



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Matheus Renê Lamas Kiener

Mal e a Natureza Humana em Kant

Florianópolis

2020

Matheus Renê Lamas Kiener

Mal e a Natureza Humana em Kant

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maria de Lourdes Alves Borges.

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Kiener, Matheus
O Mal e a Natureza Humana em Kant / Matheus Kiener ;
orientadora, Maria Maria de Lourdes Alves Borges, 2020.
111 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Mal. 3. Natureza Humana. 4. Lei Moral.
I. Maria de Lourdes Alves Borges, Maria. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Matheus Renê Lamas Kiener

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Maria de Lourdes Alves Borges

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Milene Consenso Tonetto

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Daniel Omar Perez

Universidade Estadual de Campinaas

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr. Maria de Lourdes Alves Borges

Orientadora

Florianópolis, 2020

AGRADECIMENTOS

Agradeço muitíssimo à minha amada companheira, Thaís, pela presença em todo o meu percurso, sempre disposta a me oferecer apoio atencioso e cuidadoso.

Sou profundamente grato à minha amada mãe, Márcia, por ter me oferecido uma educação fantástica, repleta de amor, ternura e pensamento crítico, tornando-me capaz de escrever esta dissertação. Agradeço imensamente ao meu amado pai, Mauro, por todos os diálogos atenciosos desde à tenra infância e por todo apoio oferecido durante minha caminhada profissional.

Sou muito grato à minha orientadora, Dudi, por toda a atenção e todo o conhecimento oferecido. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC por ter financiado, mediante a CAPES, esta pesquisa, pois isso certamente contribuiu para a qualidade deste trabalho.

RESUMO

A presente pesquisa busca entender a relação entre o mal e a natureza humana de acordo com o pensamento de Immanuel Kant. A dissertação está dividida em quatro capítulos: primeiro, analisa a *Religião nos Limites da Simples Razão*, buscando a compreensão do conceito de mal radical e suas peculiaridades. Já nesta obra, ademais, Kant fornece algum conhecimento a respeito da natureza do ser humano. Em segundo lugar, analisamos a *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, tendo como objetivo entender a faculdade de desejar, especificamente, os afetos e as paixões. Ainda nesta obra, examinamos o egoísmo e sua aparente relação com a propensão ao mal. Em terceiro lugar, buscamos mostrar os elementos empíricos do ser humano e sua relação com a moralidade. Tentamos, também, mostrar que as inclinações desempenham um papel na vida moral, embora não desempenhem na ação moral. Em quarto lugar, verificamos a possibilidade da superação do mal mediante a virtude e a comunidade moral. Entendemos que o mal deve ser superado em dois âmbitos: individual e social. No primeiro âmbito, a virtude fornece o arsenal necessário para combater o mal e, no segundo âmbito, a comunidade moral fornece as condições que permitem alcançar o bem supremo e, portanto, superar o mal na instância coletiva.

Palavras-chave: Natureza Humana, Mal, Lei moral.

ABSTRACT

This research seeks to understand the relation between evil and human nature according to the thought of Immanuel Kant. The dissertation is divided into four chapters: firstly, it analyzes Religion within the Boundaries of Reason, seeking comprehension about the concept of radical evil and its peculiarities. In this work, furthermore, Kant provides some knowledge regarding the nature of human being. Secondly, we analyze Anthropology from a pragmatic point of view with the objective of understanding the faculty of desire, specifically, affections and passions. Still in this work, we examine egoism and its apparent relation with propensity to evil. Thirdly, we aim to show the empirical elements of human being and its relation with morality. We also try to show that inclinations play a role in moral life, although they do not in moral action. Fourthly, we see the possibility of overcoming evil through virtue and the moral community. We understand that evil must be overcome in two areas: individual and social. In the first area, virtue provides the necessary arsenal to fight evil, and in the second area, the moral community provides the conditions that make it possible to achieve the highest good and, therefore, overcome evil in the collective instance.

Keywords: Evil, Human Nature, Moral Law

LISTA DE ABREVIATURAS

Os textos de Kant são citados, nesta dissertação, de acordo com a numeração do volume e da página conforme o *Kants gesammelte Schriften*, editado pelo *Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften*.

Anth – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – Antropologia de um ponto de vista pragmático

ZeF - Zum ewigen Frieden – À Paz Perpétua

GMS - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Idee - Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht – Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita

KpV - Kritik der praktischen Vernunft – Crítica da Razão Prática

RGV - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft – Religião nos Limites da Simples Razão

MS – Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre – Metafísica dos Costumes, Doutrina da Virtude

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAP. 1 – O MAL	12
1.1 As três hipóteses sobre a natureza humana	13
1.2 A disposição originária para o bem.....	17
1.3 A propensão ao mal	21
1.3.1 A propensão ao mal é inata e adquirida	24
1.4 O homem é mau por natureza	25
1.5 A origem do mal radical	30
1.6 O sentido <i>a priori</i> do mal	36
CAP. 2 A NATUREZA HUMANA	39
2.1 O ponto de vista pragmático	39
2.2 Egoísmos e o mal	39
2.3 Obstáculos e auxílios	43
2.4 Afecção.....	46
2.4.1 Ira e Vergonha.....	51
2.4.2 Afecções que fazem bem à saúde: ira, riso e choro	52
2.5 Paixão	53
2.5.1 Paixão pela liberdade	55
2.5.2 Paixão pela vingança	56
2.5.3 Paixão pelo poder	57
2.5.4 Paixão por ilusão	60
CAP. 3 AS RELAÇÕES ENTRE O MAL E A NATUREZA	60
3.1 A inclinação por si mesma é boa	61
3.2 Afeto e fraqueza	64
3.3 Paixão e máxima má	66
3.4 A condição social como condição necessária ao mal	69
3.4.1 Objeções à origem social do mal	71
3.5 Dimensões sociais do mal radical	73
3.5.1 Atos individual e socialmente maus	75
3.6 Insociável sociabilidade	76
CAP. 4 A SUPERAÇÃO DO MAL	78
4.1 Virtude	78
4.2 Os fins que são deveres	80
4.3 O papel das inclinações na vida moral	81
4.4 O autodomínio e a disciplina	84
4.5 Os vícios e os deveres	86
4.5.1 Os deveres e os vícios do ser humano para consigo mesmo	87
4.5.2 Os deveres e os vícios do ser humano para com os outros	94
4.6 A insuficiência da virtude na superação do mal	99
4.7 A comunidade moral	101
CONCLUSÃO	105
BIBLIOGRAFIA	108

INTRODUÇÃO

A maldade, no sentido comum da palavra, desperta horror, repugnância e curiosidade. O mundo é abundante em casos de ações que despertam estes sentimentos: assassinatos, estupros, torturas, genocídio e etc.: basta abrir os jornais. A experiência parece nos levar para longe da ideia de que a humanidade está em constante progresso moral. A ideia de que, quanto mais o tempo passa, mais depravada moralmente a humanidade se torna, parece ser compartilhada pela maioria das pessoas e parece ser mais acertada. Em outras palavras, parece verdadeira a expressão tão comumente ouvida: ‘no passado as coisas eram melhores’. Mas para saber se estamos moralmente melhores do que no passado, é necessário saber de que maldade estamos falando e de que ser humano estamos falando. O que é o mal? Como ele se relaciona com a natureza do ser humano? Como superá-lo?

No primeiro capítulo, vamos buscar expor e analisar o conceito de mal, a partir da primeira parte da *Religião nos Limites da Simples Razão*. De modo geral, vamos discutir sobre a morada do princípio mal ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana. Kant começa discutindo as possibilidades da natureza humana: o homem é naturalmente bom, mal ou neutro? Analisamos estas hipóteses no subcapítulo 1.1. Em primeiro lugar, Kant descarta a possibilidade de neutralidade, tanto na natureza como no caráter humano. Em relação à bondade, Kant sustenta que existem predisposições para o bem, as quais serão discutidas em 1.2. Embora tenham sido implantadas em nós visando o bem, mediante o abuso de nossa liberdade podemos nos desviar do caminho moralmente bom. Além disso, ele defende que existe uma propensão ao mal na nossa natureza. Isso significa que existe um fundamento subjetivo que possibilita o desvio das máximas em relação à lei moral, o qual será tratado em 1.3. A liberdade é condição da imputabilidade, então é necessário que Kant mostre como é possível a relação de uma propensão ao mal na natureza humana com nossa liberdade. Kant especifica em que sentido a propensão ao mal é natural e, ao mesmo tempo, nossa própria responsabilidade. Discutiremos em que sentido ela é inata e de que modo pode ser vista também como adquirida, no subcapítulo 1.3.1. Trataremos sobre o homem ser mal por natureza no subcapítulo 1.4. No subcapítulo 1.5, para finalizar a análise do mal e da natureza humana conforme a *Religião*, discutimos a origem do mal, tanto no sentido temporal, como no sentido racional.

No segundo capítulo, analisamos a natureza humana através da ótica da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Em primeiro lugar, no subcapítulo 2.1, tentamos esclarecer o significado do ponto de vista pragmático. Em seguida, no subcapítulo 2.2, discutimos as formas de egoísmo e sua relação com o mal: parece que se buscamos a origem temporal do mal, retrocedendo até a tenra juventude na qual ainda não estava desenvolvida a razão, deparamo-nos com alguma forma de egoísmo primitivo ou manifestação empírica e temporal da propensão ao mal. Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, divide a Ética em duas partes. A primeira é a Moral e a segunda é a Antropologia Prática. Defendemos que a obra de Kant, a saber, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* contém conhecimento a respeito da segunda parte da Ética, ainda que aparentemente não seja a única obra que o contenha. Portanto, a *Antropologia* possui conhecimento acerca das condições subjetivas que obstam ou auxiliam o seguimento da lei moral. O que são estes obstáculos e auxílios? A resposta é discutida no subcapítulo 2.3: dois são os principais obstáculos tratado na *Antropologia*: afecção e paixão. Ademais, Discutimos acerca do conceito de afecção no subcapítulo 2.4. Destinamos o subcapítulo 2.4.1 para entender, especificamente, duas afecções e suas respectivas peculiaridades: a ira e a vergonha. No subcapítulo 2.4.2, discutimos o sentido em que se pode dizer que a ira, o riso e o choro fazem bem à saúde. Discutimos acerca da paixão e suas peculiaridades, no subcapítulo 2.5. Em 2.5.1, discutimos somente sobre a paixão da liberdade. Em 2.5.2, analisamos somente a sede de vingança. Em 2.5.3, analisamos somente a paixão pelo poder. Em 2.5.4., analisamos somente a paixão da ilusão.

No terceiro capítulo, examinamos a relação entre o mal e a natureza. O subcapítulo 3.1 busca mostrar que, para Kant, a inclinação por si mesma é boa. Em seguida, buscamos associar o afeto com a fraqueza, mostrando que a inclinação que impede o seguimento da lei moral é o afeto. Em 3.3 buscamos relacionar a paixão com o mal e mostrar que a paixão nos incita a adotar máximas más. Em 3.4 mostramos a interpretação de Allen Wood a respeito do mal, que depende necessariamente da condição social. Em seguida, no subcapítulo 3.5, mostramos as objeções comuns a esta interpretação que o próprio Wood apresenta e consideramos que uma objeção foi mal respondida por este comentador. Em seguida, no subcapítulo 3.5.1 examinamos um artigo de Jeanine Grenberg, que critica a sua interpretação do mal enquanto dependente da condição social. Para ela, existem os atos que são individualmente maus assim como existem aqueles

socialmente maus. Ademais, para finalizar este capítulo (em 3.6), discutimos a insociável sociabilidade, que é considerada por Wood como o próprio mal, enquanto que para Grenberg é apenas mais uma forma de manifestação do mal.

