



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

**FABRÍCIO SILVA DE ALMEIDA**

**A POSSIBILIDADE DE UMA COMUNIDADE ÉTICA NO**  
**PENSAMENTO DE KANT**

**VITÓRIA**

**2022**

**FABRÍCIO SILVA DE ALMEIDA**

**A POSSIBILIDADE DE UMA COMUNIDADE ÉTICA NO PENSAMENTO DE 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 título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof.º Dr.º Jorge Luiz Viesenteiner.

**VITÓRIA**

**2022**

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

---

A447p Almeida, Fabrício Silva de, 1983-  
A Possibilidade de uma Comunidade Ética no Pensamento de  
Kant / Fabrício Silva de Almeida. - 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. Religião. 3. Política. I. Viesenteiner, Jorge Luiz. II.  
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências  
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

**Fabrício Silva de Almeida**

**"A POSSIBILIDADE DE UMA COMUNIDADE ÉTICA NO  
PENSAMENTO DE 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 08 de março de 2022.

Comissão Examinadora:

---

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

---

**Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan (UFES)**  
Examinador Interno

---

**Prof. Dr. Ricardo Correa de Araujo (UFES)**  
Coordenador PPGFIL  
Por: **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 08/03/2022 às 10:38

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/372604?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  
MARCO RAMPAZZO BAZZAN - SIAPE 3154350  
Departamento de Filosofia - DF/CCHN  
Em 08/03/2022 às 11:15

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/372678?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 08/03/2022 às 11:29

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/372698?tipoArquivo=O>

## **Agradecimentos**

Agradeço a Deus, pelo dom da vida e da racionalidade. À CAPES – COODERANÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR, pela garantia de dedicar-me à pesquisa acadêmica, ao meu orientador, Professor José Luiz Viesenteiner, aos colegas de curso, que durante esses anos fizeram parte dessa caminhada e acabaram se tornando amigos particulares, à minha família, pelo apoio incondicional, especialmente à minha esposa, Vanuza, e aos meus filhos, Jhully, Filipe e Sophia, presentes do céu, cujo amor excede às palavras. À minha mãe, Maria Delza, aos meus irmãos Silvio, Silas, Fabiana e Adriana e à minha sobrinha Elara, pelos incentivos, palavras de ânimo e orações junto a Deus para que tudo desse certo nesse estágio final.

**Ao meu Pai, Salvador Silva de Almeida.**

***(In Memoriam)***

*Mas porque o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem da própria perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim (...). Immanuel Kant (2008).*

## **Resumo**

O objetivo deste estudo é investigar as condições argumentativas que tornam possível falarmos em uma comunidade ética no pensamento de Kant. Partindo do reconhecimento do mal radical e do seu desdobramento social em termos de um estado de natureza ético, Kant postula como dever o estabelecimento de uma união de homens sob leis de virtude. No entanto, como pensar em uma comunidade ética se, a princípio, os conceitos que a tornam possível parecem ter apenas validade subjetiva? Como isso que é subjetivo pode ganhar contornos de universalidade que a comunidade ética exige? Isso porque, para que a ideia de uma união de homens sob leis de virtude seja possível, é preciso entender como a fé racional ou a fé moral, possuínte de uma validade apenas subjetiva, abre-se para a comunicabilidade do conceito de Deus. Para resolver esse problema, o estudo parte de três experiências práticas como critério de condição de realização da comunidade ética, quais sejam, a coação recíproca não sensível que torna possível a legislação pública da comunidade, a ideia de Deus como postulado necessário em vista da realidade objetiva da lei e, por último, a relação entre as igrejas invisível e visível sob a égide do conceito de concordância.

**Palavras-chave:** *Religião, Comunidade ética, Postulado, Deus.*

## Summary

The aim of this study is to investigate the argumentative conditions that make it possible to speak of an ethical community in Kant's thought. Starting from the recognition of radical evil and its social unfolding in terms of an ethical state of nature, Kant postulates as a duty the establishment of a union of men under laws of virtue. However, how to think about an ethical community if, at first, the concepts that make it possible seem to have only subjective validity? How can that which is subjective gain the contours of universality that the ethical community demands? This is because, for the idea of a union of men under laws of virtue to be possible, it is necessary to understand how rational faith or moral faith, possessing only subjective validity, opens itself to the communicability of the concept of God. To solve this problem, the study starts from three practical experiences as a condition criterion for the realization of the ethical community, namely, the non-sensitive reciprocal coercion that makes the public legislation of the community possible, the idea of God as a necessary postulate in view of the reality objective of the law and, finally, the relationship between the invisible and visible churches under the aegis of the concept of agreement.

**Keywords:** *Religion, Ethical community, Postulate, God*

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>1 DO MAL RADICAL NA PRIMEIRA PARTE DA RELIGIÃO .....</b>	<b>17</b>
1.1 O CONCEITO DE MAL RADICAL E <i>GESINNUNG</i> .....	17
1.2 MÁXIMA E AVALIAÇÃO MORAL.....	20
1.3 DA PROPENSÃO PARA O MAL NA NATUREZA HUMANA.....	26
1.4 RELIGIÃO EM KANT .....	31
1.5 REVOLUÇÃO MORAL .....	34
<b>2 O MAL NO SEU MOMENTO SOCIAL EM TERMOS DE UM ESTADO DE NATUREZA ÉTICO .....</b>	<b>43</b>
2.1 POSSIBILIDADE DE SUPERACÃO DO MAL .....	43
2.2 CORRUPÇÃO MÚTUA .....	46
2.3 ESTADO DE NATUREZA JURÍDICO E ÉTICO .....	51
2.4 LEGISLAÇÃO PÚBLICA E POSSIBILIDADE DE UMA COMUNIDADE ÉTICA .....	57
<b>3 COMUNIDADE ÉTICA E SUMO BEM COMUNITÁRIO .....</b>	<b>64</b>
3.1 SUMO BEM E FIM DA RAZÃO .....	64
3.2 RELIGIÃO RACIONAL.....	72
3.3 EXPERIÊNCIA PRÁTICA DA IDEIA DE DEUS .....	76
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>84</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>85</b>

## INTRODUÇÃO

Partindo do desdobramento do conceito de mal enquanto “mal social”, Kant postula a necessidade do estabelecimento de uma comunidade ética. No início da terceira parte da *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, intitulada “O triunfo do princípio bom sobre mau e a fundação de um reino de Deus na terra”, Kant diz que tem de ser possível encontrar um meio de erigir uma união de todo verdadeiramente encaminhada à prevenção do mal e ordenada ao fomento do bem no homem, como uma sociedade consistente e sempre em expansão “que tem em vista simplesmente a manutenção da moralidade e que, como forças unidas se oporia ao mal”<sup>1</sup>. No entanto, “por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair ao domínio do mal, este mantê-lo-ia sempre no perigo de recaída sob o seu domínio”<sup>2</sup>. O antídoto para isso é a instituição de uma comunidade ética unida por princípios de virtude, na qual esse mal ou esse estado de puro assédio aos princípios morais, que Kant chamou de estado de natureza ético, pode ser superado. Posto o dever de estabelecer essa comunidade, o problema é definir quais são as condições necessárias que tornam possível pensarmos em tal comunidade. Isso porque, a dificuldade logo se instala na medida em que tem de ser possível pressupor que Deus seja um conceito comunicável. No entanto, como aquilo que possui validade subjetiva pode ganhar contornos de uma validade objetiva tal como a comunidade ética exige? Essa exigência nos obriga entender o modo sobre a qual a fé racional ou a fé moral passa de uma validade apenas subjetiva para uma validade objetiva em vista comunicabilidade do conceito da ideia de Deus.

Para resolver esse problema, o estudo parte, primeiramente, da análise do mal radical em seus dois momentos, individual e coletivo. Após isso, é estudado o conceito de revolução moral e reforma e, por seguinte, o estado de natureza ético, para, por fim, adentrarmos na questão das condições que tornam possível a realização da comunidade ética. Em suma, o estudo parte de três experiências práticas como critério de condição da realização da comunidade, quais sejam, a coação recíproca não sensível que torna possível a legislação pública da comunidade, a ideia de Deus como postulado necessário em vista da realidade objetiva da lei e, por último, a relação entre as igrejas invisível e visível sob a égide do conceito de concordância.

A primeira experiência prática consiste na ideia de uma coação recíproca não sensível, atemporal e a-especial que nos permite pensar de forma não contraditória uma legislação ética

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 100.

<sup>2</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 100.

pública em que a coação seja uma coação não-sensível. Isso se dá por meio da postulação prática do mundo inteligível, bem como da demonstração da idealidade transcendental do espaço e do tempo, que tornam possível pensar em uma coação recíproca inteligível das pessoas individuais e do gênero, enquanto constituem uma unidade na diferença, que tem como corolário a possibilidade de uma comunidade ética como uma legislação pública, interna e autocoativa.

A segunda experiência analisa a condição em que os deveres subjetivamente necessários não perdem sua validade objetiva. Para isso, tem de ser postulada a ideia de um Ser como móbil moral capaz de tornar o homem participante da felicidade por meio da moralidade. Na *Religião*, essa junção se dá sob a alcunha da ideia de sumo bem comunitário, ou seja, a possibilidade da felicidade como consequência da virtude de forma comunitariamente fundada. Deus, então, deve ser ao mesmo tempo movente moral do dever e, por assim dizer a própria lei moral pensada como personificada. Para isso, tem de possuir três perfeições morais, a saber, a santidade, bondade e a justiça. Esses atributos constituem o conceito de Deus por inteiro como legislador santo, como mantenedor benevolente do mundo e como juiz reto<sup>3</sup>. Essas são exatamente as características exigidas para que tal Ser seja uma experiência prática satisfatória para a organização de uma comunidade ética, pois só assim pode garantir realidade objetiva aos deveres morais.

A última experiência prática se dá em termos de uma relação entre a igreja invisível e a igreja visível, apresentada pelo conceito de concordância enquanto ideia prática baseada no ideal da igreja invisível. Esta por sua vez, entendida como uma ideia da união de todos os homens corretos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, serve de arquétipo às comunidades que devem ser fundadas por homens. A submissão voluntária à lei, isto é, a intensidade da obrigação com relação ao dever, é decisiva. Nesse sentido, apenas quando se pode considerar os deveres como mandamentos divinos é que se garante que todos os membros da comunidade reconheçam, como senhor, o legislador que conhece e quer o bem de maneira puramente racional, e não por inclinações sensíveis ou interesses egoístas. Nisso consiste religiosidade dos homens, segundo Kant.

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 165.

## 1 DO MAL RADICAL NA PRIMEIRA PARTE DA RELIGIÃO

### 1.1 O CONCEITO DE MAL RADICAL E *GESINNUNG*

O objeto desse capítulo é analisar o conceito de mal radical tal como está exposto na parte I da *Religião*, para, assim não só adentrar no conceito de revolução moral, bem como preparar o terreno para trabalhar, no segundo capítulo, o conceito de mal no seu aspectosocial, no qual, segundo Rogozinsk, “descobre-se então um outro do mal, um segundo mal radical”<sup>4</sup>. Feito isso, poderei explicitar melhor o modo como a comunidade ética pode ser erigida a fim de estabelecer o triunfo do bom princípio sobre o mal. Vale lembrar que não é meu objetivo analisar todas as quatro partes da *Religião*, tão pouco fazer uma análise sistemática sobre o mal radical. Meu objetivo é mostrar as condições que tornam possível o “o triunfo do princípio bom sobre mau e a fundação de um reino de Deus na terra” sob a exigido estabelecimento de uma comunidade ética, tal como está exposto por Kant na parte III da *Religião*. Assim, o que será analisado das outras partes será apenas o necessário para se entender a questão em voga. Nem por isso, no entanto, algumas questões pontuais sobre o mal radical serão negligenciadas. Meu objetivo principal com a análise de tal conceito, dentro desse momento argumentativo, é situar uma possível “origem do mal”, o que me proporcionará trabalhar melhor o conceito de revolução moral para assim adentrar nos meandros de “um segundo mal radical”.

O período em Kant escreveu a *Religião nos limites da simples razão*, a começar pela primeira parte que trata do mal radical, foi marcado por uma forte censura por parte do governo da época, no que diz respeito a temas religiosos. No uso das suas atribuições, J. Christoph Wöllner, que fora nomeado pelo rei Ministro de Ensino e Cultura, expunha todo o seu rigor em assuntos ligados à religião. Um edito promulgado por Wöllner, com o intuito de frear a força alcançada pelo movimento iluminista da época, foi seguido por uma ordem de censurar todas as publicações impressas na Prússia. Nesse contexto, Kant, que ao que tudo indica não se amedrontou com esse cenário, desejou tornar público seu escrito “Sobre o mal radical na natureza humana”, que passou a ser posteriormente a primeira parte da *A Religião nos limites da simples razão*. O texto foi aprovado por G. F. Hillmer, que fora indicado por Wöllner, sob a justificativa de que teria como público apenas os “eruditos de espíritos mais sábios”. Cassirer diz que com isso o governo procurava fazer vista grossa diante das

---

<sup>4</sup> Rogozinski. J. *O dom da lei: Kant e o enigma da ética*. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p. 381.

manifestações da Kant. “Podia-se ver a falta de vontade de se proceder contra o famoso escritor, que, inclusive, gozava da confiança especial do rei”, que demonstrara provas de simpatia a Kant durante as festas de coroação celebradas em Königsberg<sup>5</sup>.

No entanto, o próximo texto que Kant tentou publicar, que se tornou a segunda parte da *Religião*, não obteve o mesmo sucesso, pois após ser lido pelo censor Hillmer foi embargado pelo censor Hermes, acusando o escrito de pertencer à teologia bíblica. Spinelli explica que em carta a Stäudlin (em 4 de maio de 1793), Kant relatou seu propósito inicial de publicar os quatro textos, que posteriormente constituiriam o escrito sobre a *Religião*, e o incidente com a censura que o obrigou a mudar seus planos<sup>6</sup>. Em forma de livro, Kant, então, reuniu os dois artigos, o primeiro publicado e o segundo censurado, com outros dois que fossem sua continuação e os entregou à impressão sob o título de “*A Religião nos Limites da simples razão*”. Como mostra de sua astúcia antes, porém, Kant consultou a Faculdade de Teologia de Königsberg com o objetivo de saber se sua obra era dotada de teor bíblico. Para obter o juízo de uma corporação científica, Kant encaminhou sua obra para a Faculdade de Filosofia de Jena, que aprovou o escrito para impressão em 1793 após uma resposta negativa da Faculdade de Teologia. Nessa insistência de Kant em publicar o seu livro, Kuehn vê um certo atrevimento e perspicácia, uma vez que o texto censurado por Hermes acabou sendo publicado. “Parte do livro, ou seja, o capítulo sobre a luta entre o bom e mal princípio já tinha sido proibido pelos censores de Berlin, conseqüentemente, a sua publicação só poderia ser interpretada como um tapa na cara de Wöllner e sua censores”<sup>7</sup>.

No entanto, Frederico Guilherme II fez com que Kant se comprometesse em não mais tratar de questões relacionadas à religião, o que comprovou que a publicação do livro não gerou tranquilidade para Kant. No prefácio de *O conflito das faculdades* Kant comenta essa intervenção dizendo: “como o mais fiel súbdito de Vossa Majestade, absterrei inteiramente de toda a exposição pública concernente à religião, quer natural quer a revelada, tanto nas lições como nos escritos”<sup>8</sup>. Mas em uma nota sutil de rodapé Kant se expressa da seguinte forma: “Escolhi cuidadosamente esta expressão a fim de não renunciar para sempre à liberdade do

<sup>5</sup> Cassirer. *E. Kant, vida y doctrina*. Trad. De Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1985, p. 442.

<sup>6</sup> “A segunda parte não foi tão sortuda, pois o Sr. Hillmer, a quem ela pareceu atentar sobre teologia bíblica (enquanto que a primeira parte, eu não sei qual o motivo, não lhe pareceu o mesmo), julgou bom submetê-la ao censor bíblico, Sr. O. C. R Hermes, que depois naturalmente a reivindicou como pertencente a sua jurisdição (pois qual poder um simples clérigo busca se revogar?) e recusou sua publicação”. Spinelli. L. M. *A Religião nos limites da simples Razão. Kant-e Prints*. Campinas, Série 2, v.8, n.1, p. 128-129.

<sup>7</sup> Kuehn. M. *Kant: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 365.

<sup>8</sup> Kant. I. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 14.

meu juízo neste processo de religião, mas apenas enquanto sua majestade vive”<sup>9</sup>. Segue-se que com a morte de Frederico II Kant não hesitou em tratar novamente de temas relacionados à religião, pois entendera que sua promessa valera somente enquanto Vossa Majestade vivesse. Nesse contexto da perspicácia kantiana em publicar seus textos, Pavão afirma que “a doutrina do mal radical se acomodaria com dificuldades no pensamento de uma das grandes expressões da Aufklärung como foi Kant”<sup>10</sup>. Isso porque, segundo o comentador, a afirmação da maldade como fundamento subjetivo do agir parece ir de encontro à visão otimista dos pensadores do Esclarecimento que pregavam a confiança na capacidade racional do homem e em sua bondade original.

De fato, a visão otimista pregada pelo esclarecimento vai de encontro à ideia kantiana afirmada na frase: “o homem inicia para o mal”<sup>11</sup>. Assim, a reflexão sobre o mal radical tem início com a seguinte afirmação de Kant: só há dois princípios de ação: princípio moral e o princípio do amor de si. Para Kant, o ser humano não inicia seu estado moral a partir do princípio da lei que é superior, mas inverte a ordem hierárquica desses princípios e toma o amor de si como máxima das ações. Logo no começo da primeira parte, Kant diz que “o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência”<sup>12</sup>. Dessa forma, para chamar um homem de mau, 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, também é uma máxima”<sup>13</sup>. Pode-se depreender da passagem acima que a experiência não é uma fonte segura para definir se um homem é bom ou mal. Isso porque, como explica, Pavão “é concedida à experiência a possibilidade de capturar a maldade de certas ações, mas não de poder nos fornecer um saber acerca da qualidade moral do agente”<sup>14</sup>. Assim, pode-se concluir que a maldade não consiste apenas nas ações más, mas nas máximas más. Dessa forma, segundo Kant, quando dizemos o homem é bom por natureza ou o homem é mau por natureza, isso significa que existe um primeiro fundamento, que para nós é impenetrável, da adoção de máximas más, ou seja, máximas contrárias à lei moral. Isso se dá modo universal no homem, de forma que por “essa mesma adoção se expressa simultaneamente o caráter de sua espécie”<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Kant. I. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 14.

<sup>10</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*. Curitiba, PR: CRV, 2011, p. 119.

<sup>11</sup> Segundo Kant, “Que o mundo está no mal é uma queixa tão antiga como a história [...]”. *Ibid.*, p. 25.

<sup>12</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 26.

<sup>13</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 26.

<sup>14</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*, p. 37.

<sup>15</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 27.

Kant entende por máxima “o princípio subjetivo da ação que tem de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer da lei prática”<sup>16</sup>. Dessa forma, o mal consiste precisamente na possibilidade de o homem se afastar da máxima da lei moral. Em outras palavras, consiste no fato de o homem fazer de um motivo não moral, por exemplo, o amor de si e de sua inclinação, condição de obediência à lei moral, quando deveria ser o inverso. Em outra passagem da *Religião*, Kant liga o conceito de máxima ao conceito de arbítrio afirmado que “a liberdade do arbítrio possui uma qualidade inteiramente peculiar de não poder ser determinada a uma ação por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima”<sup>17</sup>. Somente dessa forma “é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio, ou seja, a liberdade”. No entanto, a lei moral é por si mesma, no juízo da razão, um móbil e, segundo Kant, “quem dele faz a sua máxima é moralmente bom”<sup>18</sup>. Mas, se a lei moral não determina o arbítrio de alguém em vista de uma ação que a ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um móbil oposto à lei. Uma vez que isso, por força do pressuposto, só pode acontecer em virtude de o homem admitir tal móbil, e, por conseguinte, a deflexão da lei moral na sua máxima tornando-se assim mal, “então sua disposição de ânimo quanto à lei moral nunca é indiferente, ou seja, jamais deixa de ser uma das duas, ou boa ou má”<sup>19</sup>. Dessa forma, fica claro que Kant entende o mal como o resultado de uma admissão pelo arbítrio em suas máximas de móveis contrários à lei da moralidade.

Para entendermos melhor essa questão de o mal ser qualificado com uma deflexão das máximas morais, ou seja, uma inversão na ordem hierárquica dos móveis na qual o homem subordina à lei moral ao móbil do desejo de felicidade, é preciso esclarecer melhor o conceito de máxima e avaliação moral.

## 1.2 MÁXIMA E AVALIAÇÃO MORAL

Sobre a questão das máximas e a avaliação moral, Pavão, no artigo “O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic”, questiona se a tese sobre a avaliação moral na *Religião* é diferente da tese encontrada na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*. Essa questão é importante nesse momento argumentativo, pois visa

<sup>16</sup> Immanuel Kant. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 61. A questão de máxima subjetiva ou fundamental será problematizada a seguir.

<sup>17</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 30.

<sup>18</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 30.

<sup>19</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 30.

esclarecer de forma mais acurada a questão do mal. Kant, na *Religião*, é explícito em dizer que é pela máxima que “se deve apreciar todo o valor moral da pessoa”<sup>20</sup>. Na *Crítica da razão prática* podemos ver uma passagem em que Kant diz que “o valor moral desta ou daquela ação, que deve constituir o caráter de qualquer pessoa”<sup>21</sup>, demonstrando a tese de que o mal qualifica primeiramente as máximas, na medida em que o valor moral de uma ação é decidido em virtude delas. Pavão diz que Guido de Almeida também apoia essa leitura quando diz que “ao avaliarmos a máxima, também avaliamos a ação decidida com base na máxima e o caráter da pessoa que adota a máxima e não inversamente”<sup>22</sup>. Contudo, Kant introduz na *Religião* a noção de “primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas que só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade”, e completa que tal primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas “deve ter sido adotado pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ser imputada”<sup>23</sup>. Pavão chama a atenção de que a introdução do conceito de “máxima fundamental”, ou “primeiro fundamento” subjetivo da adoção das máximas, novidade trazida pela *Religião*, parece exigir uma revisão na compreensão da máxima. Diz também que Guido de Almeida não levou em conta esses “aspectos cruciais sobre da *Gesinnung* e caráter apresentados por Kant na *Religião*”<sup>24</sup>.

O problema está em que na passagem da *Religião* já citada, em que Kant diz que é pela “máxima que se deve apreciar todo o valor moral da pessoa”, tal máxima não está qualificada de modo explícito como particular ou fundamental. Caso seja particular, então não há novidades quanto à *Fundamentação* e quanto à segunda *Crítica*, mas caso seja interpretada como fundamental, a conciliação se torna inviável. Nessa passagem em específico, Pavão entende que tal máxima pode ser adotada como particular, pois Kant, aqui, se refere “à determinação do arbítrio a ações pela lei moral ou por outros móveis”<sup>25</sup>. A liberdade do arbítrio significa, a rigor, a própria liberdade do arbítrio, ou seja, sua autodeterminação.

