

Aos meus pais, que me proporcionaram a possibilidade de dedicação exclusiva aos estudos durante a graduação, o que foi crucial para ter chegado aqui.

A Gabriela Chiffler Santos, que me apoiou e auxiliou na realização de tarefas importantes, me proporcionando tempo para dedicar a pesquisa.

A Roberta Patrocínio Amorim, por sua amizade inspiradora, que me impulsionou e motivou até aqui.

Aos meus alunos, da rede pública e privada que por tantas vezes, indiretamente – ou diretamente, sem que soubessem – contribuíram para testar a recepção de ideias desenvolvidas nessa pesquisa.

A todos que participaram, direta ou indiretamente do desenvolvimento desta dissertação.

Dizem que Cleópatra [...] gostava de cravar alfinetes de ouro nos seios de suas cativas, deleitando-se com seus gritos e convulsões. Direis que isto se deu numa época relativamente bárbara; que ainda vivemos numa época bárbara [...] ainda hoje se cravam alfinetes em seios; que, mesmo atualmente o homem já tenha aprendido a ver tudo com mais clareza do que na época bárbara, ainda está longe de ter-se acostumado a agir de modo que lhe é indicado pela razão e pelas ciências.

(Fiódor Dostoiévski)

RESUMO

Conciliar condições determinadas pela natureza com a liberdade se estabeleceu como um dos grandes clássicos problemas da filosofia. Neste horizonte, a presente pesquisa se propõe a explorar o modo que Immanuel Kant articula os conceitos de natureza humana e liberdade dentro do seu sistema ético, partindo das condições naturais que auxiliam ou dificultam a possibilidade do agir moral e focando no problema da fraqueza da vontade. Para esse propósito, serão discutidos os critérios que o filósofo alemão utiliza para classificar alguém como bom ou mau, enfatizando a liberdade e a responsabilidade presentes em cada ação em particular, mesmo a pior, possíveis graças a atuação de uma consciência moral. Ao debater esse assunto, com enfoque no primeiro grau de propensão para o mal, apresentaremos ainda, em termos de contextualização e de discussões periféricas importantes, os três graus de disposição para o bem e de propensão para o mal, discutindo esses três últimos mais detidamente. No primeiro grau, será argumentado que existe coerência em pensar a tese da incorporação de Allison com o problema da fraqueza moral, considerando uma incorporação de uma máxima má. No segundo, tematizado pela impureza, buscar-se-á pensar na suposta contradição que há no sistema de Kant, quando ora se argumenta em favor de sentimentos simpáticos, ora se rejeita veementemente, também se terá como objetivo refletir acerca das complicações impostas pela limitação epistemológica sobre a moral, que cerra o valor de uma ação como inescrutável. Quanto a malignidade – o terceiro grau –, será discutido o limite do mal, tendo em vista o argumento de Kant de que ninguém deseja o mal pelo mal.

Palavras-chave: Natureza humana. Liberdade. Mal. Fraqueza. Kant.

ABSTRACT

Reconciling conditions determined by nature with freedom has established itself as one of the great classic problems of philosophy. In this horizon, the present research proposes to explore the way that Immanuel Kant articulates the concepts of human nature and freedom within his ethical system, starting from the natural conditions that help or hinder the possibility of moral action and focusing on the problem of weakness of will. For this purpose, the criteria used by the German philosopher to classify someone as good or bad will be discussed, emphasizing the freedom and responsibility present in each particular action, even the worst, possible thanks to the performance of a moral conscience. When debating this subject, focusing on the first degree of propensity for evil, we will also present, in terms of contextualization and important peripheral discussions, the three degrees of disposition for good and propensity for evil, discussing these last three in more detail. In the first degree, it will be argued that there is coherence in thinking about Allison's incorporation thesis with the problem of moral weakness, considering an incorporation of an evil maxim. In the second, thematized by impurity, we will seek to think about the supposed contradiction that exists in Kant's system, when sometimes it is argued in favor of sympathetic feelings, sometimes it is rejected vehemently, it will also aim to reflect on the complications imposed by the limitation epistemological approach to morality, which closes the value of an action as inscrutable. As for malignancy - the third degree -, the limit of evil will be discussed, in view of Kant's argument that no one desires evil for evil's sake.

Keywords: Human nature. Freedom. Bad. Weakness. Kant.

LISTA DE ABREVIATURAS

Anth: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07) Antropologia de um ponto de vista pragmático

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04) Fundamentação da metafísica dos costumes.

MS: Die Metaphysik der Sitten (AA 06) Metafísica dos Costumes.

Päd: Pädagogik (AA 09) Sobre a pedagogia.

RGV: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06) Religião nos limites da simples razão.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft (AA 05) Crítica da Razão Prática.

KrV: Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B) Crítica da Razão Pura.

Log Logik (AA 09) Lições de Lógica.

MAM: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 08) Começo Conjectural da história humana.

V-Mo/Kaehler(Stark): V-Mo/Kaehler(Stark) Immanuel Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie (Hrsg. von Werner Stark. Berlin/New York 2004). (AA 27) Lições de ética.

IaG Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08) Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita

VRML: Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (AA 08) Sobre o suposto direito de mentir por amor a humanidade.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A POSSIBILIDADE DO MAL COMO AÇÃO LIVRE, A DISPOSIÇÃO PARA O BEM E A PROPENSÃO PARA O MAL.....	14
2.1 A possibilidade do mal como ação livre, uma revisão da <i>Fundamentação Metafísica dos costumes</i>	14
2.2 Disposição originária para o Bem (Anlage zum Guten).....	20
2.3 Propensão para o mal (Hang zum Bösen).....	30
3. OS TRÊS GRAUS DE PROPENSÃO PARA O MAL.....	34
3.1 A fraqueza moral e a tese da incorporação	34
3.2 Impureza, inescrutabilidade das máximas, atuação e sentimentos simpáticos	51
3.3 O indivíduo que deseja o mal, mas que não é diabólico	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	77
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	79

1 INTRODUÇÃO

“O homem é bom ou mal por natureza?” “É possível que seja ambas as coisas ou nenhuma delas?” “Existe natureza humana?” Essas questões foram responsáveis por atrair a atenção de muitos filósofos modernos e correspondem a um amplo e acirrado debate. Tanto esforço investigativo entorno do problema da natureza humana justificase quando pensamos nas diversas e antagônicas implicações que a aceitação de qualquer que seja a hipótese sobre as possíveis características inatas do ser humano carrega consigo. Diferentes concepções de natureza humana conduzem a ideias distintas sobre o que devemos fazer e como devemos fazer, de modo que crenças rivais sobre a natureza humana se personificam concretamente em diferentes modos de vida (STEVENSON; HABERMAN, 2005, p. 7).

O tema da natureza humana marca a história do pensamento ocidental desde suas raízes gregas, período em que Aristóteles sem dúvida se destaca, definindo o homem como animal racional/falante e político, diferenciando-o, por essas características, dos demais seres.

Avançando historicamente nessa extensa e frequentemente polêmica questão, destacamos também os longos debates travados na modernidade, agora de um ponto de vista especialmente moral, quando muito se especulou sobre o ser humano em seu estado mais primitivo, discutindo sobre a existência ou não de alguma inclinação para o mal ou para o bem presente no ser humano desde seu nascimento. Textos kantianos, especialmente o início da *Religião nos Limites da Simples Razão*, demonstra que Kant estava bastante familiarizado com essa discussão.

Ao se posicionar, Kant, embora discordasse em muitos pontos de Aristóteles, aceitava bem a consideração de que a racionalidade é um fator decisivo de diferenciação entre homens e animais (ou ainda, de modo mais amplo, entre pessoas e coisas, para Kant) (GMS, BA 65). Acrescenta-se a isso ainda o fato de que também é uma característica essencial do ser humano a possibilidade de dar leis a si mesmo (GMS, BA 76-77).

Quanto ao ser humano ser bom ou mal, nos parece que Kant – de modo análogo com a forma como recepcionou o famoso conflito epistemológico entre racionalismo e

empirismo – procura operar uma síntese, considerando uma bondade originária na natureza humana, porém, dando lugar a possibilidade de maldade humana, mesmo que o bem se apresente com uma primazia importante.

Contudo, apesar dessas características naturais, a liberdade mais uma vez aparece como conceito central, caro a Kant, que afirma que por natureza não se pode dizer que o ser humano é bom ou mau, mas que se torna uma coisa ou outra mediante a sua livre agência. Interpretar a natureza humana desse modo, toma o conceito do ponto de vista prático, não biológico.

Embora a filosofia moderna tenha debatido largamente esse assunto, a filosofia contemporânea, de maneira geral, parece considerar a ideia de “natureza humana” como algo metafísico, que desconsidera as particularidades da pessoa humana, tomando o abstrato ao invés do concreto como objeto, sendo, portanto, pouco relevante. Contudo, consideramos que há muito a se explorar para além das limitações e preconceitos terminológicos. Em outras palavras, defendemos que as categorias exploradas em nome de um conceito de natureza humana ainda carregam em seu interior elementos relevantes para discussão, capazes de fomentar reflexões fecundas hoje.

A vasta abrangência das investigações kantianas, que exploram amiúde com profundidade diversas áreas da filosofia, além de tangenciar outros tantos campos do saber, é encontrada apenas em alguns poucos filósofos. Devido à citada amplitude da teoria kantiana, faz-se necessário evidenciar o recorte realizado nesta pesquisa. Apresentamos aqui nosso escopo: nossa pesquisa parte, em primeiro lugar, de um recorte do entendimento de Kant acerca da natureza humana, esse, que ao nosso ver, apesar de frequentemente menos explorado que a epistemologia, a ética pura ou a estética, corresponde ao que há de mais importante em seu sistema, justamente por assentar todas essas outras investigações. Temos por certo que um olhar do ser humano sobre si próprio corresponde a um desafio fundamental de crucial importância, como defende Cassirer (1967, p. 7) ao argumentar que “Parece ser amplamente reconhecido que o autoconhecimento constitui o propósito supremo da indagação filosófica”.

Consideramos, consoante Madrigal (2015), que a questão da antropologia kantiana é central para todo o sistema kantiano. Defendemos que todos os anseios da razão – e por isso também do projeto kantiano – orbitam em torno antropologia. Nesse raciocínio, diante das Lições de Lógica postuladas por Kant, a quarta e definitiva pergunta “o que é o homem?” (*Log*, 9: 25) não pode ser simplesmente posta em paralelo com as perguntas da metafísica, da ética e a da religião¹, pois merece posição de destaque, uma vez que todo conhecimento parte de um sujeito, portanto, entendemos a necessidade de fundamentar qualquer uma das outras três perguntas na antropologia, para ampliação e compreensão holística².

Ampliando nosso mapeamento, mesmo que com ressalvas, consideramos que os escritos kantianos sobre a pedagogia e a filosofia da história, assim como os de antropologia, estão de algum modo em diálogo com sua filosofia crítica, podendo, portanto, trazer contribuições relevantes para nosso objetivo central, o que nos leva a fazer uso desses textos, mesmo que de maneira breve.

Com toda certeza, um sistema com a dimensão alcançada pela teoria de Kant apresentará inconsistências, mas – diante do empenho do filósofo de, em sua maturidade, com frequência fazer referência as suas teses capitais em escritos sobre diferentes áreas – percebemos um esforço na direção de trazer sentido e unidade aos

¹ Nas Lições de lógica (9:25), Kant argumenta que o campo da filosofia no sentido cósmico pode ser trazido pelas seguintes questões: 1) o que posso saber; 2) o que devo fazer; 3) o que posso esperar; 4) o que é o homem? A metafísica responde à primeira questão, a moral à segunda, a religião à terceira e a antropologia à quarta. Adicionalmente, o filósofo argumentará que fundamentalmente podemos considerar todas essas perguntas como antropológicas, uma vez que as primeiras se relacionam com a última.

² O tema da antropologia é muito caro para Kant, que dedicou muito de sua carreira acadêmica a esses estudos, tendo ministrado aulas ininterruptas dessa matéria por mais de duas décadas. O modo com que Kant lida com a antropologia pragmática, a saber, pelo enfoque às características do ser humano não do ponto de vista fisiológico simplesmente, mas as relacionando com o uso de sua liberdade e com os princípios da moral. Pensar no que o homem é capaz de fazer *a partir* de sua natureza nos interessa, porém, lidaremos com esse assunto de modo mais periférico, como subsídio para o objetivo da nossa investigação. O ser humano, para Kant, é o único ser que possui o privilégio de se autodeterminar, fato possível graças a suas faculdades racionais, capaz de legislar para além das leis impostas pela natureza. Falar sobre a articulação entre a antropologia kantiana e sua filosofia moral alude a um debate aberto, que divide comentadores. Enquanto alguns defendem que os escritos de antropologia são independentes, com pouca ou nenhuma relação direta com as críticas, outros defendem – assim como nós pretendemos aqui – que são fundamentais para compreensão das Críticas. Acreditamos que a antropologia pragmática desenvolvida por Kant não está deslocada do resto de sua filosofia, e consideramos que tratar como impossível essa articulação é o mesmo que considerar que o sistema filosófico de Kant seria completamente inconsistente e cheio de furos, porém, não nos parece ser esse o caso. Embora existam pontos problemáticos, encontramos nos textos do filósofo uma frequente tentativa de conciliação entre diversas áreas do saber, sendo esse o espírito que parece pairar sobre o projeto kantiano.

seus problemas filosóficos. Nesse ínterim, mesmo que de modo limitado, além dos escritos críticos, lições ministradas por Kant – tais como as de ética, de antropologia e pedagogia, somadas aos seus escritos que compreendem a filosofia da história – podem ajudar a montar o quebra-cabeça da natureza humana, sem deixar de lado, é claro, a importância da curadoria desses conceitos.

Não podemos adentrar as problemáticas específicas sem sublinhar que Kant discute os conflitantes conceitos de natureza e de liberdade na *Crítica da Razão Pura*, compondo o “terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura” (*KrV*, B 472-479), no qual Kant expõe a possibilidade da liberdade, assunto que foi complementado especialmente pela *Crítica da Razão Prática*. Sendo assim, não podemos ignorar que há uma influência originária entre os conceitos de natureza e de liberdade. Porém nosso objetivo de investigação não é a natureza de modo amplo, mas voltar-se especificamente para as possibilidades de efetivação de um agir moral. Pretendemos então desenvolver uma análise não determinista a fim de preservar a liberdade, empreendimento que se revela desafiador.

Kant descreve dois tipos de abordagens sobre o ser humano, i.e., sendo assim, dois diferentes tipos de antropologia, a saber, a fisiológica e a pragmática. A primeira diz respeito a elementos dados pela constituição física/corpórea dos seres humanos e representa elementos inescapáveis, determinados pela natureza, enquanto a segunda trata justamente da capacidade humana, como ser livre, considerando o que ele faz, pode e deve fazer de si mesmo (*Anth* 7:19).

Um dos possíveis efeitos da admissão da existência de *uma* natureza humana, seja ela boa, má, ou mesmo as duas coisas ao mesmo tempo é a impossibilidade da concepção de um sujeito livre, de modo que, uma pessoa que pratique atos reprováveis poderia ter sua maldade justificada numa natureza humana maligna, de sorte que se tornaria isento de uma responsabilidade completa.

Antecipando o conflito e aparente contradição, ao começar a discutir sobre a natureza humana na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant faz uma importante advertência aos seus leitores:

Mas para que não se tropece logo no termo natureza, o qual, se (como habitualmente) houvesse de significar o contrário do fundamento das ações por liberdade, estaria em contradição direta com os predicados de moralmente

bom e moralmente mau, importa observar que, por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais objetivas). Que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida (RGV, 6:20-1).

Escapando da contradição entre liberdade e uma determinação das ações humanas por causas naturais, Kant argumenta que quando é dito que um homem é bom ou mau por natureza, significa apenas que há nele um primeiro fundamento, insondável, que lhe *permite* aceitar boas ou más máximas (RGV, 6:20-1. *Itálico nosso.*), dessarte, não é a natureza responsável pelo mérito ou falta das ações, mas o homem, seu único autor (RGV, 6:21), pleno de responsabilidade.

A natureza humana, para Kant, não é inteiramente boa ou má. O filósofo argumenta que há no homem uma *disposição* para o bem (*Anlage zum Guten*), assim como há também uma *propensão* para o mal (*Hange zum Bösen*).

Para nosso empreendimento, ao centralizar a princípio a nossa discussão em torno da natureza humana desenhada por Kant na *Religião nos Limites da Simples Razão*, traremos luz a pontos centrais de diferenças da abordagem de Kant em relação às obras anteriores – especialmente a suposta contradição com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Analisaremos de modo mais detido o problema do mal e do que nos impeliria naturalmente a agir em desconformidade com o dever. Dentro desses pontos, sempre buscaremos reflexões sobre a existência e efetivação do que Kant chama de “consciência moral”, para debater sobre a valoração das ações e sobre as possibilidades de imputação. O início do nosso texto é marcado pelo nosso modo de articular os textos kantianos, em seguida direcionaremos nosso foco a comentadores, empenho em que nos posicionaremos acerca de debates importantes, tornando nossa defesa mais clara.

2 A POSSIBILIDADE DO MAL COMO AÇÃO LIVRE, A DISPOSIÇÃO PARA O BEM E A PROPENSÃO PARA O MAL

2.1 A possibilidade do mal como ação livre, uma revisão da *Fundamentação Metafísica dos costumes*

A publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – que apresentou à sociedade moderna o que há de mais basilar na filosofia moral de Kant e que foi posteriormente complementada pela *Crítica da Razão Prática* e pela *Metafísica dos Costumes* – deixou alguns problemas em aberto, os quais Kant só resolveria de fato com seus escritos que aprofundariam os temas em uma concepção antropológica.

Na *Fundamentação*, os conceitos de liberdade e moralidade estão intrinsecamente relacionados e até mesmo se confundem. O argumento de Kant nesse texto é o de que uma pessoa é livre, se e somente se, não age por obediência aos seus apetites e inclinações, nem movido por algum tipo de coerção externa, mas apenas pelo puro respeito à lei moral (GMS, BA 38). “A vontade livre, e a vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa.” (GMS, BA 98). Alisson chama isso de tese da reciprocidade (1990, p. 201-202), perspectiva que exploraremos mais adiante. Considerando isso, poderíamos inferir que ações “más”, em desacordo com a lei moral, seriam produzidas unicamente por agentes não livres, submetidos a coerção interna ou externa, portanto, mais dignos de pena do que aversão. Teríamos problemas, baseados nisso, ao imputar responsabilidade ao agente de más ações.

Outro exemplo do quanto a liberdade é apresentada muitas vezes de modo aparentemente paradoxal na obra kantiana é a constatação de que, se por um lado ela é positiva, sendo condição necessária para a moralidade (GMS BA 85) e, conseqüentemente, o que torna o homem digno de ser feliz (GMS BA 104); por outro, ela é a origem de todos os males do mundo (V-Mo/Kaehler (Stark, 27:153), uma vez que os mais horríveis vícios consistem em ações contrárias à natureza (V-Mo/Kaehler (Stark, 27:154-155).

Se a liberdade fosse impossível, toda a discussão a respeito de bondade, maldade, ou mesmo imputação (*Zurechnung*), seria vã. Na *Religião*, Kant explicita que

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada por

consequência, não poderia ser bom nem mau *moralmente* (RGV, 6:44, p. 50. Itálicos do autor).

Para categorizar a maldade na natureza humana, em vista de não conflitar com a liberdade, Kant utilizará o conceito de propensão, que nos é muito caro para compreender o que Kant quer dizer com “propensão para o mal” na natureza humana. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant diz que propensão [*Hang*] é “A possibilidade subjetiva do surgimento de um certo desejo, que precede a representação de seu objeto [...]” (*Anth*, 7:265. Grifo do autor). Observe que Kant grifa a palavra “possibilidade”. A propensão, portanto, de modo direto em nada nos afeta, não nos induz a nada, não nos move a nada – não é um móbil. Ela apenas significa a possibilidade particular (pois em muitos casos ela possui características únicas para cada pessoa – embora isso não exclua propensões que possam ser compartilhadas) de sentir algum desejo – esse sim, capaz de nos mover – antes mesmo da representação de qualquer objeto.

Na *Religião*, o conceito de propensão aparece de modo bastante semelhante, vejamos o que Kant diz: “Por *propensão* (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (RGV, 6:28). O filósofo ainda complementa numa nota: “*Propensão* é, em rigor, apenas a *predisposição* para a ânsia de uma fruição. Quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela” (RGV, 6: 28). Cabe destacar ainda que, na mesma nota, o autor se vale de um exemplo para demonstrar essa relação: remete-se à ideia de homens “grosseiros” como possuidores de uma propensão para coisas inebriantes, mesmo que existam muitos homens desse tipo que não conheceram a embriaguez, não tendo, portanto, apetite direto por ela. Bastaria, diz Kant, que esse estado fosse experimentado ao menos uma vez para que um novo apetite dificilmente eliminável fosse gerado. Nesse caso, a propensão que não pressupõe a princípio conhecimento prévio do objeto do apetite, se tornaria uma inclinação após sua experimentação.

Na *Religião*, Kant fala de dois níveis de propensão, a saber, física e moral. O primeiro pertence ao arbítrio do homem como ser natural, a segunda, como ser moral.³

O esclarecimento do sentido e do lugar que Kant dá a esse conceito é muito importante, pois aqui está um dos pontos centrais de seu movimento de conciliação entre natureza humana e liberdade. Ao utilizar o conceito de propensão, Kant refere-se apenas a uma possibilidade do ser humano em escolher o mal, mas nada ainda que seja capaz de mover – ou muito menos de determinar – o arbítrio. Se não fosse assim, o homem não poderia ser considerado livre e nosso texto chegaria ao fim neste ponto.