No quarto capítulo, analisamos as formas de superação do mal. Interpretamos Kant de modo a considerar que são duas formas de superação do mal: a forma individual e a forma social. Esta é superada mediante a comunidade moral e aquela através da virtude. Em 4.1 buscamos justificar a razão pela qual consideramos a virtude como uma forma de superação do mal. Em seguida, em 4.2, buscamos explicar o que são fins que são ao mesmo tempo deveres e por que deveríamos adotá-los. Como algumas inclinações sugerem fins contrários ao dever, intentamos mostrar no subcapítulo 4.3 que algumas inclinações desempenham um papel específico e positivo na vida moral. Independentemente deste papel desempenhado pelas inclinações, é nosso dever buscar o domínio sobre elas para evitar que elas nos dominem. Assim, mostramos a importância do autodomínio e sua relação com a disciplina em 4.4. Enfim, justificamos a razão pela qual consideramos importante discutir os vícios e os deveres no contexto de superação do mal, em 4.5. Seguindo a divisão de Kant, primeiro discutimos os deveres do ser humano para consigo mesmo e os vícios contrapostos em 4.5.1, em seguida, discutimos os deveres do ser humano para com os outros seres humanos e os vícios contrapostos em 4.5.6. Concluimos, em 4.6, que a virtude é suficiente apenas para a superação do mal no âmbito individual, mas é necessário combatê-lo também no âmbito social. Assim, analisamos a comunidade moral em 4.7 e concluimos que ela é a forma de combater o mal no âmbito social.

CAPÍTULO 1 – O MAL

Neste capítulo, vamos investigar o conceito de mal e sua relação com a natureza humana. Inicialmente, Kant trata das suposições acerca da natureza humana na sua relação com a moralidade. Podemos supor que o ser humano é mau por natureza, ou é bom por natureza, ou é neutro (ou em parte, bom e, em parte, mau) por natureza. Partimos das três hipóteses aventadas por Kant. Ele rejeita que o ser humano possa ser, em parte, bom e, em parte, mau. Pois se é bom, incluiu a lei moral como único e suficiente móbil, mas se é mau, a lei moral está condicionada ao amor de si.

Por um lado, existe um elemento na natureza humana que possibilita o bem moral, a saber, nossa disposição originária para o bem. Especificamente, a terceira classe de determinação do homem, a saber, a personalidade. Por outro lado, também há um

elemento na natureza humana capaz de dificultar a realização do bem ou de possibilitar o mal moral, a saber, a propensão ao mal. Especificamente, os dois primeiros graus da referida propensão dificultam a realização do bem enquanto que o último grau possibilita a ação determinada por máxima contrária à lei. A partir daí, analisamos em que sentido o ser humano é mau por natureza.

1.1 AS TRÊS HIPÓTESES SOBRE A NATUREZA HUMANA

Existe uma opinião muito antiga da humanidade de acordo com Kant, a saber, a de que não há progresso moral. Pelo contrário, esta opinião, compartilhada de modo aparente e geral, pelo senso comum, sustenta que a humanidade está em retrocesso moral. Muitas religiões pregam que o homem era puro ou bom na gênese, mas por alguma razão entrou em decadência moral. A crença de que a humanidade está em constante progresso moral é geralmente compartilhada apenas por alguns filósofos. Na *Religião nos Limites da Simples Razão*, há a análise não apenas das religiões dentro dos limites razão, mas também uma reflexão sobre a natureza humana e suas características naturais vinculadas à moralidade.

De acordo com Kant, a primeira hipótese, a saber, a de que o ser humano é bom por natureza, é defendida por Rousseau. Segundo Kant, é provavelmente um pressuposto benévolo deste moralista para incitar o desenvolvimento do germen do bem presente na natureza humana. Ainda que Kant, na *Religião*, chegue à conclusão de que o ser humano é mau por natureza, é interessante observar a referência ao germen do bem, pois, ao mesmo tempo, nosso autor também sustenta que existem elementos em nossa natureza que visam o bem.

A segunda hipótese diz respeito a uma espécie de neutralidade moral na natureza humana. Em outras palavras, alguém poderia pensar que, na verdade, o ser humano é, em parte, bom e, em parte, mau. Para responder esta questão enfrentamos um problema, a saber, na filosofia kantiana existe a tese da inescrutabilidade. Kant, na citação seguinte, manifesta tal tese, especificamente, no problema do juízo moral sobre alguém, utilizando a via empírica:

Chama-se, porém, mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más. Ora podendo decerto observar-se pela experiência ações contrárias à lei, e também (pelo menos em si mesmo) com consequências contrárias à lei; mas não se podem observar as máximas, nem sequer todas as vezes em si próprio, por conseguinte, o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência. Assim pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas ações conscientemente más, e inclusive de

uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima. (RGV, AA 6: 20)

Ora, por um lado, ainda que seja possível observar nossas próprias máximas, nem sempre podemos fazê-lo. Por outro lado, não é possível observar a máxima alheia subjacente à ação, tampouco o fundamento supremo subjacente às máximas particulares. Nisto consiste a tese da inescrutabilidade. Assim, a experiência não nos fornece o conhecimento sobre se o ser humano é bom ou mal. Portanto, necessitamos de outra via para o conhecimento da natureza do ser humano, seja ela neutra ou boa ou má. Para esclarecer os termos, o que afinal significa ‘natureza’?

Mas para que não se tropece logo no termo *natureza*, o qual, se (como habitualmente) houvesse de significar o contrário do fundamento das ações por *liberdade*, estaria em contradição direta com os predicados de *moralmente* bom e *moralmente* mau, importa observar que, por natureza o homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida. (RGV, AA 6: 20-21)

O fundamento do mal ou do bem não pode residir em nenhuma inclinação, impulso natural, ou qualquer coisa que nos arrastasse ao mal absolutamente, mas unicamente numa regra instituída pelo arbítrio para si mesmo no uso de sua liberdade. Portanto, é errado localizar o fundamento do mal nas inclinações naturais por si mesmas. Embora a escolha má se relacione com alguma inclinação, ela é primordialmente racional. Uma forma errônea de entender o mal em Kant, como bem nota o filósofo Allen W. Wood, é:

(...) localizar o fundamento do mal em nossas inclinações naturais em si mesmas. Isto poderia ser visto como uma tentativa de reduzir o mal a algum evento meramente natural que pode ser causalmente explicado pelo mecanismo da natureza. Mas isto nunca poderia ser explicado assim, porque uma explicação causal negligenciaria o aspecto racional da escolha má, e também removeria o mal, enquanto causalmente necessário, do reino da escolha livre e da responsabilidade, o que eliminaria o mal. (WOOD, 2014, p. 34.)

Se o fundamento subjetivo não fosse uma máxima, mas mero impulso natural, o uso da liberdade estaria sob suspeita, pois as ações se reduziriam inteiramente a causas naturais, o que entra em contradição com a própria ideia de liberdade.

Se, com efeito, este fundamento não fosse também, por último, uma máxima, mas um mero impulso natural, o uso da liberdade poderia reduzir-se inteiramente à determinação por meio de *causas naturais* – o que contradiz a liberdade. Quando, pois, dizemos ‘o homem é bom por natureza’ ou ‘o homem é mau por natureza’, tal significa tanto

como: ‘contém um primeiro fundamento (para nós impenetrável) da adoção de máximas boas ou da aceitação de máximas más (contrárias à lei); e [contém-no] de modo universal enquanto homem, portanto de forma que por essa mesma adoção expressa simultaneamente o caráter de sua espécie.’ (RGV, AA 6: 21)

Portanto, se o homem é mau por natureza não é devido a algo que o determine absolutamente neste sentido, pois somente é mau quem tem liberdade e pode ser imputado como tal. Se, por um lado, o homem é bom por natureza, então ele possui um primeiro fundamento que possibilita a adoção de máximas boas. Mas, por outro lado, se o homem é mau por natureza, então ele possui um primeiro fundamento que possibilita a adoção de máximas más. De qualquer modo, o ser humano somente é bom moralmente mediante seus próprios esforços em abandonar sua natureza rude rumo ao aperfeiçoamento moral.

Convém voltar à hipótese da neutralidade moral da natureza humana. Kant descarta essa hipótese: (...) *interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas ações, nem nos caracteres humanos; porque em semelhante ambiguidade todas as máximas correm o perigo de perder sua precisão e firmeza* (RGV, AA 6: 22). A razão pela qual negamos o termo médio moral, tanto na natureza humana, quanto nas ações humanas, consiste no seguinte: o ser humano ou elege a lei moral como fundamento supremo de determinação do arbítrio ou o fundamento supremo é o amor de si – ambos não podem coexistir em igualdade, mas um deve subordinar o outro.

Mas também não pode ser em algumas partes moralmente bom e, ao mesmo tempo, mau noutras. Com efeito, se numa coisa é bom, então admitiu a lei moral na sua máxima; por consequência, se noutra houvesse ao mesmo tempo de ser mau, então, porque a lei moral do seguimento do dever é em geral uma só, única e universal, a máxima a ela referida seria universal, mas simultaneamente seria apenas uma máxima particular – o que se contradiz. (RGV, AA 6: 24-25)

Assim, se um ser humano pratica ações que, às vezes, parecem ser boas e, às vezes, parecem ser más, é muito provável que o fundamento supremo admitido seja o amor de si. Pois se a lei moral é o fundamento supremo, então as máximas terão de passar pelo teste de universalização do imperativo categórico. Assim, não haverá máxima que não seja universal, objetiva e moral. Entretanto, uma ação má, somente é má por estar ligada a uma máxima má, isto é, uma máxima contrária à lei que, por sua vez, requer um primeiro fundamento subjetivo de adoção de máximas, universalmente presente no sujeito. Assim, se um homem é bom, é porque admitiu a lei moral, enquanto supremo fundamento de aceitação de máximas moralmente boas, sendo a lei moral única e universal, a máxima

vinculada a ela também o será. Entretanto, se este homem é, em parte, mau, então a máxima vinculada à lei moral, que é universal seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, particular, o que se contradiz. Na verdade, neste caso, o homem pode até cumprir os mandamentos do dever, mas o cumprimento do dever está condicionado à satisfação das inclinações do amor de si.

O arbítrio tem a propriedade de não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a não ser apenas quando o homem o admitiu em sua máxima. A lei moral é por si mesma móbil e quem faz dela o seu princípio fundamental, é moralmente bom. Se a lei moral não determina o arbítrio de algum homem, deve haver outro móbil que o faz, oposto à lei, cuja admissão se deu na sua máxima, e então este homem é moralmente mau. Ora, que móbil é este que faz oposição à lei moral? Trata-se do conjunto das inclinações reunidas sob o nome de amor de si, forças presentes no interior de todo ser humano que o incita a fins cuja representação é capaz de mover o agente no sentido de produzir o objeto representado.

Portanto, é impossível a neutralidade moral, tanto nas ações, como na natureza do ser humano. Resta, então, apenas a possibilidade de nossa natureza ser boa ou má.

Por conseguinte, dado que não conseguimos derivar esta disposição de ânimo, ou antes o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio, apelidamo-la de propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza (embora esteja de fato fundada na liberdade). Que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, a cujo propósito asserimos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais à frente se pode demonstrar, quando, na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não há fundamento algum para dele excetuar um só homem, e ele se aplica à espécie. (RGV, AA 6: 25)

Então, se não podemos derivar o fundamento supremo da disposição de ânimo de qualquer primeiro ato temporal, chamamos de propriedade do arbítrio advinda da natureza. Em Kant, a questão a respeito da natureza do ser humano ser boa ou má é complexa e, conseqüentemente, não possui resposta simples. Em um sentido, existe um elemento na natureza humana cujo fim é possibilitar o bem, em outro sentido, existe um elemento na natureza humana que possibilita o mal. Por um lado, possuímos uma disposição originária para o bem. No entanto, por outro lado, possuímos uma propensão ao mal. É importante ressaltar que, de qualquer modo, ser moralmente bom ou ser moralmente mal é imputável a nós, pois trata-se de ato perpetrado livremente.