Volto a uma passagem de Kant já citada: “a liberdade do arbítrio possui uma qualidade inteiramente peculiar de não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima”, ou seja, “o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar. Somente assim “é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio, ou seja, a

<sup>20</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 36.

<sup>21</sup> Immanuel Kant. *Crítica da razão prática*, p. 539 A 273.

<sup>22</sup> Pavão. A. O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic. *Kant e Prints*. Campinas, Séries 2, v.5, n.3, p. 115.

<sup>23</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 31.

<sup>24</sup> Pavão. A. O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic, p. 115.

<sup>25</sup> Pavão. A. O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic, p. 116.

liberdade”<sup>26</sup>. Percebe-se aqui que essa liberdade está em poder do homem a cada momento e não apenas em uma única vez. Assim, concorda com a segunda *Crítica* quando Kant diz que “satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está em todo o tempo em poder de cada um”<sup>27</sup>. Ao se referir dessa forma à determinação do arbítrio, Kant parece estar pensando na autodeterminação do sujeito, ou seja, no controle que o indivíduo possui sobre cada uma das suas ações. Assim, não há dificuldades para interpretar a máxima, nesse contexto, como máxima particular. Dessa forma, podemos dizer que há em Kant uma teoria da ação, como coloca Borges, quando pressupõe que o agente racional age segundo máximas, ou seja, princípios de ação<sup>28</sup>.

No entanto, poder-se-ia dizer também que Kant, na *Religião*, adotou uma tese diferente ao fazer referência ao homem mau e ao homem bom como aquele que faz da lei moral sua máxima, avaliando, assim, o caráter, em vez de apenas considerar a avaliação das máximas. Parece que esse ponto foi observado por Loparic quando diz que

Na passagem da segunda *Crítica* para a *Religião*, observa-se uma outra mudança importante: os predicados a priori *Bm* e *Mm*, elementos básicos da doutrina da religião da razão, não são mais relacionados à **vontade, mas ao homem, mais precisamente à natureza humana**, à medida em que esta é portadora de predisposições em parte boas e em parte más, isto é, de elementos ordenados que favorecem e de outros que impedem a realização dos deveres morais<sup>29</sup>.

Da parte grifada da passagem, pode-se inferir que Loparic dá a entender que os predicados moralmente bom e moralmente mau não se relacionam mais à vontade, ou seja, às máximas particulares produzidas pelo arbítrio, mas à natureza humana, ou seja, ao caráter do ser humano. Sobre isso, Pavão diz que é verdade que Kant na *Religião* procura pensar no caráter e na *Gesinnung* voltando-se assim mais para o agente moral do que para suas ações particulares e, nesse ponto, diz que a observação de Loparic parece perfeitamente procedente<sup>30</sup>. No entanto, entende que a *Religião* não deixa isso tão claro, na medida em que Kant mostra que o mal moral resulta de uma admissão pelo arbítrio em suas máximas de

<sup>26</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 31.

<sup>27</sup> Immanuel Kant. *Crítica da razão prática*, p. 123 A 64. Pavão diz que para evitar problemas interpretativos essa passagem pode ser lida como se Kant quisesse dizer que a obediência à lei moral sempre está em nosso poder. Portanto, não esteve uma única vez em nosso poder.

<sup>28</sup> Borges explica que a teoria da ação em Kant pressupõe que o agente racional age segundo máximas, ou seja, princípios de ação. Segundo a definição da *Crítica da razão prática*, máximas são princípios práticos subjetivos da ação que contém em si várias regras práticas. (Borges. M. L. *Razão e Emoção em Kant*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2021, p. 53.

<sup>29</sup> Loparic. Z. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. Kant e-Prints, Série 2, v.2.,n.3 jan-jul 2007, p. 85 (Grifo nosso).

<sup>30</sup> Pavão, A. O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic, p. 117.

móviles sensíveis em detrimento da lei moral, o que significa que é ação resultante dessa decisão inteligível do arbítrio que merece a qualidade de má. Diante disso, Pavão faz a seguinte indagação: um homem que pratica uma ação má no momento presente e uma ação boa no futuro é bom ou mau? Do que responde que o exame dessa questão exige uma análise da noção de *Gesinnung*, resultante da máxima fundamental.

Valeu destacar que o termo “máxima fundamental, usado por Pavão, poderia também ser chamado de “máxima suprema”, “máxima originária” ou até mesmo “supremo fundamento subjetivo de todas as máximas”<sup>31</sup>. Jorge Conceição, ao analisar a ideia de ato do arbítrio desenvolvido na *Religião* se apoia na passagem a seguir quando Kant diz:

a expressão um ato em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a **máxima suprema** (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias ações (segundo a sua matéria, isto é, no tocante aos objetos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima<sup>32</sup>.

O apoio à referida passagem se dá no sentido de explicar que “o conceito de ato indica a ação livre do agente moral, que admite como motivo da sua ação ou a lei moral ou uma inclinação”. Assim, segundo Jorge Conceição, a expressão “um ato” possui dois significados qualitativamente distintos. “O primeiro significado trata da ação do livre arbítrio em acolher como motivo determinante da máxima”<sup>33</sup>(o que no texto kantiano se lê máxima suprema) um princípio conforme ou adverso a lei moral, por isso, essa acepção de ato ocupa-se da atividade do livre arbítrio no sentido formal. Já o segundo, “ocupa-se da determinação do livre arbítrio segundo os fins postulados pelas nossas inclinações e desejos, em razão disso, essa acepção trata da execução da ação segundo os objetos dos nossos sentidos”<sup>34</sup>. Borges chegar a usar, no seu texto *Razão e emoção em Kant*, a concepção de meta-máxima<sup>35</sup>. De qualquer modo, adoto a nomenclatura “máxima fundamental”, usada por Pavão, apenas por estar acompanhando seu desenvolvimento argumentativo no que diz respeito à *Gesinnung*.

Pavão, diz que ao lermos a *Religião* percebermos que a liberdade parece estar mais “no princípio de adoção das máximas em geral”<sup>36</sup> do que na adoção de uma máxima. Isso pode ser comprovado na passagem em que Kant diz: “ora bem, uma vez que o mal moral [...] não tanto

<sup>31</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 38.

<sup>32</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 37.

<sup>33</sup> Conceição, J.V.C. O problema do mal na Religião nos limites da simples razão. *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy* N.º 7, Junio 2018, p. 269.

<sup>34</sup> Conceição, J.V.C. O problema do mal na Religião nos limites da simples razão, p. 269.

<sup>35</sup> Borges, M. L. *Razão e Emoção em Kant*, p. 59.

<sup>36</sup> Pavão, A. O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic, p. 118.

por causa da infinitude do supremo legislador [...], mas como um mal **na disposição de ânimo e nas máximas em geral** [...] traz consigo uma infinitude de violações da lei”<sup>37</sup>. Assim, fica claro na passagem que Kant entende que o mal está mais na disposição de ânimo e nas máximas em geral do que na ação má, ou seja, em uma transgressão particular. Da letra do texto de Kant podemos ver que a “disposição de ânimo” significa “o primeiro fundamento subjetivo de adoção das máximas, que “só pode ser única e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade”<sup>38</sup>. Como na *Fundamentação*, Kant já mostrara a disposição como *Gesinnung*, pode-se inferir que na *Religião* o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, a disposição de ânimo, também pode ser referida assim. Mas Kant alerta que ela própria “deve ter sido adotada também pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ser imputada”<sup>39</sup>.

Quando Kant, então, diz que *Gesinnung* refere-se universalmente ao uso integral da liberdade, a hipótese que talvez possa ser levantada é que nesse sentido “todas as ações humanas, isto é, ações livres à medida que o arbítrio produz uma máxima acolhendo o móbil moral ou não como princípio suficiente, são dependentes da *Gesinnung*”<sup>40</sup>. Dessa forma, toda e qualquer ação, o que significa o uso integral, se prende a essa referência. Parece que podemos afirmar aqui que Kant, com a expressão “uso integral da liberdade”, chama a atenção para o fato de que todo o exercício da liberdade, até mesmo o primeiro, requer um fundamento subjetivo e uma disposição para o bem ou para o mal. Isso pode ser atestado pela seguinte passagem:

Assim pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas ações conscientemente más, e inclusive de uma só, a priori uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que por seu turno, também é uma máxima<sup>41</sup>.

O sentido de *Gesinnung* como fundamento responde à necessidade de se julgar a moralidade da pessoa e não à moralidade das máximas. Assim, é possível conferir um sentido ao conceito de caráter dentro da filosofia moral kantiana que, segundo Pavão, “foi algo deixado na sombra na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*”<sup>42</sup>. Dessa forma, tem-se aqui uma instância estabilizadora, em que se pode reconhecer a perseverança de um modo de

<sup>37</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 378 (grifo meu).

<sup>38</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 31.

<sup>39</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 31.

<sup>40</sup> Pavão. A. O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic, p. 118.

<sup>41</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 27.

<sup>42</sup> Pavão. A. O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic, p. 118.

pensar segundos princípios constantes. Assim, a indagação sobre se o julgamento moral deveria recair majoritariamente sobre a máxima ou sobre o caráter é respondida na *Religião* no sentido de que se pode atribuir sim maldade ao caráter, mas antes temos de atribuir maldade à máxima, porém, que fique bem entendido, à máxima fundamental.

Em que sentido, então, podemos chamar a um homem mau? Ao passo que Kant responde: “A proposição “o homem é mau”, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito”<sup>43</sup>.

Ocasional aqui poderia ser entendido no sentido de o homem mau não ser aquele que é constantemente mau, mas apenas ocasionalmente mau, ou ainda que o homem mau não precisa ser sempre ou constantemente mau, basta que seja ocasionalmente mau. Nesses casos, concordo com Pavão, que é preciso entender que se trata de máximas particulares que seriam produtos da máxima fundamental. Assim, adoto a interpretação que quando lemos “acolhe na sua máxima”, precisamos entender que esse acolher é um acolher na sua “máxima fundamental”<sup>44</sup>. Dessa forma, podemos dizer que quando a liberdade opta pelo mal, sua má intenção a domina totalmente, ou seja, corrompe pela raiz o fundamento de todas as máximas, a máxima fundamental. Diz Kant: “Este mal é radical, **pois corrompe o fundamento de todas as máximas**; ao mesmo tempo, como propensão natural” [...], no qual não pode ter lugar máximas boas “se o supremo fundamento subjetivo de todas as máximas se supõe corrompido”<sup>45</sup>.

Percebe-se aqui que o *locus* do mal, e o mesmo valerá para o bem, é uma máxima fundamental do querer racional humano, ou um princípio originário da adoção de máximas, de modo que a disposição (*Gesinnung*) permaneça oculta a cada agente, isto é, sua atitude básica à lei moral. A partir disso, o homem se torna responsável por suas ações na medida em que faz a escolha da máxima fundamental. Mas para que isso fique mais claro, é preciso analisar a questão dos graus da propensão para o mal na natureza humana.

<sup>43</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 38.

<sup>44</sup> Concorro com a posição de Silber, quando afirma que o desenvolvimento do conceito de *Gesinnung* é “talvez a mais importante e singular contribuição da Religião à teoria ética de Kant, pois através desse desenvolvimento se explica a continuidade e responsabilidade no livre exercício da Willkür. (Silber. J. The ethical significance of Kant’s religion. In *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trad. T. M. Greene e H. H. Hudson. New York: Harper e Brothers, 1960, p. 79 – 134.

<sup>45</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 43 (grifo meu).

### 1.3 DA PROPENSÃO PARA O MAL NA NATUREZA HUMANA

Antes de analisarmos a propensão para o mal, é prudente olharmos os graus da disposição originária para o bem. É chamada propensão originária porque pertence necessariamente à constituição do ser humano. São três os graus: 1) “A disposição para a animalidade do homem como ser vivo; 2) A disposição para a humanidade enquanto ser vivo e racional; 3) A disposição para a sua personalidade, como ser racional, simultaneamente, suscetível de imputação”<sup>46</sup>.

A primeira delas, a disposição para a animalidade, é facilmente corrompida. Refere-se ao amor de si físico e simplesmente mecânico para o qual não se requer razão. Sendo tríplice, diz respeito à conservação de si próprio, à propagação da espécie por meio do impulso sexual e ao impulso à sociedade. A tal disposição podem enxertar-se os vícios da brutalidade da natureza, tais como vícios bestiais, vícios da gula, da luxúria e da selvagem ausência de lei na relação com os outros. A disposição para a humanidade refere-se também ao amor de si físico, mas que compara, por isso se exige razão, não fosse assim o homem não poderia formar nenhuma ideia de felicidade por comparação ou imaginação. Desse amor de si provém a inclinação de obter um valor na opinião dos outros, que seria certamente o da igualdade, o que na opinião de Kant, tem o sentido de “não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar”<sup>47</sup>. Aqui, a inveja e a rivalidade podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas. Mas também temos o que Kant chamou de vícios de cultura, que no mais alto grau de malignidade, ou seja, a ideia de máximo do mal que ultrapassa a humanidade, além da inveja na gratidão e da alegria malvada, podem chamar-se vícios diabólicos. O ponto a se destacar aqui é que tanto a disposição para a animalidade quanto à propensão para a humanidade são fatos da natureza, Ou seja, são atribuídas pela natureza, na medida em que ela dá ao homem a faculdade de desejo e a capacidade de determinar essa faculdade, não dependendo, assim, em nada da vontade humana.

A disposição à personalidade é definida por Kant como “[...] a susceptibilidade da reverência pela lei moral como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio, [...] a ideia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual”<sup>48</sup>. Essa susceptibilidade à lei moral é o sentimento moral, que se constitui como móbil do arbítrio que jamais é extirpada,

<sup>46</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 32.

<sup>47</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 33.

<sup>48</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 33.

ainda que exista no homem uma propensão para o mal. Assim, a disposição para a personalidade moral é capacidade que homem tem de sentir-se influenciado para respeitar a lei moral como sendo ela mesma motivo suficiente do arbítrio. Assim, a personalidade moral é originária, ou seja, é constitutiva do homem, enquanto que a propensão para o mal desenvolvida nos seus três graus, é contingente porque não é inerente ao ser humano. A personalidade moral consiste em um respeito pela lei moral que é originária pelo fato de pertencer à natureza humana enquanto tal. É uma disposição originária para o bem inerente à natureza racional do ser humano. Ferraz explica que a personalidade moral “[...] é disposição para sermos motivados a agir de acordo com a universalidade da máxima, ou seja, de acordo com a lei moral”<sup>49</sup>. Ela é a condição da própria autonomia que torna o ser humano capaz de agir pelo incentivo da lei moral como móbil, em detrimento das inclinações particulares.

Para Allison, “não podemos considerar essa predisposição [personalidade] como já incluída no conceito de precedente [humanidade], mas deve-se necessariamente tratá-la como uma pré-disposição especial”<sup>50</sup>. Especial no sentido de nela o homem como ser racional e responsável possui, como já dito, a capacidade de respeitar a lei moral como sendo ela mesma um incentivo suficiente do arbítrio.

Kant entende por propensão “[...] o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*)”, na medida em que é contingente para a humanidade em geral<sup>51</sup>. Distingue-se de uma disposição por poder ser inata. Trata-se de uma inclinação para o mal moral que se estabelece quando há uma deflexão no fundamento subjetivo das máximas, que pode ser chamada de inclinação natural do homem para o mal.

São três os graus da propensão para o mal na natureza humana: fragilidade, impureza e malignidade<sup>52</sup>. A fragilidade mostra certa descontinuidade entre o querer e o fazer. Afirma Kant: “[...] eu 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 com a inclinação)”<sup>53</sup>. Pode-se ver que a fragilidade comporta o reconhecimento e o acolhimento incondicional da lei moral, mas não

<sup>49</sup> FERRAZ, C, A. *Do Juízo Teleológico como Propedêutica à Teologia Moral em Kant*. Porto Alegre. Edipucrs, 2005, p. 128.

<sup>50</sup> Allison. H. E. *Kant's Theory of Freedom*. E. H, A

<sup>51</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 34.

<sup>52</sup> Spinelli explica que “[...] a definição de mal moral, enquanto inversão da ordem dos móveis, está estreitamente ligada à caracterização dos graus da propensão ao mal”. Daí, então, a importância de se tratar desses graus, que vão desde sua intensidade mais baixa até a superior, constituindo-se como a gênese do que será chamado de mal radical. Spinelli “Hierarquia e inversão: a tese kantiana da ordem moral dos móveis”. *Princípios*. Natal, v. 21, n. 35, jan./jun. 2014, p. 232.

<sup>53</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 35.

consegue manter esse status incondicional da lei. Isso significa que “[...] no âmbito da fragilidade, o homem adota, efetivamente, a máxima de seguir a lei moral [...], mas o plano subjetivo é frágil para dar continuidade a essa incorporação”<sup>54</sup>. Dessa forma, então, a fragilidade diz respeito a uma adoção relativamente fraca do homem em relação à máxima que ele adotou. A lei é admitida na máxima, mas não resiste como móbil suficiente davontade e, dessa forma, acaba-se por se introduzir nela a inclusão de incentivos vindos das inclinações. Por isso, Kant denomina a fragilidade como “[...] a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral”, resumida na queixa de um Apóstolo: “tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir”<sup>55</sup>.

O segundo grau da propensão é a impureza. Na impureza não há fraqueza em aderir ao princípio moral, no entanto a máxima não é puramente moral, ela vem mesclada com outros móveis. O homem mistura os móveis morais e invalida, dessa forma, a pureza da lei. Afirma Kant, “[...] a impureza do coração humano consiste em que a máxima é decerto boa segundo o objeto (o seguimento intentado da lei) [...], mas não puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, a mera lei como móvel suficiente”<sup>56</sup>. Aqui, há a mistura do móbil moral com o imoral, o que permite a contaminação da verdadeira intenção boa, pois a vontade ainda precisa de outros moventes para determinar suas ações, que podem até ser conformes ao dever, mas não se tornam exclusivamente por dever.

O último grau da propensão para o mal é a malignidade ou “[...] o estado de corrupção do coração humano. É a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dimanante [ou seja, procedente] da lei moral a outro (não morais)”<sup>57</sup>. Os dois graus anteriores desaguam nesse último, onde o estado é mais sério. Kant também chama esse grau de “estado de corrupção do coração”, porque, aqui, o homem inverte a ordem moral do móbil da vontade. Dessa forma, ainda que possam ocorrer ações legalmente boas, o modo de pensar é corrompido na sua raiz. Por isso, no que diz respeito à intenção moral, o homem se torna mal. Isso porque, diferente dos graus anteriores, a máxima, segundo a qual se deve apreciar todo o valor da pessoa, é totalmente contrária à lei e o homem, embora faça ações boas é, contudo, mal. “[...] A malignidade representa o mal nu e declarado. Trata-se de uma subordinação do móbil moral àqueles da inclinação”<sup>58</sup>. A malignidade contempla todos os elementos que

<sup>54</sup> Spinelli “Hierarquia e inversão: a tese kantiana da ordem moral dos móveis”. *Princípios*. Natal, v. 21, n. 35, Jan./jun. 2014, p. 236.

<sup>55</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 35.

<sup>56</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 36.

<sup>57</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 36.

<sup>58</sup> Spinelli “Hierarquia e inversão: a tese kantiana da ordem moral dos móveis”. *Princípios*. Natal, v. 21, n. 35, Jan./jun. 2014, p. 242.

caracterizam a inversão da ordem do móbil e a subordinação dos incentivos morais aos incentivos exteriores.

Assim, podemos dizer que enquanto no primeiro nível de propensão a nossa vontade é fraca e no segundo as inclinações são mais fortes do que a lei moral na determinação do princípio subjetivo do querer, no grau da malignidade, pelo contrário, o agente moral necessariamente incorpora a inclinação na sua máxima, ou seja, a coloca como causa da sua ação. Segundo Kant, aqui, “o modo de pensar é corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau”<sup>59</sup>. Dessa forma, o mal se instala na medida em que, no tocante ao uso da liberdade, se acolhe no arbítrio a máxima suprema conforme ou adversa à lei. Assim, nesse nível, a inclinação para o mal é, pois, um ato “e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo ato” [...], inteligível, cognoscível unicamente pela razão sem qualquer condição de tempo “<sup>60</sup>. É inata porque, segundo Kant, não pode ser extirpada, para tal a máxima suprema deveria ser a do bem, a qual, porém, nessa própria propensão, é acolhida como má. Por isso, Kant explica que nessa seção buscou “desde o início as três fontes do mal moral unicamente naquilo que, segundo leis da liberdade, afeta o fundamento supremo da adoção ou seguimento das nossas máximas, não no que afeta a sensibilidade como receptividade”<sup>61</sup>.

É interessante destacar aqui a admissão por Kant da possibilidade de uma decisão inteligível pelo mal. Para Borges, em Kant, “apesar de as inclinações poderem dificultar ou até mesmo impedir a execução de máximas morais, elas não são más em si, pois não representam nenhuma perversão da razão”<sup>62</sup>. Por outro lado, no mal, no entanto, elas são tomadas na máxima. No primeiro sentido, Kant se refere às inclinações como boas, diferente da *Fundamentação* onde considera as inclinações em si como fonte de desejos. Assim, Borges explica que a “*Religião* enfatiza que o fundamento do mal é racional e reside na incorporação de nosso lado sensível como razão para a ação”<sup>63</sup>. A *Fundamentação*, por sua vez, “explica que a sensibilidade não pode nos dar móveis confiáveis e muitas vezes se opõe ao que decidimos por respeito à lei”<sup>64</sup>. Assim, arremata a comentadora, posição na qual concordamos, “os textos não são contraditórios, o que é atestado pela fraqueza da vontade,

<sup>59</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 36.

<sup>60</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 37.

<sup>61</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 38.

<sup>62</sup> Borges. M. L. *Razão e Emoção em Kant*, p. 47.

<sup>63</sup> Borges. M. L. *Razão e Emoção em Kant*, p. 47.

<sup>64</sup> Borges. M. L. *Razão e Emoção em Kant*, p. 47.

tematizado da *Religião* e que corresponde bem a não consideração de inclinações como móbeis morais da ação, visto que se opõem a realização da máxima escolhida”<sup>65</sup>.

No entanto, parece que Alisson e Fackenheim entendem que Kant, na *Religião*, reformula a noção de liberdade. Fackenheim pontua que o mal radical representa uma mudança no pensamento de Kant, e o motivo dessa mudança está “na necessidade de dar uma completa e adequada justificação da liberdade moral”<sup>66</sup>. Segundo o comentador, na *Religião*, Kant teria gradualmente se convencido de que “a liberdade moral não pode ter outro significado que a liberdade para escolher entre o bem e o mal”<sup>67</sup>. Pavão, ao contrário, entende que, apesar dessa interpretação responder a algumas dificuldades, falar em convencimento gradual no pensamento de Kant sobre o sentido da liberdade moral, isto é, uma liberdade para escolher entre o bem e o mal, “implica desconsiderar a alegação da *Metafísica dos Costumes*, publicada 4 anos após a *Religião*, segundo a qual a liberdade não pode ser entendida como uma faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei moral”<sup>68</sup>.