A possibilidade de considerarmos uma ação má como livre toma lugar de modo mais claro com a *Religião nos Limites da Simples Razão*, obra em que Kant se dedica, em sua primeira parte, a uma investigação antropológica, que pretendemos explorar com afinco. Nesta obra, Kant parece considerar que a discussão sobre a existência da liberdade já fora adequadamente explorada na *Crítica da Razão Pura*, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, considerando já o livre arbítrio como algo quase que evidente, pressupondo-o para de pronto investigar mais afundo a natureza humana. Kant explica seu posicionamento em relação à natureza humana de modo a considerar certas predisposições – tanto para o bem, quanto para o mal – argumentando, porém, que elas não determinam o agir, mas coexistem com a possibilidade de liberdade. Sobre essa não determinação para o mal, Allison escreve:

“[...] na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant entende o mal como envolvendo algo positivo, no sentido de uma posição, uma resistência ou afastamento da lei moral, que é precisamente o que torna imputável e mau”⁴ (ALLISON, 2012, p. 338).

Consoante a possibilidade de uma ação livre má, no *Começo Conjectural da História Humana* – curto texto publicado um ano após a *Fundamentação* – Kant já apresenta uma segunda faceta da liberdade, começando a indicar possivelmente uma

³ Esses dois níveis de propensão se relacionam com a “dupla natureza humana”, conceito encontrado implícito em várias obras kantianas e melhor sistematizado na *Metafísica dos Costumes*, quando Kant explica a aparente antinomia entre sujeito que obriga e é obrigado, simultaneamente. O homem deve se considerar simultaneamente de duas maneiras, a saber, como *ser sensível*, assim como os animais, e como *ser racional*, que possui liberdade prática possível pela influência da razão legisladora em seu interior (MS, 6:418).

⁴ “[...] in Religion within the Boundaries of Mere Reason Kant understands evil as involving something positive, in the sense of a position, an active resistance to, or a turning away from, the moral law, which is precisely what makes it both imputable and evil”.

ampliação revisional de seu texto anterior. A *Fundamentação* indica que a obediência à razão, condição de possibilidade para o agir livre, aponta o modo correto de agir e frequentemente contraria instintos destoantes do dever. Porém, ao especular sobre o homem primitivo, para traçar o surgimento da liberdade como marco de diferenciação entre os seres humanos e os demais animais, vemos a defesa de que o mal surgiu justamente pelo uso da razão, que, por operar independentemente dos instintos, busca ir além deles, provocando – com a ajuda da imaginação – novos desejos que não se fundam na necessidade natural, mas que conflitam diretamente com ela.

Embora Kant deixe claro que o propósito do *Começo* é realizar uma “viagem prazerosa” (MAM, 8:109), considerando que conjecturas não têm o mesmo valor que a história documentada, o pensamento presente no *Começo Conjectural* nos permite conhecer mais sobre a opinião de Kant em relação à história da liberdade e à constituição da natureza humana, destacando que as características desta, nos primórdios da história, diferem da sua constituição no tempo do filósofo.

Kant toma como ponto de partida um único casal, protegido das feras, com abundância de meios de subsistência, considerando o ser-humano já como falante, bípede e capaz de raciocinar (MAM, 8:110). Tal caracterização é feita pois o filósofo acredita que pensar no homem num estado anterior a esse seria infecundo para seu empreendimento de narrar a história do primeiro desenvolvimento da liberdade, com base nas disposições originárias da natureza humana (MAM, 8:109).

A relação entre razão e instinto no *Começo Conjectural* é bastante curiosa e diferente, a princípio, da noção apresentada na *Fundamentação*, justamente por remontar o homem primitivo. Kant defende que inicialmente, os homens, de forma semelhante aos animais, eram guiados exclusivamente por sua natureza e viviam bem desse modo (MAM 8:111).

[...] desejos que, se no princípio merecem o nome de *concupiscência*, pouco a pouco se convertem num enxame de inclinações supérfluas, e mesmo antinaturais, que recebe o nome de *voluptuosidade*. [...] o fato [do homem] ter-se dado conta de que a sua razão tinha a faculdade de transpor os limites em que são mantidos todos os animais, foi muito importante, e para o modo de vida, decisivo (MAM, 8:111-112).

De acordo com a narrativa de Kant, quando o homem tomou consciência da razão como faculdade que o possibilita a escolher por si, negando seus instintos

naturais, se diferenciando assim definitivamente dos outros animais, nasceu a liberdade (*MAM* 8:112). Consideramos que entender isso é importante, pois a ideia de que apenas ações em respeito ao dever são livres precisa ser deixada de lado. Como vimos, a maldade – crê Kant – tem origem racional, portanto, ela é tão dependente da liberdade quanto a bondade, ou seja, o ser humano só pode ser moralmente avaliado e imputado devido a sua liberdade.

Adicionalmente, convém fazer menção que, na *Religião*, Kant aponta para o fato de que não é possível demandar a origem temporal do mal moral, apenas sua origem racional, a fim de determinar e explicar, se possível, por meio da propensão, isto é, o fundamento subjetivo universal da admissão de uma transgressão em nossa máxima (*RGV*, 6:21).

De acordo com a narrativa do *Começo*, quando o homem tomou consciência da razão como faculdade que o possibilita a escolher por si, negando seus instintos naturais, se diferenciando assim definitivamente dos outros animais, nasceu a liberdade (*MAM*, 8:112).

Antes do despertar da razão, não havia nem mandamento nem interdição e, portanto, ainda nenhuma transgressão; porém, quando de imediato a razão começa a exercer sua ação e, débil como é, luta corpo a corpo com a animalidade em toda a sua força, então deve aparecer o mal e, o que é pior, com a razão cultivada, vícios ausentes por completo no estado de ignorância e, conseqüentemente, de inocência (*MAM*, 8: 115).

A liberdade do jugo dos instintos colocou o homem diante de um abismo preenchido pela infinidade de escolhas que dependiam dela como condição de possibilidade. A tensão entre razão e instinto é um ponto chave para compreensão da noção de natureza humana em Kant. O filósofo argumenta que a *renúncia* dos estímulos puramente sensuais e dos apetites animais (o caminho mais rápido da natureza à “felicidade”) é que permitiu ao homem a participar de prazeres ideais e de um amor não meramente animal (*MAM*, 8:113).

O desenvolvimento do pensamento racional que traçou efetivamente a distinção entre homem/animal e pessoa/coisa gerou, argumenta Kant, sofrimento inicialmente. É assaz relevante perceber as considerações de Kant sobre a passagem de uma vida puramente instintiva para uma participante de reflexões, pois é bastante comum, ao pensarmos na filosofia kantiana, conceber a razão como orientadora do agir,

conduzindo sempre para o bem – o que não está errado – mas pensar dessa forma pode deixar de lado outras características dessa faculdade. A partir do *Começo Conjectural da História Humana*, é possível entender de forma mais completa o papel da razão na história da humanidade.

Kant entende que a história da humanidade, que possui a passagem do homem da natureza para a liberdade, em relação ao bem e o mal, pode ser descrita, esquematicamente da seguinte forma⁵:

1. A história do homem começa pelo bem, pois é obra de Deus, época em que o instinto e a *Voz de Deus* se identificavam. Aqui o homem é plenamente natural.
2. Ocorre, do ponto de vista moral, uma *queda*. A história da liberdade começa pelo mal, sendo obra humana.
3. A passagem da natureza para a liberdade foi, do ponto de vista do indivíduo, uma perda, contudo, na perspectiva da natureza, foi um ganho.
4. A razão impulsiona sempre a espécie humana ao desenvolvimento de suas capacidades, estando destinada a progredir rumo à perfeição.

Na obra *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, encontramos uma argumentação semelhante. Seguindo a linha desse texto, o ser humano teria aparecido no paraíso como um “filho mimado da natureza”, grande em predisposições, porém bruto, sem cultivo. Vivia sem perturbações⁶ enquanto conduzido pelos instintos, sofre a queda, deixa de ser um animal e se torna um ignorante⁷. Ainda neste texto, o mal não possuiria um germe particular, pois seria apenas negação do bem (KANT, 2019, p. 171-172), porém, essa ideia é contradita na *Religião nos limites da Simples Razão*.

⁵ Cf. *MAM*, 8:111-115.

⁶ Essa ideia de o homem viver sem perturbações antes do desenvolvimento da razão aparece de diferentes modos na obra kantiana, destacamos aqui, como ponto adicional ao dever que será por ela imposto, o dito no célebre prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, que é destino peculiar da razão, em uma das suas facetas, a saber, o de ser atormentada por perguntas que não pode recusar (*KrV A VII*).

⁷ Há uma sutil diferença conceitual entre os dois textos. Nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, o ser humano se torna ignorante após a queda, dado ao seu estado de rudeza, sem cultivo; o mal surgiria depois, quando a razão se desenvolve o suficiente para reconhecer sua obrigação (KANT, 2019, p. 172). No *Começo*, a ignorância/inocência, ocorre justamente antes da queda, pois esse marco é o iniciador real da maldade.

As inclinações não podem nem devem ser eliminadas, mas dominadas, subordinadas à disciplina dos princípios da razão⁸. A maldade, portanto, não está presente simplesmente nas inclinações naturais, mas exige uma escolha livre – que é, forçosamente – incompatível com a lei moral.

Com essas considerações, prosseguiremos para a análise atenta da primeira parte da *Religião*, que é fundamental para compreender em que medida, segundo Kant, as condições compartilhadas pelos seres humanos auxiliam e/ou dificultam a exequibilidade da lei moral. Tal empreendimento se faz necessário, pois, embora o título do livro indique adequadamente que seu principal tema é a religião, na primeira e na segunda parte da obra, encontramos uma discussão já amadurecida de um Kant pós-crítico sobre a natureza humana, como uma espécie de propedêutica para a religião.

Nosso foco será a maldade existente na natureza humana desenhada por Kant, por isso, mesmo ao analisar os graus de disposição para o bem, nosso foco será nas complicações à liberdade que podem surgir na direção da maldade, pois, como veremos, os dois primeiros níveis de bondade na natureza humana possuem uma brecha para que a maldade surja.

2.2 Disposição originária para o Bem (*Anlage zum Guten*)

É necessário um cuidado especial ao lidar com conceitos kantianos, haja vista que estamos lidando com um filósofo sistemático, metódico, bastante preocupado com definições, devemos ter sempre em mente que muitos conceitos da filosofia moral de Kant precisam ser analisados com bastante cautela para que não tropeçemos ao longo de nossa investigação. Por exemplo, não devemos considerar de modo simples, “propensão” como sinônimo de “inclinação”, mesmo que, em alguns momentos, conceitos como esse pareçam demasiadamente próximos.

Sendo assim, compreender a intenção de Kant ao usar a palavra “disposição” [*Anlage*] quando se refere a um bem originário [*Anlage zum Guten*] é deveras

⁸ “As inclinações naturais *consideradas em si mesmas*, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las [...]” (*RGV*, 6:58). As inclinações nem sempre concordam com a moralidade. Cf. *Päd*, 9:442.

importante para entender sua concepção de natureza humana. O filósofo poderia muito bem ter utilizado um único termo para se referir ao bem e ao mal na natureza humana, principalmente considerando que estes podem parecer até contrários justapostos, uma vez que cada um é dividido em três classes. Todavia, não por acaso, Kant escolheu *Anlage* para o bem e *Hang* para o mal.

Na *Religião*, Kant não se preocupa em explicar detidamente o uso de *Anlage* e o conceito parece muito com *Hang*, considerando apenas uma importante especificidade. A disposição, diferente de propensão, é sempre originária, nunca é adquirida, faz parte da constituição necessária de todo ser racional. Assim como a propensão, a existência de uma disposição para o bem não carrega consigo a necessidade de considerar o homem como bom. Para exemplificar, encontramos em Kant a ideia de que, embora todo o ser humano, em tese, possua razão e capacidade para o agir moral (e isso faz parte da disposição para o bem, especificamente da terceira classe), o agir (e a atribuição do valor de bom ou mau) dependerá das máximas que o agente acolher em seu arbítrio, portanto, aqui também não há uma determinação da vontade.

De acordo com Kant, os seres humanos nascem com disposições naturais para o bem que podem ser entendidas a partir de três classes (*RGV* 6:26). Sendo essas relacionadas diretamente à faculdade de desejar e ao uso do arbítrio (*RGV*, 6 28).

A primeira delas, refere-se à uma disposição à *animalidade*, que é manifesta com um amor físico, puramente mecânico, não estritamente racional, que faz com que o homem tenha instintos de conservação de si mesmo, de propagação da espécie por intermédio da pulsão sexual e de sociedade, isto é, de não permanecer só (*RGV*, 6: 26). Nenhuma das características dessa primeira classe são exclusivamente humanas, sendo por isso classificadas pelo filósofo como um elemento originário que visa à *animalidade*. A degeneração dessa classe resulta em vícios (que não seriam originários, tais como o apontado pela disposição) que podem ser chamados de vícios da *brutalidade* da natureza ou bestiais, como a gula a luxúria e na anomia em relação a outros seres racionais (*RGV*, 6:27).

Ao nosso ver, já existe uma fragilidade nesta argumentação, pois, parece conveniente demais afirmar que apenas os pontos positivos são originários deste estado de animalidade, estando os negativos não enraizados na natureza animal, mas

aparecendo posteriormente, muito influenciado provavelmente pelos textos de Rousseau. Mais coerente, nos parece, é o raciocínio presente nas *Lições Sobre a Pedagogia*, no qual Kant, ao falar sobre a disciplina, sugere que ela é apenas *negativa*, consistindo no procedimento pelo qual se *tira* do homem sua selvageria⁹. Do mesmo, esse estado rude modo aparece na própria *Religião* como um vício, conforme acabamos de citar, parecendo implícita a ideia de que essa característica anômica é também originária. Inclusive, como outro indício que em *Sobre a Pedagogia* ela aparece como originária é o seguinte trecho “No homem, a brutalidade requer polimento por causa de sua inclinação à liberdade”, além de que, “quem não tem cultura de nenhuma espécie é um bruto” (Päd 9:443).

Nos escritos de Kant sobre a pedagogia, publicados um ano antes da morte do filósofo, sob a forma do livro *Sobre a Pedagogia*, editado por Rink, um de seus alunos¹⁰, encontramos indicações de como os seres humanos precisam ser educados para serem pessoas plenas e não serem aprisionados por sua própria natureza. Faremos uma breve de alguns momentos desse texto, que acreditamos dialogar bastante com os escritos críticos e, sobretudo, com o problema natureza X liberdade, que corresponde ao nosso maior interesse. Adentremos à análise:

Para Kant, um dos fatores que diferencia o homem dos demais seres é o fato de que é o único que precisa ser educado e não apenas alimentado, aquecido, guiado e protegido (Päd, 9: 411). A natureza humana é, portanto, bruta e precisaria ser refreada, de modo que o primeiro estágio no processo educacional seria a disciplina, responsável por impedir que o homem se desvie de seu destino/determinação [Bestimmung] (Päd, 9: 412). Não há como ler esse trecho sem perceber o modo paradoxal de lidar com a relação natureza e destino de Kant, considerando também que esse destino é a liberdade que também está presente nos textos de filosofia da história. O ser humano possuiria então um destino inscrito em sua natureza, porém,

⁹ “A selvageria consiste na independência de qualquer lei. A disciplina submete o homem as leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis” (Päd 9:442).

¹⁰ Para uma discussão detalhada sobre a autenticidade do texto *Sobre a Pedagogia*, recomendamos a leitura de: BRESOLIN, Keberson. Consideração sobre o escrito *Sobre a Pedagogia*. In: BRESOLIN, Keberson. *A Filosofia da Educação de Immanuel Kant: Da disciplina à moralidade*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016. Cap. 1.4, p. 58-67.

também em sua natureza existem impulsos selvagens (que necessitam de disciplina e conduzem à ausência completa de leis), que o afastam de seu propósito.

Um pouco mais a frente, Kant dirá ainda que

Há muitos germes [*Keime*] na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem atinja a sua destinação. Os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber (*Päd*, 9:445).

Sobre isso, escreve Barreto que,

Da possibilidade de desenvolvimento das disposições da natureza humana, pode-se conceber a ação educativa como sua condição necessária. Essa condição justifica-se pelo fato de as disposições naturais não serem simplesmente dadas e necessitarem de construção e desenvolvimento (BARRETO, 2012, p. 58).

Assim como existe o que precisa ser disciplinado, existem as disposições que carregam o destino humano e que precisam de cultivo. O que é apresentado aqui não se difere muito do que discutimos a partir da *Religião nos Limites da Simples Razão*. Nos parece que temos apenas uma versão menos detalhada aqui, uma vez que o foco é outro. O fato de Kant tocar nesse tema na citada obra, para falar de educação, assim como toca de diferentes modos em vários de seus escritos, ao nosso ver, apenas reforça a centralidade da pergunta “O que é o homem?”. Aqui encontramos que a ideia de “homem verdadeiro” só pode ser alcançada pela educação (*Päd*, 9: 493).

Além disso, não podemos deixar de retomar aqui o ponto que já citamos, em que Kant responde de modo direto a questão: “o homem é bom ou mau por natureza”. Ao responder que ele não é naturalmente nem bom nem mau, por não ser moral e possuir “[...] tendências originárias para todos os vícios, pois tem inclinações e instintos que o impulsionam para um lado, enquanto sua razão o impulsiona para o contrário [...]” (*Päd*, 9:492), encontramos o que nos parece um resumo amadurecido que considera os escritos de antropologia e a *Religião*.

Sublinhamos aqui ainda o ponto que no *Começo Conjectural*, conforme apresentamos anteriormente, Kant parece indicar que a desordem se inicia com o despertar da razão, que em primeiro momento afastou o ser humano da ordem natural dos instintos, da “voz de Deus” (*MAM*, 7:111), porém, esses vícios que são citados aqui como enxertados nessa disposição à animalidade são mais básicos e primitivos, não

sendo obra racional, especialmente porque provém de pulsões básicas. Além disso, a anomia em relação aos outros, nesse sentido originário, é justamente pré-racional, uma vez que as regras aparecem quando se percebe que viver com ausência de leis pode ser prejudicial à existência.

A razão deve ser entendida com muito cuidado, pois ela aparece ocupando, muitas vezes, responsabilidades opostas no jogo entre maldade/bondade. Vejamos um exemplo que é problemático. Para Kant, o instinto mais básico e importante de todos é o de se alimentar, seguido pela pulsão sexual, que aliada à imaginação após o despertar da razão é ampliada e se torna mais frequente e duradora. Aqui é interessante notar que, neste âmbito, Kant poderia argumentar que podem surgir toda sorte de depravações, porém, a própria razão também é aquela que já traz o modo de remediar isso, possibilitando a abstenção¹¹ dos estímulos (*MAM* 9:112-113).

O raciocínio de Kant de que os maiores vícios só são possíveis quando aliados à razão funciona, porém, dizer que antes desse desenvolvimento – se é que seria possível pensar no desenvolvimento humano com essa separação bem marcada – parece pouco consistente.

Kant parece sempre possuir uma interpretação teleológica da antropologia, de modo que o vício nada mais é do que um afastamento do propósito da natureza. Consideramos que essa leitura, apesar de ser um ponto mais frágil do sistema, é de fundamental importância para adentrar no sistema pensado pelo filósofo. O *telos* onipresente, paradoxalmente passa pela liberdade humana. Segundo Nodari (2016) Kant acredita que o gênero humano caminha rumo à perfeição, determinada não pela natureza, mas pela liberdade, embora prescindida daquela. Em resumo, para que se atinja o fim apontado pela natureza – *apontado*, não determinado – é necessário o cultivo de si próprio junto ao exercício da liberdade.

Buscando uma breve ampliação textual, podemos também encontrar indicativos desse destino que o ser humano possuiria em textos que o autor escreve apontando

¹¹ Como recurso imagético, seguindo o roteiro de analogias bíblicas estabelecidas no *Começo Conjectural*, Kant utiliza a folha de figueira, presente no capítulo 3 do livro do Gênesis, como artifício para esconder a nudez de Adão e Eva a partir do momento que estes *perceberam* que estavam nus, ou, em outras palavras, começaram a se entreolhar com malícia, tendo perdido a inocência originária após a queda – ou após o despertar da razão, se quisermos ser rigorosos ao que Kant vem propor.

especificamente para a filosofia da história. Para Kant, a história não caminha sem rumo, mas, desde seu início é guiada tacitamente pela natureza. Especulando filosoficamente sobre o futuro, especialmente na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* e na *Paz Perpétua*, Kant procura elucidar a “intenção” da natureza [Naturabsicht], expondo o caminho que ela aponta – a partir das disposições naturais originárias do homem – rumo ao ideal de paz perpétua possível a partir do cosmopolitismo.

Uma vez que os seres racionais não agem puramente por instinto nem como racionais cidadãos do mundo em comum acordo, não é possível, para Kant, traçar uma história linear e uniforme. Contudo, ao buscar descobrir a intenção da natureza, procuramos um fio condutor que permita interpretar a história de criaturas que procedem por si mesmas sem um plano próprio, mas em conformidade com um determinado plano da natureza (IaG, 8:18).

Embora possa parecer paradoxal a ideia de que a natureza possui um plano que é compatível com a liberdade dos homens, Kant procura compatibilizar esses conceitos, argumentando que a natureza dotou os seres humanos de razão – faculdade que permitiria a liberdade, uma vez que torna as pessoas capazes de darem leis a si próprias, mas que também orientaria a todos os entes racionais, de modo que pudessem chegar às mesmas conclusões sobre como agir, independente dos diferentes contextos (GMS, BA 34). Nesse ínterim, essa faculdade apontaria para a realização de um projeto de paz e harmonia entre os povos, possível apenas pelo estabelecimento de um direito cosmopolita, no qual os indivíduos não seriam considerados apenas cidadãos de Estados específicos, mas do mundo.

