
REFLEXÕES SOBRE O CONCEITO DE “MAL RADICAL” NA FILOSOFIA DE KANT

*Renato José de Moraes - Advogado. Doutorando em Filosofia
pela UFRJ*

*Trabalho para avaliação de aproveitamento na disciplina
“Tópicos de História da Filosofia Contemporânea V (FCF – 837)”,
ministrado pelo Prof. Dr. Aquiles Cortes Guimarães no IFCS – UFRJ
Maio, 2013*

INTRODUÇÃO

A obra *A religião nos limites da simples razão*, de Kant, é considerada difícil mesmo por especialistas renomados¹. Esse juízo pode ser proferido, de modo especial, a respeito da sua primeira parte, cujo título é sugestivo: “Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”². Esta parte provém de um trabalho anterior do pensador alemão a respeito do mal radical, originariamente escrito em 1792, que posteriormente foi incorporado a esse escrito mais amplo sobre uma compreensão racional – melhor dizendo, racionalista – da religião, acorde com todo o sistema kantiano³.

¹ ALLISON, Henry E., *Kant's theory of freedom*, p. 146.

² KANT, Immanuel, *A religião nos limites da simples razão*, p. 25. A partir de agora, RLSR.

³ Cf. WOOD, Allen W., “Kant's life and works”, in: BIRD, Graham (ed.), *A companion to Kant*, p. 25.

A posição kantiana sobre o mal radical foi duramente criticada já por alguns dos seus contemporâneos, como Goethe e Schiller⁴. Essa discórdia mantém-se viva nos dias de hoje, a ponto de Paul Guyer, por exemplo, afirmar que tal conceito é uma curiosa mistura de evidência empírica com uma pitada da doutrina cristão do pecado original, que não decorreria das demais afirmações morais do filósofo de Königsberg⁵. Assim, tratar-se-ia de um elemento espúrio na obra de Kant, ao qual não se deve dar atenção excessiva.

No entanto, outros autores julgam que o mal radical é uma noção importante para se entender com profundidade o sistema moral kantiano. Ademais, estaria em perfeita consonância com os demais eixos de desse sistema, como a lei moral, a razão prática, a liberdade humana e o imperativo categórico⁶.

Temos, destarte, duas posturas antagônicas sobre o mal radical dentro da filosofia moral de Kant. No decorrer deste artigo, pretende-se analisar esse conceito, especialmente a partir de *A religião nos limites da simples razão*. Tal análise permitirá tratar de outros aspectos de todo o sistema kantiano, levantando questões importantes sobre suas possíveis contradições e as respostas oferecidas pelo filósofo, à medida que formula seu pensamento.

Independente das conclusões a que se chegue sobre a consistência da filosofia de Kant, examinada em sua totalidade – conclusões que exigiriam um trabalho muito mais amplo que o presente –, é forçoso reconhecer as virtudes do grande pensador germânico, cuja honestidade – ao contrário do que insinuava Nietzsche⁷

⁴ ALLISON, Henry E., *ob. cit.* p. 270, n. 1.

⁵ GUYER, Paul, “Immanuel Kant”, in: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 4284.

⁶ Nesse sentido, ALLISON, Henry E., *ob. cit.* p. 147; GRIMM, Stephen R., “Kant’s argument for radical evil”, p. 160.

⁷ “A tartufice tão ríspida quanto moralizadora do velho Kant, com a qual nos atraí para as tortuosas vias da dialética, vias essas que nos conduzem, ou antes, nos induzem ao seu ‘imperativo categórico’ – esse espetáculo faz-nos sorrir, a nós, habituados a coisa melhor, que não podemos deixar de achar graça a observar de perto as manhas sutis dos velhos moralistas e pregadores da moral”, em NIETZSCHE, *Para além do bem e do mal*, p. 15.

– se desvela com força, exatamente por não fugir do que poderia significar uma incoerência em seu sistema. Ademais, sua seriedade e perspicácia, aliadas a uma mente poderosa, são evidentes, e tornam o estudo da sua obra uma tarefa árdua e exigente, mas também enriquecedora e apaixonante.

1. O MAL RADICAL E A MÁXIMA ORIGINÁRIA DO HOMEM

Kant inicia seu escrito sobre o mal radical na natureza humana por uma questão crucial: “poderia o homem, na sua espécie, não ser nem bom nem mau ou, quando muito, tanto uma coisa como a outra, em parte bom e em parte mau?”⁸ Para respondê-la, lança mão da dicotomia entre razão e experiência, sendo a primeira a definidora da bondade ou maldade do homem. Pois este será considerado mau não por praticar ações más, contrárias á lei, que como tal poderiam ser identificadas na esfera da experiência, mas sim porque estas deixam incluir nele máximas más, que se encontram no âmbito da razão. O homem seria mau porque se poderia inferir nele, *a priori*, uma máxima má subjacente, no âmbito da razão.

Vale recordar que, para Kant, máxima é o princípio subjetivo do querer. Para uma ação ser boa, deve eliminar totalmente a influência da inclinação – dos instintos, dos interesses etc., que são formas do amor de si – e de todo o objeto da vontade, nada mais restando a esta que ser determinada pela lei, objetivamente, e pela máxima que manda obedecer a essa lei, com o puro respeito desta como determinação da vontade, no plano subjetivo⁹. A máxima seria independente da experiência, para assim ter alcance universal, independente dos caprichos, dos sentimentos particulares e de quaisquer outras inclinações do agente ou elementos específicos de uma situação determinada e individual.

⁸ RLSR, p. 26.

⁹ KANT, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 31.

Kant admite chamar “natureza” do homem ao fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral, anterior a qualquer fato que se apresente a seus sentidos, sendo este fundamento subjetivo sempre um ato de liberdade, ou seja, independente dos sentidos e das inclinações. Daí a conclusão: “Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima”¹⁰. Se não fosse assim, tal fundamento não teria conteúdo moral, por estar desvinculado da liberdade e ligado à natureza.