Ainda sobre isso, Herrero faz uma feliz declaração, a meu ver.

Mas a realidade do mal radical não destrói a ligação inseparável entre lei e liberdade. A lei moral descobre o poder do homem. O fato de o homem ter sempre escolhido mal descobre que esse poder é um poder agir contra a lei. Surge assim uma distância maior entre lei e Liberdade. Mas essa distância não significa que a liberdade seja igualmente liberdade tanto para o bem como para o mal. Pois em primeiro lugar o mal só se entende em relação à lei. Se o mal fosse uma possibilidade do mesmo tipo que a do bem, teríamos de ter uma instância superior a ambos que as julgasse. Mas a lei moral é a única e suprema instância de juízo, pois só ela constitui a liberdade<sup>69</sup>.

Conforme pensa Herrero, a liberdade também pode ser entendida como liberdade para o mal. No entanto, a liberdade para o mal não é equivalente à liberdade para o bem, pois é apenas em relação à liberdade para o bem que tem sentido falar em liberdade para o mal. Concordo com Pavão quando diz que a *Fundamentação* e a segunda *Crítica* geram uma expectativa de esclarecimento do mal moral e que, nessas obras “se Kant se dedicasse ao esclarecimento dessa noção ele não estaria de modo algum maculando os propósitos de

<sup>65</sup> Borges. M. L. *Razão e Emoção em Kant*, p. 47.

<sup>66</sup> Fackenheim. E. *Kant and Radical Evil*. In Chadwick, Ruth F. (ed.). *Immanuel Kant: Critical Assessments*. Vol III: *Kant's Moral and Political Philosophy*, p. 260.

<sup>67</sup> Fackenheim. E. *Kant and Radical Evil*, p. 260.

<sup>68</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*. Curitiba: Editora CVR, 2011, p. 132.

<sup>69</sup> Herrero. F. J. *Religião e história em Kant*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991, p. 81.

justificação da moralidade”<sup>70</sup>. Para o comentador, se o dever cabe legitimamente nesse propósito, o mal moral igualmente caberia. Pavão diz ainda que embora Allison não endosse claramente a ideia de que o mal radical represente o reconhecimento de um tratamento insuficiente dado por Kant no que diz respeito à relação entre moralidade e liberdade, ele afirma que há poucas dúvidas de que a exposição sobre a liberdade na *Religião* possui sutilezas e profundidades que não se encontram nem *Fundamentação* nem na segunda *Crítica*<sup>71</sup>. Por isso, é lícito afirmar que, na *Religião*, Kant pensa as relações entre liberdade e moralidade de modo mais acurado de que nas obras anteriores. Pavão concorda com Allison nesse sentido, mas vai além dizendo que “a *Religião* enriquece de modo notável as relações conceituais entre liberdade, moralidade e, por conseguinte, a imputabilidade moral”.

#### 1.4 RELIGIÃO EM KANT

A afirmação de que a *Religião* pode ser lida também como uma resposta aos problemas de imputabilidade parece não só razoável como também uma interpretação digna de ser considerada. Caffarena entende, a meu ver de forma plausível, que Kant parece torna-se consciente do problema da imputabilidade, que nas suas palavras significa a dificuldade de pensar a liberdade para as ações más, apenas como o escrito sobre o mal radical<sup>72</sup>.

Para Pavão, por exemplo, “Bruch acredita que o mal radical não poderia de modo algum ser objeto de análise da tarefa crítica”, e complementa: “podemos perceber uma consonância da leitura de Bruch com a de Beckenkamp, ambos advogam que o mal radical deve ser lido dentro das preocupações de Kant com a filosofia da religião<sup>73</sup>”. No entanto, discordando dessas interpretações, Pavão afirma que: “todavia, a alegação de que o mal radical está ligado, em Kant, às questões da filosofia da religião não é suficiente para afastar a possibilidade de entender o mal radical, antes de tudo, como um conceito da filosofia moral”<sup>74</sup>.

Ainda sobre essa questão, Loparic entende que Kant, na *Religião*, desenvolve uma antropologia moral, na qual os predicados do moralmente bom e do moralmente mal são aplicados à natureza humana. Por natureza humana, aqui, se entende a atividade do arbítrio em incorporar um princípio na sua máxima, que pode ser tanto o princípio da lei quanto o

<sup>70</sup> Pavão, A. *O mal moral em Kant*, p. 138.

<sup>71</sup> Pavão, A. *O mal moral em Kant*, p. 138-139.

<sup>72</sup> Caffarena, J. G. *Kant y la Filosofía de la Religión. Madrid*. In Castro, D. M. (org.). *Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión*. Barcelona: Anthropos; México: Universar Autónoma Metropolitana, 1994, p. 198-199.

<sup>73</sup> Pavão, A. Filosofia da Religião e mal radical em Kant. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 2, n. 2, p. 171-179, jul.-dez., 2007, p. 172.

<sup>74</sup> Pavão, A. Filosofia da Religião e mal radical em Kant, p. 172.

contrário a ele. Dessa forma, Loparic defende a ideia de que o ato do arbítrio introduz uma perspectiva antropológica na *Religião*, porque ao analisar “que é implícito no conceito do ato sensível moralmente bom ou mau, Kant introduz na sua antropologia moral um conceito totalmente novo: o de uma práxis *a priori* que estabelece as condições *a priori*, não teóricas, mas práticas, de possibilidade desse tipo de ato<sup>75</sup>”. Isso significa, explica Jorge Conceição, que, para Loparic, “os três níveis de propensão para o mal, a fragilidade, a impureza e malignidade, são atos do arbítrio, pois tratam das condições que antecedem qualquer ato sensível e tratam da aquisição do mal pela natureza humana”<sup>76</sup>.

Vale destacar, aqui, que Borges no seu texto *Razão e Emoção em Kant*, diz que Lauden entende que Kant, além de apresentar princípios puros não empíricos, apresenta uma ética que não é pura e que essa parte foi denominada de antropologia moral, antropologia prática ou ainda filosofia moral aplicada, da qual a *Religião* faz parte. Esses termos se referem ao estudo empírico do ser humano, que Lauden denominou de ética impura, para fazer contraste a uma ética pura que consiste em princípios *a priori* não empíricos<sup>77</sup>. Ainda segundo Borges, Lauden não nega que a parte pura da ética nos dá o fundamento da filosofia prática kantiana e, portanto, é mais importante que a parte impura. No entanto, destaca o fato de que autor entende que Kant dedicou muitos dos seus escritos e aulas ao estudo empírico do ser humano, o qual seria necessário para a aplicação daqueles princípios, como, por exemplo, a forma com que as intuições religiosas podem ser organizadas de modo a realizar os objetivos morais.

Diante disso, a meu ver, quando se tem de dizer sobre o lugar da *Religião* na filosofia de Kant, entendo que ela faz parte da ética pura, no entanto com elementos antropológicos como complemento de uma metafísica dos costumes, ou como aplicação dos conceitos puros à natureza racional, não no sentido de a metafísica moral ser fundamentada na antropologia, mas sim aplicada a ela. Diz Kant: “uma metafísica dos costumes não pode estar fundamentada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela”<sup>78</sup>.

Kant diz ainda que:

A contraparte de uma metafísica dos costumes, como o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria as condições subjetivas tanto impeditivas quanto favorecedoras da realização das leis da primeira natureza humana: produção, difusão e consolidação dos

<sup>75</sup>Loparic, Z. Natureza humana como domínio de aplicação da razão. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 2, n.1, p. 73-91, jan.-jun. 2007, p. 88-89.

<sup>76</sup> Conceição, J.V.C. O problema do mal na Religião nos limites da simples razão, p. 263.

<sup>77</sup> Borges, M. L. *Razão e Emoção em Kant*, p. 81.

<sup>78</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins. Petropolis, RJ: Vozes, p. 23.

princípios morais (na educação e no ensino escolar popular) e, de igual modo, outros ensinos a prescrições fundados na experiência<sup>79</sup>.

Assim, Kant entende a antropologia moral como uma investigação que se limita ao estudo das condições subjetivas que ajudam ou dificultam o exercício da moralidade. A *Metafísica dos costumes*, por sua vez, embora tome “frequentemente como objeto a natureza humana particular do homem, cognoscível apenas pela experiência, para nela mostrar as consequências dos princípios morais universais”<sup>80</sup>, não deixa de ser um estudo *a priori*, assim como, argumenta Kant, a metafísica da natureza cujos princípios se aplicam aos objetos da experiência. Na *Religião*, pode-se ver claramente que o princípio ou o agir moral é a base e o critério do exame racional da religião. Assim, pelo fato de Kant compreender a religião não como conhecimento teórico, mas como disposição prática subjetiva, pressupõe, no seu ponto de partida, que a moral conduz à religião e não o contrário. Dessa forma, quando diz na *Religião* que “o invisível precisa de ser representado no homem por algo visível (sensível) e, inclusive, o que ainda é mais, ser por este acompanhado em vista do prático e, embora seja intelectual, torna-se por assim dizer intuível”, pode-se dizer que o homem precisa do elemento empírico para entender os supremos conceitos da razão. No entanto, a moral não se funda nessa aplicabilidade, pelo contrário, é essa forma de aplicar os conceitos da razão à sensibilidade que tem de se fundamentar na moral. Pode-se ver, então, que também aqui na *Religião* “uma metafísica dos costumes não pode estar fundamentada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela”<sup>81</sup>.

Assim, a meu ver, quando na *Religião* observamos uma antropologia moral, como o estudo das condições subjetivas e objetivas da natureza humana que são tanto favoráveis como contrárias aos princípios morais, estamos dentro da tarefa de uma metafísica moral sendo aplicada à natureza racional, partindo dos conceitos e máximas e examinando a aplicação do princípio moral com vistas à dedução dos deveres do homem.

---

<sup>79</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 23.

<sup>80</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 23.

<sup>81</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 23.

## 1.5 REVOLUÇÃO MORAL

Considerando a realidade do mal, Kant reivindica que é dever do homem querer superar essa realidade, pois a passiva aceitação do mal poderia significar o reconhecimento do fracasso de sua virtude. A conversão é possível devido ao fato de a propensão para o mal não corromper a disposição originária para o bem. Para Kant, essa conversão significa “a instauração da pureza da lei como fundamento supremo de todas as máximas, segundo a lei que deve ser acolhida no arbítrio”<sup>82</sup>. Assim, sendo o móbil moral único, a conversão necessariamente tem de ocorrer também em um ato único. Daí a importância da contextualização do mal radical que fizemos. Vimos que quando a liberdade opta pelo mal, sua má intenção a domina totalmente, ou seja, corrompe pela raiz o fundamento de todas as máximas, a máxima fundamental. “Este mal radical, **pois corrompe o fundamento de todas as máximas**; a mesmo tempo, como propensão natural” [...], no qual não pode ter lugar máximas boas “se o supremo fundamento subjetivo de todas as máximas se supõe corrompido”<sup>83</sup>. Diante disso, podemos afirmar que o *locus* do mal, o que agora também vale para o bem, é uma máxima fundamental do querer racional humano, ou um princípio originário da adoção de máximas.

Mas que alguém se torne não só um homem legalmente bom, mas moralmente bom (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o seu caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante reforma gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de revolução na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento. Como que por uma nova criação [...] e uma transformação do coração<sup>84</sup>.

Percebe-se aqui que a questão não é somente o homem se tornar legalmente bom, mas moralmente bom, o que significa que o ser humano precisa ser virtuoso segundo o seu caráter inteligível, agindo por dever e não somente conforme o dever. Sobre isso, Herrero comenta que “Kant define a conversão [o renascimento] como o restabelecimento da pureza do mesmo (ou seja, do móvel perdido para o bem)”<sup>85</sup>. Isso significa que a liberdade deve aceitar o

<sup>82</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 52.

<sup>83</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 43 (grifo meu).

<sup>84</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 53.

<sup>85</sup> Herrero, F. J. *Religião e história em Kant*, p. 81.

primeiro fundamento moral de todas as máximas, assim como aceitou o primeiro fundamento do mal. Dessa forma, uma revolução moral pode ser entendida como uma revolução na disposição de ânimo (*Gesinnung*), uma transformação do coração. É um ato inteligível que visa alcançar o fundamento das máximas da vontade produzindo uma espécie de renascimento.

Assim, é somente com o restabelecimento da máxima fundamental da moralidade como princípio fundamental das ações que o ser humano pode falar em conceitos de graça ou de religião, uma vez que, para Kant, nada pode substituir o restabelecimento da personalidade moral. “O que o homem em sentido moral é ou deve fazer chegar a ser, bom ou mal, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito”<sup>86</sup>. Dessa forma, para que o ser humano saia do mal é preciso uma mudança de valores, que se constitui como base para uma transformação que ocorre de dentro para fora. É a decisão de assumir para si o bem moral em suas máximas como o propósito de cumprir o dever. É uma transformação na sua máxima fundamental que leva o homem, após isso, a entrar em um processo que o retira do mal que o afetou e o coloca no caminho da bondade. No entanto, algumas dificuldades, que serão analisados a seguir, surgem dessa questão.

A primeira dificuldade surge da seguinte indagação: como pode o homem, que por um ato de liberdade tomou como máximas das suas ações um móbil oposto à lei moral, tornar-se bom? “A lei diz: sede santos (na vossa conduta de vida), como santo é vosso Pai que está no céu!, [...] mas a distância entre o bem que em nós devemos efetuar, e o mal, de que partimos, é infinita [...]”<sup>87</sup>. O homem jamais terá sua vontade totalmente adequada à lei, porque há uma distância infinita entre o bem, que ele deve praticar, e o mal do qual ele parte. Mas isso deve ser possível e é de responsabilidade do homem fazê-lo, pois somente deve esperar ajuda divina depois de, por um ato de liberdade, tomar lei a moral como princípio do seu agir<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 50.

<sup>87</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 72.

<sup>88</sup> Sobre isso, Herrero afirma que poderia se colocar a seguinte questão contra Kant: “Como pode o homem decidir-se pelo seu passado?”. Mas ele explica que o problema não é esse, pois o ato de liberdade se situa no âmbito numênico onde não se pode falar de passado e futuro. Herrero, por isso, mostra que Kant foi chamado de incoerente por admitir uma sucessão de atos no âmbito numênico, quais sejam, primeiro a aceitação do mal e depois a do bem. Essa sucessão de atos, por mais atemporal que fosse, implicaria, contudo, numa mudança de atitude e, portanto, numa sucessão entre o antes e o depois no tempo. Herrero mostra ainda que Bruch, adotando essa hipótese, afirma a impossibilidade de explicar o ato de conversão, porque é um ato de liberdade e quando a liberdade está em jogo não existe conhecimento teórico nem dela nem de seus atos. Por isso, então, a conversão é incompreensível. Opto pela visão de Herrero que explica que a resposta de Bruch é exata, mas em certo sentido é insuficiente. Isso porque o problema da possibilidade da conversão não se limita à dificuldade da sucessão e, portanto, ao tempo. “A questão da possibilidade de conversão está na possibilidade do próprio ato [...] que é dada no dever que se impõe incondicionalmente mesmo no coração pervertido”.

Somente após passar por uma revolução da consciência, ou seja, por uma reforma no seu modo de ver o mundo, saindo do mal e indo em direção ao bem do qual se afastou, ele se torna digno da assistência divina.

Segundo Kant: “[...] o homem acolhe deste modo na sua máxima tal pureza, embora não seja por isso ele próprio santo (pois entre a máxima e o ato há ainda um grande hiato)”<sup>89</sup>. Pelo fato de o homem jamais conseguir conformar totalmente suas ações à lei moral, fica um abismo entre a tomada da lei como máxima e as ações como consequência e, por isso, ele sempre precisará de algo para suprir essa deficiência. Por esse motivo, então, o princípio moral tem de ser gradualmente fortalecido, pois, mesmo que seja restabelecido o princípio moral, essa fraqueza inata terá de ser fortalecida cada vez mais por uma força moralmente boa. Então, Kant pensa que, devido ao fato de “entre a máxima e o ato haver um grande hiato”, o homem, ainda que em função de sua predisposição que exige como dever que o princípio moral seja restabelecido, tome por um ato de liberdade a lei moral como máxima, a fundamentação das suas ações como consequência da tomada do princípio moral como máxima jamais estará totalmente adequada ao princípio moral. Por esse motivo, precisa estar sempre em uma reforma gradual, que, segundo Kant, “[...] terá, pois, de buscar ao longo de toda a sua vida [...]”<sup>90</sup>, porquanto, ainda que seja resultado da revolução da consciência, ela é *ad infinitum*. A virtude se adquire pouco a pouco, por meio de reformas graduais do comportamento e por meio da consolidação das máximas morais. É por isso que, para Kant, é um processo que o homem deve buscar durante toda a sua vida. Kant mostra que a relação entre revolução moral e reforma gradual se dá seguinte forma: “para o modo de pensamento, é necessário a revolução e, por isso deve também ao homem ser possível, mas para o modo do sentido (que opõe obstáculo àquela) requer-se a reforma gradual”<sup>91</sup>. Kant atrela revolução moral ao pensamento e reforma gradual ao sentido, com o objetivo de mostrar que essa relação se dá respectivamente no âmbito do inteligível e sensível. Quando o homem toma a lei moral como horizonte de determinação das suas ações, ele faz isso no âmbito inteligível. Somente assim é possível uma revolução moral que restabelece a ordem hierárquica dos móveis da vontade.

Kant entende, também, que a relação entre revolução moral, que se dá no âmbito inteligível e se refere ao pensamento, e reforma gradual, que se dá no âmbito sensível e refere

---

(Herrero. F. J. *Religião e história em Kant*, p. 87-88). Assim, a possibilidade da conversão se dá pelo espaço aberto entre a relação da liberdade com a lei e o ato livre que escolhe o mal.

<sup>89</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 52.

<sup>90</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 83.

<sup>91</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 53.

às ações, pode ser diferenciada respectivamente quanto à qualidade e quanto ao grau. “Quanto à qualidade (já que esta se deve pensar como suprassensivelmente fundada), deve e pode ser ela [a intenção moral] ser santa [...]”. “Segundo o grau (como se manifesta nas ações) continua a ser sempre deficiente e infinitamente distante da primeira<sup>92</sup>”. Isso significa que a máxima fundamental do homem deve ser a lei moral do ponto de vista do mundo inteligível, tornando possível a mudança de coração que ocupa o lugar do todo. No entanto, em um mundo que supõe obstáculos, essa transformação se realiza por meio de uma reforma gradual (segundo o grau), que é resultado da revolução da consciência (segundo à qualidade) e que se estende ao infinito por causa da deficiência da natureza humana que é propensa ao mal. Por isso, diz Kant: “Não obstante, esta intenção [*Gesinnung*], por conter o fundamento do progresso contínuo no complemento desta deficiência, ocupa, como unidade intelectual do todo, o lugar do ato na sua consumação”<sup>93</sup>.

Um ponto importante a se notar aqui é que Kant desiste, na *Religião*, da reconciliação entre ideias e práticas e as ações como consequências dessas ideias. No entanto, ele desenvolve uma teoria das intenções. Ele compreende a intenção assumindo o lugar do todo, na medida em que a qualidade traz intelectualmente a unidade do todo entre consciência e ações como consequência da consciência. Por isso, a revolução permite que o homem, segundo a qualidade, seja julgado como bom, ainda que não seja bom absolutamente, pois, mesmo que os princípios morais sejam restabelecidos, as ações como consequência dos princípios morais nunca serão adequadas, na maior parte do tempo, a esses princípios morais restabelecidos. Portanto, segundo a qualidade o homem se torna agradável a Deus, mas segundo o grau, ele não é e, na verdade, nunca será absolutamente moral.

Embora fisicamente (considerado segundo o seu caráter empírico como ser sensível) seja o mesmo homem punível, e como tal deve ser julgado perante um tribunal moral, por conseguinte, também por ele próprio, contudo, na sua nova disposição de ânimo [*Gesinnung*] (como ser inteligível) perante um juiz divino, diante do qual tal disposição represente o ato, é moralmente outro, e **esta na sua pureza [...] satisfaz mediante padecimentos e morte a justiça suprema como redentor e, enquanto advogado, faz que os homens possam aparecer como justificados diante do seu juiz**<sup>94</sup>.

Pode-se ver que é a intenção, essa nova disposição de ânimo (*Gesinnung*) que faz com que os homens possam aparecer como justificados perante o seu juiz. A intenção é o comando

<sup>92</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 81.

<sup>93</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 81.

<sup>94</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 81 (grifo meu).

dessa lei. É a unidade intelectual da lei moral como marca fundamental que cumpre papel do todo. É como se ações humanas fossem necessariamente conformes ao comando da lei moral, porque no interior do homem há uma unidade do todo quando a lei moral é tomada como máxima fundamental das ações. É como se as ações humanas como consequência disso, pelo menos do ponto de vista intelectual, resultassem estar de acordo com a lei. É o que Kant chamou da “dedução da ideia de uma justificação do homem<sup>95</sup>”. Isso significa que a adequação absoluta das ações como consequência da qualidade moral é uma ideia que não pode ser observada pela experiência, mas que é necessária para que a razão pura prática possa dar conta da inadequação entre lei e ações como consequência da lei<sup>96</sup>.

Então, poderíamos dizer que máxima kantiana do “se eu devo eu posso” só pode ser entendida somente segundo a qualidade, pois segundo o grau isso jamais será possível. O que se tem, então, é uma unidade intelectual, a intenção, que cumpre o papel do todo no ato das ações. Nota-se, dessa forma, que o fenômeno de religião é importantíssimo para dar conta desse abismo que se abre entre o comando da lei e as ações como consequência da lei. A implicação disso é a conclusão de que o conceito de religião no pensamento de Kant não é adjacente. Ele visa dirimir esse conflito instalado entre o princípio que foi colocado como horizonte de orientação das ações e as ações como consequência desse comando. Afirma Kant:

Aqui, deve ele [o homem] sobretudo conhecer o seu caráter, pelo menos em certa medida; portanto, embora acredite que teve um lugar uma melhoria na sua intenção [*Gesinnung*], deve ao mesmo tempo trazer à sua consideração a antiga (corrompida) [intenção] de que partiu e poder examinar o que dela deitou fora e em que medida, e que qualidade (se pura ou impura) e grau tem a suposta disposição de ânimo [*Gesinnung*], para superar a primeira e impedir a recaída na mesma; terá, pois, de a buscar ao longo de toda a vida<sup>97</sup>.

Quando ocorre a revolução segundo qualidade, em que o homem tem a possibilidade de acreditar que houve uma melhoria na sua intenção, o seu caráter pode ser julgado como bom. Mas as ações como consequências dessa revolução que foi estabelecida, nem sempre se

<sup>95</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 82.

<sup>96</sup> Ideia é um conceito que ultrapassa a possibilidade da experiência. Na *Crítica da razão prática* Kant afirma que “[...] as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si só forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidos, são apenas sofisticos dialéticos” (Immanuel Kant. *Crítica da razão prática*, p. 542). Sobre isso, Nodari explica que “[...] ideia é um conceito que ultrapassa a possibilidade da experiência”. “Os conceitos da razão contêm o incondicionado e concernem a algo ao qual toda a experiência é subordinada, mas ele mesmo jamais é objeto da experiência”. Foram esses conceitos da razão que Kant denominou de ideias transcendentais. (NODARI, P, C. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: Educ, 2009, p. 10).