Não há dúvidas de que o defendido por Kant nesses textos já tem sido amplamente debatido e, sobretudo, criticado. Não pretendemos entrar no mérito dos problemas que a filosofia da história de Kant possui, mas reconhecemos que olhar para esses textos nos permite compreender a continuidade do que vimos com as lições do filósofo sobre a pedagogia e o diálogo com o sistema ético de modo geral. Existe, para Kant, uma destinação em cada ser humano. Os seres racionais, para o filósofo, possuem um destino que é compatível com a realização máxima da liberdade e do agir moral, que se refletiria em uma comunidade ética.

Muitos exemplos podem ser citados aqui, vejamos um deles que se aplica a esse primeiro grau de disposição: “[...] o amor à vida é destinado pela natureza à conservação da *pessoa*, também o amor sexual é destinado por ela à conservação da *espécie*; isto é, cada um deles é um *fim natural* [...]” (MS, 6:424). Parece claro que considerar que os vícios não são originários refletem a tentativa de Kant em advogar em favor da teleologia natural. Para o filósofo, toda a natureza estaria coordenada por esse *Telos*, de modo que ela segue rigorosamente suas leis, sendo assim, os animais cumprem seu destino de modo espontâneo, pois para eles a determinação dos instintos já seria suficiente¹² enquanto os seres humanos precisam de disciplina e instrução (Päd 9:445).

A segunda classe compreende a disposição dos homens à *humanidade*. A partir daqui, começam a aparecer as especificidades dos seres racionais. Consiste em um amor de si, mas que só é compreendido inteiramente numa relação de comparação com o outro, donde provém a inclinação de valorizar a opinião de outrem. Esse sentimento, segundo Kant, surge por razões de segurança e como forma de precaução quanto à possível superioridade que os outros possam adquirir em relação a nós (RGV, 6:27). Nesta classe, podem surgir vícios a partir da competição com os outros, sendo instaurados pela inveja e pela rivalidade. Aqui podem ser enxertados o que Kant chama de “vícios da cultura”, que estão num elevadíssimo grau de maldade, como a inveja, a ingratidão e a alegria perversa (Schadenfreude).

Nesse segundo grau de disposição para o bem, vemos o amor de si tomado como algo bom, contudo, nos interessa comentar sobre o espaço que aqui há para um desvio para o mal. Investiguemos brevemente essa relação. O fato do ser humano se comparar com o outro e se perceber dentro da sociedade, pode gerar a dissimulação quando se prioriza o amor de si, mas se busca esconder isso. Embora a ocultação das intenções e a falsidade não seja inata, podemos considerá-la como parte da natureza humana, vinculada a um desvio desse grau de disposição para o bem. Nesse segundo grau sim, podemos ver com clareza que se trata de algo não originário.

Na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, por exemplo, o filósofo escreve que os homens nascem inocentes, sem dissimulação ou malícia (Anth, VII,

¹² Convém lembrar que o instinto, neste contexto, é chamado por Kant de ‘voz de Deus’ (MAM, 8:111).

128). As pessoas não escondem suas intenções imediatamente, mas as primeiras máscaras surgem quando os indivíduos começam a adquirir consciência de que seus interesses egoístas são conflitantes com o que é esperado deles ou quando percebem que produzir uma determinada imagem de si para os outros pode lhes trazer benefícios. Embora não seja originária, essa característica é para Kant, tão constituinte da natureza humana que se manifesta em todas as pessoas. O filósofo ainda apresenta a possibilidade de haver alguém que já deixou a infância para trás e apresente um comportamento sincero e inocente, porém nunca perfeito. Existem casos de pessoas que são mais transparentes devido à inserção num contexto pouco propício ao desenvolvimento da arte da dissimulação. Kant narra que:

A maneira franca de se expressar, numa moça que se aproxima da puberdade ou num camponês que desconhece os modos urbanos, desperta, por sua inocência e simplicidade (ou ignorância na arte da aparência), um sorriso alegre naqueles que já são exercitados e muito hábeis nessa arte. Não uma *risada* de desprezo, pois se honra, de coração, a integridade e sinceridade, mas uma risada benévola e amistosa pela inexperiência na maligna *arte da aparência*, que está fundada em nossa natureza humana já corrompida, e que antes se deveria lamentar do que dela rir, quando comparada com a ideia de uma natureza ainda não corrompida (*Anth*, VII, 133, p. 33. Grifo do autor).

Contudo, convém destacar que o filósofo, no texto supracitado, escreve sobre pessoas *inexperientes* na arte da aparência e não de seres humanos completamente *isentos* dela, isto é, plenamente transparentes. Nos parece difícil conceber alguém que não se importe em demonstrar sem pudor todos os seus desejos e inclinações, a menos que consideremos uma pessoa cujo perfeito funcionamento de sua racionalidade possa ser posto em dúvida, isto é, alguém que, devido a algum problema – como uma enfermidade mental –, não possua uma consciência moral (*Gewissen*) atuante. Assim sendo pois a presença de uma consciência moral é um fator decisivo para entender a dissimulação. Para Kant, a voz da razão “faz tremer até o mais intrépido malfeitor, necessitando-o a se esconder se seu olhar” (*KpV* 5:80). Nessa perspectiva, cabe menção a Oswaldo Giacoia, o qual escreve que: “Para Kant, a consciência da lei moral seria, [...] sempre uma consciência anterior à ação, e apenas subsidiariamente um sentimento de remorso ou arrependimento” (GIACOIA, 2012, p. 90). Ela é como um acusador interno que não pode ser silenciado (*KpV* 5:98).

Todo homem tem consciência moral e se sente observado, ameaçado e, em geral, intimidado (respeito ligado ao medo) por um juiz anterior, e este poder que nele vigia as leis não é algo que ele mesmo *produz* (arbitrariamente), mas está incorporado em seu ser. Segue-o como uma sombra, quando ele pensa

fugir. O homem pode certamente entorpecer-se ou aturdir-se com prazeres e distrações, mas não pode evitar despertar ou voltar a si de quando em quando, ao escutar a terrível voz da consciência moral. Ele pode, na depravação mais extrema, até mesmo fazer pouco caso dela; mas de modo algum pode evitar *ouvi-la* (MS 6:437).

Sendo a atuação da consciência moral precedente a qualquer ação, o indivíduo torna-se ciente de seu dever e, por isso, inescusável quando comete alguma falta. Disso decorre que a partir dela, as pessoas, via de regra, ou agirão moralmente, ou, no mínimo, acharão conveniente mascarar as suas intenções como morais.

Kant fala das dissimulações como uma *arte maligna*. Essa é desenvolvida ao longo da vida impulsionada primordialmente pela vontade de esconder certas inclinações para o mal presentes na natureza dos homens¹³, as quais se refletem em uma vontade imperfeita (GMS, BA 39). O ser humano, de acordo com o filósofo, fica constrangido quando se percebe observado, de modo que simula, preocupando-se em agir artificialmente para ganhar elogios dos outros ou, simplesmente, fugir de juízos condenatórios (Anth, 6:121). É interessante perceber que a sociedade, sob essa ótica, é fundamentada majoritariamente por uma aparência de moralidade.

Caso exista alguém de moral genuína (sem deixar de lado a dificuldade que há em reconhecer isso), ainda assim haverá no interior dessa pessoa inclinações das mais diversas. Mesmo que se tenha em vista a ação apenas pelo dever e o desejo de controlar todas as inclinações (GMS, BA 65), parece-nos improvável que Kant acreditasse na possibilidade de que um ser humano atinja esse fim, isto é, em alguém que conseguisse transcender uma vontade imperfeita e passasse a ter uma vontade santa¹⁴, embora seja esse um ideal a ser buscado (MS, 6:446). Uma vontade santa, para Kant, não é *obrigada* a agir segundo o imperativo categórico¹⁵, pois o *querer*

¹³ Cf. RGV, 6:28-44.

¹⁴ Cf. GMS, BA 39; KpV 5:80.

¹⁵ Para não prejudicarmos a fluidez do nosso texto, diante do conceito de imperativo categórico, que é elemento fundamental da ética kantiana como dado, consideramos trazer uma breve explicação aqui nesta nota: Kant argumenta que a razão formula imperativos (GMS, BA 37), que podem ser hipotéticos ou categóricos. Os hipotéticos “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio para alcançar qualquer outra coisa que se quer” (GMS, BA 39), e são exprimidos para a enunciação de meios para se atingir determinado fim, enquanto o categórico explicita uma lei que deve ser considerada como fim em si mesma e que corresponde a “uma ação objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer finalidade.” (GMS, BA 39). E é esse último o que Kant chama de imperativo da moralidade (GMS, BA 39), dado a priori na razão (GMS, BA 49). Com a pretensão de orientar o agir independentemente de qualquer contingência, o filósofo escreve que a primeira fórmula do imperativo categórico é “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (GMS, BA 52). Sendo assim, estabelece que uma pessoa não deve agir se sua máxima corresponder à uma contradição se pensada como uma lei

coincidiria, necessariamente, com a lei. Os imperativos são necessários quando se considera a imperfeição subjetiva de um ser racional (GMS, BA 39). Disso decorre que por mais moral que alguém possa ser, sempre surgirão inclinações que, se externadas, causarão algum desembaraço, portanto, a dissimulação sempre estaria presente nas relações humanas.

A terceira classe é a disposição à personalidade, que de acordo com Kant é a “susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil por si mesmo suficiente, do arbítrio.*” (RGV, 6:27). Eis o ponto em que expressa a possibilidade de liberdade tal como a *Fundamentação* apontou. Diferente das outras duas classes de disposições originárias para o bem, nesta nenhum mal pode ser enxertado.

Nos referimos aqui à ideia de humanidade considerada do ponto de vista inteiramente intelectual, no qual reside a razão prática, que legisla de modo absoluto. Para Kant, essa disposição já está contida na segunda classe, entretanto, deve ser levada em consideração a sua particularidade. Aqui há o que expressa – de modo ainda mais pleno do que a disposição à *humanidade* – a distinção entre os entes racionais e os demais seres. Esta é uma disposição em que “absolutamente nada de mau se pode enxertar” (RGV, 6:27) na medida em que é a própria ideia de lei moral no homem, que possibilita ações a despeito de quaisquer outras inclinações.

A partir dessa disposição pode ser compreendida, de maneira mais clara, a relação entre natureza humana e liberdade. A natureza humana para Kant não é algo inexistente, contudo, o fato de os seres humanos serem racionais faz com que essa seja tão diferente da dos animais, de modo que, por um lado, traz a condição de possibilidade para que se escape de um determinismo das leis naturais nas ações

universal da natureza. Kant também formula o seu imperativo categórico da seguinte forma “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, BA 66-67), afirmando que os homens devem ter a sua humanidade respeitada devido à sua natureza racional que é um fim em si, distinguindo-os dos demais animais. Esses últimos podem ser considerados como meios, não necessariamente como fins. O filósofo distingue, dessarte, pessoas (seres racionais capazes de determinar leis para si próprios) de coisas (objetos ou demais animais irracionais) (GMS, BA 65). Além disso, Kant compreende que tudo na natureza está submetido a leis, embora os seres racionais tenham a particularidade de agir segundo a representação de imperativos, isto é, são os únicos possuidores de vontade, de onde extrai mais uma fórmula do imperativo moral, a saber, “[...] a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (GMS, BA 70). i.e., a fórmula da autonomia da vontade.

humanas, embora, não necessariamente determine que o homem esteja “condenado a ser livre”, pois

Com efeito, por um ser ter 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 [...] O mais racional de todos os seres do mundo poderia necessitar sempre de certos motivos impulsores que provêm dos objetos da inclinação para determinar o seu arbítrio [...] (RGV, 6:27. Nota de Rodapé).

Destarte, segue-se que a natureza humana, segundo Kant, contém em si a possibilidade para a liberdade, sob forma de disposição (embora contenha, simultaneamente, uma propensão para que o homem seja lançado no cárcere das afecções).

É importante notar que Kant estabelece essa disposição pois ela lhe parece coerente e importante para o seu sistema, porém, diferente das duas anteriores, o que aqui é abordado é algo muito menos tangível. Observemos: aqui Kant afirma de modo bastante seguro que existe essa possibilidade de reverência à lei moral, que poderia ser adotada como móbil *suficiente* na condução de alguma ação. Porém, o filósofo já admitira, em outros pontos, que não há como assegurarmos que de fato exista uma ação ou algum ente racional que adote o respeito pela lei moral como móbil único e suficiente, portanto, tal disposição também seria passível de dúvida.

Kant entende que todas essas três classes de disposições não são boas apenas de modo negativo (por não estarem em oposição à lei moral), mas argumenta que elas fomentam o seu cumprimento e que são originárias enquanto necessariamente fazem parte da natureza humana (RGV, 6:28).

2.3 Propensão para o mal (Hang zum Bösen)

Além do bem, como nos referimos, Kant considera haver também um mal originário no homem, entretanto, o filósofo estabelece uma distinção entre esses dois lados, pois não estariam simplesmente justapostos, mas cada um em sua devida categoria, ricos de sutilezas. Por isso, o filósofo se preocupa em utilizar palavras diferentes, *Anlage*, para o bem e *Hang* para o mal. Essa é a tendência inserida na raiz da natureza humana de incorporar uma inclinação na sua máxima. Aqui Kant se propõe a lidar de modo mais sistematizado com o que seria a maldade na natureza humana.

Um dos principais propósitos de Kant aqui é enfatizar que existe uma prioridade do bem na natureza humana, uma vez que este é originário, compõe a raiz da natureza humana, enquanto o mal existiria tão somente como uma possibilidade. Lembramos aqui o que citamos do *Começo Conjectural* – nas inclinações naturais não existira maldade (*MAM*, 7:111) – o mal aparece apenas depois, como possibilidade. Kant argumenta ainda que se o homem fosse naturalmente mau, não conseguiria caminhar para o bem, pois uma “árvore má” não poderia gerar bons frutos, mas, sendo originalmente disposto ao bem, poderia decair ao mal. Apenas a queda do bem para o mal seria possível (*RGV*, 6:44-45).

Pode-se perguntar se usar o conceito de mal é realmente necessário. Para Wood (2010), o mal é introduzido como uma tentativa de Kant de mostrar ao público luterano como se poderia conciliar sua teoria com os ensinamentos protestantes, considerando que a religião parece algo que não se pode admitir plenamente do ponto de vista filosófico, apenas podendo ser atestada em algum nível de coerência. Segundo o mesmo teórico, o mal em Kant seria uma roupagem crítica para a ideia de pecado e corresponde a um conceito coerente com a teoria moral kantiana. Stevenson e Haberman (2005) também indicam que o modo que Kant se vale do conceito de mal parece uma tentativa de tratar de um modo filosófico um problema caro à cosmologia cristã. Nesse percurso, surge uma ambiguidade muito importante que exploraremos em breve:

De um lado [Kant] insiste com bastante vigor que o mal em nós resulta de nossa própria opção, de nosso uso errôneo da liberdade de que somos dotados. Mas do outro, em sua própria versão do pecado original, quer dizer que o mal é ‘radical’ ou inato em nós, que é uma característica universal e inevitável de nossa condição de seres necessitados mas racionais.

Pelo jeito que Kant estrutura os graus de propensão para o mal, concordamos que se toda a carga religiosa fosse tirada, não teríamos nenhum prejuízo sério, pelo menos nesse ponto, até porque sua argumentação aqui não recorre a artifícios suprasensíveis. Por exemplo, se Kant substituísse o conceito de mal por uma “propensão ao egoísmo” ou ao “amor de si” pouca coisa mudaria, pois, de modo geral, são motivações egoísticas que levam à transgressão do dever. Considerar um egoísmo natural não requer pressupor uma dimensão espiritual, pelo contrário. Parece mesmo muito natural – instintivo – que seres humanos coloquem o seu próprio bem-estar e

interesse em primazia em relação ao interesse dos demais, mesmo que por uma questão de sobrevivência.

Ao tratar do mal na natureza humana, Kant, refere-se a uma propensão para o mal moral, possível graças à determinação do arbítrio, embora o *juízo* do homem como bom ou mau dependa das máximas adotadas por ele (que são imperscrutáveis) (RGV, 6:29). Se fosse de outro modo, não seria possível pensar em autonomia, pois embora exista essa propensão, Kant escreve que “[...] o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio institui para o uso de sua liberdade, i.e., numa máxima” (RGV, 6:21). O uso do conceito de propensão permite assim que não haja prejuízos para a liberdade. Consoante a Anderson-Gold e Muchnik (2010, p. 5) todo o ser humano, mesmo o melhor, possui, uma propensão para o mal inextirpável.

É importante também destacar que o conceito de propensão [Hang] utilizado por Kant não pode se confundir com o conceito de inclinação [Neigung]. É notório um esforço do filósofo para criar um sistema organizado de conceitos. Kant entende por inclinação os aspectos subjetivos, materiais e particulares da experiência moral humana. Estes frequentemente se opõem ao dever, expresso pelo imperativo categórico por ser esse último objetivo, formal e universal (CAYGILL, 2000, p. 195). Essa oposição pode ser confirmada em vários pontos da *Fundamentação*. Nesse livro, Kant diz que as inclinações estão voltadas para a felicidade, sendo essa o resultado da soma de todas as inclinações (GMS, BA 11-12). A força das inclinações por muitas vezes faz com que o ser humano não seja suficientemente motivado para agir moralmente (GMS, BA IX). É necessário destacar que, por não indicar fins desejáveis em si mesmos e que não podem ser universalizados, as inclinações nunca podem ser o fundamento para imperativos categóricos, apenas hipotéticos.

Sobre as inclinações, Kant também diz algo bastante radical que merece nossa atenção “[...] o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas [das inclinações]” (GMS, BA 65). Desse modo, parece que as inclinações são apenas elementos animais e destoantes do dever que devem ser silenciados, porém, pode-se perceber uma mudança expressiva na argumentação de Kant na *Religião*. Nesse texto, o filósofo diz que inclinação é “[...] um Fundamento

subjetivo de determinação do arbítrio que precede todo ato”. Aqui vemos que, diferente da propensão, a inclinação é capaz de mover e determinar o arbítrio. (RGV 6:31).

O conjunto da obra kantiana nos faz crer que o filósofo não entendia as inclinações como sempre ruins, como faz parecer a *Fundamentação*, mas apenas não podem servir de fundamento para decisões morais. Concordamos aqui com Pavão:

O que a moral de Kant exige é que o fundamento de determinação das ações não sejam as inclinações. Isso é uma coisa. Outra, é pretender a supressão das inclinações, o que seria contraditório com a natureza finita do homem e, de modo algum, repita-se, exigido pela moral de Kant (2008, p. 8)

Nesse raciocínio, a inclinação para o mal moral deve ser entendida como contraída pelo próprio homem, isto é, só é possível pressupondo um ato originário de liberdade.

Assim como a disposição para o bem se divide em três graus, Kant explica a propensão para o mal em três níveis. Em resumo, a fraqueza – o primeiro grau – ocorre quando o agente quer fazer o bem, mas suas inclinações/afetos/desejos contrários ao dever são mais fortes do que a vontade de praticar o bem. A impureza – o segundo grau – refere-se às ações que são boas do ponto de vista empírico, isto é, elas atingem bons resultados, porém, a motivação delas não é a adequada. A malignidade – terceiro e último grau – ocorre quando o indivíduo, com clareza no que faz, decide colocar o amor de si acima do dever.

Exploraremos e problematizaremos principalmente o primeiro grau com a tese da incorporação, de Henry Allison (1990); o segundo com o problema da inescrutabilidade das máximas e o impasse entre cultivar ou não sentimentos simpáticos; e o terceiro com a possibilidade de “seres diabólicos”. Dedicaremos o próximo capítulo para lidar com essas questões.

3. OS TRÊS GRAUS DE PROPENSÃO PARA O MAL

3.1 A fraqueza moral e a tese da incorporação

O primeiro dos graus de propensão para o mal é a fraqueza do coração humano, que explicaria o motivo de alguém transgredir a lei moral *mesmo* tendo plena ciência disso. Ele emerge quando a força da inclinação é um móbil superior ao respeito pelo imperativo moral. Vejamos o texto diretamente:

Primeiramente, a fragilidade (fragilitas) da natureza humana encontra-se, inclusive expressa na queixa de um Apóstolo: tenho sem dúvida o querer, mas falta o cumprir, i.e., admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objetivamente na ideia (in thesi) é um móbil insuperável, é subjetivamente (in hypothesi) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação a inclinação) (RGV, 6:29).

Nesse início de discussão, consideramos salutar citar o modo com o qual Antonio Saturnino (2018, p. 124) resume o problema da fraqueza:

Em primeiro lugar, o agente faz algo que ele julga ser mau, ou deixa de fazer algo que ele julga ser bom; em segundo lugar, ao fazê-lo o agente age intencionalmente, ele de algum modo quer ou quis praticar a ação; em terceiro lugar, teria sido possível ele fazer outra coisa, mais adequada ao seu juízo sobre o que é bom ou mau.

Embora curto e de entendimento razoavelmente simples (pelo mesmo quando lido isoladamente), o texto da *Religião*, que citamos, gera muitas complicações no sistema ético de Kant. Poderia a fragilidade minar minha possibilidade de ser livre? Afinal, como posso ter ciência do bem, querer fazer o bem, *incorporar* o dever na minha máxima e não ter sucesso no realizar?

Utilizamos a palavra “incorporar” não por acaso, mas para fazer alusão a famosa Tese da Incorporação da máxima de Allison. A fraqueza/fragilidade da vontade dividiu comentadores de Kant e gera problemas em um ponto em que a análise de Henry Allison se tornou sem dúvida uma referência quase que obrigatória, a qual, de modo semelhante, também divide opiniões. Pretendemos trazer aqui essa discussão e expor nosso posicionamento.