Aqui, é importante destacar que, ao contrário do que faz Aristóteles e toda a tradição que remonta a ele, Kant contrapõe a natureza à liberdade. Esse é um ponto central para compreender a moral kantiana. Segundo o filósofo alemão, o termo *natureza* significa o contrário do fundamento das ações por *liberdade*. Uma ação que tivesse outro fundamento que não a liberdade, esta compreendida no sentido de espontaneidade e indeterminação, seria dependente da natureza; por isso, não livre. Como a liberdade está ligada a razão, apenas esta, em sua pureza, sem influência de outros móveis que não si mesma, pode determinar o que o sujeito deve ou não fazer, qual a lei que está obrigado a seguir.

Na tradição aristotélica, ao contrário, o homem deve descobrir e sopesar as inclinações da sua natureza, destilá-las pela razão e agir de acordo com o que descobre ser o bem. A liberdade depende da natureza para ser verdadeiramente livre; pressupõe as inclinações e o que é bom para o ser humano e para a sociedade. Sem esses precedentes, teríamos uma liberdade vazia, que não encontraria um motivo para se inclinar para um lado ou outro. Ora, uma liberdade sem sentido é, na prática, o mesmo que ausência de liberdade. Além

¹⁰ RLSR, p. 27.

disso, o homem deseja naturalmente coisas externas a si, e isso não diminuiria ou anularia a sua liberdade¹¹.

Retornando a Kant, ele sustenta que o princípio do bem ou do mal, que guia o homem, é-lhe inato. No entanto, não significa que a natureza seja sua autora, mas sim o próprio homem. Se não fosse assim, nem o mérito nem a culpa lhe poderiam ser imputados, conforme observado acima. Para defender essa afirmação, Kant explica que o princípio é inato no sentido de posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência, sendo representado como presente no homem ao mesmo tempo do seu nascimento; não que o nascimento seja a causa dele¹².

Há aqui dois aspectos que podem desnortear. Primeiro, se o homem é autor da máxima para o bem ou para o mau, como ela pode ser-lhe inata? Se o princípio está na base antes do uso da liberdade dado na experiência, e o homem o inseriu ali, terá que tê-lo feito em um âmbito diverso e anterior à experiência, o que não é fácil de compreender.

Kant propõe uma solução ao afirmar que a qualidade inata, isto é, a máxima para o bem ou para o mal, foi adquirida pelo homem que a cultiva, mas não no tempo. A disposição de ânimo, que é o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única, e ela própria deve ter sido adotada pelo livre arbítrio, o qual se encontra no âmbito da razão. De outro modo, a disposição de ânimo não poderia ser imputada.

Ora, conforme reconhece o próprio Kant, o fundamento subjetivo ou causa da adoção das máximas não pode ser conhecido¹³. Afinal, não se deu no âmbito da experiência, onde o conhecimento humano pode ser exercido e está presente o tempo.

¹¹ Sobre a vontade e a liberdade na tradição aristotélica, TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, qq. 9 e 10.

¹² RLSR, p. 28.

¹³ RLSR, p. 31.

Assim, o fundamento dessa máxima, para o bem ou para o mal, se dá na razão humana, a qual não está sujeita à experiência. Teríamos então uma ação fora da experiência e absolutamente formal, por não ter qualquer conteúdo vindo dos sentidos. Assim, Kant propõe, como base para toda a moralidade do sujeito, a adoção de uma máxima, adoção esta que não pode ser conhecida, por ser atemporal. Toda a argumentação tem a obscuridade própria dos conceitos limites, difíceis de captar e formular satisfatoriamente.

Enfim, Kant não soluciona a dificuldade, e inclusive reconhece que não podemos derivar a disposição de ânimo, ou o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio. Daí que o apelidemos de propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza, embora esteja fundado na liberdade.

A aproximação entre natureza e liberdade, ainda que evitada pelo autor, é significativa. Demonstra, ainda que por meros indícios, a necessidade de recorrer à natureza humana, admitindo que esta carrega consigo determinações independentes da vontade, para explicar a máxima primeira que dirige a conduta do agente. Contudo, Kant não trilha esse caminho, porque, se o fizesse, seu sistema, fundado na razão pura, se desmoronaria.

O outro aspecto perturbador é que a aceitação de uma máxima, boa ou má, não se deve a um motivo impulsor da natureza; se o fosse, faltaria liberdade a essa aceitação. Encontramos novamente a noção de liberdade como ausência de qualquer motivação da natureza ou das inclinações. Em consequência, a aceitação deve ser motivada por outra máxima; e esta também precisará de um fundamento, o que demandará uma nova máxima, e assim por diante, indefinidamente. Kant reconhece honestamente essa dificuldade, mas não se dispõe a resolvê-la. Diz simplesmente que ela demonstra que o primeiro fundamento subjetivo da aceitação de máximas morais é insondável¹⁴.

¹⁴ RLSR, p. 27, n. 4.

Depois de ter passado – com idas e vindas – por todas essas considerações, o filósofo se propõe responder a questão inicial, da possibilidade de haver, nos seres humanos, uma mistura de bem e mal. E sustenta que não se deve admitir um termo médio nem nas ações nem nos caracteres humanos, sob pena de tirar a precisão e firmeza das máximas morais. Temos o bem ou o mal, sem compromissos ou amálgamas. Este modo estrito de pensar seria o próprio dos rigoristas, dentre os quais Kant se inclui. Seus adversários são os *latitudinários*, que se dividiriam em latitudinários da neutralidade, ou *indiferentistas*, e latitudinários da coligação, ou *sincretistas*¹⁵.