<sup>97</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 83.

adéquam ao caráter moral. Segundo a qualidade, o homem é bom, mas segundo o grau o homem está distante de ser bom, porque ele não consegue realizar todos os seus deveres morais. A diferença é que agora a lei moral foi restabelecida em sua personalidade moral, ou seja, a lei moral foi restabelecida em sua supremacia hierárquica. Por isso, agora está disposto ao homem que todas as consequências desse estabelecimento sejam cada vez mais adequadas a essa revolução introduzida segundo a qualidade. Mas para impedir sua recaída, o ser humano, ao longo da sua vida, deve ser cada vez mais preenchido por exercícios, práticas pedagógicas, religião, reflexão, pois, segundo Kant “[...] aqui, a consciência moral deveria antes excitar-se e afinar-se para não descuidar o que ainda há de bom por fazer, ou de mau para anular”<sup>98</sup>. Depois da revolução na consciência, o homem entra num processo de desenvolvimento moral que se dá por meio da reforma gradual. Por esse motivo, a religião torna-se tão importante que o conceito que Kant estabelece é um conhecimento puro *a priori* que não se diferencia em nada da lei moral, pois a religião da qual Kant trata é a religião moral pura.

Por fim, é de se destacar que é somente com restabelecimento da máxima fundamental da moralidade como princípio fundamental que só pode falar de conceitos de graça, justificação, Deus etc. Esses símbolos, por exemplo, não podem ser tomados como valores em si mesmos. Isso porque a ideia de uma adequação das ações à lei moral tem de ser suficientemente clara à razão de todo o ser humano e os símbolos servem apenas para torná-la intuitiva. Se assim não fosse, esses símbolos gerariam a mais pura ilusão que, para Kant, “é o engano que consiste em ter a simples representação de uma coisa por equivalente à própria coisa”<sup>99</sup>. Os símbolos por si mesmos não possuem qualidade moral. Isso significa que a forma correta de proceder com eles é por ascendência. É ir aos símbolos para retornar à razão, pois os valores dos símbolos precisam se referir às ideias racionais.

A segunda dificuldade está no fato de Kant entender que o ser humano precisa de um exemplo concreto, um modelo que possa trazer a representação do nível do esforço que é tomado pela máxima fundamental das ações, para que, assim, apesar das barreiras, cumpra o dever. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant já retratava a representação de Cristo como a ideia da humanidade agradável a Deus.

A humanidade, em toda a sua perfeição, não contém apenas extensão de todas as propriedades essenciais que pertencem à natureza humana [...], o que seria a nossa ideia da humanidade perfeita, mas também tudo o que além

<sup>98</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 84.

<sup>99</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 170.

deste conceito pertence à determinação completa dessa ideia; pois que, de todos os predicados opostos, só um poderá ser adequado à ideia de homem sumamente perfeito<sup>100</sup>.

Nota-se que a ideia da perfeição moral é uma ideia da razão. Isso significa que o arquétipo da moralidade deve ser procurado na razão prática. Dessa forma, a figura de Cristo serve apenas como estímulo em busca da adequação entre as ações a lei moral. Por isso, Kant não concentra sua atenção no Jesus histórico, o que importa é a ideia que Cristo representa e a suscetibilidade que essa ideia encontra na natureza humana, de forma que o ser humano não pode querer esgotar na própria representação de Cristo o seu significado. Isso teria como consequência a falta da exata compreensão do que de fato essa representação tem a dizer sobre os conceitos práticos da razão. Isso porque é da própria razão que surge o ideal da humanidade em sua completa perfeição moral, uma vez que a moralidade não permite a necessidade de um exemplo tomado da experiência. O ideal da humanidade perfeita, então, é apenas um protótipo. O ideal já está no homem. Ele é apenas representado ao homem como resultado da ação do exemplo de outro homem completamente correto em sua conduta moral.

Assim como a ideia dá a regra, assim o ideal, nesse caso, serve de protótipo para determinação completa da cópia e não temos outra medida das nossas ações que não seja o comportamento deste homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar<sup>101</sup>.

Nota-se que não é intenção de Kant negar a divindade de Cristo. Kant pretende apenas mostrar que a hipótese de sua origem divina não oferece qualquer vantagem do ponto de vista prático. Pelo contrário, o valor prático de seu exemplo está exatamente em não se revestir de qualquer caráter sobrenatural. No entanto, é bastante dificultoso ao homem elevar-se a esse ideal de humanidade perfeita, isso porque ele jamais conseguirá conformar totalmente sua conduta à santidade da lei. Por isso, é necessário ao homem se contentar em situar sua moralidade na intenção (*Gesinnung*), na vontade de conformar sua conduta à lei. E a ideia de uma humanidade agradável a Deus ajuda na deficiência das ações humanas, na medida em que essa deficiência pode ser melhorada pela pureza das intenções em se conformar à ideia de um homem agradável a Deus. É por esse motivo que na *Religião* Kant afirma que “Na fé

<sup>100</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013, p. 486.

<sup>101</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*, p. 468.

prática deste filho de Deus [...] pode o homem esperar tornar-se agradável a Deus (e deste modo bem aventurado)”<sup>102</sup>.

O que Kant quer mostrar com a representação de Cristo é que o ser humano pode desenvolver uma disposição moralmente boa, tomando esse arquétipo como exemplo. É por isso que, para Kant, como já dito, não importa o Jesus histórico, mas apenas a ideia que ele representa, de forma que transformar a validade dessa ideia apenas na encarnação seria decair da fé e perder de vista o motivo pelo qual encarnou, que é mostrar a intenção moralmente boa. O seu intuito é representar a pureza moral que o ser humano deve alcançar por meio do arquétipo da vitória do princípio bom, representado aqui pela figura do filho de Deus.

Ora o ideal da humanidade agradável a Deus [...] não o podemos pensar de outro modo a não ser sob a ideia de um homem que estaria pronto não só a cumprir ele próprio todo o dever do homem e a difundir ao mesmo tempo à sua volta, pela doutrina e pelo exemplo, o bem maior possível, mas também, embora tentado pelas maiores atrações, a tomar sobre si todos os sofrimentos, até a morte mais ignominiosa, pelo bem do mundo e, inclusive, pelos seus inimigos<sup>103</sup>.

Kant quer mostrar que a figura de Cristo potencializa no ser humano a consciência de suas capacidades morais, na medida em que remete à ideia de um homem que experimentou em sua natureza humana todos os tipos de tentações e em nenhum momento se desviou de sua conduta moralmente boa. Por isso, o arquétipo do bom princípio “é a humanidade na sua plena perfeição moral [...], é consequência imediata da vontade do Ser supremo”<sup>104</sup>. Ser a humanidade na sua perfeição moral significa, então, que Cristo foi tentado e, mesmo podendo ter pecado, permaneceu fiel. Ele travou uma luta e sofreu ao ponto de dar a vida pelos outros. Por isso, serve com um ideal prático muito importante para o ser humano, na medida em que transmite a ideia de que Ele morreu cumprindo o dever. “Esse homem agradável a Deus resistiu às tentações”<sup>105</sup>. Isso mostra que se Cristo fosse apenas um ser puro, santo, mas que não fosse tentado e não tivesse sua conduta moral colocada à prova, não poderia ser um exemplo eficiente e suficiente da disposição moral em luta.

Kant que entende “este homem, o único agradável a Deus, está Nele desde a eternidade; a sua ideia respectiva promana do seu ser; não é por isso, uma coisa criada, mas o seu filho

<sup>102</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 68.

<sup>103</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 67.

<sup>104</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 66.

<sup>105</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 87.

unigénito”<sup>106</sup>. Cristo, sendo filho de Deus e estando em Deus desde eternamente, ao se encarnar, rebaixou-se a um estado de humilhação, porque antes de vir a esta terra como homem já era agradável em e para si mesmo com Deus e em Deus. Isso significa que antes de se tornar homem Cristo já era a lei moral, já era puramente inteligível e agradável a Deus em sua perfeição moral, porque já vivia na ideia divina desde toda a eternidade.

Kant tenta mostrar com isso, que a representação de Cristo significa uma tentativa da religião cristã de explicar o fenômeno da lei moral que vigora na razão do ser humano desde toda a eternidade. O ser humano é lançado no mundo sob a vigência dessa lei e o ideal de Cristo, que é *a priori*, na medida em que reside na razão humana, possui a finalidade de tornar compreensível ao homem a ideia moral do bem tornado pessoa. Esse arquétipo “não é para alargar o nosso conhecimento além do mundo sensível, mas apenas [...] para tornar intuível, para uso prático, o conceito do que para nós é insondável”<sup>107</sup>. É a ideia racional da humanidade perfeita em si mesma que, apesar de não ser vista na experiência, porque é apenas uma ideia da razão, precisa ser humanamente representável, tornando intuíveis para o homem os princípios morais que precisa seguir para vencer sua luta contra o mal. Isso se dá porque o ser humano não pode “pensar valor moral algum [...] sem ao mesmo tempo tornar [...] humanamente representável esse valor”<sup>108</sup>.

Conclui-se, assim, que o ideal do bom princípio, como um conceito racional, é fundamental porque serve de móbil para que o homem possa sair do mal e ir em direção ao bem do qual se afastou. “A fé viva no arquétipo da humanidade agradável a Deus (no Filho de Deus) encontra-se em si mesma referida a uma ideia moral da razão, na medida em que esta não serve não só de regra, mas também de móbil”<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 66.

<sup>107</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 65-66.

<sup>108</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 71.

<sup>109</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 124.

## 2 O MAL NO SEU MOMENTO SOCIAL EM TERMOS DE UM ESTADO DE NATUREZA ÉTICO

### 2.1 POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DO MAL

O Objetivo deste capítulo é analisar o desdobramento do conceito de mal enquanto “mal social”<sup>110</sup> para, assim, entendermos como Kant começa a postular a necessidade do estabelecimento de uma comunidade ética. Isso se justifica pelo fato de Kant, logo no início da terceira parte da *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, intitulada “O triunfo do princípio bom sobre mau e a fundação de um reino de Deus na terra”, dizer que tem de ser possível encontrar um meio de erigir uma união de todo verdadeiramente encaminhada à prevenção deste mal e ordenada ao fomento do bem no homem, como uma sociedade consistente e sempre em expansão “que tem em vista simplesmente a manutenção da moralidade e que, como forças unidas se oporia ao mal”<sup>111</sup>. O objetivo de Kant ao fazer tal afirmação é a constatação de que “por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair ao domínio do mal, este mantê-lo-ia sempre no perigo de recaída sob o seu domínio”<sup>112</sup>. Observa-se aqui que o antídoto para aquilo que o “homem singular não consegue fazer” é a instituição de uma comunidade ética unida por princípios de virtude, no qual esse mal ou esse estado de puro assédio aos princípios morais, que Kant chamou de estado de natureza ético, pode ser superado.

Para tratar dessa questão, começo apontando a dificuldade que Kant apresenta ao dar a entender o mal é inextirpável. Sendo assim, simplesmente não haveria sentido alguém ser moralmente obrigado a perseguir um fim não alcançável. No entanto, se para Kant dever é poder, ele tem de oferecer alguma resposta para o problema em questão, uma vez que afirma que o mal radical corrompe o fundamento supremo de todas as máximas.

Voltemos ao problema:

Mas se o homem estiver corrompido no fundamento das suas máximas, como é possível que leve a cabo pelas suas próprias forças esta revolução e se faça por si mesmo um homem bom? E, no entanto, o dever manda que seja tal, o dever nada nos ordena que não nos seja factível<sup>113</sup>.

<sup>110</sup>A guisa de introdução digo “mal social” apenas para orientar a discussão. Isso melhor problematizado melhor durante o capítulo, no seu devido momento argumentativo.

<sup>111</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da Simples Razão*, p. 100.

<sup>112</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da Simples Razão*, p. 100.

<sup>113</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da Simples Razão*, p. 53.

Ora, a resposta para isso vimos no capítulo anterior. Aqui a questão se dá da seguinte forma: embora Kant sustente a existência de uma máxima fundamental que condiciona a existência de outras máximas, “é preciso admitir, também, que o livre arbítrio, dada a sua própria natureza, não se pode comprometer de uma vez por todas com uma máxima”<sup>114</sup>. Isso porque se a própria aquisição da máxima fundamental é um ato livre do arbítrio também tem de se considerar possível o seu abandono. Assim, o ser racional finito, “ao adotar a máxima suprema” o seu livre arbítrio “não realiza o seu único, primeiro e último ato”<sup>115</sup>. Segundo Pavão, Jorge filho, entende que a máxima suprema má “não se eleva ao status de um autêntico fundamento. Isto não nos impede de considerá-la, por analogia, como um quase-fundamento, cuja universalização não se pode querer, mas em conformidade com a qual, muitas máximas possam ser adotadas”<sup>116</sup>. Pavão, em relação à tese de que o mal radical é inextirpável, pressupõe que ela “pode ser mantida de pé, uma vez que a conversão entendida como algo incompleto, não exclui, pelo contrário parece pressupor, a luta contínua em vista da santidade”<sup>117</sup>. Dessa forma, o mal inextirpável se conforma à ideia de virtude, de luta incansável em vista da santidade. Sobre isso, parece certo dizer que a doutrina da *Fundamentação* e a segunda *Crítica* não permite a assimilação da virtude com a santidade. Nesse sentido, poderíamos perguntar: é possível atingir a santidade. Do que é possível responder que não, pois a vida moral do homem é uma vida moral da ação por dever, da virtude. No entanto, se não é possível ao homem alcançar a santidade por que ele deveria aceitar o dever de batalhar por ela? Poderíamos recorrer à tese da argumentação proposta no bojo da propensão à fragilidade, na qual existe uma fraqueza da vontade, como forma de resolver parcialmente o problema. Recorrendo a *Metafísica dos Costumes* lemos o seguinte:

As profundezas do coração humano são insondáveis. Quem se conhece suficientemente para saber, quando sente o móbil para a observância do dever, se ele provém inteiramente da representação da lei ou se também atuam outros impulsos sensíveis, que visam à vantagem (ou a prevenção de uma desvantagem) e que em outra ocasião poderiam muito bem servir ao vício?<sup>118</sup>.

Kant, parece aqui, evocar a tese da insondabilidade da ação moral, argumentando que o caráter amplo e imperfeito do dever de o homem procurar a santidade se deve ao fato de que

<sup>114</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*, p. 147.

<sup>115</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*, p. 148.

<sup>116</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*, p. 148.

<sup>117</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*, p. 148.

<sup>118</sup> Immanuel Kant. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 260.

ele jamais poderá saber se age por dever, isto é, por uma motivação pura. Kant evoca essa tese com o objetivo de justificar sua ideia de que a busca da santidade tem de ser um dever imperfeito que ordenaria apenas a adoção de uma máxima do empenho em agir em vista da santidade. Nesse sentido, pode-se dizer que ela (a santidade) não requer uma ação específica, mas sim a disposição para agir de acordo com a lei moral. A partir desse ponto de vista, então, a conversão nunca será completa e definitiva, o que se coaduna com as próprias palavras de Kant na *Religião*: “no tocante ao ato, i.e., à adequação da conduta de vida com a santidade da lei, não é alcançável em época alguma”<sup>119</sup>. Na segunda *Crítica* Kant já mostrara a ideia de uma luta incansável contra o vício advogando o progresso contínuo e infinito em vista da santidade.

Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional no mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito em direção àquela conformidade plena, e necessária, segundo princípios da razão pura prática, assumir um tal prosseguimento prático como o objetivo real de nossa vontade<sup>120</sup>.

Essa ideia de Kant está situada em um contexto em que são formuladas as condições do objeto da vontade moral, qual seja, o sumo bem, isto é, a junção necessária entre virtude e felicidade, na qual as condições seriam Deus, liberdade e imortalidade da alma, que se referem apenas às condições do objeto da vontade moral e não às condições da lei, que são satisfeitas pela liberdade. Assim, se pensarmos em um progresso dependente da história é de se notar que Kant dá ênfase à noção de progresso de gênero humano, tema que tem o seu lugar na *Religião*, onde Kant defende a tese de buscarmos na história o sumo bem comunitário.

Por isso, concordo com Pavão quando diz que “sendo a história obra da liberdade, ela é o palco privilegiado para a luta pela remoção dos obstáculos colocados no caminho do possível reino da moralidade”<sup>121</sup>. É exatamente isso que Kant aborda na terceira parte da *Religião*, o “Triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus sobre a terra”, onde mostra que o homem deve sempre estar preparado para a luta contra os assaltos do princípio mal, para que a liberdade possa ser afirmada. Isso porque, a liberdade encontra

<sup>119</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 72.

<sup>120</sup> Immanuel Kant. *Crítica da razão prática*, p. 435.

<sup>121</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*, p. 99.

outro obstáculo para ser afirmada, pois o mal desdobrou seus ramos na publicidade sob o nome de estado de natureza ético. É o que veremos a seguir.

## 2.2 CORRUPÇÃO MÚTUA

Ao problema posto pela doutrina da conversão, qual seja, a dificuldade de uma revolução intemporal dar conta da persistência do mal que coloca em risco a história da obra da liberdade como palco privilegiado para a luta pela remoção dos obstáculos colocados no caminho do possível reino da moralidade, acrescenta-se ainda uma dificuldade mais temível. A possibilidade de suplantar o mal radical por meio de minhas próprias forças supõe que o fundamento do mal em mim, a má escolha do meu caráter inteligível, seja a única fonte do mal. No entanto, se houvesse outro fundamento do mal, se o mal radical pudesse me advir de outro, apenas a reforma de meu caráter inteligível não bastaria para que dele eu me preservasse. É essa tese que Kant desenvolve na terceira parte da *Religião*.

Assim, por mais que por meio de uma revolução de sua consciência o homem pôde dar o primeiro passo para sair do mal, somente o seu esforço individual não é totalmente suficiente para que isso se concretize. Por isso, o dever de um progresso moral tem que ser de todos. Isso exige “[...] uma união de pessoas num todo em vista do mesmo fim, [...] como república universal segundo leis de virtude”<sup>122</sup>. Nota-se que com a ideia de comunidade ética, Kant mostra como o coletivo, e veremos mais à frente como isso se dá, possui influência determinante na vida do indivíduo. Por esse motivo, então, os seres humanos precisam estar engajados no estabelecimento do reino de Deus na terra. Kant pensa num ambiente onde as pessoas sejam cada vez mais introduzidas eticamente na moral, a ponto de toda a humanidade poder ser determinada moralmente. Esse é um dever não de homens para com homens, mas do gênero humano como um todo para consigo mesmo. Dessa forma, segundo Kant, “por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair do domínio do mal, este mantê-lo-ia sempre no perigo de recaída sob o seu domínio”<sup>123</sup>. Sobre esse perigo que deixa o homem sempre exposto aos assaltos do mal, “pode facilmente converse-se de que não procedem da sua própria natureza rude, enquanto ele existe isoladamente, mas dos homens

<sup>122</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 104.

<sup>123</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 100.

com que está inserido”<sup>124</sup>. Aqui, segundo Rogozinski, descobre-se então outro lugar para o mal, um segundo mal radical”<sup>125</sup>.

Kant fala aqui que as causas do mal não podem residir na “natureza rude”, ou natureza animal do homem. Isso porque essa natureza enquanto bruta não detém vínculo nem com o bem nem com o mal, uma vez que não pertence ou faz parte da alçada da moralidade. Mas o que segue, “se ele existe isoladamente”, causa estranheza, pois dá a entender que se o homem não vivesse isoladamente as causas e circunstâncias do mal estaria nessa natureza bruta. Dado que Kant não foi muito claro sobre isso, o ponto inaugural nesse momento argumentativo recai sobre a vinculação entre o bem e o mal e as relações intersubjetivas, na qual a presença do outro é identificada como uma ameaça à condição moral do indivíduo. É desse modo que Kant entende que a coletividade exerce influência sobre o indivíduo o que nos permite dizer que as causas do domínio do mal moral sobre o homem estão intimamente vinculadas ao convívio social. Essa influência se dá nos seguintes termos:

A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as suas inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra no meio dos homens, e nem é necessário pressupor que estes já estejam mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e fazerem maus uns aos outros”<sup>126</sup>.

Kant desenvolve sua argumentação definindo o mal moral como universalmente presente em todo homem, pois trata-se de um mal que afeta a espécie e não apenas o indivíduo. Segue a isso que a corrupção mútua, na sua gênese, não é concebida, ainda que em alguns casos possa ser, como fruto da deliberação do agente, como quem diz “quero depravar alguém”. A atuação do homem como corruptor moral de seu semelhante é uma tendência intrínseca a todo ser humano, pois Kant diz “basta que estejam aí, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem”. Essa tendência é intrínseca porque é fruto da propensão para o mal na natureza humana. A presença do outro, então, ativa tal tendência, pois, como receio de não poder garantir o mínimo na vida coletiva, o agente se empenha alcançar o máximo e, para isso, subjuga os seus semelhantes.

Pavão, comentado sobre isso, no entanto, diz que a propensão ao mal em Kant, “diferente de Rousseau, é independente de nossa interação com outros”. A propensão para

<sup>124</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 99.

<sup>125</sup> Rogozinski. J. *O dom da lei: Kant e o enigma da ética*, p. 381.

<sup>126</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 100.

mal “não deriva de nossa interação com os outro, mas de nossa natureza racional e sensível”<sup>127</sup>. O homem é um ser que está sujeito tanto aos imperativos da razão prática quanto às inclinações sensíveis. Assim, dada essa natureza sensível do homem, ou seja, sua condição de ser influenciado por móveis sensíveis, não há como pensá-lo bom e não propenso ao mal, mesmo que não esteja, por hipótese, interagindo socialmente com os outros.

Dessa forma, entende-se que o mal é fruto de um ato racional do arbítrio e não um lamentável produto de circunstâncias social. Pavão explica ainda que Wood não está errado em sua interpretação quando diz que Kant não está dizendo que “a maldade enquanto tal tem origem nas relações sociais, mas que *certa* maldade sim”. Essa *certa* maldade pode ser descritos em termos da disposição à humanidade, na qual os vícios que daqui se originam surgem gradualmente de “um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre os outros”<sup>128</sup>. Desse contexto, ainda segundo Kant,

Aqui, a saber, na inveja e na rivalidade podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios que, no entanto, não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor da segurança, a si mesmo a proporcionar sobre os outros, como meio de precaução<sup>129</sup>.

Tudo acontece, nesse sentido, como se o homem não estivesse habilitado do ponto de vista moral a viver em coletividade. Isso porque, é inegável que Kant confere grande importância a essa circunstância, a ponto de entendê-la como protagonista da degradação moral do homem. Percebe-se da passagem acima que em vista dos embaraços da vida coletiva, o ser humano direciona os antagonismos próprios da disposição à humanidade mais como uma autodefesa no subjugo do outro do que como um incentivo para o seu desenvolvimento moral. Dessa forma, como explica Spinelli, a causa do mal, em definitivo, “não está propriamente na disposição para a humanidade, mas no modo do ser humano incorporar a figura do outro como uma permanente ameaça e, a partir disso, direcionar essa disposição para se autopreservar mediante o domínio de seu semelhante”<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> Pavão. A. *O mal moral em Kant*. Curitiba, p. 126.