Partiremos da seguinte questão: a tese da incorporação pode coexistir com a fraqueza moral? Acreditamos que a Tese da Incorporação, como desenvolveu Allison, aponta para a espontaneidade do agente como ser racional que delibera, cujas ações intencionais nunca são simplesmente consequências causais de um estado psicológico

anterior ou qualquer outro tipo de condição, mas exigem, necessariamente, um ato espontâneo. Desse modo, uma inclinação ou desejo não pode, por si mesmo, constituir uma razão suficiente para o agir (1990, p. 5-6).

Nas palavras de Allison (1990, p. 126. Tradução nossa)

Inclinações não determinam a vontade [...] elas o fazem apenas por serem 'incorporadas a uma máxima', isto é, por serem tomadas pelo agente (pelo menos de modo implícito) como razões suficientes para ação. Portanto, como foi enfatizado repetidamente, a espontaneidade e a racionalidade do agente estão envolvidas mesmo em ações heterônomas ou baseadas na inclinação¹⁶.

Entre as maiores consequências da Tese da Incorporação “[...] está o reconhecimento de que mesmo ações heterônomas ou não morais são ações livres em um sentido incompatibilista uma vez que elas são concebidas [...] como produtos da espontaneidade prática do agente” (ALLISON, 1990, p. 6. Tradução nossa)¹⁷. A explicação dada por Allison pode ser considerada uma importante fundamentação da possibilidade de conferirmos liberdade a ações más a partir dos novos elementos que Kant oferece ao seu sistema após as dúvidas e problemas deixados em textos como a *Fundamentação*.

Diante disso, falar da Tese da Incorporação no horizonte de uma discussão sobre a fraqueza da vontade é crucial. Marcia Baron aponta um possível conflito aqui, pois, considerando que, pela Tese da Incorporação, um desejo só pode mover um agente mediante a incorporação da máxima, aparentemente surge um problema. A fraqueza corresponderia a uma falha que ocorreria quando se age movido por um desejo conflitante não incorporado à máxima. Desse modo, segundo a comentadora, a Tese da Incorporação parece requerer uma negação da fraqueza moral (Baron, 1993, p. 433).

¹⁶ Inclinations do not determine the will [...] they do so only by being "incorporated into a maxim," that is, by being taken by the agent (at least implicitly) as sufficient reasons for action. Thus, as has been emphasized repeatedly, the spontaneity and rationality of the agent are involved even in heteronomous or inclination-based agency.

¹⁷ Among the major consequences of the Incorporation Thesis [...] is the recognition that even heteronomous or nonmorally based actions are free for Kant in an incompatibilist sense since they are conceived [...] as products of the practical spontaneity of the agent.

Se a fraqueza corresponde de fato à impossibilidade que temos de agir conforme queremos (pois queremos cumprir o dever e não praticamos) esse grau de propensão para o mal nos tornaria escravos de nossa inclinação, portanto, como poderíamos nos considerar livres? Baron aponta justamente que parte da nossa liberdade está na nossa capacidade de dizer não a qualquer desejo que temos. “Sim, tenho um desejo, mas não o tomo como razão adequada para agir de acordo com ele”¹⁸ (BARON, 1993, p. 431-2. Tradução nossa.)

De início, uma observação que consideramos relevante em favor da conciliação entre fraqueza e a incorporação é a apontada por Morrison (2005, p. 73), que é o fato do próprio Kant parecer sustentar as duas coisas sem preocupações com um conflito.

Ao longo das obras kantianas, encontramos um autor preocupado em trazer luz a possíveis problemas e contradições em seus argumentos, porém, ao tratar da fraqueza, o filósofo nem mesmo considera que exista uma incompatibilidade ou alguma espécie da antinomia, como faz em muitos momentos de sua obra. Frequentemente, Kant se preocupa em antecipar contradições possíveis na articulação dos conceitos que faz uso. Certamente não estamos advogando em favor da infalibilidade do autor nesse processo, contudo, cumpre destacar que tanto as bases da Tese da Incorporação como a fraqueza aparecem juntas na *Religião* e isso não parece preocupar Kant em nenhum momento.

Como Baron (1993), Borges (2012) e outros autores defendem que a conciliação entre a tese da incorporação e a fraqueza da vontade é impossível. Pretendemos, contudo, tomar um caminho diferente, explorando alternativas conciliadoras. Iniciemos com um texto de Borges:

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant ilustra a tese de que dever significa poder com o exemplo de um súdito cujo príncipe exige dar um falso testemunho contra um inocente, sob pena de ser enforcado. Aquele não poderia afirmar ao certo se iria ou não ‘superar seu amor pela vida’ a fim de realizar a ação correta, mas deveria admitir que isso seria possível: “ele considera, portanto, que pode fazer algo porque é consciente que ele deve fazê-lo” (*KpV*, 5:32). Ainda que o agente em questão possa decidir pela má ação, ele possuía o poder de decidir pela ação correta, ou seja, ele é capaz de realizar o que a razão ordena, em que pesem suas inclinações contrárias (BORGES, 2012, p. 35).

¹⁸ 'Yes, I have that desire, but I do not take it to be an adequate reason to act accordingly'.

Em primeiro lugar, o defendido por Borges nesse ponto é plenamente coerente com a Tese da Incorporação, pois justamente aponta o poder de agir conforme a lei manda e ressalta a atividade do agente em escolher pela boa ou pela má ação. Acreditamos que esse ponto é válido também para o problema da fraqueza. Por isso, mais uma vez reforçamos um ponto que consideramos inegociável: o agente fraco ainda possui poder de decisão. O fraco, segundo nossa perspectiva, é o indivíduo que tem dificuldades no cumprimento da lei, mas que possui uma boa intenção. Ele acaba em última instância descumprindo o dever mesmo sabendo que o melhor caminho seria fazer o bem, e ele queria, em certo sentido, fazê-lo¹⁹. Defendemos que essa afirmação fazia parte da intenção de Kant ao escrever sobre a fraqueza, pois, uma vez que se admita, como proposto, que a máxima boa é adotada plenamente no arbítrio, mesmo que a ação que se siga seja conforme a inclinação – contra o seu querer –, precisaríamos não só abandonar a Tese da Incorporação, mas pôr em xeque toda uma teoria da ação fundamentada na liberdade.

Encontramos nas Lições sobre a doutrina filosófica da religião o que parece uma versão embrionária de uma argumentação sobre a responsabilidade que pode ser atribuída especialmente ao que depois ficou conhecido como fraqueza.

Ora, se o ser humano reconhece sua obrigação em direção ao bem, e, mesmo assim, faz o mal, ele é merecedor de punição, uma vez que, por certo, poderia superar seu instinto. Mesmo os instintos lhes foram implantados para o bem de modo que se o ser humano, no entanto, os excede, a culpa disso é sua e não de Deus (KANT, 2019, p. 173).

Esse trecho é relevante aqui, pois o fraco se enquadra justamente neste que reconhece fazer o bem, mas mesmo assim faz o mal. É evidente que isso também se encaixa com o terceiro grau de maldade, porém, vemos aqui como Kant enfatiza a culpa humana, considerando a possibilidade real de não cumprir meramente o que manda superar seu instinto, de modo que não poderia culpar Deus – ou, como preferimos aqui considerar, – seu arranjo natural de disposições.

Recapitulemos: um agente com vontade fraca *parece querer* incorporar uma máxima moral, mas acaba agindo de acordo com um impulso sensível contrário e

¹⁹ Estamos cientes de que escrever que o agente queria fazer o bem faz parecer que estamos nos contradizendo, uma vez que dissemos que querer implica poder. Exploraremos em seguida a que tipo de querer estamos fazendo referência.

imoral. Nesse ponto, pesa o fato da inescrutabilidade que existe no interior do nosso arbítrio em relação às máximas verdadeiramente adotadas e as disputas que podem ocorrer no processo de incorporação. Esse assunto exploraremos ainda com mais ênfase em breve, quando discorreremos sobre o problema da impureza e dos sentimentos simpáticos. Diante desse raciocínio, cabe destaque que considerar que não podemos ter conhecimento pleno de todas as motivações que nos movem nos permite especular que no íntimo de uma pessoa fraca exista a intenção boa²⁰, isto é, existe, em algum grau, o comprometimento em agir conforme o dever, porém, no arbítrio o interesse no descumprimento também existe, e ele, aparecendo como mais forte que o móbil causado pelo respeito, conduz a falha.

Queremos iniciar nossa fundamentação com parte da resposta que Allison oferece a Baron em *Idealism and Freedom*.

[...] a tese [da incorporação] não é uma afirmação empírica. Não se baseia na introspecção do que se passa em nossas cabeças quando decidimos; portanto, nós não podemos, por assim dizer, nos pegar no ato de incorporar. Nem, em minha leitura, é uma tese metafísica direta sobre o que realmente está acontecendo no mundo noumênico²¹ (ALLISON, 1996, p. 118. Tradução nossa).

Concordando com Allison acerca do problema epistemológico que se impõe ao tentarmos conhecer de fato o fenômeno da incorporação, queremos defender que, na fraqueza, nos casos concretos, conforme tentaremos exemplificar, as máximas boas e más se apresentam juntas ao arbítrio, porém, mesmo que o agente valorize a máxima de cumprir o dever, a máxima imoral se apresenta como mais tentadora e, por isso, em um ato de liberdade (pois o agente ainda poderia agir diferente) subordina o dever ao seu interesse²².

Saindo um pouco da pureza de abstrações, pensemos em um exemplo simples. Imaginemos uma pessoa que fez um voto de fidelidade conjugal com outra. Consideremos que ela compreenda a ética tal como Kant e sabe que a máxima de

²⁰ Usando uma metáfora bíblica que Kant lança mão, podemos considerar que o fraco é uma "árvore boa que produz maus frutos" (RGV 6:44-45), pois tem uma boa disposição, embora essa bondade não se concretize – em ato – pelo acolhimento de boas máximas.

²¹ [...] the thesis is not an empirical claim. It is not based on introspection of what goes on in our heads when we decide; so we cannot, as it were, catch ourselves in the act of incorporating.

²² Escrevemos aqui, especialmente consoante a Johnson (1998) e Hill Jr (2008), entendendo que a defesa de que a máxima imoral é incorporada proporciona maior harmonia dentro do sistema kantiano e ainda torna possível a conciliação com a Tese da Incorporação.

quebrar esse voto e de ser infiel não pode ser querida como universal. Imaginemos que mesmo aparentemente firme, diante de uma proposta indecente, essa pessoa, kantiana, acaba cedendo. Também podemos pensar no exemplo de uma pessoa que reconhece a importância de dizer a verdade, mas, diante da pressão dos malefícios que a verdade aparentemente poderia causar, cede e mente.

Podemos dizer que esses são exemplos de fraqueza/fragilidade, pois o agente sabe que não deveria descumprir o dever, preferiria não ter essa inclinação forte contrária ao dever em seu ser, e, ainda, sofre com a acusação da consciência moral [Gewissen] por seu suposto erro.

Kant escreve de modo enfático sobre esse descontentamento pós-falha na *Crítica da Razão Prática*, quando fala sobre o arrependimento de um hábito praticado. “[...] em cada lembrança desse **ato**; uma sensação dolorosa provocada pela intenção moral, **sensação** que é vazia em sentido prático na medida em que ela não pode servir para desfazer o que foi feito [...]; (KpV 5:98. Grifos do autor). A acusação da consciência é sem dúvida inescapável a qualquer indivíduo na perspectiva de Kant, porém, esse sentimento doloroso está presente no indivíduo fraco.

Desse modo entendemos que, quando Kant afirma que esse primeiro grau de propensão para o mal corresponde a uma falta de “força” que seja suficiente para seu cumprimento, ainda permanece uma pretensão de compromisso, mesmo que falha. Nesse ponto, concordamos parcialmente com Baron que afirma que existe sim um comprometimento genuíno com a lei moral, do contrário esse primeiro grau não seria menos pior que os outros dois (BARON, 1993, p. 435). É importante considerar isso para justificar o porquê do primeiro grau de propensão para o mal – que parece mais danoso que o segundo, partindo de uma análise mais apressada – possuir um lugar mais brando na filosofia kantiana. Concluimos que isso se deve pela importância que o filósofo dá às intenções. O que suaviza esse grau de maldade é que ainda existe uma intenção que não se corrompeu, que ainda tem o compromisso com o dever como algo importante.

Mas como explicar um comprometimento que falha em mover a ação? Como explicar essa falta de força? Ou ainda, o que é essa força?

Entendemos que pessoa “fraca” possui um respeito, um comprometimento genuíno com a lei moral, porém, não completo, não *suficiente*, pois o peso da inclinação também é bastante real e está em jogo aqui. Concordamos com a resposta que Allison (1993, p. 456) fornece a Baron que, respondendo a críticas feitas a sua tese da incorporação, afirma que o comprometimento genuíno com a lei moral é refletido no lamento que não aparece em pessoas impuras ou malignas (segundo e terceiro grau da propensão para o mal, respectivamente), desse modo a fraqueza seria compatível com uma boa vontade, fazendo a ressalva de que, embora o comprometimento com a moral seja verdadeiro, ele não é completo, pois, se fosse, isto é, se Kant admitisse que o fraco é alguém que deseja inteiramente cumprir o dever, mas não consegue, não poderíamos considerar a fraqueza como um nível de mal, mas simplesmente uma limitação inescapável (ALLISON, 1993), um fato da natureza humana que minaria a liberdade.

Quanto ao comprometimento, cumpre lembrar que os seres racionais, por mais que busquem o comprometimento genuíno com o dever, sempre serão afetados por inclinações. Disso decorre que a fraqueza pode se apresentar em alguém bem-intencionado; ou alguém que procure agir corretamente, poderá acabar tropeçando em alguns momentos nesse primeiro e menos grave nível de propensão para o mal. Desse modo, considerando que os seres humanos não possuem uma *vontade santa*²³, os indivíduos mais extraordinários no sentido moral, aqueles com o maior comprometimento com o dever, estariam sujeitos a falhas, isto é, a serem fracos ocasionalmente, uma vez que o dever é exigente amiúde.

Considerar que o fraco possui comprometimento com a moralidade é oportuno, como visto, para definir bem a fraqueza e diferenciar de outros graus da propensão para o mal, porém, deixa o problema de explicar por que a falha ocorre a despeito de um interesse em agir corretamente, que justifica o comprometimento. Fundamentaremos uma tentativa de resposta especialmente a partir de Robert

²³ Uma vontade santa é a especulação de uma vontade perfeitamente boa, que estaria submetida a leis objetivas da razão, mas que nem ao menos pode se considerar obrigada a agir conforme leis. O querer de uma vontade boa já coincide por si necessariamente com a lei, portanto, falhas aqui seriam injustificadas (GMS, BA 39).

Johnson, em *Weakness Incorporated* (1998). Porém, antes disso, trataremos mais algumas breves considerações.

Borges (2012, p. 46) afirma que não existe incorporação da inclinação na fraqueza e que esse fenômeno interno ocorreria apenas no terceiro grau de maldade, porém, construindo uma argumentação por outros caminhos, considerando a possibilidade e importância de preservar a tese da incorporação, entendemos que, conforme aponta Feldhaus, a tese da incorporação só pode ser salva se pressupormos algum tipo de atividade por parte do agente (2013, p. 80). Por isso, pretendemos defender, como quer Allison, que a inclinação contrária a lei moral não é capaz de determinar o arbítrio sem que ela seja incorporada na sua máxima. Na fraqueza, entendemos que diante da “tentação” o agente sabe o que deveria fazer, mas a inclinação lhe parece mais aprazível e resulta na incorporação da máxima imoral – embora o bem também esteja presente no arbítrio²⁴, como máxima que justifica a ação, mas que não move.

Em resumo, a inclinação contrária ainda suscita uma escolha. O agente escolhe agir segundo o objeto da sua tentação, mesmo querendo (e nesse querer estão os princípios, mas que falham em mover) realizar o bem. Essa intenção que não é em última instância má, pois valoriza e respeita a lei moral, gera dor, principalmente porque o fraco considera que resistir a sua tentação é um dever que ele tem condições reais de cumprir, uma vez que a inclinação não pode, ela mesma, determinar o arbítrio.

Para clarificar o sentido do querer aqui, consideramos de muito valor as contribuições de Johnson em *Weakness Incorporated* (1998). Esse texto será o nosso principal norteador nesse ponto. O comentador argumenta que Kant usa a máxima basicamente considerando dois sentidos: 1) para se referir a motivação do agente (razão prévia); 2) para se referir a justificação ou avaliação das ações (razão posterior) (1998, p. 352). O objetivo de o autor ressaltar essa cisão traz consigo a ideia de que crenças e disposições que motivam as ações de uma agente, podem não refletir necessariamente o que o agente considera ser uma justificativa adequada para agir (1998, p. 353).

²⁴ Spinelli defende que ocorre uma “incorporação fraca” (2014, p. 242).

Ainda para Johnson, na visão de Kant, existem máximas que motivam, mas não necessariamente justificam as nossas ações, e, de semelhante modo, existem máximas a luz das quais justificamos ou condenamos as nossas ações, mas que nem sempre nos motivam (JOHNSON, 1998, p. 355). Baseado nisso, o autor introduzirá o conceito “deep maxim” – cuja tradução literal é máxima profunda, mas optamos também por utilizar a expressão “máxima íntima”. Vejamos como o comentador utiliza o conceito para explicar a fraqueza:

[...] eu posso ter uma “máxima” íntima guiadora de ajudar os outros, porém, quando a hora de ajudar chega, eu tomo um benefício superficial como justificado e me sinto mal por agir contra a máxima mais profunda com a qual eu me identifico mais intimamente²⁵ (JOHNSON, 1998, p. 355. Tradução nossa)

Partindo disso, Johnson continua sua argumentação fazendo uma ressalva a uma premissa muito importante. Toda ação vem de alguma máxima (baseado na tese da incorporação), porém, isso não significaria, necessariamente, que todas as ações são justificáveis pelo agente, pois pode ocorrer uma autocondenação por parte de quem age até mesmo durante a prática da ação, na medida em que esta estaria em conflito com os princípios que permanecem, mesmo quando o agente falha em agir sobre eles (tais princípios são efetivamente os utilizados para a justificação) (JOHNSON, 1998, p. 355-356). Essa permanência é crucial, pois ao falhar – que é o mesmo que incorporar espontaneamente uma máxima em desconformidade com o dever – o agente não abandona os princípios, eles permanecem vivos e são a causa do desconforto genuíno. Portanto, o fraco não é aquele que descarta e adota princípios com facilidade, mas aquele que possui dificuldade em viver de acordo com os princípios adotados, e não os larga, mesmo que essa situação lhe cause desconforto (JOHNSON, 1998, p. 360). Se não houvesse desconforto e encontrássemos, até mesmo, algum tipo de autossatisfação plena, durante ou após a execução da ação, teríamos um indivíduo perverso. Se os princípios não permanecessem, não estaríamos lidando com um indivíduo fraco, mas com um impuro ou maligno. Cumpre considerar que, tomando os níveis de propensão para o mal como postos em uma escada rumo à degradação, é plenamente possível pensarmos que alguém com frequente fraqueza moral passe a considerar suas ações como normais – e não mais um erro, uma falha

²⁵ “[...]] I may have a “deep” guiding maxim of helping others, but when the time comes to help, I see a superficial personal indulgence as justified, and feel guilt for going against a deeper maxim with which I more closely identify.

– abandonando assim seus princípios e se tornando praticante da impureza ou da malignidade, porém, isso faria parte de um longo processo.

Vinculado a essa ideia de um processo, observemos a contribuição de Spinelli:

Kant, enfim, em se servindo dos graus da propensão, não está interessado em frisar ou demonstrar os modos (em termos de intensidade) pelos quais o homem pode transgredir a moralidade (como se existissem indivíduos frágeis, impuros e outros maus), mas tão somente reconstruir a trajetória a partir da qual o homem inverte a ordem moral dos móveis (2014, p. 244).

Ademais, um mesmo indivíduo poderia em um momento agir como fragilidade, noutro com impureza, alternando entre os graus, de modo que suas ações seriam passíveis de classificação²⁶, porém não sua postura completa.

Caminharemos aqui usando mais um exemplo de Johnson, que ilustra a possibilidade de alguém ter uma máxima de correr regularmente, mas, em algum momento, falhar, deixando de correr para jogar videogame, decisão que não concederia uma satisfação plena pelo prazer que os jogos proporcionariam, pois carrega consigo o pesar de ter transgredido o dever emanado de uma máxima anterior (JOHNSON, 1998, p. 357-358). O exemplo é bastante simples e servirá perfeitamente para discutirmos o que está implicado aqui. Na perspectiva do autor, a falha não implica que o agente não possuía a máxima de correr, mas significa que também houve a adoção de algum tipo de máxima subjacente, semelhante a: jogarei videogame por diversão. Nesse caso, o agente adota uma máxima que é capaz de mover, mas que não representa os seus princípios.

Acreditamos que o que Johnson chama de “deep maxim” corresponde a princípios que fundamentam todas as máximas e aqui podemos também antecipar mais uma vez a diferença entre o primeiro e o terceiro grau, pois apenas no terceiro existe uma inversão na ordem moral, isto é, a corrupção contaminou mesmo os princípios mais íntimos, “[...] o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral) [...]” (RGV, 6:30).

Essa posição acerca dos princípios superiores é também coerente com a perspectiva rigorista que o filósofo adota e explicita na Religião, isto é, com a ideia de

²⁶ Isso no ponto de vista ideal, pois, como já temos dito exaustivamente, não há como julgar, nem portanto, classificar uma ação com precisão.

que o ser humano não é bom e mau simultaneamente. Ele só pode ser considerado ou bom, ou mau, e o parâmetro está justamente nesses princípios, na máxima íntima, no fundamento subjetivo de todas as máximas – na *Gesinnung*²⁷. Vejamos a contribuição Pinheiro.