1.2 – A DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM

O ser humano possui uma disposição originária para o bem. Especificamente, em relação ao seu fim, a disposição originária para o bem divide-se em três classes enquanto elementos de determinação do homem. Trata-se de um conjunto de forças que operam no processo de determinação de nosso arbítrio, forças estas inerentes à natureza do ser humano.

Em primeiro lugar, a disposição para a animalidade do homem enquanto ser vivo e físico reside somente no âmbito sensível do ser humano. Em segundo lugar, a disposição para a humanidade do homem enquanto ser físico e racional, portanto, reside tanto no âmbito sensível como no suprassensível, ou seja, algo que participa de nossa natureza tanto de nossa parte racional, como empírica. Em terceiro lugar, a disposição para a personalidade do homem enquanto ser racional e suscetível de imputação, que reside somente no âmbito suprassensível do ser humano, apenas na parte racional do ser humano. De acordo com Wood:

A natureza humana envolve três disposições básicas (*Anlagen*), que Kant insiste que são todas inteiramente para o bem. O conceito de uma disposição pertence à teoria da teleologia natural de Kant, e, mais especificamente, do desenvolvimento orgânico. Uma coisa viva tem certas tendências ou disposições para desenvolver-se em direção a um tipo específico de coisa que ela é. Quando estas tendências residem em órgãos particulares, resultando no desenvolvimento de sua forma madura, Kant chama a estas tendências de Germes (*keime*). Quando as tendências envolvem o vivente inteiro, e seu desenvolvimento consiste na aquisição de uma capacidade básica constitutiva de sua atividade vital, Kant as chama de disposição (*Anlagen*). (WOOD, 2014, p. 41.)

Podemos chamar a disposição à animalidade de amor de si meramente físico, para o qual não se requer razão. Especificamente, através de nossa disposição à animalidade, podemos entrever três objetivos da natureza para conosco: (1) a conservação de si próprio, manifestada, por exemplo, na nossa necessidade de alimentar-se, (2) a propagação de si e a conservação do que é gerado manifestada, por exemplo, sexo e amor dos pais às crias, (3) a formação de comunidades através do impulso à sociedade (RGV, AA 6: 26-28).

Na disposição à animalidade podem surgir vícios que, porém, não brotam meramente da disposição, tampouco do uso racional da liberdade, mas são frutos do abuso da liberdade. É curioso notar que mesmo em uma disposição para o bem, possa haver espaço para o vício - que brota do uso da liberdade ao lidar com estes elementos de nossa

natureza. A disposição visa o bem e trata-se de um objetivo da natureza, então somente pode ser algo bom e sábio.

Podemos pensar que estes vícios são fruto do abuso do prazer proveniente da satisfação de tal disposição. Por exemplo, o impulso à conservação de si implica em necessidade de alimentação e somos constituídos de tal modo, que é da nossa natureza sentir prazer ao suprir nossas necessidades alimentares. Quando se alimenta de modo excessivo, visando tal prazer, para além da necessidade de conservação de si mesmo, temos o vício da gula. Quando se pratica sexo de modo excessivo, para além da necessidade de propagação da espécie: luxúria. Quando se vive além da sociedade, separado dela, dispensa-se as regras no trato com outros homens: selvagem ausência de lei na relação com outros homens.

Enquanto anteriormente tratamos da disposição à animalidade, a saber, do amor de si meramente físico, em relação à segunda classe de terminação do homem, isto é, a disposição à humanidade, trataremos de algo que pertence tanto ao âmbito do amor de si físico quanto do âmbito racional. Este amor por nós mesmos é o que nos impele ao aparente objetivo final da vida sensível: a genuína felicidade humana. É claro que não podemos ser felizes tendo nossas necessidades animais básicas insatisfeitas bem como é claro que o suprimento destas não é condição suficiente, embora necessária, para a felicidade propriamente humana. A disposição à humanidade se refere ao amor de si, este é o aspecto físico. Porém o ser humano compara-se - exige-se razão para tal – com outros seres humanos para julgar se é feliz ou infeliz, e este é o aspecto racional. Aparentemente, a felicidade é mensurada através de certa satisfação das inclinações do amor de si. De acordo com Wood, a disposição à humanidade tem relação com nossa capacidade de se propor fins:

Humanidade, no sentido técnico do termo, como uma das disposições humanas, engloba nossas faculdades não-morais da razão prática (R 6:27). Estas incluem nossa capacidade de definir fins, de selecionar (ou conceber) meios para eles, e também nossa capacidade de combinar os fins da inclinação em um todo, e perseguir isso tudo sob o nome de “felicidade”. (WOOD, 2014 p. 42)

Podemos, portanto, chamar a disposição à humanidade de amor de si tanto físico como racional. O ser humano naturalmente ama a si mesmo e, parece que por isso, busca

ser feliz¹. Na vida, ele encontrará outros seres humanos que, igualmente, amam a si mesmos e buscam ser felizes, alguns bem-sucedidos e outros malsucedidos nesta empresa. O sucesso ou fracasso relativamente à referida empresa parece ser determinado pela escolha efetiva dos fins e meios. A disposição à humanidade é o que nos impele a comparar o nosso estado, feliz ou infeliz, ao dos outros. Por exemplo, podemos nos deparar em situações nas quais concluímos que alguém é mais feliz que nós, bem como podemos concluir o contrário. Sem dúvida que se trata de amor de si físico, afinal a satisfação de todas nossas inclinações sensíveis nos trará felicidade, mas também racional porque exige-se razão para compararmos-nos uns com os outros para efetivar a avaliação sobre nossa felicidade. É nesse sentido, principalmente, que a disposição para a humanidade é parcialmente sensível e parcialmente racional.

Deste amor de si, surge a inclinação para obter valor na opinião alheia. Não apenas queremos estar bem em relação aos outros, mas queremos que os outros percebam que estamos bem. Além disso, Kant afirma que originalmente, somos todos iguais, mas o receio de alguém afirmar-se superior a nós faz brotar o *desejo injusto* (RGV, AA 6: 27) de adquirir a superioridade sobre os outros. O objetivo da natureza, por meio desta disposição, é ser móbil para a cultura, pois comparando-se com outros, podemos observar que alguém cultivou algumas qualidades em si mesmo a um ponto admirável, o que incentiva outros a cultivar-se. Entretanto o modo com o qual lidamos, através do uso de nossa liberdade, pode resultar em vícios, a saber, os de cultura.

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 de si mesmos da natureza, como da sua raiz, mas na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor de segurança, a si mesmo a proporcionar sobre os outros como meio de precaução: já que a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco) como móbil para a cultura. (RGV, AA 6: 27)

Vícios da cultura podem brotar da disposição à humanidade, não pela disposição por si mesma, bem como não era pela disposição da animalidade ela mesma que brotava os vícios bestiais, mas por um abuso da liberdade. Aqui não parece acontecer o mesmo que acontece com os vícios relacionados à disposição para a animalidade. Por um lado, na disposição à animalidade parece que os vícios são resultados de um querer de algum

¹ Não vamos aprofundar o conceito de felicidade em Kant, tratá-lo-emos somente de modo a manter a profundidade necessária às nossas análises da natureza humana e do mal.

modo trapacear a natureza obtendo mais prazer do que aquele prazer destinado a quem supre alguma necessidade animal, vital e básica. Por outro lado, os vícios de cultura, a saber, ingratidão, alegria malvada e inveja, parecem ter relação com o medo de ser inferiorizado socialmente por outros seres humanos. Especificamente, no que tange à ingratidão:

O fundamento da possibilidade de um tal vício reside na compreensão equivocada do dever para consigo mesmo de não carecer nem exigir a beneficência dos outros, porque ela nos impõe uma obrigação, mas, antes, de preferir aceitar as agruras da vida a incomodar os outros com elas e, com isso, ficar em dívida (em obrigação) com estes, porque tememos por isso cair no nível inferior do protegido em relação ao seu protetor; o que se opõe à autêntica autoestima (ter orgulho da dignidade da humanidade em sua própria pessoa) (MS, AA 6: 459)

Especificamente, no que tange à alegria malvada:

A *alegria pelo mal alheio*, que é precisamente o inverso da simpatia, tampouco é estranha à natureza humana; mesmo quando ela, chegando ao ponto de ajudar a causar o mal ou a maldade, revela, enquanto qualificada alegria pelo mal alheio, misantropia e manifesta-se em seu horror (MS, AA 6: 459-460)

Especificamente, no que tange à inveja:

A *inveja* (lívoro), como propensão para sentir com dor o bem-estar dos outros, mesmo que com isso não ocorra nenhum dano ao seu próprio bem-estar, quando leva a um ato (diminuir aquele bem), chama-se *inveja qualificada*, do contrário, chama-se apenas *invidia* (invidentia) e é somente uma intenção [Gesinnung] indiretamente má, a saber, um desgosto de ver o nosso próprio bem-estar ser eclipsado diante do bem-estar dos outros. (MS, AA 6: 458)

Parece que a inveja é resultado de um pressuposto errôneo, a saber, o pressuposto de que os seres humanos não são originalmente iguais. Disto resulta algo interessante, pois há dois pressupostos conflitantes: igualdade ou não-igualdade entre os seres humanos. Por exemplo, se alguém toma conhecimento pessoalmente de alguma história de sucesso, duas reações distintas aparentemente podem ocorrer no interior do ser humano. Por um lado, desperta um sentimento motivacional, do tipo ‘se ele pode, eu também posso’, ou seja, incentivo à cultura de si, em quem acredita no primeiro pressuposto. Ao passo que, por outro lado, desperta inveja em quem acredita no segundo pressuposto, algo como “ele pode, mas eu não”.

De qualquer modo, voltemos às classes de determinação do homem. Qual é a última classe? A terceira classe de determinação do homem é a disposição à

personalidade. Podemos chamá-la de suscetibilidade de ter a reverência pela lei moral como móbil, por si mesmo suficiente, para a determinação do arbítrio.

A suscetibilidade da mera reverência pela lei moral em nós seria o sentimento moral, que, no entanto, não constitui por si ainda um fim da disposição natural, mas só enquanto é móbil do arbítrio. Ora visto que tal é possível unicamente porque o livre arbítrio o admite na sua máxima, é propriedade de semelhante arbítrio o caráter bom; o qual, como em geral todo o caráter do livre arbítrio, é algo que unicamente se pode adquirir, mas para cuja possibilidade deve, no entanto, estar presente na nossa natureza uma disposição em que absolutamente nada de mau pode enxertar. (RGV, AA 6: 27-28)

Esta disposição é um elemento da natureza humana que possibilita o bem, porque possibilita a determinação pura do arbítrio, isto é, livre de qualquer impureza sensível. Consequentemente, possibilita a adoção de máximas boas. Isto significa, portanto, que é propriedade de nosso arbítrio poder ser bom e, portanto, não há vícios relacionados a ela. Em outras palavras, trata-se da condição de possibilidade da moralidade.