<sup>128</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 33.

<sup>129</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p.33.

<sup>130</sup> Spinelli, L. M. *A comunidade ética em Kant: como unir os homens mediante leis de virtudes*. 1ª. Ed. Curitiba: Appris, 2019, p. 42.

Dito isso, para melhor compreendermos como a coletividade influencia no indivíduo, é preciso olhar melhor a relação deste contexto argumentativo com a primeira parte da *Religião*. Como o próprio título da primeira parte, “sobre o mal radical na natureza humana”, já demonstrara, o mal está na natureza humana, evidenciado pela propensão para maldade. A questão aqui, porém, é demonstrar que o mal se impõe a partir da natureza moral do homem, em que se pressupõe um modo humano de operar do arbítrio que não necessariamente conduza, mas comporte a produção do mal. Isso é importante nesse momento argumentativo, porque ficaria vago dizer que o mal se dá nas relações entre os indivíduos sem que por detrás disso se admita uma causa mais sólida. Também pelo fato de que conceber o mal como uma instância externa que assalta a natureza humana sem que se conceba uma, digamos assim, anuência do homem, redundaria em retirar dele sua imputabilidade, porque, na medida em que opera moralmente segundo um uso do arbítrio, o homem deve ser responsável pelo bem e pelo mal que pratica. Por último, não detendo um fundamento mais sólido aqui, poder-se-ia correr o risco de conceber o bem e o mal como algo assumido a bel-prazer pelo indivíduo, e não compartilhado por todo ser humano.

Spinelli diz que aqui duas consequências vinculadas de imporiam. Se por um lado recairíamos em um contingencialismo moral e a investigação em questão não mais estaria direcionada para o homem, mas apenas para homens, por outro a tese de Kant de que todo o homem corrompe o seu semelhante seria substituída pela tese de que, existem indivíduos que corrompem e indivíduos que são corrompidos, sem serem, eles próprios, também agentes corruptores<sup>131</sup>. No entanto, a implicação entre natureza humana e mal já está implicitamente abonada na tese kantiana de que o mal assalta o homem “logo que se encontra no meio dos homens”<sup>132</sup>. Dessa forma, para que a vida em coletividade seja fomentadora do mal e exerça uma influência sobre o indivíduo, é preciso supor na constituição ou no modo de operar humano certa particularidade natural que o faça ter uma determinada reação na vida coletiva. As palavras empregas por Kant, “bastam que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem”<sup>133</sup>, que demonstram sua tese de que a vida coletiva é fonte de corrupção, estão debaixo do pressuposto de que existe na natureza humana uma fissura da qual se origina a fragilidade dos homens diante da convivência social. Assim, pode-se manter a ideia por Kant defendida textualmente de que a relação entre os homens não é em si a fonte do mal, mas se constitui como promotora do mal. No entanto, para que tal promoção ocorra, é

<sup>131</sup> Spinelli, L. M. *A comunidade ética em Kant: como unir os homens mediante leis de virtudes*, p. 44.

<sup>132</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 100.

<sup>133</sup> Immanuel Kant. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, p. 100.

necessário pressupor na natureza humana certa lacuna que favoreça a afetação do homem nas relações sociais. Pode-se dizer, então, que mesmo que cada indivíduo seja de boa vontade, logo o mal é despertado nele quando se encontra no meio dos homens, pois, como foi citado, “bastam que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem”. Rogozinsk observa que as palavras empregadas por Kant nesta passagem são quase as mesmas da análise do respeito, que é um sentimento *a priori*, na medida em que se endereça à presença do outro enquanto outro, para além de toda reverência empírica. “Essa pura alteridade de outrem que me apresenta a lei e rompe com minha má arrogância seria também, paradoxalmente, o que me precipita novamente ao mal – um mal que agora parece ressurgir no lugar mesmo da lei”<sup>134</sup>.

Assim, pode-se sustentar a tese de que o mal está na natureza humana, e a interação e as relações sociais que se constituem no conteúdo, uma vez manipuladas pelo arbítrio humano, vêm a fomentar o mal. Isso porque, como já se evidenciou na primeira parte, é a natureza humana responsável pelo mal, o que não poderia ser diferente. Nesse momento argumentativo, a ênfase de Kant está nas relações intersubjetivas que se justifica em vista de que ele não busca apenas delinear em que termos o mal pode ser descrito, mas, sobretudo, as causas e circunstâncias as quais estão vinculadas à interação entre os homens, sem que, porém, tal interação seja o próprio mal. Sobre isso, Spinelli que diz que “a impressão e a atitude (interna do arbítrio) extraída a partir da convivência entre os homens vem a fomentar o mal moral”<sup>135</sup>. Isso porque, receosos dos outros, os indivíduos agem movidos pela influência determinante do amor de si, o que caracteriza o que em Kant é denominado de mal moral. Conclui-se assim, que o homem não foi criado para o mal, no sentido de que seus impulsos forjam a maldade, mas ele se fez mal ao se render à sua tendência em subjugar os outros por receio de ser subjogado. Spinelli explica ainda que, nesse contexto, o amor de si mesmo prevalece enquanto móbil determinante do arbítrio, e em nome dele o homem manipula as suas disposições como meios de subjugar o seu semelhante”<sup>136</sup>. Esse estado de receio e subjugação a partir do qual o homem corrompe e é corrompido foi denominado por Kant de estado de natureza jurídico, que possui seu análogo em um estado de natureza ético.

---

<sup>134</sup> Rogozinski, J. *O dom da lei: Kant e o enigma da ética*, p. 381.

<sup>135</sup> Spinelli, L. M. *A comunidade ética em Kant: como unir os homens mediante leis de virtudes*, p. 45.

<sup>136</sup> Spinelli, L. M. *A comunidade ética em Kant: como unir os homens mediante leis de virtudes*, p. 47.

## 2.3 ESTADO DE NATUREZA JURÍDICO E ÉTICO

Diante desse contexto, Kant percebe que sem o esforço de todos não há uma autêntica possibilidade de superação do mal nesse momento social. Isso porque, diante do que chamou de estado de natureza ético o esforço individual é insuficiente nessa luta contra o mal. Para construir a argumentação em torno do que aqui se propõe, é preciso definir a natureza da lei que está em pauta, pois o tema da comunidade ética se serve da definição clássica de estado de natureza sob algumas modificações. Kant, digamos assim, rompe com a tradição, na medida em que passa a definir o estado de natureza em dependência do domínio do fazer humano a que se refere, a saber, ao jurídico ou ao ético. Começemos pelo jurídico.

Kant diz que o estado de natureza jurídico se contrapõe ao “estado civil de direito”<sup>137</sup>. Isso significa que o estado de natureza jurídico pode ser caracterizado com uma condição em que não há um procedimento jurídico, ou seja, que não há leis coercitivas cuja imposição estrita determina como se deve agir em uma situação específica. Dito de outra forma, o estado de natureza jurídico diz respeito a uma condição na qual não há lei coercitiva que limite a liberdade externa dos indivíduos. Harry Van der Linden observa que “o estado de natureza jurídico é por definição um estado de natureza ético porque é um dever moral obedecer e procurar o estado de direito”<sup>138</sup>. No entanto, é de observar que ainda que a saída do estado de natureza jurídico represente em alguns termos uma concessão à moralidade, a tão só transição para a sociedade não exaure a barbárie do estado de natureza ético, até porque essa transição se dá bem mais por necessidade do que por conscientização. Isso significa que embora o homem possa alcançar a maturidade do ponto de vista das relações externas legais, resta a selvageria do ponto de vista moral. Daí que saída do estado de natureza jurídico não significa mesmo do ponto de vista ético. Isso leva Kant a afirmar que o homem se encontra no estado de natureza ético sendo, no entanto, ao mesmo tempo participante de uma sociedade civil.

É importante notar que na *Metafísica dos Costumes* Kant diz que “o estado não jurídico, ou seja, aquele em que a não justiça distributiva, chama-se estado natural (*status naturalis*)”<sup>139</sup>. Assim, Kant caracteriza esse estado como uma condição em que não há procedimento jurídico, evidenciado por uma ausência de leis jurídicas, ou seja, leis coercitivas, cuja imposição estrita determina como se deve agir em dependência da situação específica apresentada. Kant diz também que o estado não jurídico não se opõe “ao estado

<sup>137</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 101.

<sup>138</sup> Van Der Linden, Harry. *Kantian ethics and socialismo*. Indiana: Hackett Publishing company, 1988, p. 154.

<sup>139</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 112.

social”, mas ao “estado civil”<sup>140</sup>, porque neste, a bem verdade, pode haver sociedade. A diferença seria que enquanto o estado social é caracterizado pela convivência, o estado civil é caracterizado pela convivência e por leis. Assim, esse estado não exclui a condição social em razão de que, mesmo sem a presença de leis, são fixados entre os seus membros laços sociais, caracterizados, de modo mais estreito, “pela vida conjugal e familiar e, de modo mais amplo, pela vivência (embora rude) em comum. Diz Kant: “dado o propósito de estar e permanecer nesse estado de liberdade externa sem lei, eles não agem absolutamente de maneira injusta com relação ao outro quando combatem entre si; pois o que vale para um vale para outro”<sup>141</sup>”. Kant entende que os homens possuem a intenção de permanecer no estado de natureza jurídico e, apesar da barbárie dessa condição, admite que nesse estado a injustiça não opera, pois a todos é permitido a violência e a hostilização. Ou seja, da mesma forma em que alguém se delega o direito de transgredir a liberdade do outro, não questiona se esse direito também é válido para os demais.

Já na *Religião*, Kant, ao falar sobre o que agora chama de estado de natureza jurídico, se serve de Hobbes. “É um estado de guerra de todos contra todos”<sup>142</sup>”. Em decorrência de seu entender, Kant dedica uma notável nota de rodapé na qual examina duas proposições fundamentais da teoria de Hobbes. A proposição de Hobbes: “*status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* não tem nenhum outro defeito a não ser o de que deveria dizer: *est status belli*”. Ao que Kant ainda completa:

Mas embora não se admita que entre os homens que não se deve se encontram sob leis externas e públicas dominem sempre efetivas hostilidades[...] é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros, mas não tem por parte dos outros nenhuma segurança quanto a direito frente a outros, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra em todos devem constantemente estar armados contra todos<sup>143</sup>.

É clássica a ideia de Hobbes de que sem o estado, sem o vínculo jurídico entre os cidadãos, os homens viveriam em uma guerra de todos contra todos. O homem, então, seria o lobo do próprio homem, pois o que o move é o desejo de submeter os outros homens ao seu próprio critério de realização dos seus próprios desejos. Mas, mesmo nesse estado de natureza, os homens são incapazes de realizar seus próprios desejos na medida em que, no

<sup>140</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos Costumes*,

<sup>141</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos costumes*, p. 113.

<sup>142</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 103.

<sup>143</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 103.

âmbito da propriedade, por exemplo, eles não têm nenhuma segurança, pois seus vizinhos são assediados pelos mesmos desejos que ele. No âmbito da paz, tal coisa também se torna impossível porque o homem precisa manter-se em constante estado de guerra contra o outro, ou seja, em estado de desconfiança absoluta. Diante disso, os homens se reúnem e se compactuam com o consentimento de todos para criar o estado, com o objetivo de garantir direitos básicos, como no caso de Locke, direitos naturais, tais como a liberdade, a vida; e como no caso de Rousseau, para dirimir os conflitos produzidos pela propriedade, porque se não se tem um estado que garanta a harmonia social o que imperará é a lei do mais forte sobre o mais fraco. No caso de Hobbes, exemplo usado por Kant, o Estado apaziguaria a guerra de todos contra todos e o homem por medo ou por uma paixão, e não por um motivo solidário, decidiria então se unir a outros homens para criar o Estado, que no caso de Hobbes seria o Leviatã, para garantir a coesão social. Assim, nesse estado de natureza, os homens supõem que podem todas as coisas e, para tanto, utilizam-se de todos os meios para atingi-las.

O antídoto para essa situação de anarquia é o estabelecimento de um estado civil de direito (político), no qual a relação dos homens entre si se dá comunitariamente sob leis de direito públicas (que são no seu todo leis de coação)<sup>144</sup>. Com isso, Kant pretende inibir o conflito estabelecido na tentativa de apaziguar a guerra de todos contra todos. O homem, por medo, se juntaria a outros homens não por solidariedade, mas para construir um Estado que garantiria a coesão social e a sua segurança e, assim, passar da transgressão da selvageria para a civilidade. Dito de outra forma, o estado civil ético de direito diz respeito a uma relação entre homens, relação essa que deve ser regida igualmente por leis coercitivas. Mas como efetivamente se dá essa transição? Segundo Spinelli, Kant, “como exímio contratualista que é, não poderia sugerir outra coisa senão um contrato originário, definido como o ato pelo qual o próprio povo se constitui como Estado, mas só a ideia do mesmo, que é a única pela qual a sua legalidade pode ser pensada”<sup>145</sup>. É de se pontuar aqui que não se trata de uma explicação de como o Estado nasceu, mas de uma ideia da razão que aponta os princípios do “dever ser” que o homem tem de seguir.

“Assim como o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos, assim também o estado natureza ético é um estado de incessante assédio pelo mal”<sup>146</sup>. A parte, digamos assim, sadia do estado de natureza jurídico seria o “estado civil de direito”, enquanto

<sup>144</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 101.

<sup>145</sup> Spinelli, L. M. *A comunidade ética em Kant: como unir os homens mediante leis de virtudes*, p. 62.

<sup>146</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 103.

que a parte sadia do estado de natureza ético seria um “estado civil ético”<sup>147</sup>. Ainda que o homem tenha entrado no estado civil e tenha saído do estado da natureza jurídico, ele ainda permanece do estado de natureza ético, que é um estado de assédio recíproco às leis da virtude. Assim, para Kant, não basta que seja erigido um estado político, pois o estado de natureza ético permaneceria intacto. Estar, portanto, em um estado de natureza ético é viver numa sociedade na qual a máxima do princípio moral foi invertida. Por isso que, ainda que se tenha entrado no estado civil e que se tenha saído do estado de natureza, essa natureza ainda não sabe que seu verdadeiro estado de natureza ético deveria ser um estado de natureza recíproco com as leis da virtude. Por isso, não basta apenas que o homem seja inserido num estado político, é preciso também o seu estado de natureza ético não esteja infectado. Para desenvolver melhor essa questão, vale a pena citar Kant na íntegra quando diz que o estado de natureza ético é

um estado de incessante assédio pelo que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros – os quais [...] corrompem uns aos outros de modo mútuo a sua disposição moral - e, inclusive na boa vontade de cada um em particular, em virtude da ausência de um princípio que os uma, como se fossem instrumento do mal, se afastam do fim comunitário do bem se põem uns aos outros em perigo de cair de novo sob o domínio do mal<sup>148</sup>.

Kant dispara palavras fortes nessa passagem, definindo o mal em termos de um bem que foi abalado. Assim, é em consequência da internalidade da lei moral que, mesmo ao tratar do mal, Kant é inevitavelmente levado a falar do bem. Na medida em que descreve o estado de natureza ético como um combate do princípio do bom, o que mais fica evidente aqui é a noção de bondade. Isso porque tal estado de natureza mina a disposição para o bem na medida em que se constitui em uma condição de desentendimentos recíprocos quanto ao modo de dispor e atualizar a internalidade da lei moral ou a disposição para o bem, entendida aqui como a tomada da lei moral como máxima, do ponto de vista da relação entre os sujeitos morais. Spinelli explica que a noção de o homem nesse contexto atuar como um instrumento do mal - por mais assombrosa que soe – Kant a retira da condição de corrupção e degradação mútua que os indivíduos promovem uns aos outros mediante a tendência a comparação e o receio inerente à vida comum<sup>149</sup>. É dessa forma que os indivíduos se convertem em instrumentos do mal uns para os outros na medida em que, movidos pelo temor de serem objeto de trapaça, antecipam-se no sentido de subjugar os outros com uma forma de defesa.

<sup>147</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 101.

<sup>148</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 103.

<sup>149</sup> Spinelli, L. M. *A comunidade ética em Kant: como unir os homens mediante leis de virtudes*, p. 57.

Não há, dessa forma, o reconhecimento de uma identidade humana unívoca nas relações intersubjetivas, e isso obstrui a promoção da finalidade do homem enquanto membro da espécie. Isso porque, no estado de natureza ético, os agentes adotam máximas nas quais a principal preocupação é a satisfação de seus interesses e, para isso, não há qualquer receio no sentido de servir-se do outro como meio para alcançar seus objetivos. O que move o ser humano é a submissão dos outros aos seus próprios critérios para a realização dos seus próprios desejos.

É de se notar que essa condição fere ferozmente a fórmula kantiana da humanidade exposta na *Fundamentação*<sup>150</sup>. O agente não se considera como um fim em si mesmo, na medida em que se deixa dominar pelas inclinações. Por isso, na relação com os outros, esse agente, receoso de ser usado como meio para fins alheios, se antecipa e usa os outros agentes para os seus próprios fins. Adela Cortina, observa aqui que “a ética individual de Kant resulta insuficiente para alcançar a própria perfeição, que é o primeiro dos deveres de virtude, e precisa do respaldo de uma comunidade ética”<sup>151</sup>. A virtude indica a força do ser humano no cumprimento do seu dever. Essa força moral possui o poder de superar as inclinações contrárias à lei pela razão legisladora, enquanto se constitui, ao mesmo tempo, como um poder executivo da lei. Assim, a virtude como firme propósito do ser humano de resistir a suas inclinações sensíveis precisa estar sempre em progresso, porque as influências das inclinações são tais que “[...] a virtude com suas máximas adotadas de uma vez por todas, não pode nunca se pôr em tranquilidade e calma; pelo contrário, senão está em ascensão, inevitavelmente desaba”<sup>152</sup>. Então, a história moral interna do indivíduo deve ser um processo permanente porque sempre se pode registrar retrocessos e obstáculos<sup>153</sup>, que no caso do estado de natureza ético é a influência do mesmo na vida dos homens, no sentido de abafar a susceptibilidade moral quando ficam obtusos e acostumados com a imoralidade. Isso porque em tal estado não se vê de nenhum lado, nos parceiros sociais, quem esteja realmente engajado no estabelecimento do reino de Deus na terra. Assim, fica mais difícil, até mesmo para quem tomou a lei moral como máxima das suas ações, agir moralmente, pois está no meio de pessoas que adotaram o amor de si como princípio do seu agir.

Kant ainda mostra que

---

<sup>150</sup> “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente com fim e nunca simplesmente como meio”. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 73.

<sup>151</sup> Cortina, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001, p. 108.

<sup>152</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 221.

<sup>153</sup> Kant explica que “[...] a virtude está sempre em processo e, no entanto, está sempre começando do zero”. *Idem*.

O estado de natureza ético é um estado de natureza não pela ausência de leis (pois a lei moral se impõe espontaneamente no íntimo de todo o humano), mas porque não há observância ou consideração incondicional à influência dessa lei, tal estado de natureza é ético porque diz respeito a uma condição de barbárie do ponto de vista moral, o qual está presente na vida social civil e carece de uma conscientização interna que não pode ser proporcionada por leis coercitivas<sup>154</sup>.

Para Hobbes, o homem sem as leis estabelecidas no direito positivo não poderia ter a noção de bem e mal, mas, para Kant, independente do Estado, o homem tem a noção de uma lei natural moral. O homem não seria uma tábula vazia que só conhece o bem ou mal mediante um estado jurídico. Ele conhece seu dever independente do estado em que ele se encontra. O máximo que Estado consegue é fazer com que o homem aja por dever, mas ele não consegue fazer com que o ser humano no íntimo do seu ser aja pura e simplesmente por dever. Uma pessoa que vive de forma honesta numa sociedade apenas por medo da coerção externa, pode, do ponto de vista interior, estar totalmente corrompido moralmente. Por isso, que, para Kant, o estado de natureza ético esse é “[...] público assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade, de que o homem se deve, logo que possível, aprontar a sair”<sup>155</sup>. Diante desse contexto, Adela Cortina pontua bem ao dizer que “a fidelidade da pessoa à virtude requer um tipo de união entre os homens cuja razão de ser consista em manter a moralidade em cada um deles”<sup>156</sup>. Por isso, Kant é enfático ao dizer que “temos, pois, aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do gênero humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia, a saber, ao fomento do bem supremo como bem comunitário”<sup>157</sup>.

Segundo Rogozinski, a descoberta de um segundo mal evoca assim uma segunda revolução ética, que possa enfrentá-lo em seu próprio terreno, na dimensão comunitária da existência”<sup>158</sup>. Isso significa que não se pode esperar tal feito da revolução política, “ainda prisioneira do estado de natureza ético e que agrava o mal que se esforça por erradicar, tal como mostra o exemplo da Revolução Francesa, desviada no terror no momento mesmo em Kant redige a *Religião*”<sup>159</sup>. Portanto, nesse contexto, não se poderia tratar senão de uma revolução ética, a saber, da fundação de uma comunidade ética. Isso porque, a crise do mal

<sup>154</sup> SPINELLI, L. M. *Kant e o Sumo bem comunitário*, p. 38.

<sup>155</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 103.

<sup>156</sup> Cortina, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, p. 108.

<sup>157</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 103.

<sup>158</sup> Rogozinski, J. O dom da lei: Kant e o enigma da ética, p. 382.

<sup>159</sup> Rogozinski, J. O dom da lei: Kant e o enigma da ética, p. 382.

radical parece agravada quando se percebe que só a conversão ética do indivíduo não basta para o libertar do mal. Da mesma forma que o homem precisou de um modelo, no primeiro momento do mal, de um arquétipo que simbolizasse o perfeito esforço no cumprimento da lei moral, agora nesse segundo momento, a necessidade se repete, tendo como solução a ereção de uma comunidade ética como modelo de união dos homens sob simples leis de virtude.

O estado de natureza ético, então, apresenta-se como um entrave para o estabelecimento do bem coletivo, pois por mais que as disposições originárias nelas mesmas não sejam más, elas se tornam más dentro da coletividade. A disposição originária pelo autorreconhecimento, por exemplo, não é nenhum problema em si, mas quando ela se torna inveja, quando um indivíduo se compara com os outros e quer a todo custo ser reconhecido, pode se tornar um problema moral. Essas inclinações hostis se encontram no meio dos homens. Na sociedade, segundo Kant, a maioria das pessoas ainda não estabeleceu a lei moral como o princípio fundamental de suas ações. Uma boa parte das pessoas é conduzida pelo amor próprio. Isso não significa dizer, no entanto, que as pessoas sejam visivelmente más o tempo todo, a ponto de não poder dormir ao lado de alguém, por exemplo. Isso porque o princípio do amor de si elevado ao máximo levaria a pessoa ao maior de todos os desregramentos morais, a ponto de cometer as piores barbaridades. Uma pessoa orientada pelo amor de si que não cometia uma prática absolutamente absurda visivelmente, pode passar a cometer porque não há nenhum critério que determine que ela não o faça. Porém, mesmo que não tenha estabelecido a máxima moral como princípio, há no ser humano a máxima da razão que ainda continua falando. Isso porque, ainda que a lei não tenha tomado o trono que merece, está ali mostrando para o ser humano o que é certo e o errado. Kant diz que a pior de todas as pessoas tem dentro de si uma ordem, um dever, uma racionalidade inerente que continuar a falar de forma significativa no ânimo humano. Nesse contexto, e diante dos assédios que a sociedade impõe, o imperativo se que dá como dever é o estabelecimento de uma comunidade ética universal.