A intenção, tal como Kant a define, representa, enfim, um pacto com um determinado modo de incorporar a lei da moralidade que, pela sua intensidade e firmeza, não pode ser alterado de um caso para o outro como quem troca de roupa. Trata-se de um comprometimento vigoroso com um modo de acolher ou abordar a lei da moralidade, modo a partir do qual se impõe o bem ou o mal (2011, p. 55).

Pinheiro é bastante cirúrgica aqui ao afirmar que a intenção compreende um comprometimento como um modo de incorporar a lei, não sendo algo que se altera com facilidade, como uma simples preferência momentânea. Essa ideia faz sentido com a noção de que é perfeitamente aceitável que um indivíduo que mantenha uma intenção boa em algum momento falhe, sem deixar seus princípios íntimos de lado.

Esse ponto encontra respaldo claro nos textos de Kant, vejamos o seguinte trecho:

[...] 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 (RGV 6: 20).

É justamente a fundamento de todas as máximas – que por sua vez também é uma máxima –que estamos nos referindo aqui.

Johnson (1998, p. 358-360) ainda argumenta sobre outro ponto importante para se preservar a possibilidade da fraqueza, que é justamente o de dar recursos explicativos para distinguirmos o que é um vício genuíno. Embora algumas leituras

²⁷ É conveniente notar que Kant utiliza duas palavras importantes para nós que por vezes são traduzidas do mesmo modo, a saber *Anlage* e *Gessinnung*. *Anlage* aparece na obra de Kant como disposição no sentido de característica originária implantada na natureza humana que corresponde a possibilidade do bem. Não podemos, porém, confundir essa disposição com *Gesinnung*, que deve ser entendida como o “[...] primeiro fundamento subjetivo para adoção de máximas [...]” (RGV, 6:25). A disposição/intenção moral é única, compreendida como um pano de fundo para o acolhimento das máximas, ou mesmo como uma máxima fundamental e insondável que concede parâmetros para uma pessoa boa ou má. Pinheiro, (2011, p. 55) resume do seguinte modo “É sempre a mesma intenção que está subjacente a todas as ações referentes à moralidade (por isso, ela é uma máxima suprema). Kant fala que a intenção é única e tal unicidade compreende dois significados: um, existe apenas uma intenção ou máxima suprema; outro, ela é, relativamente à sua qualificação, invariável, ou seja, boa ou má”.

possam ver a fraqueza e a malignidade como conceitos muito próximos, um olhar atento para eles é a uma chave importante dentro do sistema kantiano. Pessoas que seriam verdadeiramente viciosas incorporariam a atitude rebelde não apenas em uma máxima subjacente, que apareceria em algum momento, mas teria o vício dentre os seus princípios justificadores – na máxima mais profunda – subordinando o incentivo moral a felicidade (JOHNSON, 1998, p. 358-359).

Em resumo, defendemos que o agente fraco, embora valorize e tenha temor pelo dever, não o incorpora em sua máxima, mas incorpora – de modo espontâneo²⁸ – o desejo conflitante. Feldhaus diz que Kant afirma claramente que, no caso da fraqueza, a máxima incorporada é a moral, não a imoral (2013, p. 89) – contudo, consideramos que esse texto kantiano está longe de ter essa clareza e que a máxima incorporada é a imoral. Revisitemos o texto que Feldhaus cita: “[...] admito [nehme] o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio [...]” (RGV, 6:29) assim escreve Kant. Não há, porém, uma indicação clara de que não exista uma incorporação de uma máxima má no arbítrio. Entendemos que aqui, a intenção de Kant é enfatizar que o agente fraco *respeita* e reconhece a importância do dever.

Creemos que a admissão de que a máxima má esteja incorporada ao arbítrio é ponto chave para termos a tese da incorporação, a fraqueza de vontade e a própria liberdade de um modo geral como possíveis e compatíveis. Defendendo mais uma vez esse ponto, concordamos com Hill Jr (2008, p. 221) ao afirmar que “Aqueles que erram por fraqueza moral agem sobre uma máxima imoral, mas contrário à sua razão prática (Wille) e seu comprometimento geral (de Willkür) de agir corretamente”²⁹. Vemos que o comentador considera, coerentemente ao que expomos há pouco, que o fraco tinha um genuíno comprometimento no arbítrio³⁰, embora aja contra ele.

Considerando que o texto de Hill faz uso da distinção entre Wille (vontade) e Willkür (arbítrio)³¹, discorreremos brevemente sobre o assunto, pois consideramos

²⁸ Por espontâneo, dizemos que a ação foi tomada como um ato de liberdade, uma vez que o agente teria a possibilidade de agir diferente. Não queremos, porém, dizer que isso ocorre de bom grado.

²⁹ Those who do wrong from moral weakness act at the moment on an immoral maxim but contrary to their practical reason (Wille) and their general commitment (of Willkür) to act right.

³⁰ O comprometimento reside no arbítrio e não na vontade, pois, como veremos, não podemos considerar à vontade (Wille) como livre.

³¹ Dentre a literatura de comentadores sobre esse tema, para aprofundamento, recomendamos DE SOUZA, D. G.; BRESOLIN, K. Wille e Willkür: uma análise e uma interpretação na filosofia de

muito oportuno lidar com essa distinção, embora cientes de que precisaremos ser bastante objetivos, compreendendo que estamos lidando com um ponto bastante amplo.

Wille e Willkür são conceitos que parecem não estar presentes de modo claro desde os primeiros escritos de Kant sobre a liberdade, mas são fruto de refinamento, clarificação, correção³² e amadurecimento de seu sistema, de modo que sua melhor delimitação aparece apenas na *Metafísica dos Costumes*. Essas duas manifestações da vontade permitem contornar contradições e entender melhor a teoria da ação kantiana.

Podemos dizer que Kant entende a vontade (Wille) como a faculdade legislativa da razão, na qual reside a lei moral, que aponta incondicionalmente o agir e está presente em todos os seres racionais, isto é, a própria razão prática, na qual estarão os princípios da moralidade, livres de todo conteúdo empírico. Essa faculdade apenas determina, mas não é determinada, pois sua função é apenas colocar a lei, de modo que não pode ser considerada livre ou não livre, uma vez que nela não reside a escolha, apenas impondo respeito e conduzindo a criação de máximas coerentes ao dever, que podem ou não ser adotados no arbítrio. Por carregar a lei em todos os seres racionais, a Wille não é corruptível, pois a corrupção pode acontecer apenas no arbítrio, conforme veremos a seguir. Sua presença impossibilita a existência de “seres diabólicos”, desejantes do mal pelo mal. (DE SOUZA e BRESOLIN, 2019, p. 6-18).

O arbítrio (Willkür), por sua vez, é a faculdade que possibilita que falemos de liberdade. Enquanto a Wille legisla, Willkür é responsável pela execução e adoção das máximas que determinarão a ação. No arbítrio, não se originam leis (pois esse seria um papel legislativo), nele surgem apenas as máximas. O dever é cumprido quando a lei é feita máxima (DE SOUZA e BRESOLIN, 2019, p. 13).

Nas palavras de Kant

As leis procedem da vontade; as máximas do arbítrio. Este último é, no homem, um livre-arbítrio; a vontade que se refere apenas à lei não pode ser

Kant. *Veritas* (Porto Alegre), v. 64, n. 1, p. e32160, 23 maio 2019 e BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

³² O problema da aparente impossibilidade de escolher o mal livremente com base na GMS, conforme discutiremos anteriormente, é um bom exemplo de como Kant teria revisado seu sistema o decorrer das suas obras.

denominada nem livre nem não livre, porque ela não se refere as ações, mas imediatamente à legislação para as máximas das ações (portanto à razão prática mesma), e por isso é absolutamente necessária e insuscetível, ela mesma, de necessitação. Somente o arbítrio, portanto, pode ser denominado livre (*MS*, 6:226).

Agora, podemos retomar mais atentamente o texto de Hill, citado anteriormente (2008, p. 221). As pessoas que agem por fraqueza moral têm sua ação regida por uma máxima imoral que é naturalmente contra o que aponta sua razão prática (*Wille*) mas que também conflita com o comprometimento geral presente no seu arbítrio (*Willkür*) de agir corretamente. Consideramos assim que, no arbítrio do agente que comete fraqueza moral, o comprometimento está presente como máxima que se relaciona com os princípios e que justificam as ações e são o norte do julgamento moral, porém, esse comprometimento não está traduzido em uma máxima movedora ou, em outras palavras, algum móbil conflitante com o dever teve mais força.

Assim, retomando a linha da nossa argumentação, para revisarmos e concluirmos esse ponto, acreditamos que a tese da incorporação pode ser preservada mesmo considerando a fraqueza, supondo que o agente tenha consciência de que agir em consonância com o dever é a escolha adequada. Na fraqueza, quando a luta interna entre o desejo imoral e o dever pela determinação do arbítrio acontece, o desejo toma o lugar do dever e é incorporado à máxima.

Essa nos parece uma saída interessante e razoável, mas que poderia trazer elementos para que se sustente problemas quanto a liberdade. Entendemos, porém, que a liberdade está resguardada, uma vez que a fraqueza não pressupõe que exista uma determinação imediata do “mal”, mas a execução do dever moral sempre existe como possibilidade.

Mas que diferença existe então entre o primeiro e o terceiro grau? Falaremos mais detalhadamente do terceiro em breve, mas a diferença central é que, no grau mais perverso, o agente tenta ignorar ao máximo a voz do dever. O arbítrio não estaria comprometido com a lei moral e decidido a priorizar o amor de si. Na fraqueza o agente “quer” e sabe que seria melhor cumprir a demanda do dever, mas não estaria suficientemente comprometido com a lei moral. No terceiro grau já não há sequer essa consideração.

Além disso, consoante a Johnson (1998, p. 362), o fraco não é diferente por causa das motivações, pois elas são parecidas em casos particulares, mas por causa dos valores de justificação. As motivações, quando em desconformidade com o dever e capazes de mover uma ação que constituem máximas não morais no caso da pessoa fraca, tornam a ação má, mas não necessariamente conferem um alto grau de maldade no agente. Quando o fraco decide seguir uma máxima buscando apenas o fim imediato contido nela, em desacordo com seus princípios de justificação, sabendo que age mal e tendo grande pesar nesse processo, seu caráter ainda não está corrompido como seria no caso da malignidade. Ele estaria agindo contra o bom senso por motivos insuficientes aos seus próprios padrões.

Esse estágio de fraqueza, como já dissemos, parece pressupor que o agente tinha sim condições de cumprir o dever, mas a “tentação”³³ em transgredir acaba parecendo mais sedutora. Johnson conclui – e concordamos – afirmando que a tese da incorporação não faz a fraqueza impossível, pois, mesmo que ambos, o fraco e o vicioso, incorporem incentivos rebeldes nos seus motivos, isso não os torna próximos, uma vez que o contraste central está na incorporação dos incentivos nos seus valores, e não nos seus móbeis particulares em um momento ou outro (JOHNSON, 1998, p. 362).

A fraqueza então poderia ser explicada a partir da exploração de dois aspectos da psicologia moral de Kant, reunidos pelo filósofo sob o termo máxima. O motivo não pode ser justificado pelos valores que são caros a pessoa, e os valores falham em influenciar o que o motiva (JOHNSON, 1998, p. 361).

Dito de outro modo, usando uma linguagem mais explícita no texto kantiano, a falha, está entre o respeito e a ação: O agente treme e teme porque *sabe* que está desrespeitando a lei moral (*KpV*, 5:79-80). Sabendo que a acusação inescapável da razão prática gera culpa e remorso, compreendemos que o “fraco” é alguém que se sente realmente mal por não ter escolhido agir segundo o dever, é aquele que olha para si mesmo e se rejeita pela sua incapacidade de cumprir uma lei dada por si mesmo

³³ Falando de tentação, permanecemos aqui utilizando analogias com cargas religiosas, assim como Kant parece fazer ao longo da *Religião*.

e, portanto, pela sua falta de dignidade³⁴. Essa falha, também diz Kant, ocorre em uma ação não premeditada³⁵.

Desse modo, discordamos de Allison quando este afirma que o autoengano exista desde os estágios iniciais da propensão para o mal (Allison, 1990, p. 158-159). Defendemos a plena ciência do agente em relação a sua falta de comprometimento com o dever moral.

Quando somos fracos não nos enganamos. Sabemos que transgredimos e que tínhamos de ter tido força para fazer o bem e não nos era impossível fazer o bem. Retornando ao paralelo traçado por Kant com Paulo de Tarso, não há como não se atentar a como a fraqueza moral parece ser uma roupagem filosófica para o problema cristão da inclinação pecaminosa para o mal, considerando, porém, que Kant exclui Deus dessa equação, depositando maior confiança na razão – ou ao ser humano no geral, pensado de outro modo – no que diz respeito a possibilidade de fazer o bem, do que no cristianismo sem a ajuda de Deus. Portanto, a lei moral nesse grau ainda produz respeito, pois de outro modo não haverá dor pela transgressão, mas esse respeito não se mostra como motivo suficiente para a determinação do arbítrio.

Traçar esse paralelo como o cristianismo é interessante, uma vez que Kant se declara cristão e pretende frequentemente conciliar suas teorias no horizonte religioso – haja vista a discussão que tivemos sobre o conceito de mal –, embora o filósofo não esteja preso a uma tradição filosófica cristã, se aproximando apenas dentro das possibilidades e conveniência para seu próprio sistema. Vemos aqui um exemplo de afastamento de uma retórica patrística agostiniana na qual Kant é frequentemente simpático.

³⁴ Utilizamos aqui uma linguagem que é familiar à *Fundamentação*, texto em que Kant afirma que a dignidade está em não obedecer a outra lei, senão a que ele mesmo simultaneamente se dá (GMS, BA 76-77).

³⁵ Na *Religião*, Kant afirma que os dois primeiros graus de propensão para o mal, a saber, a fraqueza e a impureza, são impremeditados (*culpa*), enquanto o terceiro possui premeditação (*dolo*) (RGV, 6:38). Discordamos parcialmente de Kant, pois parece haver uma contradição em relação à impureza, haja vista que acreditamos que nem sempre ela é impremeditada. Fundamentaremos a nossa posição a partir da ideia de ela pode ocorrer por acidente, quando o indivíduo se engana, acreditando estar fazendo algo pelo genuíno respeito ao dever, mas, secretamente, algum outro móbil influi sobre a vontade. Porém, considerando a existência de corrupção na intenção, alguém pode agir com impureza pensando no benefício do resultado da ação aparentemente boa pode trazer a sua própria imagem. Deliberaremos sobre isso no ponto oportuno do texto.

A tradição cristã por muito enfatizou a impossibilidade de se fazer o bem por si próprio, sendo necessário que Deus desse o “primeiro passo”, estendendo a sua graça, pois o interesse humano influenciado pelo pecado original seria apenas o de fazer o mal, priorizando o amor de si, inclusive isso é a base para a fraqueza, dada uma impossibilidade de fazer o bem, mesmo sabendo que é o correto a se fazer. Cumpramos enfatizar que nossa intenção não é, de nenhuma maneira, dizer que Deus não é importante para a filosofia kantiana, pois o papel de uma divindade – vista de modo predominantemente cristã – no sistema filosófico de Kant é inegável. Reforçamos apenas que, embora a religião possa fortalecer as máximas morais, a moral, defende Kant, não necessita da religião, mas basta-se a si mesma graças à razão prática pura (RGV, 6:3).

Ao restringir o fundamento da moral à razão, Kant opera um rompimento marcante para a história do ocidente desde a hegemonia cristã. Filósofos modernos anteriores a Kant, mas já considerados iluministas, mesmo com o enfraquecimento da igreja como detentora de todas as respostas que o homem poderia obter, demonstraram ainda dificuldades em admitir que alguém possa agir moralmente sem a crença na divindade, tendo muitas ressalvas com o ateísmo e considerando que a moralidade necessita de um fundamento divino.

O pensamento kantiano corresponde a um tipo de iluminismo radicalizado em relação a sua proposta, mas que não se arrisca em negar ou afirmar a existência de Deus. Para Kant, a razão, por si só, origina, de modo completamente *a priori* (independentemente de qualquer experiência), todos os conceitos morais (GMS, BA 34). Adicionalmente, convém lembrar que, para Kant, a lei moral, presente em todo ser racional, conduz a religião.³⁶

Partindo disso, podemos revistar a distinção conceitual entre vontade (Wille) e arbítrio (Willkür) ampliando nosso conhecimento. O respeito é possível graças a atuação da razão prática, manifesta pela Wille, que coloca a lei moral e aponta o caminho para ação. No caso do agente fraco, a vontade tem sucesso em causar respeito, afetando os princípios valorativos e as máximas mais íntimas consideradas pelo agente e tomadas pelo seu arbítrio (dito de outro modo, o Wille afeta a Willkür),

³⁶ (Cf. RGV, 6:6).

porém, o respeito não consegue ser eficaz em determinar o arbítrio ainda em competição com alguma máxima subjacente que pode ser incorporada pelo agente que vise a algum fim momentâneo, em desacordo com seus valores. É importante ainda destacar aqui que o fraco, só pode ser considerado nessa classificação se falha algumas vezes, mas não sempre. Se o fraco *sempre* cai em “tentação” e diz agir contra aos seus princípios, é provável que estejamos lidando com alguém que estaria se autoenganando.

3.2 Impureza, inescrutabilidade das máximas, atuação e sentimentos simpáticos

O segundo grau de propensão para o mal é a impureza (*RGV*, 6:29-30). Ele pode ser detectado quando alguém adota uma máxima considerada boa (do ponto de vista do objetivo), isto é, que está em *conformidade* com a lei, contudo, a ação praticada está na verdade contaminada com móveis alheios ao puro respeito à lei moral³⁷.

O que ocorre nessas situações é que o respeito à lei moral não se mostrou como motivo suficiente para a efetivação da ação (*RGV*, 6:28). Consoante a isso, na *Fundamentação*, Kant escreve que

[...] não poderemos encontrar nenhum exemplo seguro em que a vontade seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil [...] pois é sempre possível que o receio da vergonha, talvez também a surda apreensão de outros perigos, tenham influído secretamente sobre a vontade (*GMS*, BA 49).

Existe uma ressalva importante, uma exceção quanto aos sentimentos que retiram o valor moral, pois o próprio respeito à lei [*Achtung*] é um sentimento, mas que não exclui o valor moral por ter uma origem racional, isto é, sua legislação provém da razão prática, de modo que sua ação não tem origem na sensibilidade. O sentimento moral, portanto, manteria o fundamento racional do móbil da ação.

O texto de Kant que citamos fala sobre alguns tipos de sentimentos que retiram o valor moral da ação, porém, vale ressaltar de modo mais abrangente, que *qualquer*

³⁷ Sobre a problemática que se impõe quando ações são praticadas em *conformidade* com o dever, e não *por* dever, Cf. *GMS*, BA X. Kant explica que mesmo que uma ação tenha consequências boas, quando não é praticada pela motivação correta, o cumprimento da lei do ponto de vista empírico é contingente, contudo, em outro momento, pode conduzir até mesmo a transgressões explícitas do mandamento moral. Ao longo da *GMS* o filósofo ilustra com alguns exemplos que ficaram bastante famosos, como o de um comerciante, que mantém preços justos não por dever, mas por interesse próprio; alguém que conserva a vida por uma inclinação; e uma pessoa que age caridosamente pelo prazer que ela sente em ajudar, ao invés do dever puro. Exploraremos principalmente esse último exemplo mais adiante. Cf. *GMS*, BA 8-12.

tipo de sentimento que influa como determinante para o cumprimento do dever faz com que o valor moral dessa ação seja perdido. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant é mais claro e enfático, pois escreve que

[...] se a determinação da vontade acontece conforme a lei moral, mas somente por meio de um sentimento, seja de qual espécie for, que tenha de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento da determinação suficiente para a vontade, não o sendo por conseguinte pela própria lei, então a ação conterá certamente legalidade, mas não moralidade (*KpV*, 5:71).

Pretendemos discutir esse grau de propensão para o mal a partir de dois horizontes principais, a saber, a questão da inescrutabilidade da vontade e o problema dos sentimentos simpáticos.

Analisando a questão pelo primeiro horizonte que propomos, vemos o quão relevantes são suas implicações, que podem fazer inclusive com que a possibilidade de uma ação genuinamente boa seja, ao ver de Kant, posta em questão, devido à impossibilidade de verificação. Ações que geram consequências boas (empiricamente desejáveis) podem ter motivações não genuinamente “puras”, isto é, a impureza, pode produzir ações cujos efeitos são agradáveis, mesmo com motivações que não podem ser resumidas ao puro respeito à lei moral, trazendo ainda consigo a problemática da verificação desse movimento.

A partir da perspectiva da filosofia kantiana, seria possível definir que uma pessoa é verdadeiramente moral, isto é, que suas ações são dignas de serem chamadas de boas ou justas? Uma pessoa, para Kant, não é capaz de saber se outra age por respeito puro à lei moral, além disso tem, até mesmo, dificuldades ao classificar as suas *próprias* ações como plenamente dignas ou meramente isentas de moralidade. Portanto, o valor moral das ações, para Kant, é inescrutável.

A efetiva moralidade das ações (mérito e culpa), mesmo em nosso próprio comportamento, permanece, pois, inteiramente oculta para nós. Nossas imputações só podem ser referidas ao caráter empírico. O quanto delas, porém, pode ser imputado ao puro efeito da liberdade, o quanto à mera natureza e ao erro inocente do temperamento ou à sua afortunada constituição (*merito fortunae*), isto é algo que ninguém pode estabelecer com rigor, nem, portanto, julgar com inteira justiça (*KrV*, B 579. Nota de rodapé).