A postura rigorista é coerentemente assumida por Kant, tendo em conta que o filósofo julga que o arbítrio apenas pode ser determinado a uma ação por um móbil que o homem admitiu na sua máxima, isto é, transformou-o para si em regra universal de acordo com a qual quer se comportar. A lei moral é o móbil bom, e só quem faz dela a sua máxima é moralmente bom; qualquer outra motivação representará um desvirtuamento moral¹⁶.

Tudo isso está em harmonia com as afirmações da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde se sustenta que a vontade é boa não “por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma”¹⁷. E a vontade é boa quando realiza as ações por dever, purificando-se de outros motivos menos nobres. Mesmo quando o objeto da ação aparentar ser bom, útil ou generoso, se não tiver sido buscado unicamente *por dever*, teremos uma conduta reprovável¹⁸.

Por isso, o agente não pode ser, em algumas partes, moralmente bom, e em outras, mau. Ou ele admitiu a lei moral como

¹⁵ RLSR, p. 28-9.

¹⁶ RLSR, p. 29-30.

¹⁷ KANT, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 23.

¹⁸ Idem, p. 26-30.

sua máxima, e então suas ações são boas, ou não a admitiu, o que envenena toda a sua conduta. Pois a lei moral do seguimento do dever é em geral uma só, única e universal; se parece ser descartada em determinadas situações, é porque, na verdade, o sujeito não a aceitou em nenhum momento¹⁹. Como é uma máxima universal, que afetará a todas as ações morais e representa um motivo impulsor para cumprir o dever, ou ela está presente integralmente, ou não. No primeiro caso, temos uma ação boa de um sujeito bom; no segundo, estamos diante de um agente ruim do ponto de vista moral.

2. A INCLINAÇÃO NATURAL DO HOMEM PARA O BEM

Após sustentar sua posição *rigorista* acerca da (im)possibilidade de o bem e o mau se mesclarem como princípios da conduta de um indivíduo ou da espécie humana, Kant trata da disposição originária para o Bem na natureza humana. Principia explicando que há três classes de elementos de determinação no homem: 1) a disposição para a *animalidade* como ser *vivo*; 2) a disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*; 3) a disposição para a *personalidade*, como ser racional e *susceptível de imputação*²⁰.

Aqui, interessa-nos assinalar que a disposição para a *animalidade* pode ser intitulada como amor a si mesmo físico e simplesmente *mecânico*. Destarte, não exige o uso da razão para se manifestar. Dentre as disposições que se encontram nesse gênero, estão os vícios da *brutalidade*, que, em seu desvio mais intenso, são denominados *vícios bestiais*.

Já as disposições para a *humanidade* podem ser denominadas amor de si, físico, *mas que compara*, para o que a razão é exigida.

¹⁹ RLSR, p. 30.

²⁰ RLSR, p. 32.

O homem julga-se ditoso ou infeliz apenas em comparação com os demais, e almeja ter seu valor reconhecido pelos outros e não conceder a ninguém superioridade sobre si. Surge então um desejo injusto de adquirir essa superioridade sobre os outros, abrindo o caminho para as invejas e rivalidades. Esses vícios não têm na natureza a sua raiz, mas na competição de outros em vista da superioridade. Podem ser denominados *vícios da cultura*, e, na sua maior malignidade, são os *vícios diabólicos*²¹.

Allen Wood acreditou distinguir, na explicação de Kant sobre os vícios da cultura, a concepção de que o mal surge a partir do contato social com outros homens, e apenas a partir desse contato. Seria uma posição similar à de Rousseau, enxergando na sociedade a fonte dos males. Tal afirmação não parece consistente com o que foi antes explanado a respeito da máxima do mal como algo inato, e não surgido na dinâmica da vida em sociedade. Stephen Grimm refutou, de maneira satisfatória, as afirmações de Wood, lançando mão da antropologia de Kant²².

Finalmente, a disposição para a *personalidade* torna possível reverenciar a lei moral como *um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio*. Essa reverência constitui o sentimento moral. O arbítrio toma o sentimento moral como seu móbil quando o admite como sua máxima, e então pode ser qualificado de bom. A mera ideia da lei moral, junto do respeito por ela, não são propriamente uma disposição para a personalidade, mas a mesma personalidade; contudo, “o fundamento subjetivo para admitirmos nas nossas máximas essa reverência como móbil parece ser um aditamento à personalidade e merecer, por isso, o nome de uma disposição em vista dela”²³.

Todas essas disposições no homem não são apenas negativamente boas, no sentido de não serem contrárias à lei

²¹ RLSR, p. 33.

²² GRIMM, Stephen, *ob. cit.*, p. 165-9.

²³ RLSR, p. 34.

moral, mas verdadeiras disposições para o bem, por fomentarem seu seguimento²⁴. Tal afirmação não é harmonizável facilmente com o postulado kantiano de a ação ser boa se realizada simplesmente pelo sentido de dever, tendo este como único móbil.

Poderíamos admitir uma disposição à personalidade, como mera possibilidade humana de reverenciar a lei moral. Contudo, se ela supõe também um fomento do seguimento da lei, um inclinação para obedecê-la, a intenção moral deixaria de ser pura, porque se estaria agindo por força de uma inclinação do ser humano. A reverência pela lei não é o mesmo que a lei; é uma inclinação, um sentimento.

Kant poderia responder que essa disposição é a única que, obedecendo, não se estaria distorcendo a lei moral, pois se trata da própria inclinação a seguir a lei moral. Essa saída, contudo, não se afigura convincente. Na verdade, o que se mostra, neste ponto, é a dificuldade extrema em desvincular totalmente a lei moral, o bem e as inclinações humanas. As três disposições para o bem, indicadas por Kant, e que descrevemos acima, são um sinal disso; a pureza total da razão prática, como independente de outro móbil que a lei moral, não parece, na realidade, possível.