Se consideramos as três disposições mencionadas segundo as condições da sua possibilidade, descobrimos que a *primeira* não tem por raiz razão alguma, a *segunda* tem decerto por raiz a razão prática, mas ao serviço apenas de outros móveis; só a *terceira* tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora: todas estas disposições no homem são não só (negativamente) boas (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento). São *originárias*, porque pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem pode, sem dúvida, servir-se das duas primeiras contrariamente ao seu fim, mas a nenhuma delas pode extirpar. (RGV, AA 6: 28)

A moralidade é algo do qual todos seres racionais podem participar. O ser humano é um ser racional particular. O ser humano é cindido em ser sensível e ser racional. As classes de determinação do homem são três: (1) meramente sensível (2) sensível e racional (3) meramente racional. A primeira classe de determinação expressa nossas necessidades enquanto ser sensível, simplesmente animal. A segunda expressa a particularidade humana de ser em parte sensível e em parte racional, nosso amor de si, nossa busca pela felicidade, nossa comparação entre felicidades, nossa necessidade de obter valor na opinião alheia. A terceira expressa a propriedade humana de poder ser moral. Assim, estas disposições são chamadas de ‘originárias’ porque *pertencem necessariamente à possibilidade de tal ser* (RGV, AA 6: 28).

1.3 – A PROPENSÃO AO MAL

Kant sustenta que, apesar desta disposição para o bem, nós possuímos uma propensão ao mal. A propensão ao mal consiste no fundamento subjetivo que possibilita o desvio das máximas a respeito da lei moral. Ora, o mal moral apenas é possível como determinação do livre arbítrio, que só pode ser julgado como bom ou mal de acordo com suas máximas e móveis. Kant sustenta que existe uma propensão para o mal na natureza humana e isso significa, em último grau, que possuímos o fundamento subjetivo que possibilita adotar máximas que estão sujeitas, prioritariamente, ao amor de si. A propensão ao mal possui três graus: (1) fragilidade, debilidade na observância das máximas em geral, (2) impureza, inclinação a misturar móveis, (3) malignidade ou mal radical, adoção de máximas más. Portanto, se a propensão se divide em três graus, então ela se diz de três modos: não seguir as máximas morais adotadas no momento em que deveria fazê-lo ou seguir máximas morais por motivos não-morais ou seguir máximas imorais. Trata-se de nossa tendência à satisfação, em primeiro lugar, do próprio interesse, obnubilando o uso moral do arbítrio. De acordo com Wood:

Kant conceitualiza a propensão ao mal na forma de uma máxima altamente abstrata: a máxima de preferir os incentivos racionalmente inferiores da inclinação e do amor de si em relação ao incentivo da moralidade que é racionalmente mais forte. A despeito de seu aspecto abstrato e simples, as manifestações desta máxima são tão diversas e inventivas quanto os seres humanos o são ao manifestar o mal. (WOOD, 2014, p. 50)

O conceito de fragilidade da natureza humana é delineado por Kant através do apoio de uma citação do apóstolo Paulo: *tenho sem dúvida o querer, mas falta o cumprir* (RGV, AA 6: 29). A fragilidade consiste na admissão do bem na máxima, ou seja, a máxima é boa e, objetivamente, é um móbil insuperável, mas, subjetivamente, no momento em que a máxima necessita ser posta em prática, é um móbil fraco comparado à inclinação que opõe resistência (RGV, AA 6: 30). Por exemplo, uma pessoa é frágil se, sob violento afeto do medo ocasionado pelo pensamento das consequências de uma certa ação, não fala a verdade, a despeito de ter adotado a máxima da sinceridade deliberadamente. A ação moral pressupõe auto coerção, pois é preciso enfrentar as inclinações cuja ação exigida ou fim incitado é contrário ao dever, bem como é preciso enfrentar as inclinações cuja ação exigida ou fim incitado é conforme ao dever, como a compaixão. Ora, a (...) *faculdade e o propósito refletido de opor resistência a um adversário forte, porém injusto, é a bravura (fortitudo), e, em relação ao adversário da intenção moral em nós, é virtude (virtus, fortitudo moralis)*. (MS, AA 6: 380)

O conceito de impureza consiste na adoção da máxima boa e executável misturada com móveis não morais, sensíveis. A máxima é boa quanto ao seu objeto e forte o suficiente para a execução, mas não acolheu unicamente a lei moral como móbil suficiente. Aliás, de acordo com Kant a impureza:

(...) consiste em que a máxima é decerto boa segundo o objeto (o seguimento intentado da lei) e, por ventura, também assaz forte para a execução, mas não puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, a *mera* lei como móbil *suficiente*; na maioria dos casos (talvez sempre), precisa ainda de outros móveis além deste a fim de por eles determinar o arbítrio àquilo que o dever exige. (RGV, AA 6: 30)

O segundo grau da propensão ao mal explica porque alguns seres humanos agem em conformidade com o dever, em vez de por dever. Foram expostos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* alguns casos de ações conforme o dever (GMS, AA 4: 398). Por exemplo, o merceeiro que não altera o preço ao comprador inexperiente e pratica uma ação conforme o dever, movida por proveito próprio. Ademais, quem conserva sua vida por medo, pratica uma ação conforme o dever, movido pela inclinação do medo.

Por amor à humanidade, estou pronto a conceder que até mesmo a maioria de nossas ações seria conforme ao dever; mas, se olhamos mais de perto aquilo de que se está cogitando e cuidando nelas, topamos por toda a parte com o bem-amado eu, que está sempre se pondo em destaque, e é nisso, e não no severo mandamento do dever, o qual exigiria muitas vezes auto abnegação, que se apoia a intenção de suas ações. (GMS, AA 4: 407)

A malignidade ou o mal radical² consiste numa inversão da ordem moral correta dos móveis. Isto significa que nos é possibilitado, mediante o último grau da propensão ao mal, a adoção de uma espécie de máxima que contraria a lei moral. Como não é possível que a lei moral e o amor de si estejam no mesmo nível de autoridade no interior humano, mas forçosamente um terá de subordinar o outro, se não se admite a lei moral como condição do seguimento do amor de si, então o amor de si subordina a lei moral. Se não acontece uma revolução no nosso interior de modo a estabelecer a lei moral como supremo fundamento, permanecemos tendo o amor de si como supremo fundamento. Talvez, esta seja a razão, a despeito de possuímos uma disposição originária para o bem, pela qual Kant sustenta que o ser humano é mau por natureza, pois todo ser humano parte deste ponto e precisa revolucionar-se internamente, no âmbito racional – virtude noumênica -, mas, no âmbito empírico – virtude fenomênica -, é necessário tempo para

² A palavra ‘radical’ remete à ideia de ‘raiz’ e não de ‘extremo’ como alguém facilmente poderia confundir. Remete à ideia de máxima suprema que está na raiz do arbítrio.

consolidar a solidez das máximas. Deste modo, o móbil embutido na máxima não é o respeito à lei moral, mas alguma inclinação do amor de si.

Pode igualmente chamar-se a perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (*legais*), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau. (RGV, AA 6: 30)

Toda propensão é física ou moral. Isso significa que a propensão pode nos pertencer tanto enquanto somos seres empíricos como enquanto somos seres racionais. Não há qualquer propensão, no sentido empírico, para o bem ou mal moral, pois estes devem derivar da liberdade. Quaisquer impulsos sensíveis que limitem a liberdade ou torne-a não-livre, como vimos, é contraditório. Portanto, tal propensão somente pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio. Entretanto (...) *nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau exceto o que é nosso próprio ato* (RGV, AA 6: 31). Se a propensão ao mal é inata como ela pode ser fruto de nosso próprio ato?

1.3.1 A PROPENSÃO AO MAL É INATA E ADQUIRIDA.

Kant nos coloca em uma posição intelectualmente desconfortável quando sustenta a seguinte afirmação: (...) *podemos denominá-la (a propensão ao mal) a ela própria um mal radical inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana* (RGV, AA 6: 31). Como ela pode ser inata e adquirida? Desconsideramos absolutamente a suposição de contradição porque a propensão é inata e adquirida em sentidos diferentes. Para que possamos compreender em que sentido é inata e em que sentido é adquirida, convém explicar que um ato pode ser inteligível ou sensível, como observa Kant na citação a seguir.

Mas 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, i.e., no tocante aos objetos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima. A propensão para o mal é, pois, um ato no primeiro significado (*peccatum originarium*); e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo o ato – tomado na segunda acepção – contrário à lei, ato que, quanto à matéria, é antagônico à mesma lei e se chama vício (*peccatum derivativum*); e a primeira falta permanece, embora a segunda (em virtude de móveis que não consistem na própria lei) seja de múltiplos modos evitada. Aquela é um ato inteligível, cognoscível unicamente pela razão sem qualquer condição de tempo; esta é sensível, empírica, dada no tempo (*factum phaenomenon*). (RGV, AA 6: 31)

Logo, de acordo com Kant, a expressão ‘um ato’ pode aplicar-se tanto (1) ao ato inteligível do estabelecimento da máxima suprema, conforme ou contrária à lei moral, quanto (2) aos atos empíricos praticados segundo a máxima suprema. A propensão para o mal é um ato no primeiro sentido e, ao mesmo tempo, fundamento formal para todo ato, no segundo sentido. A propensão ao mal, no primeiro sentido, é inteligível e cognoscível apenas mediante a razão, sem qualquer condição de tempo, no segundo sentido, é sensível, empírica, dada no tempo. No primeiro sentido, Kant sustenta que a propensão ao mal é inata, pois não pode ser extirpada, mas as ações produzidas por máximas más, são evitáveis. Pode parecer que há uma contradição, especificamente, no que diz respeito à imputabilidade e naturalidade desta propensão. Entretanto se especificamos, dificilmente podemos sustentar que exista tal contradição. Para Wood:

A reivindicação de Kant de que a propensão é inata não se refere a sua causalidade (que para Kant é imperscrutável), mas ao fato observado de que não há ponto identificável em nossas vidas em relação à quando ela foi adquirida (R 6:38). Mas não é contraditório dizer que nós somos responsáveis por alguma coisa, ainda que não possamos apontar para o momento no qual escolhemos isto. As pessoas são culpadas por ódio, fanatismo, ganância, indiferença, e outros traços ruins do caráter, ainda que não possamos identificar o momento exato no qual eles adquiriram estes traços. Kant não considera que estes traços sejam “inatos”, mas, diferente da propensão ao mal (que é a sua raiz), eles não são fundamentais, conseqüentemente não são onipresentes. (WOOD, 2014, p. 54)

É interessante observar que nossos traços de caráter se formam, ainda que não tenhamos consciência de quando exatamente nossas escolhas nos levaram a formá-los. A explicação acerca da propensão ao mal parece ter relação com o egoísmo: a satisfação das inclinações são prioridade e o cumprimento da lei moral é ocasional e não por dever, mas conforme ao dever, por algum móbil espúrio. De acordo com o início da *Antropologia*, viemos ao mundo e logo nos primeiros anos de vida desenvolvemos um egoísmo grande que depois é sublimado na medida em que nos causa repugnância o egoísmo alheio (Anth, AA 7: 128). Isto parece significar que no início da vida todo mundo tem o amor de si condicionando a lei moral. Porém, quando a razão se desenvolve e opera normalmente, este condicionamento se expressa numa máxima. De qualquer modo, a propensão ao mal não é empírica, mas será que possui manifestação empírica? Isto será examinado no capítulo 2.