Por tal dificuldade de observação, discordamos de Valério Rohden (2005, p. 74), que argumenta que “[...] a presença furtiva de elementos empíricos em nossas

máximas, como pretensos fundamentos da vontade, é imediatamente detectada pelos sentimentos de prazer e desprazer, pelos apetites que este necessariamente suscita [...]”.

Pensando nessa relação de engano, outro elemento que aqui influi é o hábito, pois a ideia de continuamente repetir atos que são aparentemente bons pode fazer com que a própria pessoa se engane ao ignorar que suas ações são desprovidas de conteúdo moral e praticadas apenas pela conveniência e por hábito. Em Kant, a relação hábito/moralidade é bastante distinta da filosofia ética de Aristóteles. Enquanto para Aristóteles “a virtude moral é adquirida em resultado do hábito” (*Ética* a Nicômaco, 1103a) e “pela prática de atos virtuosos, o homem virtuoso é formado” (*Ética* a Nicômaco, 1105b), para Kant, contrariamente, o hábito é até mesmo um empecilho para a moralidade.

Na “Doutrina da Virtude” na *Metafísica dos Costumes*, lemos que:

[...] a virtude também não deve ser explicada como [...] um *hábito* de ações moralmente boas adquiridos por meio de exercício e após longo tempo. Pois, se tal hábito não é um efeito de princípios refletidos, firmes e cada vez mais purificados, então, como em todo outro mecanismo proveniente da razão prático-técnica, ele não está munido em todos os casos, nem suficientemente seguro diante da mudança que novos atrativos podem exercer (*MS* 6:383-384).

Kant nos convida a refletir antes de qualquer ação, por isso, reprova quando as ações passam a ser tomadas apenas por hábito. Segundo o filósofo, o hábito retira o valor moral das ações, pois elas consistem apenas em repetições irrefletidas, que retiram a liberdade do espírito. Agir por hábito torna o homem próximo aos animais, que também são guiados instintivamente por essa regra, isto é, por ações mecânicas e não refletidas. Diante do exposto, vemos que aferir a efetividade da moral é realmente um grande desafio epistemológico (*Anth*, 7:149).

Investiguemos, pois, as razões que geram tanta dificuldade a essa análise e que tornam a *ocorrência* concreta de um caso de moralidade, aos moldes kantianos, incognoscível.

A dificuldade está no fato de que não há uma correspondência necessária entre ações justas e máximas baseadas no respeito à lei moral. Para Kant, é impossível determinar a moralidade das ações por intermédio da experiência, ou seja, o verdadeiro

valor moral não é algo que os sentidos possam detectar ou que possa ser objeto da ciência, sendo a ética, por essa razão, uma metafísica dos costumes (*GMS*, BA VI). Kant defende que ações, para possuírem verdadeiro valor moral, devem ser motivadas exclusivamente pela razão, ao abstrair qualquer tipo de móbil empírico (*GMS*, BA VIII). O filósofo escreve que não existe diferença entre um homem de *bons costumes* e um *moralmente bom* no que diz respeito a ações em concordância com a lei (*RGV*, 6:30), o que amiúde gera tropeços na tentativa de alcançar o verdadeiro valor moral das ações. Kant diz que:

[...] podendo decerto observar-se pela experiência ações contrárias à lei e também (pelo menos em si mesmo) com consciência contrária à lei; mas não se podem observar as máximas, nem sequer todas as vezes em si próprio, por conseguinte, o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência (*RGV*, 6:20).

Mesmo quando os móveis de uma ação forem corrompidos em relação à moralidade, ainda assim é possível que sejam observadas ações que *aparentemente* levam em consideração os princípios corretos (*RGV*, 6:37). Na *Fundamentação*, Kant conceitua máxima como o “princípio subjetivo do querer” (*GMS*, BA 16. Nota de rodapé). Sobre essa conceituação, Pavão (2007) explicita a possibilidade de interpretação de dois sentidos de máximas. O primeiro permitiria separar a máxima do seu móbil, enquanto no outro esses dois conceitos seriam indissociáveis, parecendo ao autor mais razoável essa última perspectiva (PAVÃO, 2007, p. 107). Concordamos com isso. Kant expõe de maneira clara seus critérios para definir quando uma ação possui de veras valor moral, contudo, a aplicação e verificação deles não é simples. O filósofo considera que, mesmo com uma análise extremamente cuidadosa, não se pode penetrar de maneira completa aos possíveis móveis secretos das ações humanas, pois para o empreendimento de encontrar o valor moral exigir-se-ia uma investigação que pudesse ir além das ações visíveis, isto é, que fosse capaz de desvelar quaisquer princípios íntimos ocultos (*GMS*, BA 26).

Se considerarmos o julgamento de uma ação, é necessário partir do pressuposto de que “o juiz humano não pode perscrutar o interior de outros homens” (*RGV* 6:95). Para Kant não seria possível ao ser humano julgar segundo o respeito genuíno à lei moral, pois estaria limitado a dar sentenças tendo em vista a conformidade ou a inconformidade com a lei, isto é, um juiz não é capaz de julgar segundo às máximas morais, mas considerando apenas os aspectos exteriores e

visíveis de uma ação. Por essas razões, concordamos com Pavão (2007, p. 104), quando diz que Kant é agnóstico em relação à real moralidade de nossas ações.

Como vimos, pela experiência não podemos verificar as máximas adotadas por cada indivíduo, portanto, ações que estão notadamente em conformidade com o dever, podem servir unicamente para encorajar, pois demonstram a possibilidade de execução do que a lei moral ordena, mas não substituem os comandos da razão em cada pessoa (COMPARATO, 2016, p. 297).

A dificuldade não está apenas em identificar valor moral nas ações dos outros, mas temos problemas de ter acesso pleno até mesmo às nossas próprias máximas, pois não é possível o conhecimento objetivo do *eu*. Considerando a epistemologia kantiana, assim como há limitações em conhecer o mundo em si mesmo, devido à limitação humana dada por suas próprias capacidades e características cognitivas transcendentais³⁸, existe um erro quando se pressupõe um conhecimento objetivo de si mesmo³⁹. Nas palavras de Kant:

[...] só me conheço como apareço a mim mesmo, não como coisa em si mesma [...]. Por isso sempre me conheço, mediante a experiência interna, somente como *apareço* a mim mesmo [...]. A aparência é o fundamento de um juízo errôneo por razões subjetivas falsamente consideradas objetivas; o fenômeno, porém, não é um juízo, mas mera intuição empírica, que, por meio da reflexão e do conceito do entendimento que dela nasce, se torna experiência interna e, com isso, verdade (*Anth*, 7:142).

Enfatizando ainda que as dificuldades num julgamento moral não são exclusivas das ações de outras pessoas, Pavão (2007, p. 107) escreve que alguém na tentativa de olhar para suas próprias máximas ocorreria que “[...] o saber do agente seria, de todo modo, empírico, através da observação de seus estados mentais”. Nesse ponto, é oportuno que retomemos a *Crítica da Razão Pura*, em que Kant registra que para nós, mesmo em relação ao nosso próprio comportamento, a efetiva moralidade das ações permanece completamente oculta, visto que nossas tentativas de imputações têm apenas o caráter empírico como referência, o que impossibilita um julgamento moral adequado (*KpV*, 5:39. Nota de rodapé). Isso também justifica a possibilidade de engano por parte do agente.

³⁸ Cf. *KrV*, B 235/ B 332.

³⁹ Cf. *KrV*, B 139.

[...] não poderemos encontrar nenhum exemplo seguro em que a vontade seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil [...] pois é sempre possível que o receio da vergonha, talvez também a surda apreensão de outros perigos, tenham influído secretamente sobre a vontade (GMS, BA 49).

Trazer a discussão sobre a inescrutabilidade da vontade em Kant é muito oportuno ao nosso propósito, pois, além da questão da impureza, esse ponto traz luz a discussão anterior, ainda sobre a fraqueza da vontade, quando lidamos com o que ocorre no arbítrio, em especial a diferença entre princípios e máximas movedoras. Desse modo, mesmo ações que pareceriam indiscutivelmente boas podem ser consideradas isentas de valor moral. Kant cita como argumento alguns exemplos na *Fundamentação* que se tornaram bastante conhecidos. Citamos aquele que consideramos mais emblemático, os atos de caridade:

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo, porém, que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é conseqüentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas por dever (GMS, BA 10).

Esse exemplo é particularmente interessante porque além de produzir uma boa imagem para os outros, pode fazer com que o próprio agente esteja plenamente convencido do valor moral de sua ação. Aqui vemos um exemplo forte do quão exigente o sistema ético de Kant é em relação aos sentimentos simpáticos. Mesmo excluída a vaidade, qualquer tipo de benefício próprio ou interesse em projetar aos outros uma boa imagem, simplesmente o sentimento de prazer em fazer o bem, quando usado como fundamento/móbil de uma ação, implica a retirada do valor moral. Diante desse raciocínio, temos uma ação que pode ser honrosa, digna de louvor e estímulo, mas indigna de valoração do ponto de vista moral.

Quando se demonstra amor ao próximo, por mais bem visto que isso seja, se o móbil dessa ação não for puro, mas marcado, por exemplo, por sentimentos de prazer em ajudar outras pessoas⁴⁰, ou mesmo pelo desejo de honra e louvor próprio, todo

⁴⁰ Esse ponto de exigência da ética kantiana inclusive torna o projeto pedagógico de Kant um grande desafio, pois estimular crianças a agirem bem mediante a um jogo de recompensas e punições é

esse esforço, segundo os critérios de Kant, é completamente vão do ponto de vista moral (GMS, BA 10).

Essa passagem da teoria kantiana é responsável por alguns conflitos e rejeições à sua filosofia, quando visitada rapidamente. Ler a *fundamentação* parece trazer a ideia de que Kant considera que alguém só pode ser genuinamente moral se agir de modo completamente frio, fazendo o bem sem nenhum tipo de prazer interno, pois este tornaria “impura” a motivação. Parece que Kant estava tão preocupado com o rigor quando escreveu a *Fundamentação* que acabou produzindo um texto que de certo modo afirma que os sentimentos são sempre obstáculos ao agir moral. Alguns comentadores defendem que é na verdade desejável e harmônico com a filosofia kantiana que os seres humanos desenvolvam disposições para fazer o bem após o pleno entendimento que o dever é um fim em si mesmo. O que não é possível é tentar encorajar pessoas a fazer o bem mediante a recompensas e punições (STEVENSON; HABERMAN, 2005, p. 176-177).

É da maior importância, em todos os julgamentos morais, prestar a mais exata atenção ao princípio subjetivo de todas as máximas, a fim de que toda a moralidade das ações seja colocada na necessidade de **fazê-las por dever** e por respeito à lei e não por amor e por afeição àquilo que as ações devem produzir (KpV, 5:81).

Sobre isso, escreve Comparato (2016, p. 297) “Quem nos garante que, ao cumprir um dever, a nossa intenção é realmente isenta de todo egoísmo, que não fomos movidos pelo secreto desejo de exibir nossa virtude perante o mundo, de fortalecer nossa reputação de homens virtuosos?”. O egoísmo, segundo Kant, é uma marca do ser humano desde a tenra idade, progredindo não de maneira manifesta, mas encoberta, porque muito rapidamente a repugnância pelo egoísmo *dos outros* aparece, levando as pessoas a mascararem seus pensamentos individualistas, utilizando uma falsa modéstia, com o intuito de alcançar uma melhor imagem perante os outros (*Anth*, 7:128).

relativamente simples, mas muito complicado é desenvolver a consciência de agir visando o certo pelo certo. Para Kant, se meramente um castigo é aplicado quando ela age mal, ou uma recompensa quando age bem, a criança crescerá fazendo o certo apenas em vista da recompensa (*Päd* 9:480).

Ao descrever à impureza do coração humano, Kant expõe que em relação a atos cujas consequências são boas, a máxima, segundo o objeto, é indiscutivelmente boa, mas não é puramente moral (RGV, 6:29). O que ocorre nessas situações é que o respeito à lei moral não se mostrou como motivo suficiente para a efetivação da ação.

[...] não poderemos encontrar nenhum exemplo seguro em que a vontade seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil [...] pois é sempre possível que o receio da vergonha, talvez também a surda apreensão de outros perigos, tenham influenciado secretamente sobre a vontade (GMS, BA 49).

Cabe destacar que considerar que algo pode *influir secretamente sobre a vontade* reforça a ideia da possibilidade de engano dadas as limitações epistemológicas da apercepção.

A contínua repetição de atos que são aparentemente bons pode fazer com que a própria pessoa se engane, ignorando que suas ações são desprovidas de conteúdo moral e praticadas apenas pela conveniência e por hábito. Dada essa dificuldade, acreditamos que a seguinte passagem gera uma contradição no sistema ético kantiano:

Esta culpa *inata* (*reatus*) – que assim se chama porque se deixa perceber tão cedo como no homem se manifesta o uso da liberdade e deve, no entanto, ter dimanado da liberdade, por isso, lhe pode ser imputada – pode ajuíza-se, nos seus dois primeiros graus (o da fragilidade e o da impureza), como culpa impremeditada (*culpa*), mas no terceiro, como premeditada (*dolus*), e tem o por carácter ser uma certa *perfidia* do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más (RGV 6:38).

Vimos anteriormente que a impureza pode se apresentar como um acidente, como algo de fato impremeditado, todavia, a convivência social – concluirá Kant – está fundamentada em um jogo de aparências, onde o resultado observável de uma ação ou mesmo de uma conduta será mais importante do que as intenções – que são imperscrutáveis – portanto, a impureza, conforme acreditamos, também pode se apresentar como premeditada.

Vamos tentar construir um exemplo, com nomes hipotéticos para melhor ilustrar: imaginemos que, em uma roda de amigos, Henrique relate uma profunda tristeza devido a problemas financeiros causados por uma crise recente em seus negócios. Gustavo, ao ouvir o ocorrido, anuncia na roda seu interesse em ajudar Henrique no que

for necessário, demonstrando total apoio. Agora, especulando sobre as intenções, consideremos que Gustavo tinha um genuíno interesse em ajudar seu amigo, porém, esse compromisso não é forte o suficiente para produzir a ação. Reforçando ainda esse ponto, consideremos, em uma outra hipótese, que se o relato de Henrique fosse feito particularmente a Gustavo, isto é, sem a presença de uma roda de amigos, a declaração de ajuda nunca acontecesse. O apreço pela boa imagem construída na presença de uma plateia representaria aqui um incentivo, um móbil da inclinação que tira a pureza moral da ação. Se considerarmos que Henrique tem ciência de que precisou desse incentivo para agir conforme o dever, podemos julgar que existe uma ação impura premeditada.

Sobre o exemplo que demos, alguém talvez poderia objetar que se trata do terceiro grau de maldade, porém, se considerarmos que Gustavo não priorizaria o amor de si a qualquer custo, isto é, não agiria com falsidade ou algo do gênero para promover a sua imagem, tendo apenas unido a força que tinha com seu compromisso em fazer o bem – ainda que insuficiente – com o seu interesse próprio, que aparece aqui em segundo plano, como um auxílio. Não há interesse direto em transgredir a lei moral, mas uma dependência de certo reforço positivo.

Pessoas podem se sentir muito bem com os resultados de suas ações tendo consciência de que elas não provêm de intenções puras. Acreditamos que isso seja bastante comum nas situações concretas, uma vez que de modo geral as pessoas não estariam preocupadas com qualquer tipo de pureza em suas ações. No mundo da vida, se pessoas produzem bons resultados com suas ações, mesmo que suas intenções sejam afetadas por outros elementos, isso já costuma bastar.

Kant afirma que, à medida que os seres humanos se tornaram civilizados, mais eles se tornaram atores (*Anth*, 6:151). A criação de uma organização social não fez com que as inclinações em desconformidade com o dever simplesmente desaparecessem. No interior de cada um, instintos e desejos ainda buscam ser saciados, contudo, esses impulsos foram sendo mascarados, escondidos nos locais mais íntimos e ocultos.

O filósofo constata na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmática* que: “Em geral, tudo o que denomina *decoro* (*decorum*) é da mesma índole, a saber, nada mais

que *bela aparência*” (*Anth*, 6:152. Grifo do autor). Apesar de muitos dos atos das *outras* pessoas serem bons apenas na aparência, o conselho de Kant não é que as pessoas condenem umas às outras, tornando-se fiscais da moral alheia. Sendo assim, “Mesmo a aparência do bem em outros tem de ser estimável para nós, por que esse jogo de dissimulações, que granjeiam respeito sem talvez o merecer, pode, por fim, se tornar sério” (*Anth*, 7:153).

A leitura dessa última citação de Kant pode, precipitadamente, trazer a impressão de que o filósofo não está muito preocupado com as máximas por trás de atos que, se analisados apenas externamente, poderiam ser considerados louváveis. Tal raciocínio surge pois não há no trecho acima uma exortação ao desencorajamento das atitudes de pessoas que agem por aparência. Entretanto, daqui se pode compreender uma importante distinção quanto ao caminho que Kant propõe. A moral kantiana é sobretudo um estímulo para que *cada pessoa* possa refletir e fazer uso da razão, assim se pode agir em respeito à lei moral. Isto é, Kant estimula que, por si, cada um elimine as máscaras de suas próprias ações, para que essas sejam reflexo de máximas corretas. Vejamos como continua a citação anterior:

Somente a aparência do bem *em nós mesmos* precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais porque a aparência *engana* onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação da sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada (*Anth*, 7:153. Grifo do autor).

Kant em momento nenhum admitiria que as pessoas fossem coagidas a agir moralmente, mesmo porque isso consistiria em uma irônica contradição, considerando que a moralidade precisa ser fundamentada na autonomia da vontade.

Destacamos como um catalisador da impureza moral outro elemento constituinte da natureza humana, a saber, as afecções, que Kant conceitua como “[...] o sentimento de prazer ou desprazer que não deixa a *reflexão* aflorar no sujeito [...]” e a “surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente (*animus sui compos*)” (*Anth*, 7:251-252). As afecções, que, portanto, fazem parte da natureza humana, representam um perigo para a liberdade e, conseqüentemente, para o agir moral. Kant chama as afecções, assim como as paixões, de enfermidades da mente (*Anth*, 7: 251) que fazem com que sejamos incapazes de balancear as coisas. Aqui se abrem

questões: sendo uma doença, como se pode obter a cura? Existe algo positivo na afecção? Porque algumas pessoas são mais afetadas que outras?

Analisando uma coisa de cada vez, sobre a possibilidade de obtenção de cura, se deve considerar que a **afecção é um sentimento impetuoso, que toma o indivíduo subitamente, de modo que a reflexão se torna impossível, mas que desaparece com o mesmo ímpeto que surge.** Kant a compara com uma “[...] *bebedeira* que se cura dormindo [...]” (*Anth*, 7:253), isto é, a cura está justamente no tempo (que não precisa nem mesmo ser muito longo). Quando alguém afetado simplesmente para por um instante, decidindo não agir de imediato, a afecção perde sua força, permitindo novamente a reflexão e o agir livre e equilibrado.

E há algo de bom nos afetos? Apesar de serem perigosos, eles não são completamente ruins, mas têm a limitação de gerar apenas um bom resultado do ponto de vista empírico. Para Kant a natureza foi sábia⁴¹ em implantar a possibilidade de ter afecções, pois elas podem ser um “auxílio” aos móveis morais de modo provisório (*Anth*, 7:253). O que Kant pretende é dizer que, devido a dificuldade de seguir puramente a lei moral, as afecções podem em algum momento auxiliar na execução do dever, gerando bons resultados empíricos, embora, do ponto de vista inteligível, não exista valor moral. Como esse não é o ideal, tal auxílio deve ser admitido apenas de modo paliativo, estando relacionado com a “impureza”, segundo grau da propensão para o mal. Ainda fica aqui uma questão misteriosa. Porque as pessoas são tão diferentes? Porque algumas pessoas são mais facilmente afetadas por determinados tipos de afecções do que outras? Kant não tem uma resposta clara sobre isso. É importante destacar que a afecção não existe de imediato na natureza humana como algo que determine o arbítrio, pois, se assim fosse, o filósofo cairia em um problema de imputação.

Outra demonstração do empecilho que existe nos sentimentos, seguindo o caminho das inclinações, um último – e perigoso – grau da faculdade apetitiva, é a paixão. Há algo assim de modo inato na natureza humana? Na *Religião nos limites da simples razão*, Kant define a paixão como inclinação que exclui o domínio sobre si mesmo. Assim, deve-se ter um cuidado especial com elas, pois, por terem a

⁴¹ Cumpre destacar que a “natureza” ganha em Kant um status quase que de uma entidade inteligente, que opera seguindo um propósito bom.

característica de dominar, escravizam e retiram a liberdade. A explicação desse conceito é melhor apresentada na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

A paixão, ao contrário da afecção, é duradora. Kant exemplifica com a ira, que é rápida, explosiva e passageira – portanto, uma afecção – e o ódio, que é um sentimento que não é explosivo, mas é alimentado com o tempo, logo, uma paixão (*Anth*, 7:252). Além disso, o filósofo diz que nenhum ser humano deseja para si a paixão, pois seria o mesmo que uma pessoa livre desejar ir para o cárcere (*Anth*, 7:253), contudo, se trata de um ponto especialmente questionável, pois muitos seres humanos podem desejar as sensações que uma paixão causa, mesmo que isso signifique um empecilho ao raciocínio livre.

A primeira definição sobre a paixão se encontra no início do livro III, local em que Kant discorre sobre a faculdade de desejar: “A inclinação que a razão dificilmente, ou não pode de modo algum dominar é a **paixão**” (*Anth*, 7:251). Quando fala especificamente das paixões, o filósofo diz que elas são preocupantes, pois são prejudiciais à liberdade e as compara com uma doença muito perigosa e, na maioria das vezes, incurável, justamente porque o “doente” não deseja a cura, tamanho é o arrebatamento da paixão. Nesse sentido, ocorre que o “enfermo” encontra prazer nesse servilismo, não desejando a liberdade (*Anth*, 7: 266).