Dito isso, o que se segue é a análise das condições de possibilidade da fundação de tal comunidade.

## 2.4 LEGISLAÇÃO PÚBLICA E POSSIBILIDADE DE UMA COMUNIDADE ÉTICA

A fim de explicar o que chamo aqui de primeira condição de possibilidade de uma comunidade ética sob a égide da experiência prática da corresponsabilidade, começo por analisar as legislações jurídica e ética com o objetivo de entender como uma legislação ética,

cuja coação é interior, pode ser ao mesmo tempo pública, ou seja, dependente de uma pluralidade de pessoas e não apenas da pessoa individual.

O antídoto para a situação de anarquia promovida pelo estado de natureza jurídico é o estabelecimento de um estado civil político de direito político, no qual a relação dos homens entre si se dá comunitariamente sob leis de direito públicas, que são no seu todo leis de coação. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant diz que “é preciso sair do estado de natureza, em que cada um age como lhe vem à cabeça, e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em relação recíproca para submeter-se a uma coação externa legalmente pública<sup>160</sup>”. A legislação jurídica, então, visa realizar a conformidade das ações às leis jurídicas, na qual existe uma coação exterior das liberdades. O móbil supremo dessa legislação é o amor de si, ou a felicidade própria, sob a qual incide um temor de uma punição pela coação física externa caso haja desobediência. Assim, o amor de si é o móbil suficiente para incentivar a conformidade das ações exteriores à lei jurídica, o que leva Jorge Filho a observar que “isto não exclui, porém a possibilidade de ações em conformidade com a lei jurídica serem praticadas por puro respeito a lei”<sup>161</sup>. No caso da legislação ética, as leis especificamente éticas se juntam a um móbil que, uma vez sendo móbil das ações virtuosas, não pode ser incentivado mediante a coação física externa. Esse móbil tem de ser justamente apuro respeito pela lei moral, enquanto necessário e suficiente para, uma vez incorporado à máxima, qualificá-la de moral. Assim, “é impossível a adoção de máxima moral e a ação virtuosa tendo como móbil o amor de si; somente a máxima que incorpore a respeito à lei pode determiná-las<sup>162</sup>”.

No entanto, e aqui está um problema, a questão é que aparentemente a legislação ética só poderia ser privada e não pública, pois a adoção ou a adesão firme ao puro respeito à lei como móbil parece simplesmente uma decisão de foro interno da pessoa individual, independente à coação exterior e sensível que uma pluralidade de indivíduos exerça sobre ela. Quando Kant diz textualmente que “se houver de realizar uma comunidade ética, então todos os particulares se devem submeter a uma legislação pública”<sup>163</sup>, o problema é justamente fundamentar a possibilidade dessa legislação, na qual a lei ética se constitua e haja “uma coação recíproca dos livres-arbítrios, com a peculiaridade de não ser exterior e sensível, mas

<sup>160</sup> Immanuel Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 118.

<sup>161</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”. *Síntese*, Belo Horizonte, v.26, n. 84. 1999, p. 91.

<sup>162</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 91.

<sup>163</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 104.

interior<sup>164</sup>”, configurando, assim, uma autocoação. O problema se acentua mais ainda quando Kant diz que “em semelhante comunidade, todas as leis estão, em rigor, ordenadas a fomentar a moralidade das ações (que é algo interior, por conseguinte, não pode estar sob leis humanas públicas)”<sup>165</sup>. A dificuldade é que se a coação ética é algo interior e se configura como uma autocoação, “como atribui-la aos diferentes livres-arbítrios, atuando uns sobre os outros?”<sup>166</sup>. Como entender que uma coação pública, na qual as pessoas individuais em sua diversidade atuam umas sobre as outras, em um contexto em que agora as pessoas atuam sobre si mesmas em uma autocoação?<sup>167</sup>.

Uma possível solução pode ser identificada quando Kant abraça essa ideia ao conferir ao “gênero humano” um dever para consigo mesmo. “Temos, pois, aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do gênero humano para consigo mesmo”<sup>168</sup>.

Vale notar que Bruch, problematizando essa questão, pontua que Kant jamais fundamentou a atribuição ao gênero humano de um dever para consigo mesmo porque, no fundo, haveria uma contradição implícita no seu pensamento. Segundo o comentador, “Kant contentou-se em afirmar a existência de um dever do gênero humano sem jamais elaborar os fundamentos dessa afirmação”<sup>169</sup>. O motivo de o comentador se pronunciar dessa forma foi que, no seu entender, Kant não elaborou os fundamentos do dever do gênero para consigo mesmo, simplesmente “para manter tanto a afirmação de uma comunidade humana quanto a crença em um destino individual da alma, quer dizer, duas convicções no fundo inconciliáveis”<sup>170</sup>.

Seja como for, Jorge Filho, por sua vez, explica que gênero não consiste nem na mera soma ou justaposição dos homens, ou seres racionais finitos, nem na simples dissolução das diferenças entre as pessoas individuais, sua volatilização e atuação enquanto ser único, puramente inteligível. No gênero (*Geschlecht*), obrigado para consigo mesmo, “unir-se-iam as pessoas individuais, formando uma totalidade sistemática, consistente numa espécie de

<sup>164</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 93.

<sup>165</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 105.

<sup>166</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 94.

<sup>167</sup> Obviamente isso poderia ser trabalho tomando por base a ideia de Kant de que em uma legislação ética pública todas as leis que as ligam se devem olhar como mandamentos de um legislado comunitário. Assim, a ideia de um legislador divino supremo, nas qual as leis éticas devem se pensar como provenientes da vontade desse ser superior, poderia ser considerada com ponto de ligação entre as vontades individuais. Para melhor compreender essa tese, que chamo de segunda experiência prática que possibilita a constituição de uma comunidade ética, uma parte do texto será dedicada. Aqui o foco recai sobre a autocoação, uma primeira experiência prática que torna possível falarmos em uma comunidade ética.

<sup>168</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 103.

<sup>169</sup> Bruch, J.L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Aubier: Montaigne, 1968, p. 168.

<sup>170</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 94.

unidade que conserva uma multiplicidade (de pessoas individuais)”, ou em uma identidade que conserva uma diferença, pois “o gênero é o “povo de Deus” sob uma legislação interna pública, é o sistema de mera justaposição das pessoas individuais “<sup>171</sup>. Assim, o gênero, enquanto totalidade sistemática obrigada consigo mesma, estaria sob autocoção, sem dissolver, no entanto, pura e simplesmente as vontades individuais. Kant corrobora com a ideia de uma união sistemática das pessoas individuais como totalidade quando diz que “o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados<sup>172</sup>”.

É nesse sentido que as pessoas individuais em sua pluralidade são capazes de exercer reciprocamente uma coação que não seja nem sensível nem exterior, mas interior sobre o uso interno de suas liberdades “para a adoção de máximas e para a adesão de fins incondicionalmente racionais, porque tal coação seria imediatamente inteligível<sup>173</sup>”. Essa coação seria de certa forma uma autocoção, pois não haveria uma distinção absoluta dos livre-arbítrios unidos em uma pessoa comunitária. Essa coação precisa ser pensada como inteligível, de acordo com uma suposta conformidade com o pensamento de Kant, na medida em que é excluída uma coação recíproca exterior, restaria apenas a hipótese de coação recíproca interior. Jorge Filho ainda explica que o móbil da legislação interior, ética, “é a ideia do dever, ou om puro respeito à lei, independente de influências patológicas, sensíveis, e, todavia, eficaz, na medida em que determina a adoção de máximas morais e as ações virtuosas”<sup>174</sup>. Dessa forma, o comentador parece admitir, a meu ver corretamente, que uma vez excluída a coação recíproca incidente sobre um móbil patológico, o do amor de si, restaria pensar em uma coação recíproca incidente sobre o móbil ético, o respeito à lei moral ou a ideia do dever, coação, portanto, interior e inteligível.

Esse desenvolvimento argumentativo nos permite admitir que, constituída dessa forma, a comunidade ética pressupõe que o comportamento coletivo seja um reflexo da conduta moral, que em seu turno é subjetiva. Não obstante a abrangência da comunidade, trata sempre de um propósito subjetivo, não, porém de uma subjetividade qualquer, mas sim de uma subjetividade humana e, como tal, pertencente e válida para todo o gênero humano. Tem-se, então, uma relação de reciprocidade em que cada um que se compromete consigo mesmo,

<sup>171</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 94-95.

<sup>172</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 104.

<sup>173</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 93.

<sup>174</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 93.

assume um compromisso moral com todos os humanos, os levando a assumir igualmente tal compromisso com o gênero. O mal radical e a conversão ao bem dizem respeito tanto às pessoas individuais como ao gênero humano com um todo, pois o mal não poupa nem o melhor dos homens, na medida em que embora contingente infecta a todos sem exceção. Isso se deve à sua influência nem tanto sensível, mas inteligível, que as pessoas e o gênero exercem umas sobre as outras. Por esse motivo a conversão ao bem tem de ser realizada como envolvimento e o engajamento de todos na ideia de uma comunidade ética sob a égide de uma legislação divina. Claro está, que isso não diminui a importância dos esforços individuais em relação ao desenvolvimento da virtude.

Para terminar esse momento argumentativo, vale a pena apontar, para fundamentar a exposição dessa experiência prática que possibilita pensarmos em termos de uma comunidade ética, a questão interessante que Jorge Filho levanta ao se perguntar como se poderia fundamentar a hipótese da recíproca influência e coação inteligível das pessoas individuais, não havendo uma absoluta distinção entre elas, porquanto se unem ao gênero<sup>175</sup>. Para tratar essa questão, vale recorrer, ainda de que forma breve, aos conceitos de realidade objetiva da liberdade e a idealidade transcendental do espaço e tempo.

Na primeira *Crítica* o conceito de liberdade permaneceu problemático, pensável somente sem contradição. Na segunda *Crítica* por sua vez Kant estabeleceu o *Fato da razão* provando a realidade da liberdade transcendental não de forma teórica, mas prática. Sobre a idealidade transcendental, Kant sustenta que o espaço e o tempo não coisas em si mesmas, são formas a priori da intuição humana, segundo a qual os fenômenos se manifestam no sentido interno. “O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, e, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso *a priori* da representação pura”<sup>176</sup>. Kant afirma ainda que o tempo é “homogêneo” tanto às “categorias” quanto aos “fenômenos”, o vale dizer que tempo é a forma de toda a intuição e representação sensível, pois até mesmo uma representação externa é só uma representação enquanto intuída internamente segundo a forma do tempo. Isso significa que quando algo não é representado segundo o tempo, tampouco será segundo o espaço, pois “a não-temporalidade implica a não-espacialidade”<sup>177</sup>. Assim, analisando o ato de adoção dá máxima má realizado pelo livre arbítrio, vê-se que a atemporalidade desse ato de infecção pelo mal, enquanto ato do arbítrio segundo leis de liberdade, não teve origem na história, por isso, não é representável segundo a forma do

<sup>175</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 99.

<sup>176</sup> Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*, p. 182.

<sup>177</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 99.

tempo, por consequência tampouco pela forma do espaço, donde se exclui a possibilidade de essa adoção ser representada como o pecado do nosso infiel ancestral humano Adão. Nesse sentido, “a liberdade, independe da causalidade natural, é ipso facto independente das formas de tempo e do espaço, condições para a realidade empírica do indivíduo corpóreo”<sup>178</sup>. Isso significa que o ato livre da pessoa moral não está condicionado pelas determinações empíricas do indivíduo corpóreo, ou seja, o indivíduo fenomênico.

O problema se dá quando se percebe que o livre arbítrio quando é patologicamente influenciável parece representar-se como “espaço-temporalmente condicionado”, embora não necessariamente segundo as determinações espaço-temporais estritas de um certo indivíduo fenomênico”<sup>179</sup>, o que nos dá a entender que essa afetabilidade por inclinações e aversões parece sujeitar o livre arbítrio à causalidade natural. Se no que diz respeito a adoção da máxima má como ato livre atemporal e por conseguinte a-espacial, o que falar dos atos do gênero na comunidade ética? Jorge Filho explica que a legislação ética pública, obrigante para o gênero humano, tem como fim (que é um dever) o ato de firme adesão universal à máxima fundamental boa<sup>180</sup>. Obviamente esse ato tem de ser um ato livre, portanto não condicionado pelas formas puras do espaço e do tempo que, enquanto ato comunitário engajaria todas as pessoas individuais unidas em uma totalidade. É exatamente a não-temporalidade e a não espacialidade desse ato que nos permite pensar a experiência prática da universalidade, ou da abrangência universal da comunidade ética. Podemos ver isso textualmente quando Kant que diz “a universalidade [...] deve em si conter a disposição para tal, a saber [...] quanto ao fim essencial, erigida sob princípios que devem necessariamente levá-la à universal unificação [...]”<sup>181</sup>.

Assim, a legislação pública da comunidade ética visa de forma prioritária ao ato universal atemporal e a-espacial de adesão firme da máxima fundamental do bem. Essa legislação enquanto pública envolve uma coação recíproca dos agentes morais em vista desse ato atemporal e a-espacial não exterior, pois se assim não fosse não poderia exercer influência determinada sobre o ato livre. Dessa forma, essa coação recíproca seria não sensível, porquanto é atemporal e a-espacial, o que nos permite pensar de forma não contraditória uma legislação ética pública em que a coação seja uma coação não-sensível. Por fim, pode-se dizer que a postulação prática do mundo inteligível, bem como a demonstração da idealidade transcendental do espaço e do tempo, tornam possível se pensar em uma coação recíproca

<sup>178</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 100.

<sup>179</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 100.

<sup>180</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”, p. 100.

<sup>181</sup> Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*, p. 107.

inteligível das pessoas individuais e do gênero, enquanto constituem uma unidade na diferença. Tal experiência prática tem como corolário a possibilidade de uma comunidade ética como uma legislação pública, interna e autocoativa.

### 3 COMUNIDADE ÉTICA E SUMO BEM COMUNITÁRIO

#### 3.1 SUMO BEM E FIM DA RAZÃO

O objetivo desse capítulo é mostrar como a ideia de Deus se encaixa em uma experiência prática capaz de fundamentar a possibilidade do estabelecimento de uma comunidade ética.

No capítulo anterior vimos que a experiência prática da coação recíproca não sensível, atemporal e a-especial como fito essencial erigida sob o princípio da identidade preservada na diversidade que deve necessariamente levar à universal unificação dos agentes morais, nos permitiu pensar de forma não contraditória uma legislação ética pública fundante da comunidade ética. Mas há outro aspecto no qual podemos pensar a experiência prática da legislação pública da comunidade ética. Essa legislação embora pública, é tal que o legislador, pelo menos enquanto supremo, não é o povo de Deus, mas o próprio Deus. Diz Kant: “só se pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os deveres, portanto, também os éticos, se não de representar ao mesmo tempo como mandamento seus”<sup>182</sup>. O critério que Kant estabelece para tal legislador é que ele “deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda comunidade, proporcionar a cada uma aquilo que seus atos merecem”<sup>183</sup>. Proporcionar a cada um o que os seus atos tem como base a prerrogativa de que a ideia de Deus serve para garantir que o sumo bem, união entre virtude e felicidade, seja possível, como fim da razão.

No prólogo à primeira edição da *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant afirma que “a moral, em prol de si própria, [...] de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se asi própria em virtude da razão prática”<sup>184</sup>. Nota-se que a razão prática não se fundamenta na religião, pelo contrário, é a fé religiosa que deve se fundar na moralidade, pois a moral não depende da crença religiosa para se fundamentar. Isso já era evidente na *Fundamentação*, onde Kant procurou mostrar que o princípio supremo da moralidade se funda na autonomia<sup>185</sup> da razão e nada além dela pode se constituir como fundamento da moralidade. “Não há

<sup>182</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 105.

<sup>183</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 105.

<sup>184</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 11.

<sup>185</sup> Segundo Kant: “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças a qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (Immanuel Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 90).

nenhum autêntico princípio da moralidade que, independente de toda experiência, não tenha que se fundar na razão”<sup>186</sup>. Na *Religião*, Kant mostra que a moral, enquanto fundada no conceito de homem como um ser livre, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil que seja diferente da lei moral para observar. Por isso, explica que “a moral [...] basta a si própria em virtude da razão prática”<sup>187</sup>. Dessa forma, fica evidente que para que a vontade seja autônoma jamais deve provir de uma fonte externa e estranha ao próprio sujeito, mas tão somente da própria razão. Isso tem como implicação fundamental a premissa de que moralidade fundamentada na própria razão prática e tão somente nela exclui a possibilidade de que algo externo seja o seu fundamento. Por isso, a razão prática, então, é prática na medida em que é capaz de determinar que sua vontade seja independente de toda e qualquer inclinação, o que rejeita toda tentativa heterônoma de fundamentar a moralidade na tradição, na vontade de Deus, na revelação de Deus e na própria religião, pois nada disso pode ser fundamento da lei moral. Nenhum princípio empírico pode se constituir como fundamento da moralidade, porque a fundamentação de princípios morais baseados em princípios heterônimos não pode valer como lei universal.

No entanto, Kant é enfático em afirmar que, apesar de a moral não se fundamentar na religião, conduz a ela. Indo além, ele mostra que a moral não só conduz inevitavelmente à religião, mas também aponta para um fim moralmente obrigatório, que está ligado com a posse de uma vontade que se determinou pela lei moral.

embora a moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis. Pois sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem nenhum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim<sup>188</sup>.

Nota-se que, para a determinação da vontade, se faz necessário a relação com um fim, e esse fim, necessário da razão, não pode se constituir como fundamento dela, pois, se assim fosse, ocorreria uma heteronomia da vontade. Kant atrela a ideia de um fim da razão ao conceito de vontade. Isso é de suma importância, pois para que uma vontade seja boa importa,

<sup>186</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 45

<sup>187</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 11.

<sup>188</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 12.

antes de tudo, o seu fim e não o meio. Dessa forma, o que determina a vontade como princípio objetivo é especificamente o seu fim dado pela razão, para, assim, se constituir válido para todo ser racional.

Na *Fundamentação* Kant já afirmara que “a vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis”<sup>189</sup>. Isso mostra que o valor moral de uma ação não consiste em seus resultados, mas, antes, em sua fundamentação na lei moral, que é possível graças à potencialidade do ser humano, enquanto ser racional, de determinar sua ação de acordo com a razão, apoiando-se exclusivamente na lei. O fim, que resulta dessa ação apoiada na lei e que determina objetivamente a vontade, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O contrário disso, ou seja, o que contém apenas o princípio da possibilidade da ação cujo efeito é um fim, chama-se meio. Dessa forma, fica evidente que o fim proposto pela razão é uma consequência da vontade que se determinou pela lei moral. Isso é necessário porque sem a ideia de um fim moral, o arbítrio, sob essa determinação, saberia como agir, mas não saberia a direção desse agir. Por isso, mesmo não sendo necessário à moral fim algum bastando-lhe apenas a lei que contém a condição formal do uso da liberdade, dela, a moral, promana um fim, porque não pode ser indiferente à razão a pergunta: “o que resultará desse reto agir?”<sup>190</sup>. O fim que resulta dessa ação será necessariamente bom e, na medida em que contém todos os fins objetivos, terá de ser o sumo bem. Mas Kant deixa claro que a ideia de um fim é apenas uma ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, o sumo bem, que passa a ser uma direção para o arbítrio que se conformou com a lei moral, e, para que não se caia em uma heteronomia, ele mostra que o ponto principal é que “[...] tal ideia deriva da moral não como seu fundamento”<sup>191</sup>.

Para Kant, “há no homem a necessidade moralmente operada de pensar ainda em relação com seus deveres um fim último como resultado do seu agir moral”<sup>192</sup>. Mas para se chegar ao fim último moralmente obrigatório, é necessário entender que fim é sempre o objeto de uma inclinação, de um apetite imediato para a posse de alguma coisa por meio da ação. Um fim objetivo é aquele que é dado pela simples razão e o fim que contém a condição iniludível e, ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros é o fim último. Kant explica que “a felicidade própria é o fim último subjetivo de seres racionais no mundo”. É um fim que cada um tem em virtude de sua natureza dependente de objetos sensíveis, a qual seria absurdo

---

<sup>189</sup> Immanuel Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 64.

<sup>190</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 13.

<sup>191</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 14.

<sup>192</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 14.

dizer, segundo Kant, “que se deve ter como dever”<sup>193</sup>. Kant explica ainda que todas as proposições práticas que possuem esse fim como fundamento são sintéticas, mas ao tempo empíricas. Por isso, não podem se constituir como um fim moralmente obrigatório. Já, o fim moralmente obrigatório, que é “fazer para si do supremo bem possível no mundo o fim último”<sup>194</sup> é uma proposição prática-objetiva dada pela razão pura. Ela é sintética *a priori*, porque vai além do conceito de deveres no mundo, acrescentando um efeito que não está contido nas leis morais, não podendo, por isso, se desenvolver analiticamente delas.

Deve ficar claro, no entanto, que essa propriedade de ter de possuir um fim, uma direção para o agir, é uma propriedade de seres racionais finitos. Uma vontade livre dos impulsos sensíveis já possuiria a concordância de sua vontade com a lei, não precisando, por isso, de nenhuma determinação para o seu agir. Sobre isso, Herrero explica que, para Kant, “é uma limitação da natureza humana [...] o fato de o homem ter de estabelecer fins para sua ação, apesar de ter seu fundamento suficiente da determinação na lei moral”<sup>195</sup>. Isso se dá pelo fato de o homem não ser, apenas, um ser do mundo inteligível, mas também do mundo sensível sujeito às leis da natureza. Como um ser inteligível, dotado de razão, o homem é um fim em si mesmo e deve buscar esse fim na sua própria razão e não em fomentos exteriores, sejam eles do tipo que forem, mas como um ser sensível ele precisa de uma direção para o seu agir, pois não ser indiferente à indagação sobre qual seria o resultado do seu correto agir. Kant chama de fim, “o objeto de um conceito, na medida em que este for considerado como a causa daquele (o fundamento real da sua possibilidade)”<sup>196</sup>. Isso significa que no conceito de finalidade existe uma relação causal entre a representação do resultado de uma ação e o próprio resultado, ficando pressuposto, então, que de nossa ação moral surge um efeito e que o efeito dessa ação é exatamente a direção desse agir. Segundo Herrero: “Se o arbítrio humano não pode satisfazer-se em sua ação sem saber para onde ela se dirige, essa necessidade humana não se saciará”<sup>197</sup>.