Tampouco é satisfatório, tentar resolver a questão simplesmente enunciando que uma das características essenciais do pensamento kantiano é a “tese de incorporação”, segundo a qual as inclinações ou disposições não constituem razões ou incentivos suficientes para um agente livre agir, mas que este precisa incorporá-las à sua máxima, tornando então sua regra agir de acordo com elas em determinadas circunstâncias²⁵. Essa argumentação, sem dúvida engenhosa, não elimina que as disposições terminem por poluir – segundo a óptica kantiana – o móbil do cumprimento do dever.

²⁴ Idem, *ibidem*.

²⁵ Cf. ALLISON, Henry E., *ob. cit.*, p. 175.

Em outras palavras, ainda que essas disposições, sozinhas, não sejam suficientes para garantir o ato moral, pois este deve ser necessariamente assumido pela racionalidade, elas inegavelmente fariam de algum modo parte da ação, por estimularem a conformidade ao bem. Nesse mesmo momento, paradoxalmente, maculariam a pureza do comportamento do agente, cujo móbil não seria exclusivamente o cumprimento da lei moral, que se encontra na esfera da racionalidade, e não das disposições.

3. A PROPENSÃO PARA O MAL NO SER HUMANO

Uma vez examinadas as disposições para o bem na natureza humana, Kant passa à análise da propensão para o mal na mesma natureza. A propensão é a predisposição para a ânsia de uma fruição. Mesmo sendo inata, pode ser pensada como adquirida ou contraída; este é um juízo surpreendente, mas que precisa ser emitido, a fim de manter a coerência no interior do sistema kantiano.

A capacidade ou incapacidade do arbítrio, para acolher ou não a lei moral na sua máxima, é o que chamamos de *bom ou mau coração*. Essa capacidade ou incapacidade brota da propensão natural²⁶. Quando esta é para o mal, consiste no fundamento subjetivo da possibilidade da deflexão das máximas a respeito da lei moral.

Não fica claro se Kant considera tal inclinação, em si mesma, má, pois, para ele, o mal moral só existe como determinação do livre arbítrio, e a propensão está no sujeito, de certo modo, antes de ele exercitar a sua racionalidade. Em princípio, apresenta-se como mais coerente que ela não seja propriamente má, mas uma preparação para a vontade ruim.

²⁶ RLSR, p. 35.

Penso que a dificuldade aludida desapareceria, se o filósofo germânico reconhecesse o mal também em inclinações e ações não controladas pelo livre arbítrio, mas que estão em desacordo com a reta razão, no sentido em que Aristóteles empregava essa expressão. Um ato de ira avassalador não deixa de ser mau, porque o autor perdeu o domínio de si; isso pode diminuir, ou mesmo eliminar, sua culpabilidade; contudo, houve uma conduta contrária à lei moral, e quem se deixa vencer habitualmente pela ira acaba se rebaixando como homem.

Com finura, Kant diferencia três graus na propensão para o mal. Primeiro, a fragilidade da natureza humana ou debilidade do coração; segundo, a inclinação para misturar móveis morais com outros imorais, que é a impureza; terceiro, a inclinação para sustentar positivamente máximas más, que é a malignidade.

Ao tratar da impureza, o filósofo faz uma concessão importante: admite que, na maioria dos casos, ou talvez sempre, o homem precise de outros móveis, além da mera lei, para determinar o arbítrio àquilo que o dever exige²⁷. A meu ver, está aí um tácito e tímido reconhecimento da impossibilidade de se viver somente guiado pelo sentido do dever. Depois dessa exceção, ainda admitida fugidamente, Kant torna a insistir em que o homem é moralmente bom se age tendo como móbil exclusivo o cumprimento da lei moral. Caso cumpra a letra desta, porém motivado por móveis diversos, será um homem de bons costumes, mas não realmente bom. Daí a afirmação, acorde com todo o pensamento kantiano, de que alguém poderia, fazendo sempre ações externamente boas, ser um homem mau, pois a sua máxima não é o cumprimento do dever por si só²⁸.

A inclinação para o mal não é física, mas moral; uma inclinação física para qualquer uso da liberdade é uma contradição. Temos aqui

²⁷ RLSR, p. 36.

²⁸ RLSR, p. 36-7.

mais uma característica própria da moral kantiana, com sua separação das inclinações e do empírico em relação ao racional e moral. Dela resulta que a inclinação para o mal está ligada à faculdade moral do arbítrio; ora, só é moralmente mau o que é nosso próprio ato, do qual o arbítrio é responsável. Contudo, a inclinação é fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, e por isso precede todo ato. Temos, assim, uma inclinação moral anterior ao exercício do livre arbítrio, o que é praticamente impossível de explicar a partir dos pressupostos kantianos. Essa aparente contradição, contudo, Kant pretende solucionada afirmando que a expressão “um ato” pode ser aplicada ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema conforme ou adversa à lei²⁹.

É difícil compreender essa solução de maneira satisfatória. A inclinação não pode estar ligada à liberdade e depender dela; na verdade, antecede-a. Nem por isso deixa de ser humana e relevante para a moral. Kant, como tem que fundamentar toda a moral na razão e na liberdade, necessita recorrer a justificativas e construções mentais complexas, a fim de manter certa consistência na sua posição e admitir a moralidade da inclinação originária para o bem ou para o mal. Contudo, isso se dá ao preço de, mesmo que timidamente, admitir a penetração de elementos empíricos – como a inclinação – no interior da razão prática.