As paixões podem ser divididas em duas classes, a saber, paixões da inclinação natural (inatas) e as que são adquiridas, provenientes da civilização. Aquelas nos interessam, uma vez que algo que interfira na liberdade, posto como inato na natureza humana, parece problemático. Seguindo esse raciocínio, investiguemos essas “paixões da inclinação natural”. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* Kant diz que existem apenas duas, a inclinação à liberdade e a inclinação sexual. Curiosamente, apenas a primeira é desenvolvida discursivamente, talvez por achar essa última como evidente e não carente de explicação.

A inclinação à liberdade é a mais violenta paixão no homem natural, mas isso não significa que ela seja ruim. Ao discorrer sobre ela, seguindo o texto kantiano, pretendemos diferenciar definitivamente as paixões das afecções.

O ser humano tem para Kant um desejo pela liberdade e um desprezo e aversão naturais à coerção, revelando uma inclinação demonstrada no confronto dos interesses

personais de uma pessoa com os dos outros. É de necessária menção que o conceito de liberdade sob leis morais, segundo Kant, gera entusiasmo (uma afecção), quando essa persiste e se amplifica, torna-se uma paixão impetuosa (*Anth*, 7:269). Desse modo, entendemos que uma afecção pode desaparecer completamente ou se transmutar em paixão.

Voltando aos desdobramentos da impureza, a advertência de Kant nos conduz a um outro problema, que é um dos mais expressivos dentre os pontos alvos de crítica da ética kantiana. Partiremos aqui, mais uma vez, do comentário de Marcia Baron em *Freedom, Frailty, and Impurity* (1993) sobre como conciliar a impureza, enquanto grau de uma propensão para o mal, com o dever de cultivar sentimentos simpáticos.

O aparente desestímulo aos sentimentos simpáticos e possíveis contradições no sistema kantiano a respeito desse tema nos atraem e são inescapáveis ao nosso propósito. O texto da *fundamentação* possui talvez um dos pontos mais frágeis da ética kantiana, justamente por parecer ser uma recomendação à frieza, por apontar que só é possível uma pessoa plenamente apática, sem sentimentos, ser ética de verdade, já que alguém que faz algo por amor aparentemente não estaria agindo de modo puramente racional, logo, age com uma vontade impura. Esse ponto problemático da ética kantiana parece indicar que, um ser humano, para ser plenamente humano e mais afastado quanto possível dos demais animais, precisa ser completamente livre e agir exclusivamente pela razão, ignorando seus desejos, afecções e impulsos. Contudo, um ser humano desse modo nos parece um tanto quanto incompleto, robótico, e portanto, *desumano*.

Considerar que uma ação idealmente livre é assim, robótica e fria, torna possível pensar que não haveria espaço para variáveis, uma vez que o caráter inteligível e empírico seriam necessariamente os mesmos, de modo que a ética poderia ser praticamente uma ciência exata e perfeita. Sendo as ações livres tão *necessárias* quanto as leis naturais, faz sentido falar em liberdade? Embora Kant diferencie os seres racionais como os únicos capazes de agir segundo a representação das leis (*GMS*, BA 36), na medida em que sempre se cumpre o dever de maneira plena, não seria ele escravo da sua razão que a própria natureza lhe dotou?

Ainda nesse sentido, convém lembrar que Kant tem um conceito específico para essa vontade ideal, que em tese agiria, rigorosa e invariavelmente em consonância com o dever, chamado de “vontade santa”, algo que é de fato inatingível aos seres humanos, mas que se apresenta como meta a ser buscada. Sabemos que segundo a retórica de Kant, um ser com vontade santa ou divina não se sente obrigado a nada, mas deseja o que a lei aponta (*GMS*, BA 39, p. 51-52), porém, esse conceito de liberdade, que se restringe a um único caminho, quando olhado de fora, parece estranho, apesar de possuir uma base textual sólida.

Retornando a questão dos sentimentos, Michael Sandel (2016, p. 146-147) comenta que o dever de ajudar o próximo talvez seja a questão mais difícil para o pensamento de Kant, justamente porque, se alguém ajuda o próximo em função de um sentimento de compaixão, mesmo que esse sentimento possa ser belo e as ações desse gênero sejam “corretas e cordiais” (nas palavras de Sandel) são elas isentas de valor moral. O teórico aponta que esse é um conceito estranho, pois parece indicar que “misantropos” seriam os únicos capazes de agir moralmente, uma vez que não haveria neles nenhuma inclinação em favor do próximo para contaminar a máxima de ajudar, portanto, a ação necessariamente seria motivada pelo puro respeito à lei. Mesmo os bons sentimentos parecem aqui serem reputados como vilões, porém, se deve considerar que o objetivo de Kant, como também considera Sandel, é apenas afirmar que os sentimentos apenas não podem ser o móbil para ação moral – pois isso a desqualificaria –, o que não significa que os sentimentos precisam ser ignorados e desestimulados.

Assim, qual é o papel dos sentimentos na filosofia de Kant? Não pretendemos discutir exaustivamente esse tema tendo em vista nosso escopo primário, mas convém tratarmos aqui especialmente do impasse dos sentimentos simpáticos, i.e.: até que ponto eles são desejáveis ou não.

Sobre o assunto, concordamos com Leonel Ribeiro Santos, (1994, p. 85), quando argumenta que “[...] o sentimento não é algo estranho à concepção kantiana da filosofia e da moralidade, mas é mesmo exigido como um ingrediente essencial da autêntica vivência moral humana, como sua mola impulsadora”. Pensar desse modo parece um alívio à dureza do rigor formalista de Kant, parece uma saída de resposta a diversas críticas, porém, ressalvas importantes precisam ser feitas para que não

caíamos apenas em uma contradição estranha. O sentimento moral, que é algo lícito e que não contamina a pureza da ação, precisa estar ligado à razão.

Sobre os sentimentos simpáticos, Marcia Baron (1993, p. 435), ainda comentando *Kant's Theory of Freedom*, de Allison (1990), aponta três problemas. O primeiro problema refere-se ao fato de que a afirmação de que nós devemos cultivar sentimentos simpáticos presentes na “Doutrina da Virtude” não parece manter o mesmo tom negativo que a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática* tem desses sentimentos. Sobre esse primeiro ponto, reforçamos algo que já indicamos em nosso texto, a saber, a questão de que, aparentemente, Kant ainda não havia estruturado completamente seu sistema ético até o fechamento da fundamentação. Obras posteriores, especialmente a *Religião nos limites da Simples Razão*, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e a *Metafísica dos Costumes*, parecem trazer ampliações e revisões ao seu pensamento, embora o filósofo não tenha costume de deixar explícito que está revisando algum ponto.

O segundo problema direciona-se à afirmação de que cultivar impulsos simpáticos parece conflitar com o elogio feito aos estoicos. O terceiro problema, por sua vez, trata da explicação de Kant sobre o nosso dever de cultivar impulsos simpáticos, a qual parece conflitar com sua teoria da liberdade. Esse último ponto é de nosso pleno interesse no momento e é o que pretendemos investigar a partir daqui, pois o vemos como uma problemática séria. Reflitamos primeiro, quais as vantagens de se ter sentimentos simpáticos?

Ao nosso ver, o principal ponto se relaciona com o que discorreremos há pouco. O ser humano não deve ser tomado como puramente racional, pois seu lado sentimental precisa ser também considerado. Tal visão se faz necessária pois o ponto defendido por Kant – da superioridade humana em relação aos outros seres graças a suas faculdades racionais – não deve, ou pelo menos não deveria, excluir simplesmente os elementos subjetivos próprios de cada pessoa.

Apesar de menos radical em relação aos sentimentos do que na *Fundamentação*, Kant, na “doutrina da virtude”, reforça que nenhum princípio moral pode ser fundamentado em algum sentimento. Pelo caminho inverso, o filósofo argumenta que a razão aponta deveres imperfeitos de cultivar certos bons sentimentos,

que são belos e agradáveis, porém, segue a afirmação do perigo à liberdade, pois, uma vez que tomamos os sentimentos como pertencentes aos impulsos da natureza, se segue que eles podem conter resistências para a realização do dever, as quais o homem precisa vencer pela razão (MS, 6:380). Em Kant, a virtude está frequentemente relacionada à apatia (MS, 6:408-409)

Partindo desses pontos da filosofia moral de Kant, chegamos a duas conclusões básicas e negativas. Por serem negativas, elas são também um tanto quanto contra intuitivas.

1. Os sentimentos simpáticos podem mover o agente a se desviar do dever moral;
2. Os sentimentos simpáticos podem suscitar ações impuras, nas quais apenas o caráter empírico delas é bom.

Para comentar brevemente o primeiro problema, faremos menção a um exemplo emblemático e altamente polêmico, que é foco de Kant em *Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade*. No citado texto o filósofo disputa com Benjamin Constant e, com sua rigidez característica, argumenta de modo a preservar sua teoria, mas deixando de lado, talvez, a razoabilidade em alguns aspectos.

Kant diz que nem mesmo para salvar um amigo de uma injustiça, ainda que essa injustiça lhe custe a vida, não estamos autorizados a mentir. Essa afirmação é formulada para defender que “É [...] um sagrado mandamento da razão que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações” (VRML, 8:427). Aqui, com certeza a presença de sentimentos simpáticos seriam um empecilho ao cumprimento do mandamento, pois a empatia e o apreço natural pelo amigo se mostrariam como móveis contrários ao “dever” de dizer a verdade, supostamente ordenado pela razão.

Assim, como na visão de Kant os sentimentos simpáticos parecem realmente um empecilho para sua teoria da liberdade, acreditamos que a motivação de Kant em defendê-los como deveres imperfeitos na “doutrina da virtude” resume-se em uma tentativa de tornar sua teoria ética menos fria e robótica. Parece que Kant cede timidamente aqui, sem entusiasmo ou estímulos realmente fortes, justamente porque a presença dos sentimentos é arriscada, pelo poder de retirar o valor moral de uma

ação. Tal raciocínio se monta pois, na *Crítica da Razão Prática*, há a afirmação de eles não podem nem mesmo aparecer como motivos que cooperam para o cumprimento do mandamento, pois, se não se possuiu força suficiente para agir como o dever manda – apenas pelo respeito que o dever precisa incitar – não se pode considerar ajuda de um sentimento, haja vista que este caracteriza a impureza.

Note que acima falamos sobre não possuir força suficiente para o cumprimento do dever, partindo desse ponto, podemos relacionar o primeiro e o segundo grau de propensão para o mal. Além disso, destacamos que o sentimento simpático, embora possa parecer uma cura para o problema da fraqueza, pois acrescentou o a força que faltava o fraco, opera apenas o surgimento de um outro problema.

Não podemos ignorar aqui a relação entre o primeiro e segundo grau. Observemos este trecho de Formosa (2007, p. 225) sobre a fraqueza:

Mesmo quando nós reconhecemos idealmente o que devemos fazer, quando se trata de implementar isso na prática, especialmente quando não é para nossa vantagem, frequentemente encontramos nosso compromisso moral frágil demais para vencer nossos outros interesses.

Citamos este trecho para destacar a falta de força presente na fraqueza, especialmente ao cumprir o dever quando este não resulta em uma vantagem própria diretamente. Caso existisse a vantagem e houvesse o cumprimento do dever, o indivíduo fraco estaria aparentemente salvo da fraqueza, curado do ponto de vista empírico, mas em uma situação perigosa, com sua intenção adulterada por outros móveis.

Analisando o primeiro e o segundo grau da propensão para o mal lado a lado, uma coisa pode parecer estranha. Inicialmente, o primeiro grau parece ser pior do que o segundo, pois a ação de um indivíduo fraco descumprir o dever, enquanto uma ação impura está em conformidade com o dever. A resposta a isso é que, do ponto de vista empírico, sim, uma ação que se enquadra no primeiro grau de propensão para o mal é de fato menos desejável do que uma ação impura, porém, a maior preocupação de Kant é sempre com o aspecto inteligível. Ao menos o fraco tem ciência de sua condição, enquanto o impuro pode estar enganado quanto as suas verdadeiras motivações.

Sempre que Kant fala de sentimentos simpáticos, ele evoca apenas a beleza que eles possuem, contudo, cabe destaque que esse elogio não vem desacompanhado de advertências, pois de acordo com o filósofo

é muito bonito fazer bem aos homens por amor a eles e pela benevolência compassiva ou então ser justo por amor à ordem, mas, isso ainda não é para nossa conduta uma máxima moral genuína adequada ao nosso ponto de vista enquanto homens entre os seres racionais (*KpV*, 5:82).

É interessante a linguagem que Kant utiliza quando trata do tema de ações motivadas por sentimentos, pois sempre as classifica, como vimos acima, quase como que não dignamente humanas, uma vez que a postura de ser humano racional, em sua visão, deve ser movida exclusivamente pela razão. Apesar dos elogios feitos à simpatia, Kant parece sempre considera-la* como um móbil inferior, de nível semelhante ao animalesco – embora isso não pareça fazer muito sentido.

Desse modo, os sentimentos simpáticos, embora belos, são *úteis* apenas quando não há uma educação moral ainda plena – isto é, se é que é possível chegar a esse estado – pois conduz os seres humanos a agirem apenas em conformidade com o dever, que não é o ideal. Porém, tal conduta é sem dúvida preferível considerado um caminho de descumprimento sem pudores do dever.

Cumprir por fim enfatizar que, apesar do destaque que demos aos sentimentos simpáticos, eles não são os únicos capazes de “contaminar” uma ação, pois, sentimentos negativos – como o medo e a vergonha por exemplo – podem retirar o valor moral de uma ação do mesmo modo. Decidimos não os explorar aqui por não considerarmos problemáticos ao sistema kantiano como os belos sentimentos o são.

Para combater a impureza, Kant também tem um conselho na *Metafísica dos Costumes*, onde aponta que o primeiro comando de todos os deveres para consigo mesmo é “[...] *conheça* (examine, sonde) *a si mesmo* não segundo sua perfeição física [...], mas antes segundo a perfeição moral em relação ao seu dever; conheça seu coração [...]” (*MS*, 6:441). O filósofo também disserta que buscar a pureza nas intenções é um dever para consigo mesmo⁴². Kant explicita comandos como “seja

⁴² Para Kant, a ideia de um dever para consigo mesmo cria uma *aparente* antinomia, que é explicada da seguinte forma: o homem deve se considerar simultaneamente de duas maneiras, a saber, como *ser sensível* e como *ser racional*, que possui liberdade prática possível pela influência da razão legisladora

santo” e “seja perfeito”, que refletem bem a ideia de uma busca constante por uma vontade santa, apesar de esse ser um ideal inalcançável de maneira plena nas condições desta vida (MS, 6:446), pois precisaríamos imaginá-la com uma infinita continuidade para se atingir esse fim (KpV 5:122).

3.3 O indivíduo que deseja o mal, mas que não é diabólico

Passemos então a analisar o terceiro grau da propensão para o mal na natureza humana. Já fizemos algumas referências a ele brevemente e vimos que podemos estabelecer um bom paralelo entre ele e a fragilidade, levando em consideração, porém, que esse é muito mais sério. Vejamos como Kant descreve a *malignidade*.

[...] a *malignidade* (*vitiositas, pravitas*) ou, se preferir, o *estado de corrupção* (*corruptio*) do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral e outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a *perversidade* (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir ações boas segundo a lei (legais) o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante a intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau (RGV 6:30).

Esse terceiro grau é ainda mais perigoso do que os anteriores, pois, na perspectiva kantiana, o homem moral não é aquele que simplesmente demonstra sua virtude através de ações, mas que tem o respeito pela lei moral bastante claro em sua mente, portanto, quando há corrupção na raiz – *no coração* – há depravação generalizada. Contudo, como pretendemos explorar, não existe aqui um desejo do mal pelo mal. Borges (2014) é cirúrgica ao comentar em que nível se situa esse grau de propensão para o mal no ser humano: “A nossa propensão ao mal, portanto, se situa entre uma sensibilidade animal e uma razão que desejasse o mal pelo mal. A primeira seria apenas parte da natureza, não podendo servir-lhe de fundamento” (BORGES, 2014, p. 14).

em seu interior. Enquanto ser sensível (*homo phaenomenon*), não entra em consideração o conceito de uma obrigação, mas quando pensado segundo a sua personalidade, considerado como ser que possui liberdade interna (*homo noumenon*), é entendido como ser capaz de ser obrigado. Como discorre o filósofo, “[...] o homem (considerado em duplo significado) pode reconhecer um dever para consigo mesmo, sem cair em contradição (porque o conceito de homem não é pensado em um único e mesmo sentido).” (MS, 6:418).

Desse modo, entendemos que, consoante o já abordado, quando falamos da maldade humana e debatemos a sua imputação e responsabilização, estamos discutindo a partir de um campo de agência que está entre uma imposição irresistível da natureza e o desejo de se praticar o mal por ter a maldade como fim último. Daqui extraímos que nesses dois extremos não encontramos a maldade, pois ela não pode ser tomada como oriunda de uma sensibilidade animal, que apela aos instintos humanos mais primitivos, uma vez que não há deliberação imediata que os cause. Também não podemos atribuir o mal a um grau de perversão extremo, diabólico, que teria o mal puro como objeto de prazer e como fim. Essa delimitação é importante, pois Kant se preocupa com a possível confusão que pode surgir entre a malignidade e o desejo do mal pelo o mal, que, na visão do filósofo, é impensável.

Enquanto a fraqueza e a impureza se apresentam como mero obstáculo para o agir moral, a malignidade corresponde, para Kant, a um grau de corrupção muito mais problemático, pois exige a escolha deliberada pelo mal, motivada pelos princípios do amor de si. O ser humano é propenso ao mal, mas não diabólico (SPINELLI, 2013, p. 134).

Cumprido, portanto, enfatizar que, para o filósofo, existe uma propensão para o mal na natureza humana (mal como possibilidade), e não uma inclinação⁴³ para desejar o mal pelo mal. Além desse tipo de desejo não fazer parte da natureza humana, para Kant, ele sequer é possível, pois sempre que alguém pratica o mal, alguma espécie de bem é tomada como alvo.

Sempre que ele faz o mal, ele o faz porque quer, de forma errada, o seu próprio bem; sempre que alguém faz o mal, ele revela que estima o seu próprio bem acima do bem dos outros, e o considera mais importante do que o bem de todo o universo (BECKER, 2016, p. 83).

Esse terceiro é o grau mais elevado, pois já pressupõe uma inversão de valores e uma normalidade em descumprir o dever moral. Ocorre nesse caso um engano deliberado, pois o agente maligno procura justificar as suas ações e tenta silenciar a voz da consciência moral. Apesar de tal silenciamento, o agente nesse grau de perversão não pode ter sucesso em desconsiderar seus mandamentos morais,

⁴³ Pois, como já dissemos anteriormente, a maldade não está presente no ser humano com uma inclinação natural. Cumprido reforçar que a propensão apenas aponta uma possibilidade.

sabemos disso especialmente pela *Crítica da Razão Prática*, que enfatiza que a consciência da lei moral é um fato da razão [*Factum der Vernunft*] (*KpV*, 5:31) e que a lei está dada na razão independente da inclinação que possa se interpor, sendo a voz da razão supostamente audível a todos (*KpV*, 5:35), até mesmo o mais “intrépido malfeitor” (*KpV*, 5:80). A lei moral, quando prejudica todas as nossas inclinações, provoca dor (*KpV*, 5:73). Guardemos com cuidado esse último ponto.

Diante do exposto, cabe considerar que, na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant descreve a malícia do coração humano, que engana a si mesmo sobre as intenções, quando leva a despreocupação já que as ações desse gênero não produzem o mal como consequência. Muitos assim, indevidamente, possuem uma consciência tranquila (*RGV* 6:38).

Para compreender melhor esse grau, é necessário nos debruçarmos sobre o amor de si (*selbstliebe*), uma vez que por um lado ele aparece como algo originário e importante, mas também como fundamento para essa inversão moral. Além disso, esse conceito está diretamente ligado à felicidade. Afinal o que é o amor de si? Esse princípio é de todo ruim? Bom, anteriormente, enquanto analisávamos a disposição para o bem, vimos a presença desse amor como algo natural e bom, estando vinculado à autopreservação e à busca pela felicidade. Neste ponto, as coisas se complicam um pouco mais, pois, diferentemente de muitas tradições filosóficas, o filosofar e o agir ético não se vinculam diretamente com a felicidade na perspectiva de Kant.

Na Fundamentação, encontramos vários pontos dessa conflituosa relação. Vejamos alguns exemplos: a razão que é posta como faculdade que fundamenta a nossa moral, quando cultivada, não apresenta o caminho mais claro para a felicidade, tal como o instinto indicaria (*GMS*, BA 4-5), pois essa faculdade é muito melhor produtora de fadigas do que de felicidade (*GMS*, BA 6). Complementarmente, a razão tem como finalidade a produção de boa vontade, que deve ser condição de tudo, até mesmo de felicidade (*GMS*, BA 7), de modo que ela apenas proporciona a dignidade para ser feliz na medida em que agimos moralmente (*GMS*, BA 104). A felicidade enquanto alvo fundamentado de modo empírico, relativo e particular, parece ir em direção oposta às exigências da moralidade.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant chama de felicidade própria a satisfação de todas as nossas inclinações conjuntamente (KpV 5:73)⁴⁴. A oposição é clara, pois, conforme citamos, a lei moral gera dor na medida em que prejudica nossas inclinações, isto é, quando nos afasta justamente da nossa felicidade. Por vezes, parece até que o texto kantiano seja contra a felicidade, mesmo que não seja esse o ponto.