O ponto a se notar aqui é esse tipo de carência da razão do ser racional finito que se mostra na sua necessidade teleológica de sempre pensar um fim para as suas ações, vem da ideia de que sem um fim o arbítrio saberia o que fazer, mas não saberia para onde ir, pois, como dito acima, não se poderia ser indiferente à pergunta sobre o que lhe seria permitido esperar do seu correto agir.

<sup>193</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 14.

<sup>194</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 15.

<sup>195</sup> Herrero. F. J. *Religião e história em Kant*. p. 38.

<sup>196</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Faculdade do Juízo*. P. 57.

<sup>197</sup> Herrero. F. J. *Religião e história em Kant*, p. 41.

Ora, se tem de ser possível a realização do fim último, tem de ser possível também o que torna possível esse fim último. Isso significa que, se é possível a felicidade adequada com a observância do dever, um sumo bem no mundo, devemos supor que também que seja possível um ser superior, moral, santíssimo e onipotente capaz de unir esses dois elementos. Por isso, a ideia de Deus, considerada praticamente, não se torna vazia, porque alivia e satisfaz a nossa carência natural de pensar um fim último justificado pela razão e a sua falta, por sua vez, resultaria em um obstáculo para a nossa decisão moral. Dessa forma, “a moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, a ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último<sup>198</sup>”. Isso explica mais claramente por que a proposição “faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último é uma proposição sintética *a priori*”<sup>199</sup>. Ela é introduzida pela lei moral e leva a razão prática a se estender além dela mesma. Mas isso só é possível em virtude de a lei se referir à propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as ações, além da própria lei um fim. Como se deve pensar como causa da produção do sumo bem a mais estrita observância das leis morais e a capacidade humana não consegue tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, então há que se aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isso acontece. Por isso, então, a moral conduz inevitavelmente à religião.

Dessa forma, conceito de sumo bem, que em geral possui forte significação individual, ganha na *Religião* um aspecto coletivo, estabelecido pela ideia do sumo bem comunitário, na qual se assenta sobre a visão de algo construído coletivamente para a comunidade. “Toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada na ideia, a saber, ao fomento do sumo bem comunitário<sup>200</sup>”. Kant entende que todo ser humano está determinado a um fim comunitário que consiste exatamente na promoção do sumo bem comunitário. O que se nota de diferente do conceito de sumo bem na *Crítica da Razão Prática*, é que, na *Religião*, há um operar coletivo em prol do sumo bem enquanto comunitário que pressupõe um sumo bem alcançado pelo indivíduo.

Gerard Vilar, em seu texto *El concepto de bien supremo em Kant*, entende que com isso Kant colocou em crise a própria identidade de sua ética, na medida em que “[...] abandonou uma posição para adotar outra”<sup>201</sup>. Para esse comentador, Kant abandonou uma ética individualista para formular uma ética coletiva. Spinelli explica que, na concepção de Vilar,

<sup>198</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 14.

<sup>199</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 15.

<sup>200</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 103.

<sup>201</sup> SPINELLI, L. M. Kant e o Sumo bem comunitário, p. 43.

de um delineamento ontológico individualista, traduzido numa perspectiva monológica em que prevalecia a ética pessoal e a moralidade interna, Kant passa a uma ontologia de cunho totalmente social que tem como consequência uma ética comunitária. A ideia aqui é de que Kant abandonou totalmente sua concepção ética individualista em prol de uma ética fundamentalmente coletiva. Analisemos isso mais de perto.

Podemos dizer que um dos pontos fundamentais da ética kantiana na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* se constitui na fórmula “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio”<sup>202</sup>. É de se notar que o processo moral, tal como Kant descreve, apesar de se dar no âmbito individual, não exclui a participação da coletividade na figura do outro, afinal de contas, é o outro, além da própria pessoa, que também não se deve tomar como meio para quaisquer fins. Assim, tomando a fórmula acima como base, em nenhum momento se pode inferir que o progresso moral da pessoa humana de forma individual entra em contradição com a ideia do sumo bem comunitário. As duas coisas podem se conectar porque a ideia de sumo bem comunitário seria um acréscimo, um desdobramento da ideia de sumo bem já explícito até mesmo na *Crítica da Razão Prática*. “A realização do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela leimoral”<sup>203</sup>.

Para o estabelecimento do sumo bem, o agente moral precisa se tornar digno da felicidade, a fim de que a felicidade seja a consequência necessária do agir moral que o faz merecedor dela. Por isso, na *Religião*, Kant fala em termos de dignidade de ser feliz, de um merecimento da felicidade como consequência da virtude. “Para ele é suficiente que façam o seu dever; mesmo que com a vida terrena tudo acabasse e nesta, porventura, jamais coincidissem felicidade e dignidade”<sup>204</sup>. Ele estabelece uma diferença entre lei moral e felicidade. A felicidade não pode ser o fundamento da moralidade, na medida em que é indeterminada e relativa, enquanto que a lei moral, por sua vez, se estabelece como uma lei universal para todos os seres racionais. Mas só quando o homem toma a lei moral como máxima fundamental de suas ações, ou seja, quando é virtuoso, é que ele se torna digno de alcançar a felicidade. A felicidade é um conceito antagônico com a ideia de lei moral, na medida em que a lei moral é inteligível e pertence ao âmbito da liberdade, da racionalidade,

<sup>202</sup> Refiro-me ao imperativo categórico exposto na fórmula da humanidade. Immanuel Kant. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 73.

<sup>203</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Prática*, p. 433.

<sup>204</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 15.

enquanto a felicidade é uma petição humana que diz respeito à sua natureza enquanto ser empírico. “Restam, pois, então apenas dois fundamentos de determinação; um que é racional, a própria perfeição, e outro, que é empírico, a felicidade própria”<sup>205</sup>. Assim, o sumo bem comunitário é uma conexão necessária entre dois conceitos díspares do ponto de vista lógico. Mas com essa ideia, Kant pensa uma felicidade determinada como consequência dos princípios morais e não mais uma felicidade indeterminada sem o crivo da racionalidade. Então, essa felicidade, do ponto de vista moral, se torna adequada à lei moral, na medida em que o homem não se completaria na sua totalidade na ausência dessa felicidade.

Por isso Herrero, comentando sobre o sumo bem comunitário, afirma que “[...] só na obediência a esse dever se manifesta no homem o sentido último e próprio da sua existência, só nela o homem pode alcançar a consumação da sua liberdade”<sup>206</sup>. A união desses dois polos significa a humanidade inteira na perspectiva moral. “A intenção de Deus na criação do mundo é a humanidade em sua perfeição moral”<sup>207</sup>, mas só Deus realiza a união da felicidade com a moralidade.

No entanto, Ele só faz isso se o ser humano houver passado por uma conversão moral no seu estado ético. Isso significa que para Deus realizar a união da virtude com a felicidade, é preciso pressupor que a humanidade tenha passado por uma revolução na sua consciência e esteja progredindo em uma reforma gradual, a ponto de que todos aqueles que tenham sido maus desde o início tenham conjuntamente se engajado em prol do sumo bem comunitário. Então, trata-se de uma comunidade onde os agentes morais se reúnem para a realização do mundo moral e não mais apenas o eu individual.

Na obediência ao dever manifesta-se ao homem sua consumação como possível e nela ele tem certeza moral do modo de chegar, isto é, tem certeza de seu próprio poder moral e dela surge a esperança igualmente moral no complemento e, portanto, no cumprimento efetivamente real do sumo bem comunitário<sup>208</sup>.

Nessa esperança igualmente moral, o agente moral buscará se reunir com outras pessoas que estejam também engajadas num bem coletivo, em que se poderá conviver e se desenvolver melhor moralmente, no meio de pessoas que estejam dispostas a também se desenvolver moralmente. A religião torna-se, então, nesse sentido, um espaço de solidariedade em uma sociedade individualista e egoísta.

---

<sup>205</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 12.

<sup>206</sup> HERRERO, F, J. *Religião e história em Kant*. p. 103.

<sup>207</sup> HERRERO, F, J. *Religião e história em Kant*. p. 103.

<sup>208</sup> HERRERO, F, J. *Religião e história em Kant*. p. 103.

Por isso, pode-se dizer que a ética de Kant não é individualista, no sentido pejorativo do termo, mas individual. Jorge Filho explica que “[...] individualista conviria às doutrinas segundo as quais a pessoa individual é com exclusividade a fonte autônoma dos deveres éticos e, ao mesmo tempo, o sujeito responsável de imputação”<sup>209</sup>. A concepção ética kantiana garante o exercício do arbítrio humano e, por outro lado, não o concebe como fechado em si mesmo, como se fosse isento de ser afetado por outros agentes morais.

Dessa forma, a ética de Kant realiza um movimento para superação de um conceito empírico, pelo qual o dever moral leva ao alargamento de uma perspectiva individualista, egocêntrica, para uma forma mais universal que englobe outras pessoas. O que se tem de individual é o dever que cada um possui de tomar a lei moral como máxima fundamental das ações. Mas essa perspectiva não é individualista. É uma perspectiva que trata do agir humano consigo mesmo, com o outro, com sua comunidade e com o mundo inteiro. Por isso, se tem a sensificação da lei exposta no imperativo: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio”.

Então, acusar a ética de Kant de individualista é um equívoco interpretativo. Spinelli corrobora com essa visão afirmando que “[...] a ética kantiana, sob esse pressuposto, não é uma ética individualista [...] porque há referência aos outros agentes, mas individual, na medida em que o modo como a gente se relaciona com a moralidade e edifica a sua conduta é uma atividade subjetiva”<sup>210</sup>.

Kant concilia o sumo bem individual com o sumo bem comunitário. Na *Religião*, o filósofo fala do sumo bem comunitário conciliando com a ideia de sumo bem exposto na *Crítica da Razão Prática*, tratando as duas coisas como uma coisa só<sup>211</sup>. Também, na *Religião*, logo depois de tratar do mal radical, Kant trata da revolução da consciência do homem para o bem. Depois, passa de um processo moral individual, por meio da reforma gradual, para o sumo bem comunitário como uma continuação e não uma oposição.

Isso contraria absolutamente a posição de Vilar, que pensa que a ideia de um sumo bem comunitário, que implicaria na criação de uma república historicamente singular, esteja em total oposição com a ética de Kant desenvolvida nas obras anteriores. Essa ideia desmerece todas as formas de organização humana em Kant, pois, para o filósofo alemão, a sociabilidade humana é um recurso natural do ser humano, sendo que o cume dessa socialização se daria na

<sup>209</sup> JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”. *Síntese*, Belo Horizonte, p. 87.

<sup>210</sup> SPINELLI, L. M. “Kant e o Sumo bem comunitário”, p. 45.

constituição da comunidade ética. Assim, Herrero explica que “[...] o sumo bem comunitário significa a concordância plena da perfeição moral com a existência sensível, com a natureza e o mundo”<sup>212</sup>. É como se as sociedades se iniciassem em um estágio primeiro e fossem se desenvolvendo até um estágio mais complexo e completo, avançando de forma positiva até a realização da ideia do sumo bem comunitário.

### 3.2 RELIGIÃO RACIONAL

Dessa forma, chega-se ao conceito de religião racional. Essa religião racional é a lei moral como mandamento divino. Diz Kant, “a única religião verdadeira contém só leis, isto é, princípios práticos de cuja necessidade nos podemos tornar conscientes e que, portanto, reconhecemos como revelados pela razão pura (não empiricamente)”<sup>213</sup>. Isso significa que o homem compreende a lei moral como mandamento divino porque a consequência da lei moral deve ser a realização do sumo bem. É somente assumindo que Deus é o único ser capaz de estabelecer o sumo bem no mundo que se pode dizer que a lei moral é um mandamento divino. Isso porque a ideia de Deus é estabelecida como aquela que é capaz de realizar o que a razão já antes determinou. Pelo fato de o postulado da existência de Deus estar, então, em íntima relação com a realidade da lei moral, Nodari diz que “o ser humano, de acordo com Kant, vê-se constrangido a crer em Deus, que não é, por conseguinte, objeto de um conhecimento teórico, mas de uma esperança fundada filosoficamente”<sup>214</sup>.

É importante destacar, para que não se caia no perigo de tratar a ideia de Deus com predicados ontológicos, o que não é o objetivo deste estudo, que o que se percebe no texto da *Religião* é que a ideia de Deus não é senão objeto de uma crença moral, na medida em que a lei moral ordena um fim que só pode ser atingido caso se admita pelo menos, a ideia da existência de Deus. Dessa forma, essa ideia é resultado da representação do fim último da razão pura prática, o sumo bem, que serve como meio de incentivo para o agir moral. A ideia de Deus, portanto, serve de um móbil prático a mais, determinado pela razão, para a ação moral, não como fundamento, pois a lei moral é suficiente para isso, mas como consequência.

Esta ideia (considerada praticamente) não é vazia, porque alimenta a nossa natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser

<sup>212</sup> HERRERO, F, J. *Religião e história em Kant*, p. 104.

<sup>213</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 169.

<sup>214</sup> NODARI, P, C. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: Educ, 2009, p. 352.

justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar de fazer tomado no seu todo, necessidade que seria, aliás, um obstáculo para a decisão moral<sup>215</sup>.

Nota-se que, para Kant, a ideia de Deus não é vazia, porque sem essa coerência interna a nossa potência moral seria cada vez mais enfraquecida. Sem a possibilidade da adequação das nossas ações à lei moral como ideia de orientação da razão como um bem que pode ser alcançado, não seria suprida a nossa carência natural de pensar um fim último para as nossas ações. Por isso, a ideia de Deus se refere a um conceito puro da razão, no qual não se pode encontrar nenhum referente seu na experiência, em que correria o risco de se tornar uma ficção, um mero saber heurístico da razão. Assim, se julgarmos essa ideia do ponto de vista teórico, ou seja, como referenciais teóricos, ela se tornará uma ficção da razão sem valor de conhecimento nenhum.

Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, Liberdade e Imortalidade, sem ao menos recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais [...]. [Por isso, diz Kant], [...] tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença<sup>216</sup>.

Nota-se que é negado à razão especulativa o progresso no campo suprassensível, mas resta ainda, no campo prático, a possibilidade de se encontrar fundamento racional para o que no campo especulativo não foi possível conseguir. Por isso, a primeira *Crítica* termina por impor obrigatoriamente a busca de outro caminho para assegurar racionalmente o uso da razão prática que a ética tradicional fundava na metafísica dogmática. Isso requereu que Kant suprimisse o saber para dar lugar a fé. Lima Vaz comentando sobre isso, explica que a expressão “tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” é igual “asuprimir toda forma de dogmatismo e a assegurar um fundamento racional sólido à fé, entendida aqui como a necessidade inerente à razão como razão prática de admitir a realidade da liberdade, da alma imortal e de Deus”<sup>217</sup>. Isso significa que Kant, digamos assim, queria outra ideia de conhecimento além de uma ideia de conhecimento teórico que poderia se referir meramente à ação no mundo real. Assim, as ideias de Deus, liberdade e imortalidade da alma não nos dizem nada de concreto no âmbito teórico, dado que não podem ser provadas, mas dizem muito no âmbito prático no que diz respeito à relação da vontade com a lei moral. No

<sup>215</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 13.

<sup>216</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Prática*, p. 27.

<sup>217</sup> LIMA VAZ, C. H. *Introdução à Ética filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 330.

entanto, isso de certa forma mostra que o conhecimento prático possui uma fragilidade natural, na medida em que tem de se acreditar na coerência da razão, pois a ideia, uma vez que se refere a um conceito puro da razão, não possui nenhum referente na experiência.

Para Wood, Kant, na sua famosa frase, quando declara que se deveria restringir o saber para dar lugar à fé, “sustenta que, embora a razão teórica não nos possa fornecer o conhecimento de Deus nem provas da sua existência, considerações práticas podem justificar uma crença, nem que seja para os fins da ação moral, de que há uma sábia, benevolente e justaprovidência que ordena o mundo<sup>218</sup>”. Isso significa que assumir a ideia de Deus é colocar uma fé moral na ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, uma vez que, como agente moral guiado pela razão, o homem forma a concepção de um fim único que unifica o objeto de seus esforços com aqueles de outros seres bem intencionados. Por esse motivo, a ideia de Deus como resultado da representação do objeto da razão pura prática ou como o interesse da razão pura prática, não pode ser tomada objetivamente, como se Deus pudesse ser conhecido teoricamente, mas apenas praticamente<sup>219</sup>. O comentador explica ainda que dessa forma, não nos fica comprometida “a real existência de Deus, mas somente a possibilidade de que haja um Deus<sup>220</sup>”. Isso significa que o *mínimo* da teologia é requerido pela religião e pela conduta moral. Não é uma fé assertórica, mas apenas uma crença de que Deus possivelmente existe. Contudo, “é igualmente evidente que Kant pensa que concordar com a existência real de Deus é mais adequado para uma disposição moral convenientemente entendida do que é esse *mínimo*”<sup>221</sup>. Isso mostra que Kant queria pensar seu argumento moral da existência de Deus como propiciando uma base racional para a atitude sincera e moralmente engajada. Isso permite mostrar que a relação de ideia de Deus com a religião sedá no fato de que obedecer a Deus é obedecer à lei moral e obedecer à lei moral é obedecer à própria razão, o que se constitui como base fundamental da religião racional.

Loparic, por sua vez, é bem mais radical, na medida em que entende que a resposta à questão real da existência real de Deus não faz parte dos problemas centrais da doutrina da religião de Kant. Diz ele, “[...] trata-se de uma doutrina da religião sem Deus, mas não sem a

<sup>218</sup> WOOD, A. W. *Kant*. Trad. Deleamar José Voltapo Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 214.

<sup>219</sup> Luchi (2012, p. 62) explica que “[...] para o homem esse interesse não é imediatamente prático porque o homem é finito e não tem nem inteligência e nem poder para realiza-lo, o que somente é faculdade de uma vontade divina onipotente”. É por esse motivo, então, que está permitido ao homem somente crer racionalmente na ação de um Deus absolutamente bom, onipotente e onisciente.

<sup>220</sup> WOOD, A. W. *Kant*, p. 216.

<sup>221</sup> WOOD, A. W. *Kant*, p. 216.

ideia de Deus<sup>222</sup>”. Pontua ainda que “em particular, o problema fundamental da religião será formulado e resolvido sem Deus, embora não sem a ideia de Deus”<sup>223</sup>. O pesquisador ainda entende que a justificativa racional para a introdução dos postulados é “garantir a exequibilidade das ações que visam a realização do sumo bem, sendo essa a justificativa para a suposição de Deus como governante bondoso”. No seu entender, por se tratar de um juízo sintético *a priori*, o programa crítico exige que seja respondida a pergunta pela possibilidade da proposição que anuncia essa suposição. Essa pergunta, para o pesquisador, não é respondida na *Religião* e que ele saiba em nenhum outro lugar. A consequência disso é que esse fato leva a transformação posterior dos postulados da existência de Deus em regras práticas do “*como se*, isto é, em regras para, por assim dizer, modular o comportamento humano”<sup>224</sup>. Assim, a ideia de Deus não traz nenhum ensinamento objetivo relativo à realidade de seu objeto, mas possui um ensinamento subjetivo e praticamente válido em termos de agir *como se* soubéssemos que esse objeto é efetivo e possivelmente válido. Por isso, se tem a máxima “aja como se Deus existisse”.

Mas em atenção ao objeto em vista do qual nossa razão, que ordena moralmente, nos ensina a agir, pressupõem-se uma fé prática que promete um efeito para o propósito final desta razão, por conseguinte, uma fé assertórica livre – suposição de que apenas necessita de **ideia de Deus, na qual deve inevitavelmente desembocar todo o trabalho moral sério**<sup>225</sup>.

É por isso, que já é subjetivamente suficiente para estabelecer como dever a todo o homem o *mínimo* de conhecimento, qual seja, que é possível que Deus exista e que o modo de agradá-lo seja agindo moralmente. A meu ver, o sentido de seu postulado e de sua relação com a religião não é prova sistemática de sua existência real, mas mostra sua relevância no sentido de infundir influência sobre a vontade humana para que a lei moral possa determiná-la suficientemente. O problema aqui, que é o ponto a ser desenvolvido adiante, é como isso que é subjetivamente suficiente para se estabelecer com dever pode se tornar objetivamente suficiente no âmbito de uma comunidade ética.

---

<sup>222</sup> LOPARIC, Z. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. In: *Kant e o Kantismo*. São Paulo: Brasiliense, 2009, p. 255.

<sup>223</sup> LOPARIC, Z. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão, p. 255.

<sup>224</sup> LOPARIC, Z. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão, p. 257.

<sup>225</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 156 (grifo nosso).

### 3.3 EXPERIÊNCIA PRÁTICA DA IDEIA DE DEUS

A possibilidade do estabelecimento de uma comunidade ética tomando por base a ideia de Deus requer que se esclarece em que termos essa experiência prática pode ser definida. Depois de olharmos a relação de tal ideia como postulado, que levou *Religião* a ser definida em termos de uma lei moral considerada como mandamento divino e que revelou a carência da razão de ter sempre de pensar um fim para as suas ações, o objetivo agora é ver com essa ideia que é subjetivamente suficiente para estabelecer isso como dever pode ser tornar objetivamente suficiente para ser usada como experiência possibilitadora de uma comunidade ética.

Kant diz que “instituir um povo de Deus moral, é portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus<sup>226</sup>”. Vê-se aqui que em decorrência da fragilidade humana em promover uma união moral coletiva, Kant é levado a supor um ser moral superior, o que dá entender que ele não antevê na simples consciência moral um princípio capaz de agregar ou vincular os fins dos indivíduos, a ponto de, a partir de tal consciência, ser possível a instituição de uma comunidade ética. Será que Kant não deposita sua plena confiança na coação recíproca não sensível, atemporal e a-especial, que nos permite pensar de forma não contraditória uma legislação ética pública em que a coação seja uma coação não-sensível? E também nem na postulação prática do mundo inteligível, bem como a demonstração da idealidade transcendental do espaço e do tempo que tornam possível pensar em uma coação recíproca inteligível das pessoas individuais e do gênero, que constituem uma unidade na diferença que se mostra com uma experiência prática, que tem como corolário a possibilidade de uma comunidade ética como uma legislação pública, interna e auto-coativa? Nesse momento importa olhar que o fato de Kant não situar o princípio vinculante das forças insuficientes dos particulares nos próprios indivíduos pode ser explicado em vistas das mazelas da vida em comum geradas pelo estado de natureza ético. Em tal estado, os homens, movidos pelo temor de serem objeto de trapaça, antecipam-se no sentido de subjugar os outros com uma forma de defesa. Não há, dessa forma, o reconhecimento de uma identidade humana unívoca nas relações intersubjetivas, e isso obstrui a promoção da finalidade do homem enquanto membro da espécie. Assim, os agentes adotam máximas nas quais a principal preocupação é a satisfação de seus interesses e, para isso, não há qualquer receio no sentido de servir-se do outro como meio para alcançar seus objetivos. O que move o

---

<sup>226</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 106.

ser humano é a submissão dos outros aos seus próprios critérios para a realização dos seus próprios desejos. Dado esse cenário, instituir um organismo moral nos moldes kantianos é um grande desafio, por isso Kant, alegando a incapacidade do homem em promover por si mesmo um acordo ético, assevera a necessidade de se pressupor uma ideia capaz de compatibilizar os fins dos indivíduos particulares no que tange à promoção de um cultivo coletivo.