4. COMO O MAL EXISTE NA NATUREZA HUMANA

Em um dos trechos mais importantes de Kant sobre o mal radical, ele explica de que maneira se pode dizer que o homem é mau por natureza. A proposição “o homem é mau” significa que este é consciente da lei moral e, apesar disso, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a respeito dela. Tal máxima perversa é uma inclinação

²⁹ RLSR, p. 37.

que o homem tem por natureza, conforme pode ser demonstrado pela universalidade do mal. O fundamento do mal está entretecido na humanidade, radicado nela; por se tratar de uma propensão sempre autoculpada, pode ser denominada um *mal radical* inato³⁰.

Grimm critica que Kant justifique a existência desse mal radical, não através de uma prova formal, mas pela multidão de exemplos gritantes da existência desse mal nos atos dos homens, em todas as épocas e lugares. A recusa a uma prova formal seria sinal de indecisão com relação ao argumento do mal radical³¹. Não julgo que essa crítica deva ser endossada. Não estamos diante de uma indecisão de Kant; penso que, para ele, a irradiação do mal era um fato evidente, que necessitava uma explicação, mas não uma demonstração.

Pois bem, o fundamento desse mal não pode ser colocado na *sensibilidade* do homem e nas suas inclinações naturais. Estas não têm relação direta com o mal, mas nos proporcionam a ocasião para a virtude. Além disso, não temos de responder pela existência da sensibilidade, mas sim pela inclinação para o mal, que nos pode ser imputada. Tampouco se poderia encontrar o fundamento desse mal na corrupção da razão moralmente legisladora, pois é impossível que esta se negue, ou aniquile em si a autoridade da própria lei.

Nesse ponto do seu texto, o autor faz uma afirmação surpreendente. Nas suas palavras: “Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral), equivaleria a pensar uma causa que atua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz”³². Ora, se o agente não pode atuar livremente desligado da lei moral, como explicar a falha ética? Significa então que, sempre que age mal, o ser humano o faz

³⁰ RLSR, p. 38.

³¹ GRIMM, Stephen, *ob. cit.*, p. 160.

³² RLSR, p. 41.

despido de liberdade? Se for assim, tal falta não lhe pode ser imputada. Outros autores perceberam essa dificuldade da ética kantiana, que se mostra em obras distintas, como a *Crítica da razão prática*, e que deriva da identificação, ou da falta de uma diferenciação clara, entre os conceitos de autonomia, liberdade e moralidade³³.

A favor de Kant, pode-se dizer que ele admite que alguém faça um ato mau mesmo que, na sua racionalidade, mantenha-se ligado à máxima do seguimento da lei moral. Seria um homem moralmente bom, apesar de realizar atos reprováveis, porque estes se dão por fraqueza ou um motivo diverso. Mais ainda, o ser humano não pode jamais apagar totalmente, em si, os vestígios da lei moral; ou seja, permanece nele uma possibilidade para o bem³⁴.

Sem se preocupar com a dificuldade assinalada acima, e descartando a sensibilidade e a razão como fornecedoras de um fundamento do mal moral no homem, Kant avança e explica que as provas meramente empíricas da inclinação para o mal não ensinam a genuína qualidade dessa propensão e seu fundamento. Antes, a inclinação para o mal, por concernir a uma relação entre o livre arbítrio e à lei moral como móbil, ambos conceitos puramente intelectuais e não-empíricos, deve ser conhecida *a priori* partir do conceito de mal³⁵.

Então, ele passa a desenvolver o conceito de mal, sustentando que o ser humano depende do móbil da lei moral, da qual nunca pode renunciar e se lhe impõe, bem como de móveis da sensibilidade. Estes últimos vêm de uma disposição natural inocente e são acolhidos na máxima do ser humano, de acordo com o princípio subjetivo do amor de si. O fato de o homem admitir móveis diferentes na sua máxima, relativos à lei moral e à sensibilidade, não o tornam mau ou bom. (Aqui, haveria a solução para o problema, citado anteriormente,

³³ Cfr. VERNEAUX, Roger, *Immanuel Kant: las tres Críticas*, p. 122.

³⁴ Nesse sentido, ALLISON, Henry E., *ob. cit.*, p. 175-6.

³⁵ RLSR, p. 41.

da admissão de móveis diferentes para o ato moral, sem que este perdesse a sua pureza de derivar exclusivamente do respeito à lei moral. Não voltaremos aqui à questão, para a qual não consideramos que Kant forneça uma resposta totalmente satisfatória).

O fundamental para essa valoração é discernir qual móbil o agente transforma em condição do outro. Se os móveis do amor de si e das inclinações são a condição para a sujeição à lei moral, então o homem é moralmente mau; ao contrário, se a lei moral é a condição suprema da satisfação do amor de si, o sujeito é bom³⁶.

Uma vez que exista na natureza humana uma propensão para priorizar os móveis do amor de si em detrimento da lei moral, então há no homem uma inclinação natural para o mal. Que é moralmente imputável, por ser encontrada no livre arbítrio. É um mal radical, porque corrompe o fundamento de todas as máximas, e não pode ser exterminado por meio de forças humanas. Nota-se o vestígio da visão luterana da corrupção radical da natureza humana, a qual sempre agiria de modo imperfeito, mesmo quando procurasse fazer o bem. Kant não chega a tanto, pois admite que é possível prevalecer sobre essa propensão ao mal, pois o homem é dotado da liberdade.

O filósofo esclarece que o homem não admite o mal enquanto mal na sua máxima de ação, mas mistura móveis nobres com perversos, ou não tem força para observar os bons princípios que desejava adotar. Por isso, a malignidade da natureza humana não é propriamente maldade, mas perversidade do coração. Nisso, Kant concorda com a tradição aristotélica, segundo a qual o ser humano jamais escolhe o mal como tal, mas somente enquanto enxerga nele um bem. Mas vai além desta, ao sustentar que o simples fato de não agir tendo como móbil fundamental o dever, ainda que se cumpra o ordenado pela lei, já é uma amostra da radical perversidade do coração humano³⁷.