1.4 - O HOMEM É MAU POR NATUREZA

O homem é mau significa que ele é consciente da lei moral, mas livremente desviou-se dela na adoção de suas máximas. O homem é mau por natureza significa que se aplica a espécie, e tal como se conhece o homem pela experiência não se pode julgar de outro modo ou podemos pressupor como subjetivamente necessário em todo homem. É profunda a radicação desta propensão na natureza humana, mas a despeito do supremo fundamento ser inato, a maldade depende da adoção de máximas do arbítrio contrárias à lei, o que é imputável ao agente. *Ora a prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, nos atos dos homens, a experiência põe diante dos olhos* (RGV, AA 6: 32-33)

Kant afirma que há diversos exemplos gritantes de nossa propensão corrupta nos atos (sensíveis) dos homens, a experiência mostra diversos casos nos quais a maldade se manifesta. Alguns filósofos esperavam encontrar uma especial bondade nos seres humanos do estado de natureza. Kant convida os simpatizantes a esta ideia a olhar às manifestações de crueldade em Tofoa, Nova Zelândia, Ilhas dos Navegantes, Deserto da América do Norte. Para Kant, isto bastaria para afastar tais filósofos de tal esperança. Em acréscimo, para quem espera encontrar bondade nos seres humanos em sociedade, Kant alerta que:

(...) deverá então ouvir uma longa ladainha melancólica de acusações à humanidade: de secreta falsidade, mesmo na mais íntima amizade, de modo que a moderação da confiança na notificação recíproca, inclusive dos melhores amigos, se conta como máxima geral no trato; de uma propensão para odiar aquele a quem se está obrigado, para o que deve estar sempre preparado o benfeitor; de uma benevolência cordial que, no entanto, acata a observação de que 'há na infelicidade dos nossos melhores amigos algo que de todo não nos desagrada', e de muitos outros vícios escondidos sob a aparência de virtude. (RGV, AA 6: 33)

Kant ainda diz que se isto tudo não é suficiente, podemos observar as relações entre Estados: nas suas relações entre si, os Estados ainda estão no estado de natureza, portanto, em estado de constante disposição à guerra. A relação entre os Estados é selvática, sem lei. Nestas relações ainda resta a ameaça constante de guerra. Para o que Kant atenta em *À Paz Perpétua*:

Povos, como Estados, podem ser considerados como homens individuais que, em seu estado de natureza (isto é, na independência de leis exteriores), já se lesam por estarem um ao lado do outro e no qual cada um, em vista de sua segurança, pode e deve exigir do outro entrar com ele em uma constituição similar à civil, em que cada um pode ficar seguro do seu direito. (ZeF, AA 8: 354)

Além disso, ainda em *À Paz Perpétua*, a maldade da natureza humana se mostra sensivelmente na relação livre dos povos (ZeF, AA 8: 355). De qualquer modo, embora possamos mostrar a propensão ao mal por meio de exemplos empíricos, eles são insuficientes para obter conhecimento seguro a respeito do fundamento do mal. Isto ocorre na medida em que o fundamento do mal diz respeito a uma relação entre dois conceitos puramente intelectuais, a saber, o de livre-arbítrio e o de lei moral como móbil, ele é suficientemente conhecido mediante investigação *a priori*.

Ora, o fundamento deste mal não pode pôr-se, como se costuma habitualmente declarar, na sensibilidade do homem e nas inclinações naturais dela decorrentes. Pois, além de não terem qualquer relação direta com o mal (pelo contrário, proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral pode mostrar na sua força, para a virtude), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congênicas, não nos tem como autores), mas sim pela propensão para o mal, a qual, enquanto concerne à moralidade do sujeito, por conseguinte, nele se encontra como num sujeito livremente operante, tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado, não obstante a profunda radicação de tal propensão no arbítrio, pelo que deve dizer que se encontra no homem por natureza. (RGV, AA 6: 34-35)

Kant torna evidente acima que a maldade não está na sensibilidade. Trata-se de algo anterior a ela, da máxima (neste caso, contrária à lei moral) que adotei antes da experiência na qual colocarei em prática alguma máxima contrária ao dever. Entretanto, por outro lado, não podemos entender o mal como resultado de uma espécie de corrupção da razão na qual a lei moral perde a autoridade, como argumenta Kant:

O fundamento deste mal também não pode pôr-se numa corrupção da razão moralmente legisladora, como se esta pudesse aniquilar em si a autoridade da própria lei e negar a obrigação dela dimanante; pois isso é pura e simplesmente impossível. 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. (RGV, AA 6: 35)

Para Kant, a natureza, em sentido amplo é a existência de coisas sob leis empiricamente condicionadas. Trata-se do encadeamento de causa e efeito dos fenômenos ordenado por leis naturais. Entretanto, no que diz respeito à moralidade, tanto o mal como o bem, além de serem os únicos objetos da razão pura prática, são efeitos da liberdade (KpV, AA 5: 58), em vez de serem efeitos da natureza. Por isso que Kant se refere, na citação acima, à impossibilidade de corrupção da razão neste sentido.

Então, se por um lado, a sensibilidade por si só é insuficiente e faz do homem um ser meramente animal, por outro lado, uma razão liberta da lei moral, uma vontade diabólica, desligada de qualquer lei moral, é exagero. Pois, assim, a oposição à lei se elevaria a móbil (sempre é necessária alguma motivação) e seríamos seres diabólicos.

Todos os vícios que fariam a natureza humana digna de ódio, se os tomarmos (como qualificados) no sentido de princípios, são inumanos, considerados objetivamente, mas são humanos, se tomados subjetivamente, isto é, tal como a experiência nos dá a conhecer nossa espécie. De fato, pela violência da repulsa que causam, gostaríamos de chamar de *diabólicos* algum destes vícios, assim como poderíamos chamar de *angelicais* aos seus contrários. Com efeito, ambos conceitos são apenas ideias de uma máxima, concebidos para fins de comparação do grau de moralidade, na medida em que indicam ao homem seu lugar no céu ou no inferno, sem fazer dele um ser intermediário que não ocupa nem um nem outro desses lugares. (MS, AA 6: 461)

Portanto, ser diabólico é exagero. Ser diabólico implicaria que está dentro das possibilidades humanas praticar o mal pelo mal – o que não é o caso, pois o mal sempre é praticado tendo em vista o proveito próprio. Há uma certa assimetria, aqui, entre as concepções de bem e mal, em Kant: uma boa vontade está intimamente compromissada com o dever, enquanto princípio fundamental, mas uma má vontade não está compromissada, por assim dizer, com a imoralidade ou o mal em si enquanto móbil. Em vez disto, ela está compromissada com o próprio interesse de modo fundamental e básico, isto é, elevou o auto interesse à máxima suprema.

Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio. (RGV, AA 6: 36)

Interessantemente, não é a matéria da máxima, mas a sua forma que distingue o homem moralmente bom do homem moralmente mau. Isto significa que se o fundamento supremo de adoção das máximas for a lei moral, então necessariamente estas máximas possuirão uma forma específica, a saber, serão objetivas e universais. No entanto, se o

fundamento supremo de adoção das máximas for o amor de si, então as máximas terão forma distinta, a saber, serão subjetivas e particulares.

Assim, o homem somente é mau na medida em que inverte a ordem moral dos móveis: embora possa até acolher a lei moral, juntamente com o amor de si, nas suas máximas, este é condição de seguimento daquela. Por um lado, se o amor de si é condição limitante da lei moral, então pode-se até cumprir o mandamento da lei moral se, e somente se, não conflita com as inclinações do amor de si. Desse modo, surge o problema da instabilidade e insegurança das ações na medida em que as inclinações do amor de si são subjetivas, variáveis, instáveis: a inclinação que nos orienta a agir de uma maneira hoje, poderá nos orientar a agir de maneira totalmente diversa amanhã. Por outro lado, se a lei moral é a condição limitante do amor de si, então atende-se às demandas do amor de si se, e somente se, tal atendimento não implica em violação da lei moral. Evita-se aquele problema da instabilidade e volubilidade das ações visto que a ação moral é orientada pelo dever que é racional, inteligível e universal e, portanto, estável e seguro.

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se *maldade*, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (princípio subjetivo das máximas) de admitir como móbil o mal *enquanto mal*, na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes perversidade do coração, o qual, por consequência, se chama um *mau coração*. Este pode coexistir com uma vontade boa em geral e provém da fragilidade da natureza humana – de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adotou – associada à impureza de não separar uns dos outros, segundo uma pauta, os motivos (mesmo em ações bem intencionadas) e, portanto, em última análise, olhar só – quando muito – para a conformidade das ações com a lei, e não para sua derivação a partir dela mesma, i.e., para esta como o único móbil. (RGV, AA 6: 37)

Em Kant, o mau coração ou propensão ao mal é o que chamamos de *perversidade do coração humano* (RGV, AA 6: 37). Entretanto, é interessante notar que esta perversidade do coração humano pode coexistir com uma vontade boa, particularmente quando se está nos dois primeiros graus a propensão. A malignidade da natureza humana somente pode ser chamada propriamente de maldade no seu terceiro nível. Neste nível, o amor de si é o fundamento supremo de determinação das máximas. Entretanto, como jamais se nega a autoridade da lei, o homem que é mau provavelmente pratica o auto engano.

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

impureza), como culpa impremeditada (*culpa*) mas no terceiro, como premeditada (*dolus*), e tem por caráter seu uma certa *perfidia* do coração humano (*dolus malus*) que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as ações não tenham por consequência o mal que, segundo suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei. (RGV, AA 6: 38)

Desse modo, iludem-se a si mesmos no sentido de se considerarem justificados diante da lei moral e disso resulta certa tranquilidade de consciência. Nesses casos, a ausência de consequência má parece ser mera sorte. É parte de nossa natureza, de acordo com Kant, esta tendência a lançar poeira nos próprios olhos quando se trata das próprias intenções, desde que não haja consequências indesejáveis. Isto impede a fundação de uma genuína intenção moral. Ainda que tais ações não tenham consequências, em algum sentido, más, tendo em vista de onde brotam, suas máximas, bem poderiam ter consequências más. Esta espécie de falsidade consigo acaba refletindo ao exterior e ao engano de outros. Esta perturbação da faculdade moral torna incerta a imputação. Ademais, para Kant, é mancha pútrida na nossa natureza e temos de eliminá-la se quisermos desenvolver o gérmen do bem.

1.5 – A ORIGEM DO MAL RADICAL

Kant busca conhecer também a origem do mal na natureza humana. A origem pode ser tanto racional como temporal. A origem racional da qualidade moral do homem deve ser procurada nas representações da razão, podemos somente perceber a existência do efeito. Ademais, não podemos demandar a origem temporal das ações livres, pois elas não são efeitos da natureza.

Demandar a origem temporal das ações livres como tais (como se fossem efeitos da natureza) é, pois, uma contradição; portanto, também o é buscar a origem temporal da qualidade moral do homem enquanto é considerada como contingente, pois esta significa o fundamento do uso da liberdade, fundamento que se deve buscar unicamente nas representações da razão (como o fundamento de determinação do livre arbítrio em geral). (RGV, AA 6: 40)

Provavelmente, porque Kant considera uma contradição buscar a origem temporal do mal moral no homem, ele afirma que, entre todos os modos de representação de tal origem do mal: *o mais inconveniente é representá-lo como chegado a nós a partir dos primeiros pais por herança (...)* (RGV, AA 6: 40). De acordo com Kant, três faculdades chamadas superiores, da medicina, do direito e a teológica, têm, à sua maneira, um modo de representar tal origem. Para a Medicina, haveria uma espécie de enfermidade

hereditária. Para o direito, trata-se de culpa hereditária. Para a teologia, pecado original. Entretanto:

Toda a ação má, se se buscar sua origem racional, deve ser considerada como se o homem tivesse imediatamente incorrido nela a partir do estado de inocência. Com efeito, fosse qual fosse o seu comportamento anterior e quaisquer que tenham sido as causas naturais que nele tiveram influência, quer se encontrem dentro ou fora dele, a sua ação é, apesar de tudo, livre e não está determinada por nenhuma destas causas, portanto, pode e deve ser sempre julgada como um uso originário do seu arbítrio. Ele deveria tê-la omitido, em quaisquer circunstâncias temporais e vínculos em que tenha estado; pois, por nenhuma causa no mundo pode deixar de ser um ser livremente operante. (RGV, AA 6: 41)

Mesmo que homem tenha sido mal por um longo período, ainda assim se está obrigado a melhorar-se moralmente. É seu dever fazê-lo, para Kant, e se não o faz, é suscetível de imputação. Então, está evidente que não se pode buscar a origem temporal do mal, mas antes sua origem racional *afim de determinar e, se possível, explicar por ela a propensão, i.e., o fundamento subjetivo universal da admissão de uma transgressão na nossa máxima (...)* (RGV, AA 6: 41).