O egoísmo inclusive, segundo Kant, é uma marca do ser humano desde a tenra idade, progredindo não de maneira manifesta, mas encoberta, porque muito rapidamente a repugnância pelo egoísmo *dos outros* aparece, levando as pessoas à mascararem seus pensamentos individualistas, utilizando uma falsa modéstia, com o intuito de alcançar uma melhor imagem perante os outros (*Anth*, VII, 128, p. 28).

Daqui podemos extrair uma conclusão lógica contrária a essa visão negativa, como vimos, seres morais e autônomos são dignos de serem felizes. Essa busca pela felicidade é natural, se apresentando como a mais forte inclinação (*GMS*, BA 11-12), que é perseguida por todos (*GMS*, BA 42), portanto, ser feliz não está em oposição direta à moralidade. Tanto é que assegurar a própria felicidade é um dever, segundo a *Fundamentação* (*GMS*, BA 11-12). Na *Crítica da Razão Prática*, Kant já diz que a razão prática pura não quer que deixemos de lado nossa pretensão pela felicidade, porém, quando se trata do dever, não podemos levá-la em consideração (KpV 5:93).

As ressalvas existem pela felicidade buscada individualmente não poder estar acima do dever e como isso pode se relacionar com uma deturpação do amor de si e gerar maldade, especialmente a malignidade. Cumpre lembrar que o amor de si não é ruim em si mesmo e nem pode ser eliminado, o que se torna determinante aqui é o jogo de prioridade – ou de hierarquia, como Spinelli (2014) chama. Isto é, buscar a felicidade não é ilícito, mas não pode ser prioridade, antes de ser feliz, para Kant, é necessário ser digno de tal felicidade (*GMS*, BA 11-12), o que só acontece quando se age pelo respeito a lei moral.

A presença inescapável da consciência moral é determinante para o problema natureza humana *versus* liberdade na perspectiva de Kant, pois é ela que em certa medida permite imputarmos maldade. Em nível de explicação, se retirarmos sua

⁴⁴ Quando discutíamos sobre o conceito de inclinação, já apresentamos essa mesma definição de felicidade, trazendo, porém, a referência da fundamentação (*GMS*, BA 11-12).

atuação completamente, teríamos um ser perdido, desnordeado em relação ao valor das suas ações e dos seus deveres, portanto, nos restaria uma indagação bastante simples: como responsabilizar alguém por um mal praticado sem um mínimo conhecimento de quão errada estaria essa ação? O agente maligno (ou perverso) age, na ótica de Kant, sempre consciente da sua falta. Nesse sentido, a voz na consciência é que torna o homem livre.

A essa altura, é conveniente estabelecer claramente a justificativa de discutirmos esse ponto da propensão para o mal, pois ele se torna crucial para o sistema ético kantiano, uma vez que a rejeição da possibilidade de um indivíduo que deseja o mal pelo mal cumpre o papel de preservar a possibilidade da liberdade.

O argumento de que a consciência moral está presente de fato em todos seres racionais, de modo que é impossível que alguém viva liberado da influência da moralidade, pode ser resumido com o que ficou conhecido como “tese da reciprocidade”, conforme desenvolve Allison (1990, p. 201-202), especialmente a partir da *GMS* e da *KpV*. A ideia consiste, em linhas gerais, em relacionar a liberdade e a moralidade como conceitos necessariamente interdependentes, de modo que um sujeito só pode ser considerado livre na medida em que carrega dentro de si a lei moral, e só é moral graças as suas faculdades racionais que possibilitam sua liberdade.

Com base na tese da reciprocidade, considerar que alguém tenha uma vontade diabólica implicaria para Kant em um grande problema, pois, uma vez que se considere que a liberdade está intrinsecamente correlacionada com a moralidade, se concedêssemos plausibilidade a um ser racional completamente isenta da moralidade, capaz de querer/amar o mal pelo mal, teríamos alguém determinado e incapaz de agir livremente e, portanto, incapaz de ser responsabilizado por suas ações (CASWELL, 2007, p. 150). Aqui retomamos o papel fundamental da consciência moral, a saber, a imputação, pois ela atua, na visão de Kant, como parâmetro para a ação correta e permite que o sujeito moral perceba quando seu desejo conflita com a moralidade. Excluída essa consciência, perdem-se as referências e todo o sistema cai por terra.

Analisando a possibilidade – ou melhor, impossibilidade – de uma vontade diabólica a partir dos conceitos de *Wille* e *Willkür*, a única mínima brecha que poderia existir é na *Willkür*, pois, como já vimos, a *Wille*, entendida como razão prática pura,

não pode se apresentar como corrompida em nenhum ser racional. Sendo assim, o que garantiria que uma máxima diabólica pudesse ser acolhida pelo arbítrio, considerando que por meio dele é possível acolher máximas pervertidas em relação às leis práticas e objetivas apresentadas pela razão prática?

Se faz necessário uma resposta lógica e suficientemente aceitável aqui, pois, se for possível a incorporação de uma máxima diabólica, caberia ainda uma problematização da inescrutabilidade das máximas – ponto que discutimos anteriormente –, pois não seria possível definir as motivações íntimas de um agente, não saberíamos quando e se uma ação genuinamente diabólica for praticada.

Porém, mesmo no arbítrio, que corresponde à função de acolhimento de máximas que inclusive podem estar em desconformidade com o dever, a adoção de uma máxima de desejar o mal pelo mal é impossível. Paralelamente a essa tese está a ideia de que a predisposição à personalidade original em todos os seres possibilita uma primazia do bem sobre o mal, além de que um arbítrio diabólico precisaria estar completamente livre do peso da lei.

Isso significa que as lutas internas entre o bem e o mal não podem ser evitadas nem mesmo pelos homens maus. Portanto, um arbítrio [Willkür] completamente diabólico, que supostamente estaria para além das lutas internas, é impossível sob a condição humana. Em resumo, assim como a rejeição da vontade [Wille] diabólica, sua rejeição [de Kant] a um arbítrio [Willkür] diabólico também pode ser confirmada como válida a priori, ou seja, meramente examinando sua teoria da liberdade prática (LU, 2017, p. 14)⁴⁵.

Voltando aos aspectos comparativos e de ampliação do entendimento sobre os três graus, podemos estabelecer um outro importante parâmetro: como podemos resumir os três graus a partir da perspectiva do engano? Defendemos que podemos considerar a “escada” que desce rumo à imoralidade a partir de diferentes relações com o engano. No primeiro estágio, acreditamos que não existe engano, como o próprio Kant afirma (*RGV*, 6:38). O agente reconhece que deveria cumprir o dever, mas

⁴⁵ This means inner struggles between good and evil cannot be precluded even for evil men. Therefore, full-fledged diabolical Willkür, which is supposed to be beyond such inner struggles, is impossible under the human condition. In short, like Kant's rejection of diabolical Wille, his rejection of full-fledged diabolical Willkür can also be confirmed as valid a priori, i.e. by merely examining his theory of practical freedom.

sabe que não está completamente comprometido com a lei moral, por isso, não tem força para agir completamente e há plena ciência disso.

Na impureza, partindo do que discutimos acima, o agente pode se enganar, principalmente porque suas ações serão boas do ponto de vista empírico. A pessoa nesse caso pode acreditar estar cumprindo o dever e, por isso, agindo corretamente, mas não percebe com clareza a presença de móveis que contaminam e que fazem com que a ação não seja boa do ponto de vista inteligível.

No terceiro grau, porém, o agente não tem mais comprometimento com o dever. Como vimos, há um grande esmaecimento de culpa ou remorso. O agente deliberadamente se engana no sentido de justificar suas ações, justamente tentando silenciar a voz da razão. Esse autoengano é a causa de uma consciência tranquila (RGV, 6: 38).

Em síntese: no primeiro não há engano, no segundo, um engano não deliberado e no terceiro, engano deliberado, isto é, um autoengano. Propomos aqui também uma outra comparação que ajuda na compreensão desses graus na relação entre querer fazer o bem/transgredir e o ato mesmo de transgredir.

No primeiro grau de propensão para o mal, o agente sabe que não deve descumprir o dever e não *quer*⁴⁶ descumprir, mas descumpre. No segundo grau o agente cumpre deveras o dever, mas possui em sua intenção motivos não puros, que podem levar a transgressão em um futuro próximo – apesar de, por sorte – a ação impura ter produzido consequências boas do ponto de vista empírico. No terceiro grau a pessoa tem uma intenção conflitante com o dever, quer transgredir e de fato o faz, não por desejar o mal pelo mal simplesmente, mas age colocando o amor de si em primeiro lugar, buscando sempre justificativa para a suas ações, não se considerando, portanto, o mal (autoengano).

⁴⁶ Só é possível entender o sentido do não querer aqui considerando os pontos discutidos anteriormente em nosso texto. O agente considera como caros e importantes seus princípios de obedecer a lei moral. Ele reconhece a necessidade do dever de agir conforme a lei moral, por isso *quer/gostaria* de agir corretamente, ao mesmo tempo em que tem motivos agradáveis e fortes para negligenciar o dever. Desse modo, embora consideremos que em certo sentido o agente age de um jeito que não *quer*, não apontamos que o agente descumpra o dever de modo necessário e irresistível, pois ainda houve uma escolha e uma incorporação de uma máxima má no arbítrio. Preservada assim está sua liberdade.

Apesar de todo o empenho de Kant para criar um sistema filosófico consistente, seus argumentos são alvos de diversas críticas em muitos aspectos. Neste momento do texto, consideramos oportuno nos concentrarmos em dois questionamentos:

1. Podemos considerar de fato que a lei moral é a mesma para todos os seres humanos, sendo o imperativo categórico de fato acessível a qualquer um?
2. Realmente não há quem deseje o mal pelo o mal?

A primeira questão, embora seja uma tese muito importante dentro do sistema kantiano, é deveras difícil de ser aceita. Que garantia existe de que o imperativo categórico é mesmo algo evidente e acessível a todos? Muitos filósofos após Kant já criticaram essa hipótese formalista, que exclui as especificidades de diferentes culturas e contextos, em favor de um sujeito-transcendental hipotético.

A afirmação de que ninguém deseja o mal pelo mal e que não existe nenhum ser, portanto, “diabólico”, esbarra no problema da inescrutabilidade da vontade. Afinal, se não conseguimos conhecer as máximas por trás das ações das pessoas, tampouco podemos descobrir seus princípios, o que nos garantiria que não exista alguém que tenha dentro de si uma máxima de agir desejando meramente a maldade? Ou o que nos asseguraria que alguém cujos princípios tenham se corrompido – de modo que aquela ideia de que todos possuem acesso imediato ao imperativo categórico, com uma razão prática legisladora, que sempre aponta o dever de modo incorruptível – seja falsa?

Daqui escapa também pessoas que possam ter algum tipo de enfermidade mental, pois nesse caso a razão legisladora, a consciência moral e o sentimento de culpa seriam inexistentes. Nem precisaríamos ir tão longe, pois, diferente do que Kant defende, a depender da cultura e do contexto histórico que se está inserido, o conceito de culpa, de certo e errado e de justo e injusto variam. Portanto, defender que todos podem ouvir com clareza o grito do imperativo categórico, supostamente inscrito no interior de cada pessoa, possui sua fragilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já dissemos, a discussão da articulação da antropologia com o sistema ético de Kant é bastante extensa, cumprimos aqui um recorte, focado especialmente nos graus de disposição para o bem e de propensão para o mal presentes na *Religião*, buscando suas possibilidades e problematizações.

Concluimos que a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, enquanto obra responsável por estabelecer a base da filosofia moral de Kant, não cumpre seu papel de forma muito adequada. Tal conclusão advém do fato de que a leitura da obra conduz não apenas a uma leitura incompleta – como era de se esperar, por ter uma característica propedêutica – mas a uma interpretação que, ao nosso ver, gera dois problemas essenciais: a impossibilidade da ação livre má e a visão praticamente condenatória da simpatia. Nesse sentido, parece advogar em favor da insensibilidade completa, uma frieza robótica que seria para além do humano.

A possibilidade de uma ação livre má precisava estar clara nesta obra basilar, uma vez que, quando se considera que a liberdade e a moralidade estão necessariamente vinculadas, teríamos que atribuir a maldade a algum tipo de coação irresistível externa ou interna, de modo que a responsabilidade e, conseqüentemente, a imputação ficariam prejudicadas.

Neste contexto, a análise da disposição para o bem e da propensão para o mal, são fundamentais, pois sobre tais Kant sistematiza uma opinião mais coerente, estabelecendo o bem e o mal como possibilidades livres, de modo que a natureza não os determinaria de modo algum, sendo o ser humano completamente responsável por suas escolhas, embora todo o texto também seja passível de inúmeras problematizações e discussões.

Vimos que Kant estabeleceu o bem e o mal como presentes no arranjo natural do ser humano, porém, em categorias diferentes, de modo que apenas o bem é

originário, aparecendo o mal somente como possibilidade. Como defendemos, essa primazia do bem pode ser questionada, pois o desvio que existe especialmente na primeira disposição para o bem – a saber, a rudeza, a brutalidade, a anomia etc. – não necessariamente precisa ser um *desvio* do bem, mas talvez apenas uma característica instintiva normal. Isso nos parece mais natural, portanto, acreditamos que essa primazia do bem sirva aos interesses de harmonização que Kant possuía ao desenvolver sua teoria.

Quando analisamos os níveis de propensão ao mal, defendemos a conciliação entre a fragilidade e a tese da incorporação, considerando que permaneceriam princípios bons no agente fraco, mas uma máxima má seria incorporada. Discorreremos sobre a inescrutabilidade da vontade quando falamos da impureza e defendemos que, apesar de ser muito perigosa para a ética no ponto de vista de Kant, ela não deve minar qualquer possibilidade de sentimento pelo próximo, este apenas não pode ser fundamento para uma ação. Ademais, vimos a defesa de Kant de que ninguém deseja o mal pelo mal e apontamos a limitação dessa posição.

Um filósofo como Kant, elaborador de um grande sistema, sem dúvida estaria sujeito a ter de revisar sua teoria, bem como furos em sua obra seriam encontrados, o que não retira a sua relevância, tampouco a beleza de seu sistema.

Ao nosso ver, portanto, a contribuição ética de Kant que melhor resistiu ao tempo é a reflexão sobre as intenções por trás das ações, que ainda representa uma consideração importante no campo da ética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON-GOLD, Sharon; MUCHNIK, Pablo (org.). *Kant's Anatomy of Evil*. New York: Cambridge University Press, 2010.

ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press. 1990.

_____. On the very Idea of propensity to Evil. In: *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York. 1996

_____. Kant on freedom: a reply to my critics. *Inquiry*, [S.L.], v. 36, n. 4, p. 443-464, dez. 1993. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/00201749308602334>.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: **ARISTÓTELES**. Aristóteles. São Paulo: Abril S.a Cultural, 1984. p. 47-236.

BARON, Marcia. Freedom, Frailty, and Impurity. *Inquiry*, [S.L.], v. 36, n. 4, p. 431-441, dez. 1993. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/00201749308602333>.

BARRETO, Sônia. O conceito de natureza humana nas preleções Sobre a pedagogia de Kant. *Revista Páginas de Filosofia*, [s. l.], v. 4, n. 135, p. 55-69, jun. 2012.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

BECKER, Silvério. Sobre a origem do mal na filosofia de Kant. *Revista Guairacá de Filosofia*, Guarapuva, v. 32, n. 2, p.71-84, 2016.

BORGES, Maria de Lourdes. Para todo mal, a cura. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, n. 1, p. 10-22, Nov, 2014.

_____. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária 2012.

BRESOLIN, Keberson. Consideração sobre o escrito Sobre a Pedagogia. In: _____. *A Filosofia da Educação de Immanuel Kant: Da disciplina à moralidade*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016. Cap. 1.4, p. 58-67.

_____. Kant e o sentimento moral. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p.42-67, jan /abr. 2012.

CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica Ernst Cassirer Mexico, 1967.

CASWELL, Matthew. Kant on the Diabolical Will: a neglected alternative?. *Kantian Review*, [S.L.], v. 12, n. 2, p. 147-157, jul. 2007. Cambridge University Press (CUP). <http://dx.doi.org/10.1017/s1369415400000947>.

CAYGILL, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

_____. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. Tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: Direito, moral e religião no mundo moderno*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28(2): 83-94, 2005.

DE SOUZA, D. G.; BRESOLIN, K. Wille e Willkür: uma análise e uma interpretação na filosofia de Kant. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 64, n. 1, p. e32160, 23 maio 2019.

DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. *A razão sensível: Estudos kantianos*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

FELDHAUS, C. Liberdade da Willkür e fraqueza da vontade em Kant. *Kant e-Prints*, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 77-84, 2014.

FIDALGO DA SILVA, Cláudia Maria. A noção de responsabilidade na filosofia moral kantiana. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 2, n. 1, p. 143-168, Jan./Jun., 2014.

FORMOSA, Paul. Kant on the radical evil of human nature. *The Philosophical Forum*, [s.l.], v. 38, n. 3, p. 221-245, set. 2007. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9191.2007.00265.x>.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche X Kant: Uma disputa permanente a respeito de liberdade autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

HILL Jr, T. 2008. Kant on Weakness of Will. In: Hoffmann, T. (Ed) *Weakness of Will from Plato to Present*. Washington: The Catholic University of America Press.

_____. Kant on Weakness of Will. *Virtue, Rules, And Justice*, [S.L.], p. 107-128, 31 maio 2012. Oxford University Press.
<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199692002.003.0006>.

JOHNSON, Robert. Weakness Incorporated. *History Of Philosophy Quarterly*, Illinois, v. 15, n. 30, p. 349-367, jul. 1998.

KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 2008. Tradução de: Arthur Morão.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2009. Tradução de Clélia Aparecida Martins.

_____. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Unesp, 2010. Tradução de Edmilson Menezes

_____. *Crítica da Razão Prática*. Petrópolis: Vozes, 2016. Tradução de: Monique Hulshof.

_____. *Crítica da Razão Pura*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. Tradução de Fernando Costa Mattos.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2008. Tradução de Paulo Quintela.

_____. *Lectures on logic*. 1992. ed. New York: Cambridge University Press, 1992. Traduzido e editado por J. Michael Young.

_____. *Lições de ética*. São Paulo: Unesp, 2018.

_____. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. *Lógica: [Excertos da] Introdução*. Universidade da Beira Interior: Lusosofia, 2009. Tradução de Arthur Morão. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_logica_introducao.pdf>. Acesso em: 01 abr. 2019.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Sobre a Pedagogia*. 2. ed. Piracicaba: Unimep, 1999

_____. *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. In: _____ *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LOPARIC, Zeljko. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*, [S. l.], v. 2, n. 5, p. 1–10, 2003. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/315>. Acesso em: 22 jul. 2021.

LU, Chao. Like devils, but still humans: a systematic examination and moderate defense of kant's view of (quasi-)diabolical evil. *International Journal Of Philosophy And Theology*, [S.L.], v. 78, n. 3, p. 270-288, 27 maio 2017. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/21692327.2017.1285717>.

MADRIGAL, Andrés Saldarriaga. Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant. *Estudios de Filosofía*, [s.l.], n. 52, p. 63-93, jul. 2015. Universidad de Antioquia. <http://dx.doi.org/10.17533/udea.ef.n52a05>.

MORITA, Henrique Franco. O Conceito de mal em Kant é suficiente?. *Sofia*, Vitória, v.7, n.1, p. 244-263, jan./jun. 2018.

MORRISSON, Iain. On Kantian Maxims: a reconciliation of the incorporation thesis and weakness of the will. *History Of Philosophy Quarterly*, [s. l.], v. 22, n. 1, p. 73-89, jan. 2005.

NIQUET, Bernd. *Kant: A força do pensamento autônomo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

NODARI, Paulo César. O processo de moralização em Kant. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 43, n. 135, p. 81-98, dez. 2016.

PAVÃO, Aguinaldo. O caráter insondável das ações morais em Kant. *Trans/form/ação*, São Paulo, 30(1), p. 101-113, 2007.

_____. O papel das inclinações na filosofia moral de Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p.7-12, mar. 2008.

PEREZ, Daniel Omar. A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano. *Manuscrito: Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 32, n. 2, p. 357-397, jul.-dez. 2009.

_____. O lugar da natureza humana em Kant. *Revista Natureza humana*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 3-19, dez. 2017.

_____. O projeto antropológico de Kant. In: BORGES, Maria de Lourdes (org.). *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*. Florianópolis: Nefiponline, 2018. p. 54-81.

_____. O significado de natureza humana em Kant. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 75-87, jan.-jun., 2010.

PERRUCCI, Adalmo. Natureza humana e fundamento da ação moral em Kant. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, vol 4, nº 2, 2016.

PINHEIRO, Letícia Machado. Kant e o resgate do bem na natureza humana decaída. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, p. 53-70, 2011.

ROHDEN, Valério. *Um experimento com a razão prática*. In: PEREZ, Daniel Omar. *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005. p. 71-83.

SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

SARTRE, Jean-paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2014. (Vozes de bolso).

SATURNINO, Antonio Frederico. O Problema da Fraqueza da Vontade na Filosofia Prática Kantiana. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 21, p. 123-141, mar. 2018.

SPINELLI, Letícia. A Religião nos limites da simples razão. *Kant E-prints*, Campinas, v. 8, n. 1, p.127-151, jan/jun. 2013.

_____. Hierarquia e inversão: a tese kantiana da ordem moral dos móveis. *Princípios*, Natal, v. 21, n. 35, p. 227-259, jun. 2014.

STEVENSON, Leslie; HABERMAN, David. *Dez teorias da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Tradução de Adail Ubirajara Sobral.

VAYSSE, Jean-marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2012. Tradução de: Claudia Berliner.

WOOD, Allen. Kant and the Problem of Human Nature. *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2003.

_____. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008. Tradução de: Delamar José Volpato Dutra.

_____. Kant and the Intelligibility of Evil, In: ANDERSON-GOLD/ MUCHNIK (org) *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Lectures on Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.