³⁶ RLSR, p. 42.

³⁷ RLSR, p. 43.

Essa culpa inata pode ser, nos dois primeiros graus relativos à propensão para o mal – a debilidade de coração e a impureza –, impremeditada. No terceiro grau, o da malignidade, ela sempre é premeditada e traz consigo um autoengano, no sentido de o sujeito considerar-se justificado perante a lei, porque eventualmente agiu em conformidade a ela, apesar de por um móbil diferente do respeito à lei moral. Há então uma desonestidade, que impede fundar uma genuína intenção moral; uma distorção que não permite enxergar a autêntica moralidade, que se estende à falsidade e ao engano dos outros. Com termos expressivos, Kant conclui: este mal radical “constitui a mancha pútrida da nossa espécie, mancha que, enquanto a não tiramos, estorva o desenvolvimento do gérmen do bem, como, sem dúvida, o faria noutro caso”³⁸.

5. A ORIGEM DO MAL RADICAL

O próximo passo de Kant na análise do mal radical em nossa natureza é perscrutar a sua origem. Esta não pode ser temporal, porque esse mal está ligado à sua causa segundo leis da liberdade e não pode ser derivado de qualquer estado *precedente*. Demandar a origem temporal das ações livres, como se estas fossem efeitos da natureza, seria uma contradição³⁹. Interessante que Kant separe terminantemente a natureza do espírito, a liberdade da causalidade, quando a experiência humana mostra que há uma mútua influência entre os termos desses binômios, que ele mesmo acaba por reconhecer em vários momentos. Afinal, as disposições para o bem, que foram tratadas acima, são inclinações da natureza e parecem influir na liberdade.

Dentre todos os modos de explicar a origem do mal moral no homem, o mais inconveniente seria representá-lo como chegado

³⁸ RLSR, p. 44.

³⁹ RLSR, p. 45-6.

a nós, a partir dos primeiros pais, por *herança*. Nesse trecho, o autor refuta a explicação teológica do pecado original tradicional no cristianismo. Não apresenta nenhum argumento direto a esse respeito, mas se contenta em citar um verso latino⁴⁰. Em certo sentido, não precisaria mesmo fazê-lo, porque sempre insiste que, para lhe ser imputado, o mal tem início na liberdade do homem. Tal não aconteceria, se nos houvesse sido legado como herança dos nossos primeiros pais. A fundamentação tradicional cristã pode não satisfazer as demandas de Kant sobre o tema, mas evita uma série de dificuldades em que o filósofo termina por resvalar, em sua busca da harmonização entre liberdade e mal original.

Mais adiante, Kant retorna à descrição da Sagrada Escritura sobre a queda humana, dizendo que ela apresenta a origem do mal “numa história em que surge como primeiro segundo o tempo aquilo que, quanto à natureza a coisa (sem atender à condição de tempo), se deve pensar como o primeiro”⁴¹. Para a Escritura, o mal começa pelo pecado, quando o homem, no estado de inocência, se funda em móveis distintos da lei moral para sua ação e termina por acolher, na máxima da ação, a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o móbil derivado da lei. Como é fácil de observar, é uma interpretação bastante peculiar do primeiro pecado humano, ainda que realizada com inegável talento.

Ao sustentar que, em Adão, sua transgressão foi uma queda a partir da inocência, enquanto em nós há uma inclinação inata para a transgressão⁴², Kant roça, e parece afirmar, exatamente a noção de transmissão do mal radical por herança, que antes negou com veemência. Por isso não surpreende que, conforme dito no início deste artigo, muitos pensadores contemporâneos de Kant e atuais viram, na noção do mal radical, um retorno a dogmas religiosos

⁴⁰ RLSR, p. 46.

⁴¹ RLSR, p. 47.

⁴² RLSR, p. 48.

cristãos. Acredito que Kant não mereça essa observação, porque sua fundamentação realmente difere da prevalente na teologia cristã; mas é fato que, sem querer, ele se aproxima dela em certos momentos.

Nosso filósofo afirma que toda ação má deva ser considerada como se o homem tivesse imediatamente incorrido nela a partir do estado de inocência. Não importam o comportamento anterior do ser humano, as suas virtudes ou causas naturais que o influenciaram, pois estamos em busca da origem racional das suas ações, que são sempre livres e imputáveis⁴³. Está-se aqui bem distante da concepção de virtude aristotélica, que é uma predisposição para o bem conquistada através do exercício da liberdade e cuja existência ou ausência influenciam na liberdade do sujeito ao realizar seu ato.

Em Kant, ao contrário de uma história moral do agente, em que os atos atuais encontrariam alguma explicação – ainda que não completa – e seriam entendidos em relação ao passado, cada ato surge de uma liberdade a-histórica e racional, não-empírica. Essa concepção é bastante problemática, porque não é possível avaliar os atos humanos sem colocá-los em seu contexto histórico. Na realidade, nunca partimos de um estado de inocência; ademais, temos compromissos precedentes, que qualificam nossas atuações do momento. O ato de um marido diverge moralmente do de um noivo, ou de um desconhecido; o pai tem que alimentar seus filhos, dever que não grava um terceiro da mesma forma⁴⁴.

Claro que Kant não nega o contexto das ações morais, sem o qual é impossível fundar qualquer ética. No entanto, sua intenção de chegar a ações morais individuais e livres, sem um antes e um depois, não pode ser levado a cabo, em sua radicalidade, sequer por ele. A favor do pensador germânico está sua provável intenção de garantir

⁴³ RLSR, p. 46-7.

⁴⁴ Sobre a unidade da vida humana, concebida como um todo em forma narrativa, são esclarecedoras as observações em MACINTYRE, Alasdair, *After virtue*, p. 204-25.

a liberdade do homem em cada ação, que não desaparece porque antes ele agiu mal ou bem. Contudo, poderia alcançar esse fim sem ter de recorrer a um estado de inocência e de total independência em relação aos atos anteriores.