Kant considera que existe certa harmonia entre a Escritura e sua teoria, no que tange à explicação do começo do mal no gênero humano. Ressalta-se a diferença: na história da Escritura o mal surge primeiro no tempo e para nós o mal surge primeiro na natureza (a propensão ao mal). Para Adão não havia a *propensão ao mal*, então o mal começa pelo *pecado*. Antes da propensão ao mal, o homem está no estado de *inocência*. A lei moral era para ele mera proibição, de acordo com Kant:

A lei moral ia à frente como proibição (Moisés II, 16, 17), como deve ser num homem enquanto ser ainda não puro, mas tentado por inclinações. Ora em vez de seguir lhanamente esta lei como móbil suficiente (o único incondicionalmente bom e em que não tem lugar qualquer escrúpulo), o homem foi em busca de outros motivos (III, 6) que só condicionalmente (a saber, enquanto por eles nenhum dano acontece à lei) podem ser bons, e, se se pensar a ação como derivada conscientemente da liberdade, tomou por máxima sua seguir a lei do dever não por dever, mas sempre também em vista de outros propósitos. Por conseguinte, começou a pôr em dúvida o rigor do mandamento que exclui a influência de todo o outro motivo, após sutilezas rebaixar a obediência a ele a uma obediência meramente condicionada (sob o princípio do amor de si) de um meio; a partir de então foi, por último, acolhida na máxima da ação a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o móbil derivado da lei, e assim se cometeu o pecado (III, 6). (RGV, AA 6: 42)

Como podemos ver na citação acima, a história contada pela Bíblia sobre Adão assemelha-se, ressaltadas as diferenças, à representação filosófica de Kant a respeito do mal. O primeiro homem transitou da obediência incondicional do dever por dever, para a obediência condicionada pelo amor de si. Atualmente, os homens, de acordo com o segundo grau da propensão ao mal, estão sujeitos à impureza dos móbeis. O primeiro homem, então, acolheu na máxima da ação a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o respeito à lei. Hoje, se o homem também acolhe na máxima a referida preponderância, então ele é mal, mas podemos pensar que o é como resultado da propensão ao mal, ainda que ele seja livre. Portanto, a diferença entre o primeiro homem e os outros é que no primeiro não havia propensão ao mal, e ele estava no estado de inocência antes de transgredir a lei.

Esta propensão, porém, significa apenas que, se quiséssemos explicar o mal segundo o seu começo temporal, deveríamos, em cada transgressão premeditada, perseguir as causas num tempo prévio da nossa vida recuando até àquele em que o uso da razão ainda não estava desenvolvido, portanto, perseguir a fonte do mal até chegar a uma propensão (como base natural) para ele, que por isso se diz inata: o que no primeiro homem, representado já com a plena capacidade do seu uso da razão, não é necessário, nem sequer exequível; porque de outro modo aquela base (a propensão má) deveria ter sido criada; por isso, o seu pecado é aduzido imediatamente como suscitado a partir da inocência. – Mas de uma qualidade moral que nos deve ser imputada não devemos buscar origem temporal alguma, por inevitável que tal origem seja, se queremos explicar a sua existência contingente (por isso mesmo é que a Escritura, de harmonia com a nossa fraqueza, a pôde assim representar). (RGV, AA 6: 42-43)

Então qual é a origem racional da qualidade moral do homem? Ora, não há outro ponto de partida para a qualidade moral do homem senão as representações de sua razão.

Mas a origem racional desta dissonância do nosso arbítrio quanto ao procedimento de acolher nas suas máximas de posição mais elevada motivos subordinados, i.e., origem racional desta propensão para o mal, permanece-nos impérvia, porque ela própria tem de nos ser imputada, por consequência, aquele fundamento supremo de todas as máximas exigiria, por seu turno, a adoção de uma máxima má. O mal só pode dimanar do mal moral (não das simples limitações da nossa natureza); e a disposição originária (que ninguém mais, exceto o próprio homem, conseguiu corromper, se tal corrupção lhe deve ser imputada) é, no entanto, uma disposição para o bem; por conseguinte, não existe para nós nenhum fundamento concebível a partir do qual nos possa ter chegado pela primeira vez o mal moral. (RGV, AA 6: 43)

Haja vista que, embora possamos ser influenciados por diversas causas exteriores e interiores, o arbítrio tem a peculiaridade de não poder ser determinado por nenhuma causa, exceto por si mesmo, então, cada homem faz uso originário de seu arbítrio. Ainda

que tenhamos limitações, permanecemos livres e é preciso a adoção de uma máxima má para que o fundamento supremo, a saber, o princípio subjetivo de todas as máximas, seja corrompido. A Escritura fornece um relato histórico: (...) *por isso, o primeiro começo de todo o mal em geral é representado como para nós inconcebível (pois, donde surge o mal naquele espírito?), mas o homem é representado somente como caído no mal mediante a sedução, portanto, não corrompido desde o fundamento (inclusive segundo a disposição para o bem), mas suscetível ainda de um melhoramento (...)* (RGV, AA 6: 44).

Para retornar ao bem é necessário reestabelecer a disposição originária para o bem na sua força. Para um ser humano tornar-se bom moralmente é necessário que ele próprio o faça. Ainda que se diga que tenha sido criado para o bem, ser moralmente bom depende de cada um que pretende sê-lo. Então, posto que o bem e o mal são efeitos do livre arbítrio, possuir uma disposição originária para o bem não é suficiente para sê-lo.

Ora como é possível que um homem naturalmente mau se faça a si mesmo um homem bom, tal ultrapassa todos nossos conceitos; pois como pode uma árvore má dar bons frutos? Mas visto que, segundo o que antes se reconheceu, uma árvore originariamente boa (quanto à disposição) produziu frutos maus, e a queda do bem para o mal (se se tiver bem em conta que este promana da liberdade) não é mais concebível do que o ressurgimento para o bem a partir do mal, então a possibilidade desta última não pode ser contestada. (RGV, AA 6: 44-45)

É possível que o homem naturalmente mau se faça a si mesmo um homem bom bem como é possível que um homem bom sofra a queda para o mal. Pois os predicados de moralmente bom ou moralmente mau dependem do uso que fazemos de nossa liberdade. Então se a natureza humana é má, temos de esforçar-nos na direção oposta, a saber, na direção moral.

Ademais, se devemos tornar-nos homens melhores, então devemos poder fazê-lo. É importante notar que o gérmen do bem (...) *que persistiu na sua total pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido, gérmen que não pode certamente ser o amor de si; tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo mal* (RGV, AA 6: 45). De acordo com Kant, o restabelecimento da disposição originária para o bem não é a aquisição de um móbil perdido, como se fosse possível perder a reverência pela lei moral – se fosse, nunca a reconquistaríamos. O restabelecimento da disposição originária é a instauração da pureza da lei moral como fundamento supremo de todas as nossas máximas. É importante que o móbil da lei moral não esteja misturado com outros

móbeis ou subordinado às inclinações como condições, mas seja instaurado na sua total pureza, ou seja, a reverência pela lei moral como único e suficiente móbil para a determinação do arbítrio. *O bem originário é a santidade das máximas no seguimento do dever próprio; o homem acolhe deste modo na sua máxima tal pureza, embora não seja por isso já ele próprio santo (pois entre a máxima e o ato há ainda um grande hiato); contudo, está a caminho de se aproximar da santidade no progresso infinito* (RGV, AA 6: 46-47).

Para Kant, na *Religião*, a virtude é entendida de dois modos: *virtus phaenomenon* ou *virtus noumenon*. *O intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever chama-se também virtude, segundo a legalidade como seu carácter empírico (virtus phaenomenon)* (RGV, AA 6: 47).

Por isso, a virtude neste sentido adquire-se *pouco a pouco* e, para alguns, designa um longo costume (na observância da lei) graças ao qual o homem, através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, transitou da inclinação ao vício para uma propensão oposta. Ora, para tal não é necessária sequer uma *mudança do coração*, mas unicamente uma transformação dos *costumes*. (RGV, AA 6: 47)

Entretanto, isso não basta para ser moralmente bom, pois este tipo de virtude: *Tem, pois, a máxima persistente de ações conformes à lei; os motivos de que o arbítrio para tal necessita pode buscar-se onde se quiser* (RGV, AA 6: 47). Não se trata de mudança do coração, mas de mudança dos costumes. Se possuímos apenas virtude fenomenal, então possivelmente podemos também estar no segundo grau do mal, a saber, a impureza, no qual são necessários outros móbeis para praticar ações que pretendem ser morais, mas não o são. A virtude fenomênica consolida-se por meio do costume e é gradual. O imoderado, por exemplo, torna-se moderado tendo em vista a saúde, e não por dever. Isso se sucede de modo que as máximas conformes à lei são, pouco a pouco, postas em prática por motivos egoístas: saúde, amor as honras, lucro, etc.

Todos segundo o celebrado princípio da felicidade. Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o carácter 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 uma revolução na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de

renascimento como que por uma nova criação (Jo, III, 5; cf. I Moisés, 2) e uma transformação do coração. (RGV, AA 6: 47)

É interessante observar, tendo em vista que a obra aqui examinada se relaciona com a religião, que quem é moralmente bom é, também, agradável à Deus. Para tal, é preciso que o motivo impulsor, ou móbil, não seja empírico. Especificamente, é necessário que a motivação seja apenas a representação do dever e que o móbil seja apenas o respeito ou reverência pela lei moral. Por um lado, a virtude fenomênica é alcançada de modo gradual, através de uma reforma de si. A virtude noumênica não pode ser alcançada lentamente, pois é alcançada de modo abrupto, através de uma revolução na disposição de ânimo. Esta revolução assemelha-se a um renascimento, a uma nova criação, a uma transformação do coração humano. A formação moral do homem deve começar pela conversão do modo de pensar corrupto e fundação de um caráter. Mas se o fundamento supremo está corrompido, como alguém por si mesmo tornar-se-á moralmente bom e operará tal revolução na disposição de ânimo?