Seria plausível Kant se contentar que esse acordo, ou pacto de confiança, fosse fundamentado pela simples coação recíproca não sensível, atemporal e a-especial que permite pensarmos em uma legislação ética pública. No entanto, Kant agora se serve da noção de um ser moral superior como legislador despontando como princípio da possibilidade de realização de uma comunidade ética. Para entender melhor essa questão é preciso citar a passagem de Kant na íntegra.

Portanto, só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os verdadeiros deveres, portanto também os éticos, se não de pensar ao mesmo tempo como mandamento seus; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda a comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus atos merecem

Essa questão pode ser mais bem entendida quando se percebe que, para Kant, no que diz respeito à realização de uma comunidade ética, não basta somente que a legislação seja pública, é requerido ainda que as leis sejam consideradas como mandamentos de um legislador comunitário. Depreende-se da passagem acima que a ideia de Deus enquanto experiência prática capaz de possibilitar a formação de uma comunidade ética pede a análise das suas três características fundamentais, quais sejam, legislador moral, na qual todos os deveres devem ser considerados como mandamentos seus, juiz reto, como aquele capaz de conhecer os corações e, por último, conservador bondoso da humanidade, como aquele capaz de proporcionar a cada um o que os seus atos merecem.

No texto, *As lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Kant liga o problema religioso diretamente como problema teológico. Ele faz isso mostrando que se não se postulasse um

Ser que rege o mundo de acordo com a razão e com leis morais e que tenha estabelecido, no curso das coisas futuras, um estado no qual a criatura que tenha se mantido fiel à sua natureza e digna de uma felicidade duradoura através da moralidade deve também ser participante dela, [...] pois de outro modo, todos os deveres subjetivamente considerados necessários, que

enquanto ser racional, sou obrigado a cumprir, perdem sua realidade objetiva<sup>227</sup>.

Percebe-se aqui que, segundo Kant, Deus é, então, um “postulado” necessário em vista da realidade objetiva da lei moral. Mas o que Kant quer dizer com realidade objetiva, e em que termos ela é contraposta ao dever “subjetivo”? Obviamente, não pode significar o efeito natural da virtude, isto é, a felicidade, mas, segundo o texto, o tornar-se digno da felicidade. Em outras palavras, realidade objetiva e dever subjetivo estão *ambos* a priori. Por isso, Kant pergunta: “por que eu deveria me tornar digno da felicidade por meio da moralidade se não há um Ser que possa me proporcionar essa felicidade?”<sup>228</sup>. Do que complementa, “assim Deus teria de ser uma fantasia”<sup>229</sup>. Isso quer dizer que, se para os deveres que nos são assinalados, de maneira incontestável pela razão, faltasse um Deus, faltaria também um movente moral, caso contrário tal pessoa poderia ser considerado um “delirante”. Mas isso se explica devido ao fato de que, enquanto a felicidade é um sistema de fins contingentes, justamente porque cada um participa dela somente na medida do seu mérito, a moralidade, ao contrário, é o sistema absolutamente necessário de todos os fins, e justamente de acordo com a ideia de um sistema de todos os fins está o fundamento da moralidade de uma ação. Assim os deveres morais só se tornam objetivamente certos, “porque são impostos pela própria razão, e me faltaria todos os móveis capazes de me mover para agir, de acordo com eles, como um ser racional, se não houvesse um nenhum Deus”. Dessa forma, a condição de os deveres subjetivamente necessários não perderem sua validade objetiva é postulando a ideia de um Ser como móbil moral capaz de tornar um homem participante da felicidade por meio da moralidade. Claro está que na *Religião*, essa junção se dá sob a alcunha da ideia de sumo bem comunitário, ou seja, a possibilidade da felicidade com consequência da virtude de forma comunitariamente fundada. Deus, então, é ao mesmo tempo movente moral do dever e, por assim dizer, a própria lei moral pensada como personificada. Mas segundo Kant, esse ser, para tanto, deve possuir três perfeições morais: “um ser, pelo qual se concede a realidade objetiva aos deveres morais, deve possuir sem qualquer limitação as três perfeições morais, a saber, a santidade, bondade e a justiça. Esses atributos constituem o conceito de Deus por inteiro”<sup>230</sup>. Diz ainda Kant que “de acordo com a moral, reconhecemos Deus como legislador santo, como

<sup>227</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2019, p. 164.

<sup>228</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 164.

<sup>229</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 164.

<sup>230</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 165.

mantenedor benevolente do mundo e como juiz reto”<sup>231</sup>. É de se notar que essas são exatamente as características exigidas para que tal ser seja uma experiência prática satisfatória para a organização de uma comunidade ética, pois só assim pode garantir realidade objetiva aos deveres morais.

Segundo Kant, devemos pensar a santidade da lei como o primeiro elemento, embora nosso interesse nos induza normalmente a colocarmos a bondade acima disso. A bondade pressupõe sempre uma condição restritiva sob a qual os seres humanos podem se tornar dignos dela e de sua felicidade decorrente, por isso, devemos pensar sempre na santidade em primeiro lugar. Assim “o primeiro princípio da legislação tem de ser absolutamente santo”, de modo a não permitir nenhum vício, pois deve ser eterna não se afastando em nenhum aspecto “do que está de acordo com a moralidade”<sup>232</sup>. A bondade, por sua vez, é uma ideia, segundo Kant “especial”, cujo objeto é “a felicidade, da mesma maneira que o objeto da santidade não pode ser outro senão “a boa conduta estrita”, ou seja, “a virtude suprema”<sup>233</sup>. A bondade é sem limites, mas na repartição da felicidade ela deve “se expressar de acordo com a proporção da dignidade do sujeito”. E essa limitação da bondade por meio da santidade na repartição é, “precisamente a justiça”<sup>234</sup>. Kant diz que não se pode pensar o juiz bondoso, de modo que ele “pudesse perdoar a abrandar em alguma medida a santidade da lei”<sup>235</sup>, pois, dessa forma, ele não seria, por certo, um juiz que pondera e compartilha a felicidade de maneira exata de acordo com a medida na qual o sujeito se tornou digno dela por meio da boa conduta. Assim, a justiça no tribunal tem de ser inflexível e implacável. O juiz precisa ser bastante justo e verificar se a repartição da recompensa também está de acordo com o mérito. Dessa forma, então, pode-se concluir que “a razão nos conduz a Deus como um legislador santo, nossa inclinação à felicidade deseja-o como um governante bondoso do mundo, e a nossa consciência representa-o diante dos nossos olhos como justo juiz”<sup>236</sup>. Desenvolvida nesses termos, a ideia de Deus viabiliza o entendimento do agente moral quanto ao dever de fomentar uma união ética. Assim, em prol do dever moral de unir-se em uma comunidade ética, Kant é levado a pressupor a ideia de Deus como aquela capaz de unir as vontades em torno do fim único do bem.

---

<sup>231</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 165.

<sup>232</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 166.

<sup>233</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 166.

<sup>234</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 166.

<sup>235</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 166.

<sup>236</sup> Immanuel Kant. *Licões sobre a doutrina filosófica da religião*, p. 167.

Margit Ruffing traz essa questão em termos de uma relação entre a igreja invisível e a igreja visível apresentando o conceito de “concordância enquanto ideia prática baseada no ideal da igreja invisível, entendida como ideia da união de todos os homens corretos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às igrejas que devem ser fundadas por homens”<sup>237</sup>. A autora desenvolve seu argumento se baseando em momentos da obra de Kant em que a noção de comunidade é usada para demonstrar a universalidade implícita nesse conceito. Apresenta o conceito de comunidade não apenas como categoria lógica, tal como aparece na primeira *Crítica*, mas também como indicador de uma consciência moderna, cuja subjetividade não conduz nem a um solipsismo teórico nem a um individualismo filosófico-moral. Parte, então, na análise do conceito de comunidade no contexto da lógica, com referência à *Crítica da razão pura*. Depois, analisa o conceito de senso comum presente na *Crítica do juízo*, que possibilita os juízos de gosto no domínio do apreensível. Por último, ocupa-se, do ideal da comunidade efetiva dos humanos enquanto seres racionais, cujo “ser comum” que a razão postula é um ser moral, na qual possui como modelo a “igreja invisível”, na medida em que é reconhecido como algo que está submetido à legislação divina.

Iremos nos deter aqui, ainda que todo o texto de Ruffing seja bem interessante, à questão da unanimidade ou concordância que autora identifica haver na relação entre a igreja invisível e a igreja visível, concordância baseada no ideal da igreja invisível entendida como ideia da união de todos os homens corretos sob o governo divino imediato, mas moral.

Para isso seja possível, segundo Ruffing, os homens tem de poder reconhecer a ideia racional desta comunidade, assim como sua própria obrigação em relação à legislação da comunidade ética. Para ela, os homens são capazes de fazer isso mediante a razão, pois podem reconhecer as “leis naturais” de uma religião, que correspondem às ideias práticas morais da razão e, finalmente, à própria lei, o imperativo categórico<sup>238</sup>. A igreja enquanto comunidade ética, então, depende de que os homens reconheçam a concordância da lei moral com a legislação divina, o que não irão fazer apenas pela religião racional de cada um, pois nela não existe ainda nenhuma igreja enquanto união universal.

Assim, para que se origine uma “universalidade coletiva, isto é, uma união dos crentes numa igreja visível segundo princípios de uma religião racional pura, é necessária uma unanimidade universal, ou seja, uma forma de concordância que exprime a ideia prática da

---

<sup>237</sup> Ruffing, M. (2013). Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant. *Discurso*, 1(42), p. 178.

<sup>238</sup> Ruffing, M. Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant, p. 178.

religião natural enquanto moral”<sup>239</sup>. A ideia de Ruffing, então, é que a “unanimidade” não pode ser alcançada e, por isso, tem de ser vivida em religiões efetivas, com leis estatutárias ou regulações, ou seja, tem de poder ser vivenciada enquanto igreja visível, que, segundo ela, é o tema dominante da filosofia da religião de Kant.

Em seu entender, Kant, com essa unanimidade, procura determinar a relação da igreja invisível, enquanto ideal e arquétipo, com a igreja visível a ser estabelecida no mundo, considerando a associação permanente em uma igreja universal visível como um dever particular dos homens e um meio para o fim supremo deles. Afirma que, por certo, efetiva ou empiricamente, se mostrariam diferenças, mas não oposições inconciliáveis entre a forma no mundo e a forma religiosa da comunidade ética, se o trabalho na comunidade visível for compreendido segundo o ideal e o arquétipo da igreja invisível enquanto um dever particular dos homens, na medida em que ambas correspondem ao fim supremo da humanidade e exigem o aperfeiçoamento dos seres humanos racionais<sup>240</sup>. A submissão voluntária à lei, isto é, a intensidade da obrigação com relação ao dever, é decisiva. Apenas quando se podem considerar os deveres como mandamentos divinos é que se garante que todos os membros da comunidade reconheçam, como senhor, o legislador que conhece e quer o bem de maneira puramente racional, e não por inclinações sensíveis ou interesses egoístas. Nisso consiste, segundo a autora, a religiosidade dos homens para Kant<sup>241</sup>.

Percebe-se aqui que Kant não condena fé histórica, como poderia se supor. A fé histórica pode nunca realmente cessar, podemos sempre precisar olhar adiante para a realização deste ideal, mas devemos acreditar que ela pode cessar para destacar a estabilidade intrínseca da pura fé moral como reino moral que está dentro de cada ser humano. Essa configuração kantiana da moralidade nos permite, assim, pensar a função da dimensão simbólica da religião. Essa dimensão simbólica deve representar sadicamente a igreja invisível, que é o reino moral de Deus. A igreja visível não garante absolutamente que as pessoas sejam verdadeiramente determinadas pela lei moral e estejam verdadeiramente cumprindo o dever moral, mas quando entendida como representação da igreja invisível, essa sociedade baseada no ideal, consegue fixar os conceitos que vigoram em toda consciência moral. A igreja visível é importante porque dada a fragilidade da natureza humana, a pura fé religiosa não basta para a formação de uma Igreja. O ser humano não consegue entender que é preciso agir por dever e que nisso consiste a obediência a Deus. Então, a ideia de uma comunidade ética visa

<sup>239</sup> Ruffing, M. Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant. *Discurso*, p. 178.

<sup>240</sup> Ruffing, M. Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant. *Discurso*, p. 179.

<sup>241</sup> Ruffing, M. Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant. *Discurso*, p. 179.

sensificar esses princípios por meio da igreja visível. É por isso que ela precisa ser a representação da igreja invisível “[...] o que acarreta a necessidade da revelação, pois, se conhecemos a lei moral só pela razão, as leis estatutárias devem ter sido reveladas por Deus”<sup>242</sup>. Somente assim, dentro dessa comunidade, o ser humano consegue entender os conceitos morais. Então, o que Kant quer com a ideia de comunidade ética no mundo é tornar claros os conceitos puros da razão. A ideia de uma comunidade ética vigora enquanto tal, mas o homem só consegue fundar comunidades restritas ao tempo e ao espaço na qual ele realiza suas ações concretas no mundo. No entanto, é por meio da religião visível que se pode compreender a ideia de uma religião pura e não antes, apesar de Kant apontar que “moralmente deveria ser o inverso”. Mas por causas de sua fraqueza natural, os homens só conseguem erigir comunidades restritas ao tempo e ao espaço no qual eles vivem. Por isso, “[...] instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus”<sup>243</sup>. No entanto, a forma de o homem contribuir para a realização da comunidade ética no mundo é tentando ao máximo possível sensificar a ideia dessa comunidade, porque é assim que os homens conseguem realizar o seu dever. A lei que comanda não é uma lei estatutária, é a lei da razão, e se uma comunidade religiosa visível não elevar o status da lei ao ponto de chegar a uma repercussão moral, essa religião perde o seu valor do ponto de vista prático. Kant chama de verdadeira uma igreja visível, porque a igreja invisível minguava na mão dos homens. No entanto, ela vigora como um ideal de orientação da igreja visível, estabelecendo princípios que servem como determinação de um estatuto orientado para um ideal maior.

Por fim, é de se destacar que uma religião verdadeira do ponto de vista daquela que é visível representada sensivelmente no mundo, vai precisar de estatutos para poder agir por determinados princípios sadios. “As leis civis estatutárias não podem, sem dúvida, chamar-se mandamentos divinos, mas se são justas, a sua observância é simultaneamente um mandamento divino”<sup>244</sup>. Isso significa que esses estatutos, esses códigos, que possuem valores meramente contingentes, na medida em que se referem às ideias morais se tornam universais. Precisamos de símbolos para entender as coisas, mas eles deixam de ser meramente símbolos arbitrários, na medida em que de fato se referiram a algo moralmente útil. Por causa da “debilidade da natureza humana”, o ser humano não consegue estabelecer uma igreja absolutagenuína, mas enquanto ser humano, ele estabelece essas igrejas dentro dos seus limites. No

---

<sup>242</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 197.

<sup>243</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 106.

<sup>244</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 105.

entanto, mesmo dentro de seus limites, se estabelecida de forma sadia, essa igreja também pode ser tida como uma religião verdadeira. “A verdadeira Igreja (visível) é aquela que defato representa o reino (moral) de Deus na terra”<sup>245</sup>, ou seja, se a religião histórica, que realmente representa o reino de Deus na terra, na medida em que tem como seu princípio fundamental o princípio sadio da moralidade, pode ser chamada de religião verdadeira, o é chamada assim não porque ela é em si mesma uma religião verdadeira, mas porque tudo o ela faz ou se remete a fazer se refere à única religião verdadeira, que é religião pura da razão. Essa sim, de fato, é a verdadeira religião. Kant explica que, por mais que possa haver múltiplos de fé, há, no entanto “somente uma verdadeira religião”. “Pode acrescentar-se que nas diversas Igrejas separadas umas das outras pela diversidade dos seus modos de crença é possível deparar com uma única e mesma religião verdadeira”<sup>246</sup>.

A humanidade não realizou a comunidade ética, mas vivenciará o processo, a semente vai crescendo até dar fruto no final. Isso quer dizer que a ideia é posta no início e se reconcilia com o mundo sensível ao final do processo, sendo que ela mesma orienta pelo processo. Por isso, Kant aqui se concentra não na religião como uma questão individual, mas no desenvolvimento da fé da igreja, a partir de seu primeiro reconhecimento de que a pura fé religiosa está em seu núcleo, e sobre como as modificações da fé revelam cada vez mais esse princípio unificador do núcleo.

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>246</sup> Immanuel Kant. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 114.

## CONCLUSÃO

O objetivo deste estudo foi investigar as condições argumentativas que tornaram possível falarmos em uma comunidade ética no pensamento de Kant. Isso foi feito partindo do reconhecimento do mal radical e do seu desdobramento social em termos de um estado de natureza ético. Devido a isso, Kant postulou como dever o estabelecimento de uma união de homens sob leis de virtude, que é colocado em risco caso não seja possível pressupor que a ideia de Deus seja um conceito comunicável. O problema foi definir em que termos algo que possui validade subjetiva pôde ganhar contornos de uma validade objetiva. Isso foi preciso, pois para que a ideia de uma comunidade ética seja realizável, é preciso entender como a fé racional ou a fé moral, enquanto validade apenas subjetiva, abre-se para a comunicabilidade do conceito da ideia de Deus. Para isso, três experiências práticas como critério de condição da realização da comunidade ética foram propostas, quais sejam, a coação recíproca não sensível que torna possível a legislação pública da comunidade, a ideia de Deus como postulado necessário em vista da realidade objetiva da lei e, por último, a relação entre as igrejas invisível e visível sob a égide do conceito de concordância. A primeira experiência prática consistiu na ideia de uma coação recíproca não sensível, atemporal e a-especial que nos permitiu pensar de forma não contraditória uma legislação ética pública em que a coação seja uma coação não-sensível. A segunda experiência analisou a condição em que os deveres subjetivamente necessários não perderam sua validade objetiva. Para isso, teve de ser postulada a ideia de um Ser como móbil moral capaz de tornar o homem participante da felicidade por meio da moralidade. Por fim, a solução foi pensada em termos de uma relação entre a igreja invisível e a igreja visível, apresentando o conceito de concordância enquanto ideia prática baseada no ideal da igreja invisível, entendida como ideia da união de todos os homens corretos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às comunidades que devem ser fundadas por homens. Nisso consiste a religiosidade dos homens, para Kant, e, cabe pensarmos, se essa não seria uma forma possível de lidarmos com o fenômeno da religião também nos dias de hoje.

## BIBLIOGRAFIA

Allison, H. E. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York.

Bruch, J.L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Aubier: Montaigne, 1968,

Borges. M. L. *Razão e Emoção em Kant*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2021.

Conceição, J.V.C. O problema do mal na Religião nos limites da simples razão. *CONTEXTOS KANTIANOS*. International Journal of Philosophy N.o 7, Junio 2018.

Cassirer. E. *Kant, vida y doctrina*. Trad. De Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1985.

Caffarena. J. G. *Kant y la Filosofía de la Religión. Madrid*. In Castro. D .M. (org.). *Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión*. Barcelona: Anthropos; México: Universar Autónoma Metropolitana, 1994, p. 198-199.

CAPITANI, R. “A disposição originária para o bem: uma leitura semântica d’a Religião nos limites da simples razão em Kant”. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, jun. 2008, p. 4-18.

Cortina, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Tronta, 2001,

Fackenheim. E. Kant and Radical Evil. In Chadwick, Ruth F. (ed.). *Immanuel Kant: Critical Assessments. Vol III: Kant's Moral and Political Philosophy*,

FERRAZ, C, A. *Do Juízo Teleológico como Propedêutica à Teologia Moral em Kant*. Porto Alegre. Edipucrs, 2005.

JORGE FILHO, E. J. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”. *Síntese*, Belo Horizonte, v.26, n. 84. 1999, p. 87-105.

HABERMAS, J. *A fronteira entre fé e saber*. In: *Entre Naturalismo e Religião*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Templo Brasileiro, 2007.

HERRERO, F, J. *Religião e história em Kant*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- HECK, J. N. “O princípio do amor próprio em Kant”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, dez. 1999, p. 165-186.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições70, 2011.
- KANT, I. *Ideia de uma história Universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. RodrigoNaves, Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3ª ed. Riode Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre FradiqueMorujão. 8ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.
- KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2015. KANT, I. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017.
- KANT, I. *Licções sobre a doutrina filosófica da religião*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2019
- KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: Ediprus, 2005.
- Kuehn. M. *Kant: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 365.
- LIMA VAZ, C, H. *Introdução á Ética filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- LUCHI, J. P. “Articulações de uma experiência supramoral a partir da filosofia da religião de Kant”. *Sofia*, Vitória, v.1, n. 1, ago./dez. 2012, p. 54-80.

LOPARIC, Z. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. In: *Kant e o Kantismo*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

MEIRELLES, A, F. O esquematismo analógico na religião nos limites da simples razão. In: *Kant e o kantismo*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

NODARI, P, C. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: Educ, 2009.

PAVÃO, A. “Filosofia da religião e mal radical em Kant”. *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, v. 2, jul./dez. 2007, p. 171-179.

PAVÃO, A. Filosofia da Religião e mal radical em Kant. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 2, n. 2, p. 171-179, jul.-dez., 2007.

PAVÃO, A. “O moralmente bom e o moralmente mau em Kant: uma discussão com Zeljko Loparic”. *Kant e-Prints*. Campinas, v. 5, n. 3, jul./dez. 2010, p. 109-131.

PAVÃO, A. *O mal moral em Kant*. Curitiba: CRV, 2011.

PINHEIRO, L, M. O conceito kantiano de intenção <Gesinnung> em “Sobre o mal radical na natureza humana”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 61, Fasc. 3/4, Jul. - Dec., 2005, 371-378.

PASCAL, G. *Compreender Kant*. Petrópolis: Vozes, 2011.

WOOD, A, W. *Kant*. Trad. Deleamar José Voltapo Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Ruffing, M. Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant. *Discurso*, 2013, 1(42),

Rogozinski, J. *O dom da lei: Kant e o enigma da ética*. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p. 381.

SPINELLI, L. M. “Kant e o Sumo bem comunitário”. *Ethic@*. Florianópolis, v. 11, n. 1, Jun. 2012, p. 37-57.

SPINELLI, L. M. “A Religião nos limites da simples razão”. *Kant e-Prints*. Campinas, v. 8, n. 1, jan.-jun., 2013, p. 127-151.

SPINELLI, L. M. “Hierarquia e inversão: a tese kantiana da ordem moral dos móveis”. *Princípios*. Natal, v. 21, n. 35, Jan./jun. 2014, p. 227-259.

Silber, J. The ethical significance of Kant's religion. In *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trad. T. M Greene e H. H. Hudson. New York: Harper e Brothers, 1960, p. 79 – 134.

VILAR, G. El concepto de bien supremo em Kant. In: MURGUERSA, J; ARAMAYO, R. *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 119-133.