Se quiséssemos explicar o mal em seu começo temporal, recuaríamos até o tempo em que o uso da razão ainda não estava desenvolvido, alcançando assim uma propensão natural, e por isso inata, para o mal⁴⁵. O modo de harmonizar essa última afirmação com a de que o mal deve ser fruto da liberdade, e ter uma explicação racional, não foi encontrado por Kant, que é forçado a admitir que a origem racional desta propensão para o mal nos permanece impérvia. Ele mesmo se espanta ao explicar que o mal só pôde dimanar do mal moral; contudo, a disposição originária do homem é para o bem. Consequentemente, não existe nenhum fundamento concebível a partir do qual nos possa ter chegado pela primeira vez o mal moral⁴⁶. A honestidade do filósofo é aqui admirável, tanto quanto sua incapacidade de suspeitar que o fracasso em descobrir a origem do mal talvez indique que sua construção está viciada por falha estrutural.

6. A EVOLUÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO MAU PARA O MELHOR

A última parte do texto de Kant versa sobre o restabelecimento da disposição para o bem no ser humano. Como grande moralista que é, Kant não se contenta em analisar e apontar a existência do mal; deseja descobrir aos homens o caminho para superá-lo. E inicia sua lição recordando que, se a disposição do homem é para o bem, ele só se torna moralmente bom quando admite em sua máxima os motivos impulsores que tal disposição encerra, o que deve fazer livremente. Mesmo que o homem necessite de uma cooperação

⁴⁵ RLSR, p. 48.

⁴⁶ RLSR, p. 49.

sobrenatural para ser bom ou melhor, ele deve tornar-se digno de a receber, bem como aceitar essa ajuda⁴⁷.

A seguir, o autor enfrenta o tema da possibilidade de um homem naturalmente mau fazer-se bom. Responde a favor dela, recordando que as disposições do homem são originariamente boas, e a queda do bem para o mal não é mais concebível que o ressurgimento do bem a partir do mal. Como ressoa em nossa alma o mandamento: “*devemos* tornar-nos homens melhores”, então, somos capazes de fazê-lo⁴⁸. Mais uma vez, o argumento, caro a Kant, de que, se há um dever, existe sempre a possibilidade de cumpri-lo. Argumento que não tem a extensão que ele indica, pois o homem pode ter um dever, e isso não implica necessariamente que poderá cumpri-lo. Em outras palavras, estar obrigado, pelo dever, a fazer algo, não permite deduzir que se tem a capacidade para realizá-lo. Por sua culpa, o agente pode se impossibilitar a cumprir o dever, que nem por isso deixa de ser sua responsabilidade.

Retornando, o filósofo observa que sem dúvida um gérmen do bem persistiu, em toda sua pureza, no ser humano, gérmen que não pode ser o amor de si. Resulta disso que o restabelecimento da originária disposição para o bem não é a aquisição de um móbil perdido, pois jamais perdemos a reverência pela lei moral; o restabelecimento é a instauração da *pureza* da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas. O acolhimento desse fundamento não faz por si só o homem santo, mas o coloca no caminho da santidade, que alcançará através dos atos guiados pela máxima em sua pureza⁴⁹.

A prontidão no seguimento do dever chama-se virtude, que é adquirida pouco a pouco. Como, para alguns, ela significa um longo

⁴⁷ RLSR, p. 50.

⁴⁸ RLSR, p. 50-1.

⁴⁹ RLSR, p. 52.

costume pelo qual o homem transitou do vício para uma pretensão oposta, ela não exige uma *mudança do coração*, mas apenas uma transformação dos costumes. Habitualmente, o virtuoso cumpre a lei não por reverência ao dever, mas segundo o princípio da felicidade, visando o bem que alcançará através da virtude. No entanto, para se tornar *moralmente* bom, capaz de agir apenas com o móbil do dever, não basta uma reforma gradual, enquanto o fundamento das máximas segue impuro; é necessária uma revolução, uma transformação do coração⁵⁰.

Para explicar que o homem seja apto a promover essa revolução no seu coração, mesmo com o fundamento das suas máximas estando inicialmente corrompido, Kant diferencia o modo de pensamento do modo de sentido. No primeiro, é necessária a revolução, mas para o segundo, requer-se a reforma gradual. Assim, o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas por uma única decisão imutável, abraçando o seguimento do dever como móbil e tornando-se um sujeito susceptível do bem; precisa, entretanto, do contínuo agir e do devir para ser um homem bom. Para Deus, o adotar com pureza o princípio de cumprir o dever pela reverência à lei moral é tanto quanto ser efetivamente bom; para os juízos do homem, que observam a realidade no tempo, tal mudança se divisa como um permanente anelo ao melhor, como uma reforma gradual da propensão para o mal⁵¹.

Essa observação a respeito do aperfeiçoamento paulatino parece acertada; contudo, não se afigura fácil fazê-la consistente com o sistema kantiano, porque exige admitir que um homem, cuja máxima é boa e pura – quer dizer, seja a reverência pela lei moral –, aja mal, sendo que é a qualidade das máximas que qualifica a ação como boa ou ruim.

⁵⁰ RLSR, p. 53.

⁵¹ RLSR, p. 53-4.

Como entender que a boa vontade, o único que pode ser considerado bom sem limitação⁵², não baste para tornar a pessoa moralmente boa? Mais uma vez, a conclusão de Kant em *A religião nos limites da simples razão* me parece correta; porém, desarmonizada com outras, bem como com a configuração geral do sistema moral do pensador.

Ainda segundo Kant, a formação do homem deve começar pela conversão do modo de pensar e pela formação do caráter, e não pela melhoria dos costumes. A disposição para o bem é cultivada de modo incomparável através do exemplo dos homens bons.

De maneira surpreendente, Kant acrescenta que não se devem admirar as ações virtuosas, pois elas nada mais são do que o cumprimento do próprio dever, o fazer o que está na ordem da moral habitual, o que não merece ser admirado. Por outro lado, há algo que devemos admirar altamente: a originária disposição moral em geral. É uma lei que a nossa razão ordena poderosamente, sem nada prometer ou ameaçar. O entusiasmo por essa disposição moral deve fortalecer nosso ânimo e prepará-lo para qualquer possível sacrifício. Estimular frequentemente o sentimento da sublimidade da determinação moral é meio de despertar intenções morais, por atuar diretamente contra a propensão inata para a perversão dos motivos nas máximas em nosso arbítrio⁵³.

As palavras do filósofo germânico sobre a sublimidade da disposição moral são belas e tocantes. Mas trazem uma pergunta: não seria aí a porta pela qual entra a impureza da busca de algo além da lei moral, ainda que seja o sentimento de reverência por ela? Afinal, o sentimento de admiração não é o mesmo que a coisa admirada. Por mais que Kant tente sustentar que esse sentimento é diferente

⁵² KANT, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 21.

⁵³ RLSR, p. 55-6.

de qualquer outro, por estar voltado exatamente para a lei moral, sua argumentação não dissipa a dúvida que levantamos. De algum modo, é como ele tivesse que admitir que a beleza e a fruição pelo bem moral – no caso, chamado por ele de lei moral – entram como um elemento importante na conduta moral de cada homem. Contudo, isso vai de encontro à pureza plena do móbil da moralidade.

Na ascética moral, é necessário levar em conta o pressuposto da malignidade do arbítrio na adoção de máximas contrárias à disposição moral original; não partimos de uma inocência que nos seria natural. A progressão do mal para o melhor continua até o infinito, a partir de quando houve a mudança para o supremo fundamento interior da adoção das máximas segundo a lei moral. No entanto, o próprio homem não sabe se atingiu esse estágio, porque a profundidade do coração é a ele inacessível; ele deve poder *esperar* chegar ao caminho que a tal conduz⁵⁴.

Por fim, Kant diferencia a religião da *petição de favor* e a religião *moral*. A primeira pensa que Deus pode fazer o homem feliz, sem que este tenha necessidade de se tornar um homem melhor, ou simplesmente à força de suas súplicas. Já a religião moral, cujo único exemplo dentre as religiões públicas é a cristã, sustenta que cada um deve fazer tudo que pode para se tornar um homem melhor, e então pode esperar que receberá a cooperação necessária superior para o que não está na sua capacidade⁵⁵.

CONCLUSÃO

É absolutamente justo reconhecer a força e o impacto da ética kantiana. Por mais que nela se encontrem – ao menos aparentemente

⁵⁴ RLSR, p. 56-7.

⁵⁵ RLSR, p. 57-8.

– incoerências e aporias, o modelo e a meta oferecidos são atraentes. Busca-se uma pureza de intenções, bem como o estabelecimento de normas morais universais e racionais, que nos guiem por sobre as vicissitudes e inconstâncias da vida.

Porém, talvez a meta que Kant propõe seja irrealizável, como ele mesmo termina por reconhecer. Afinal, nunca poderemos ter certeza de que realmente agimos apenas pelo móbil da reverência à lei moral, e é possível que sempre necessitemos do reforço de outros móveis, ainda que subordinados. Há algo de desumano no que Kant sugere, que também se nota pela posição secundária em que ele coloca tudo o que não seja a razão: sentimentos, inclinações, desejos. Sua ética não propugna uma harmonia de todas as faculdades humanas em direção ao bem, mas o domínio da razão e das suas normas universais. Nesse sentido, parece menos completa que a da tradição aristotélica, que explica de maneira mais satisfatória a relação entre as potências do espírito e as da sensibilidade no ser humano.

Chama atenção a capacidade de observação de Kant. Sua análise do mal radical é um exemplo claro disso. Como dissemos no início, apesar de uma concepção similar não estar de acordo com o espírito da sua época, ele aponta essa desordem da natureza humana e procura explicá-la. Para tanto, passa pelas paixões, pelas inclinações, pela vontade e por todos os aspectos centrais da moralidade, não deixando de lado praticamente nenhum. Pode-se discordar de suas conclusões e definições, mas é forçoso admitir sua seriedade e abrangência.

Se em Kant há incongruências – ao menos, foi assim que entendi –, elas vêm, em certa medida, de sua honestidade intelectual. Ele quis conjugar o que via com a teoria que construía, sem esconder aquilo que lhe causaria mais dificuldade de explicar.

Não penso que obtive sucesso total em seu empreendimento, nem que seja possível explicar a ética da maneira como ele o faz. Mas seu pensamento é um desafio e um exemplo precioso para qualquer estudioso, pois foi exercido por uma mente poderosa e sincera.

BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, Henry E. *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- GRIMM, Stephen R. "Kant's argument for radical evil". *European Journal of Philosophy*, Oxford, 2002, 10 (2): 160-77.
- GUYER, Paul. "Immanuel Kant", in: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge, 1998. p. 4269-93.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. trad. de Paulo Quintella. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- RHONHEIMER, Martin. *La perspectiva de la moral: fundamentos de la Ética Filosófica*. 2. ed. Madrid: Rialp, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. 3.
- VERNEAUX, Roger. *Immanuel Kant: las tres criticas*. trad. de Manuel Olasagasti. Madrid: Editorial Magisterio Español S.A., 1982.
- WOOD, Allen W. "Kant's life and works". In: BIRD, Graham (ed.). *A companion to Kant*. Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006. p. 10-29.