Isto só pode conciliar-se assim: 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 obstáculos àquela) requer-se a reforma gradual. Isto é: quando o homem inverte o fundamento supremos das suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e o modo de pensar um sujeito suscetível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom (...) (RGV, AA 6: 47-48)

Ora, além disso, *para o juízo dos homens, que só podem apreciar-se a si mesmos e a força das suas máximas segundo o domínio que obtêm sobre a sensibilidade no tempo* (...) (RGV, AA 6: 48). Por isso, embora seja necessária tal revolução no modo de pensar corrupto e, a partir de então, a reforma gradual de si, geralmente, ocorre a reforma dos costumes deixando intacta a raiz universal corrupta. Sendo assim, todo a nosso esforço para o bem sempre encontrará resistência de nossa propensão ao mal? Parece que sim, pois de acordo com Kant:

A proposição acerca do mal inato não tem uso algum na *dogmática* moral; com efeito, as prescrições desta contêm os mesmos deveres e permanecem igualmente na mesma força, quer exista ou não em nós uma propensão inata para a transgressão. Na *ascética* moral, porém, tal proposição pretende dizer mais, mas nada mais do que isto: na formação moral da inata disposição moral para o bem, não podemos partir de uma inocência que nos seria natural, mas temos de começar pelo pressuposto de uma malignidade do arbítrio na adoção de suas máximas contra a disposição moral originária, e visto que a propensão para tal é

inextirpável, começar por agir incessantemente contra ela. (RGV, AA 6: 50-51)

Por um lado, temos uma disposição originária para o bem, que inclui na sua terceira classe de determinação do homem a nossa suscetibilidade de agir tendo o móbil de reverência pela lei moral como único e suficiente. Por outro lado, temos uma propensão ao mal cujo último grau consiste na inversão da ordem moral de prioridade do móbil: os móbeis das inclinações têm preponderância sobre o móbil da lei moral. Então, para quem pretende ser moralmente bom ou agradável à Deus, haverá sempre uma luta. Pois, que estas forças não são suficientes para a determinação do arbítrio, já está claro depois do que foi dito, contudo, agora torna-se claro a razão pela qual estes elementos da natureza humana são possibilidades para o bem ou para o mal. A personalidade (terceira classe de determinação do homem conforme a disposição originária para o bem), enquanto inata disposição moral para o bem, é a possibilidade de ser suscetível a agir por mero dever. A malignidade (terceiro grau da propensão ao mal), enquanto inata propensão para o mal, é a possibilidade de adoção de máximas contrárias à lei moral e em favor do amor de si. O arbítrio tem a peculiaridade de não poder ser determinado por nenhuma causa interior ou exterior que não ele mesmo, então as possibilidades para o bem e para o mal estão dadas e o bem ou o mal são somente efeitos da liberdade.

1.6 O SENTIDO *A PRIORI* DO MAL

De acordo com Allen Wood, como o título indica, a *Religião* visa explorar o que a razão, sem ajuda de quaisquer revelações divinas empíricas, fornece a respeito da religião. Ele também reivindica que esta obra está destinada aos cristãos do século XVIII, especialmente aos luteranos. Além disso, para ele, Kant visa mostrar que não há conflito entre tais crenças religiosas e a sua teoria (WOOD, 2014, p. 31). De qualquer modo, este texto parece desagradar tanto cristãos, por racionalizar a fé, quanto quem não é religioso, por parecer uma representação filosófica baseada em convicções religiosas. O conceito de mal radical parece ser um desenvolvimento “puro” do pecado original. Entretanto, Kant produz um texto que independe das crenças religiosas que alguém possa ter.

Aguinaldo Pavão (2007) argumenta que o conceito do mal radical é um conceito *a priori*, pertencente à filosofia moral, contra aqueles que sustentam esse conceito enquanto pertencente unicamente à filosofia da religião ou enquanto fundamentado em convicções religiosas. Na perspectiva de Pavão, a leitura que reivindica que o conceito de

mal é fundado em convicção religiosa, baseia-se numa associação que Kant faz entre o mal radical e o *peccatum originarium*. Certamente, o mal radical se relaciona com a religião, mas disso não se segue necessariamente que não seja um conceito da filosofia moral de Kant, tampouco que esteja fundamentado em convicções religiosas. O uso que Kant faz do conceito de pecado original se dá num contexto que precisa ser especificado:

O contexto em que Kant escreve *peccatum originarium* diz respeito a uma elucidação conceitual de um “ato”. Kant entende que a expressão “um ato (einer Tat)” deve ser tomada tanto como aplicável ao uso da liberdade do arbítrio no acolhimento da máxima suprema, quanto como atribuível às próprias ações, isto é, aos objetos do arbítrio (cf. R: 37/B 25). Com essa distinção, Kant aufer a vantagem de explicar por que também se pode licitamente considerar como um ato a propensão moral do arbítrio, que é o “fundamento do qual precede todo o ato” (R: 37/B 25). Dissolve-se, assim, a aparente contradição de se pensar em um ato que procede todo o ato. Com efeito, não há nada de contraditório aí, pois a propensão moral do arbítrio é um ato apenas no primeiro sentido anteriormente mencionado, isto é, no sentido de ser aplicável “ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema” (R: 37/B 25). (PAVÃO, 2007, p.174)

Ademais, sem perder de vista os dois sentidos de “ato”, fenomênico e noumênico, Kant é explícito em relação ao aspecto noumenal do ato mediante o qual alguém pode instituir para si mesmo a máxima fundamental. Este é o ato associado ao *peccatum originarium*, ao passo que, ao explicar os atos fenomênicos procedidos a partir de máximas alicerçadas na máxima fundamental, ele os nomeia de *peccatum derivatum*. Assim, a primeira falta permanece, embora a segunda (em virtude de móveis que não consistem na própria lei) seja de múltiplos modos evitada (RGV, AA 6: 31). Assim, a propensão ao mal está profundamente enraizada em nossa natureza, ainda que seja inextirpável, é superável mediante aquela *revolução* através da qual o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo) (RGV, AA 6: 47-48).

Portanto, se nos atentamos para o sentido no qual o mal radical é inteligível, então percebemos que é algo semelhante ao pecado original no sentido de que de alguma maneira a propensão ao mal está enraizada em todos. Contudo, Kant não está defendendo uma assimilação de sua teoria do mal radical à doutrina cristã do pecado original. Assim, em vez de alicerçar o referido conceito sobre convicções religiosas, Kant está fazendo uso de *expressões consagradas pelo tempo para fixar o conceito de mal moral* (PAVÃO, 2007, p. 174). Como vimos, Kant afirma que entre todos os modos de representação de tal origem do mal: *o mais inconveniente é representá-lo como chegado*

a nós a partir dos primeiros pais por herança (...) (RGV, AA 6: 40), portanto ele não está fundamentando o conceito de mal radical na doutrina cristã. Além disso, considerar a propensão ao mal por si só suficiente para que alguém seja mau é desconsiderar a imputabilidade do agente.

Ora, não se pode moralmente considerar um “pecado” – transposto, aqui, para um discurso não religioso como significando transgressão moral – uma ação a que sou levado a praticar devido ao fato de ser vítima de uma condenação por atos praticados por outros. Se a ignorância e a fraqueza de minha vontade, causas das minhas faltas, são efeitos de atos cometidos por outrem, então também as minhas faltas são, no fundo, resultado de decisões alheias. Assim, não sou imputável. (Pavão, 2007 p. 174)

Kant, em diversos momentos na *Religião*, sustenta a ideia de que a condição necessária do bem e do mal é a liberdade. Se ele não o fizesse, então poderia ser o caso de o mal radical ser incoerente com sua filosofia moral. Assim, seria plausível considerar o mal radical como fora da filosofia moral e pertencente unicamente à filosofia da religião. Entretanto, o bem e o mal são os efeitos da liberdade, somente assim estas qualidades morais podem ser imputáveis aos atos. Portanto, a responsabilidade moral depende do exercício livre do agente e não por sermos descendente de alguém mau (ou pecador).

Por um lado, se praticamos o bem, então agimos movidos unicamente pela lei moral, que é um conceito *a priori*. Neste sentido, a ação boa é movida independentemente de quaisquer elementos empíricos. Por outro lado, se praticamos o mal, então agimos movidos unicamente pelo amor-de-si, que é um conceito empírico. Entretanto, a raiz do mal não é empírica, pois a causa de uma ação moralmente má é a liberdade. O uso que fazemos da liberdade, mediante as máximas, é responsabilidade nossa. Isso significa que, apesar do amor de si ser um conceito empírico, o mal radical consiste numa tendência a preferir a satisfação das demandas das inclinações do amor-de-si em detrimento dos imperativos da razão. A ação má, enquanto fenômeno, é empírica bem como o móbil que ela visa satisfazer, mas a raiz deste mal é *a priori*, pois trata-se de uma máxima que estabelece a preferência por satisfazer as inclinações em vez de realizar o dever. A propensão ao mal é a nossa primeira falta e é inextirpável, mas a ação baseada numa máxima má é a nossa segunda falta e é extirpável. *A primeira falta permanece, embora a segunda (em virtude de móveis que não consistem na própria lei) seja de múltiplos modos evitada.* (RGV, AA 6: 31) Evidentemente, a ação enquanto fenômeno não pode

ser *a priori*. Mas, no primeiro e inteligível sentido, portanto, o conceito de mal radical é *a priori*.

CAPÍTULO 2 – A NATUREZA HUMANA

No segundo capítulo, vamos analisar alguns elementos da natureza humana de acordo com Kant. Nosso objetivo principal é aclarar as paixões e os afetos, ainda que analisemos outros pontos também. Para esta empresa damos ênfase especial ao texto *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Primeiramente, vamos evidenciar o que entendemos pelo ponto de vista pragmático. Em seguida, buscaremos saber o que Kant entende por egoísmo e tentaremos mostrar a relação que este parece manter com a propensão ao mal. Em terceiro lugar, vamos buscar compreender os conceitos de afeto e paixão e as suas relações com a moralidade.

2.1 O PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO

Nesta obra, Kant investiga a natureza humana, de modo a contrapor a forma escolástica de investigá-la. Antes de mais nada, Kant estuda o ser humano para descobrir o que podemos fazer a partir do que somos por natureza, em vez de uma catalogação escolástica. Em outras palavras, se esta obra é redigida do ponto de vista pragmático, significa que é um estudo do ser humano de um ponto de vista que contribua para que possamos tirar proveito do conhecimento, concretamente, da melhor maneira possível.

Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* que deve seguir à *escola*, não é ainda propriamente denominada *pragmática* se contém um amplo conhecimento das *coisas* no mundo, por exemplo, os animais, as plantas e os minerais dos diversos país e climas, mas se contém um conhecimento do ser humano *como cidadão do mundo*. (Anth, AA 7: 120)

A investigação do ser humano enquanto cidadão do mundo envolve algumas dificuldades. Existem três grandes dificuldades em se estudar o ser humano: (1) o ser humano, tendo percebido que está sendo observado, não pode se mostrar como se é genuinamente e, em geral, finge ser o que não é; (2) se somos tomados por uma afecção, estado que impede fingimento, então não podemos nos examinar, pois o exame de si só pode ocorrer quando os móveis estão em repouso; (3) os hábitos, podendo ser considerados como outra natureza que turva a primeira (Anth, AA 7: 121).

2.2 – EGOÍSMOS E O MAL

No começo do primeiro livro da *Antropologia*, Kant discorre sobre a consciência de si, e depois sobre o egoísmo. De acordo com Kant, excetuando o humano, todo animal é incapaz de pôr a si mesmo como representação, ainda que possa ser senciente. Kant argumenta que a nossa capacidade de pôr o Eu como representação nos eleva “infinitamente” acima dos outros animais. Os outros animais ficam no nível dos bebês humanos no sentido de que aqueles permanecem meramente com a capacidade de ter consciência de que sentem, da mesma maneira que bebês humanos simplesmente sentem a si mesmos. Entretanto, quando deixamos de ser bebês, em certo momento ainda na tenra juventude, geralmente depois de arranhar certas palavras, aprendemos a falar mediante o Eu graças a capacidade de pôr a si mesmo como representação. Em relação a isso, Kant afirma que:

A partir do dia em que começa a falar por meio do eu, o ser humano, onde pode, faz esse seu querido eu aparecer, e o egoísmo progride irresistivelmente, se não de maneira manifesta (pois lhe repugna o egoísmo dos outros), ao menos de maneira encoberta, a fim de se dar tanto mais seguramente, pela aparente abnegação e pretensa modéstia, um valor superior no juízo dos outros. (Anth, AA 7: 128)

É interessante observar que se não opomos resistência, colocando limites ao egoísmo, ele progride irresistivelmente. Kant parece apontar aí, no começo da *Antropologia*, para uma tendência egoísta na natureza humana. Parece existir uma relação entre egoísmo e propensão ao mal porque temos uma tendência egoísta que só é barrada por um motivo egoísta relacionado à reputação e a propensão ao mal poderia ser entendida como nossa tendência a preferir a satisfação de nossas próprias inclinações e colocar a referida satisfação acima de qualquer coisa. Entretanto, a propensão ao mal é um fundamento subjetivo que possibilita a adoção de máximas contrárias à lei moral. A referida propensão é inata em nós na medida em que precede todo uso da liberdade e, ainda que o nascimento não seja a causa disto, para Kant, está em nós desde que nascemos.

Diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até o nascimento), e, por isso, é representado como presente no homem desde o nascimento; não que o nascimento seja a precisamente a causa dele (RGV, AA 6: 22)

Ora, parece que esta tendência egoísta observada empiricamente, a partir da tenra juventude, nos seres humanos é, de alguma forma, a manifestação empírica da nossa propensão inata ao mal. A partir de algum momento, desenvolvemos nossa razão a ponto

de poder usá-la, tanto pragmaticamente quanto moralmente. O uso da liberdade implicará em adoção de máximas. Aparentemente, com a razão desenvolvida, a propensão ao mal, caso não seja combatida internamente, é reforçada através de máximas más. A ação baseada numa máxima má e o amor de si na posição de fundamento supremo são, respectivamente, a parte fenomenal do mal e a parte noumenal do mal. Neste sentido, ainda que sejamos egoístas desde o nascimento, como vimos, o agente por conta própria deve operar em si aquela *revolução* (RGV, AA 6: 47). Caso não opere, livremente, esta mudança de coração, o agente permanecerá sem a lei moral enquanto princípio supremo e todas as máximas que se formarão serão ou impuras ou contrárias à lei, pois o que subjazerá a elas corrompê-las-ão.

O egoísmo é dividido por Kant em três tipos. O egoísta lógico: não expõe seus julgamentos ao critério da inteligência alheia. Dispensando a pedra de toque da verdade. O egoísta estético busca a pedra de toque da beleza da arte unicamente em si. Este tipo de egoísta permanece preso às sensações privadas e perde a oportunidade de falar com a voz universal. Enfim, o egoísta moral: é aquele aferrado às próprias vantagens e interesses de tal modo que valora pouco os outros. O egoísta moral parece ser o homem mau na medida em que este é alguém que adota o móbil do amor de si preponderantemente sobre a lei moral.

A ação moralmente má é praticada sob a máxima contrária à lei e que favorece alguma inclinação do amor de si, então a sua origem é esta máxima corrupta. Contudo, a origem de nossa propensão ao mal parece relacionar-se com esta tendência a ampliação do egoísmo. Kant afirma, na *Religião*, que:

Esta propensão, porém, significa apenas que, se quiséssemos explicar o mal segundo o seu começo temporal, deveríamos, em cada transgressão premeditada, perseguir as causas num tempo prévio da nossa vida recuando até àquele em que o uso da razão ainda não estava desenvolvido, portanto, perseguir a fonte do mal até chegar a uma propensão (como base natural) para ele, que por isso se diz inata (...). (RGV, AA 6: 42-43)

Ora, antes de desenvolver o uso da razão, ou seja, na tenra infância, observamos que o ser humano tem esta tendência ao egoísmo. Assim, podemos pensar que esta tendência à progressão do egoísmo (moral) é a manifestação rudimentar da propensão ao mal. Em outras palavras, é a manifestação empírica de nossa tendência a preferir a satisfação de nossas inclinações em detrimento de qualquer outra coisa. Ademais, o que

é grave, o egoísmo é barrado na aparência simplesmente porque nos repugna o egoísmo alheio. Em poucas palavras, aparentamos abnegação para obter valor no juízo alheio.

Se quiséssemos encontrar a origem temporal do mal, após uma transgressão premeditada, teríamos de recuar até aquele momento, na primeira infância, quando a razão não estava desenvolvida, então chegaríamos a uma propensão como base natural e que, portanto, é a sua base natural. Kant parece querer mostrar que é impossível esclarecer a origem de um mal particular mediante sua origem temporal, contudo nosso autor mostra seu aspecto inato. Podemos pensar que a propensão ao mal é inata e isto também se mostra nesta tendência egoísta observada empiricamente nos seres humanos, mas temos o dever de sair de nossa rudeza animal desenvolvendo-nos moralmente e, se não saímos, é neste sentido que a propensão foi adquirida.

Além destes egoísmos, que tipo de condições subjetivas na natureza humana atrapalham ou ajudam o cumprimento das leis da metafísica da moral? Esta questão brota da necessidade de eficiência no que tange à aplicabilidade da lei moral no ser humano. Explico: no prefácio da *Fundamentação*, Kant explica que determinados conhecimentos são divididos em parte pura e parte empírica: *A Física terá, portanto, sua parte empírica, mas também uma parte racional. A Ética igualmente, muito embora aqui a parte empírica pudesse ser chamada em particular de Antropologia prática; a racional, porém, de Moral em sentido próprio* (GMS, AA 4: 388). A moral envolve o que é praticamente necessário para todo ser racional e o ser humano é um tipo particular de ser racional. Aprender sobre a natureza específica e particular do ser humano, em geral, é tornar mais eficaz a aplicabilidade da moral, particularmente a eles.

Portanto, as leis morais juntamente com seus princípios não só se distinguem essencialmente, em todo o conhecimento prático, de tudo o mais onde haja um elemento empírico qualquer, mas toda a Filosofia moral repousa inteiramente sobre a sua parte pura e, aplicada ao homem, não toma emprestado o mínimo que seja ao conhecimento do mesmo (Antropologia), mas, sim, dá a ele, enquanto ser racional, leis *a priori*, que, por certo, exigem um poder de julgar aguçado pela experiência, em parte para distinguir em quais casos elas encontram aplicação, em parte para assegurar-lhe acolhida na vontade do homem e reforço para a execução, visto que este, na medida em que é afetado ele próprio por tantas inclinações, é certamente capaz da ideia de uma razão pura prática, mas não consegue tão facilmente torná-la eficaz *in concreto* no modo de vida que é o seu. (GMS, AA 4: 389)

Existe uma separação radical entre as duas partes da Ética: a fonte de conhecimento da antropologia prática é a experiência enquanto que a fonte de

conhecimento da moral é baseada na investigação das leis *a priori* de nossa razão. Kant adverte veemente sobre o perigo de misturar estas duas partes (GMS, AA 4: 388), e se misturadas, não pode ser chamada de Filosofia moral. Além disso, (...) *uma metafísica dos costumes não pode ser baseada na antropologia, embora possa, não obstante, ser aplicada a esta.* (MS, AA 6: 217) Contudo, salvaguardada a separação radical entre as duas partes da Ética, então a antropologia pode tornar a moral mais eficaz, especificamente, para um tipo de ser racional particular, a saber, o ser humano. Ora, a segunda parte da Ética visa aguçar pela experiência o poder de julgar para (1) saber distinguir em que casos a lei encontra aplicação, (2) garantir que os princípios *a priori* sejam acolhidos à vontade do homem e (3) reforço para a execução. Em suma, Antropologia prática serve à aplicabilidade da moral ao ser humano. De que modo isto ocorre?

A contraparte de uma metafísica dos costumes, o outro membro da divisão da filosofia prática como um todo, seria a antropologia moral, a qual, entretanto, trataria apenas das condições subjetivas na natureza humana que obstam ou auxiliam as pessoas a cumprir as leis de uma metafísica dos costumes; ela se ocuparia do desenvolvimento, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos similares baseados na experiência. (MS, AA 6: 217)

Através do conhecimento das condições subjetivas da natureza humana que auxiliam ou obstam a aplicação das leis da metafísica dos costumes podemos adquirir um fortalecimento dos princípios morais. Logo, se alguma obra de Kant fornece conhecimento a respeito das condições subjetivas da natureza humana que auxiliam ou dificultam o cumprimento da lei moral, então fornece conhecimento de Antropologia prática. Portanto, o terceiro livro da *Antropologia* contém o referido conhecimento, muito embora não seja a única obra de Kant que o contenha, pois na *Religião* analisa-se a propensão ao mal que é um obstáculo ao cumprimento da lei moral.

2.3 - OBSTÁCULOS E AUXÍLIOS

Trataremos aqui sobre os obstáculos e auxílios ao agir moral. Entre os obstáculos, existem os afetos e as paixões que se destacam na medida em que oferecem risco à soberania da razão, e serão os objetos principais de análise aqui. O afeto é menos danoso do que a paixão à razão. O afeto está relacionado à fraqueza (falta de virtude) e atrapalha a razão momentaneamente, enquanto que a paixão é o mal propriamente dito, e enraíza-se gradualmente.

De acordo com o filósofo Robert Louden, existem dois auxílios principais para Kant (LOUDEN, 2011, p. 72): a educação e estar vivendo sob um estado. A educação porque mediante auto restrição desenvolvemos uma capacidade humana que é condição necessária, embora não seja suficiente, para o seguimento da lei moral em muitos casos. Além disso, embora seja apenas aparência de virtude, com o tempo tende a levar à verdadeira virtude. O cidadão que vive sob leis civis de um estado, sai do estado de natureza que é um estado de guerra de todos contra todos ou ameaça disto e entra no estado civilizado. Há um poder estatal cuja coerção externa obriga a agir de algum modo ou abster de agir de algum outro modo. Portanto, no estado civilizado, o ser humano tem um auxílio ao seu desenvolvimento moral. Em uma nota de rodapé importante em *À Paz Perpétua*, Kant sustenta que:

No interior de cada estado, ela [maldade enraizada na natureza humana] é dissimulada pela coerção das leis civis, porque à tendência dos cidadãos ao emprego recíproco de força opõe-se um poder maior, a saber, o do governo, e assim não somente dá ao todo uma nuance moral (*causae non causae*), mas também, mediante um ferrolho posto à eclosão de tendências contrárias a lei, o desenvolvimento da disposição originária moral ao respeito imediato pelo direito fica efetivamente muito facilitado. (ZeF, AA 8: 375)

Novamente, trata-se apenas de aparência ou verniz moral, que meramente auxilia a moralidade. O cidadão seguiria, argumenta Kant, fielmente o conceito de direito se pudesse esperar semelhante respeito dos outros. Além disso, *é feito um grande passo para a moralidade (embora não ainda um passo moral) ao apegar-se a este conceito de direito já por si mesmo, sem consideração de reciprocidade* (ZeF, AA 8: 375). Então, parece que o Estado fornece um auxílio à moralidade, embora não seja determinante. De qualquer modo, existe uma certa aparência moral permitida no estado civilizado:

Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. (Anth, AA 7: 151)

Apesar de parecer que a educação (no sentido supracitado) no trato com as pessoas cotidianamente é lei universal, é curioso observar que, mesmo Kant sustentando que as pessoas não são sinceras e estão cientes disto, ele diga que é melhor que as coisas sejam assim. Parece haver uma tensão aqui com a sua moral, na medida em que o princípio de sinceridade universal não poderia deixar de ser lei universal. Talvez, nesse caso, ninguém

esteja sendo enganado, ninguém esteja infringindo o princípio da sinceridade universal, porque embora todos dissimulem, ao mesmo tempo, todos têm consciência da dissimulação coletiva. Além disso, é relevante aqui lembrar que a educação corriqueira, embora seja no máximo aparência moral, por estimular nossa capacidade de auto restrição, acaba por auxiliar o desenvolvimento moral. Então, na medida em que a auto restrição é condição necessária da moralidade, a educação, neste sentido, é um auxílio e é permitido esta aparência moral no dia a dia.

O ser humano é mau por natureza se e somente se entendemos por ‘natureza’ o fundamento que possibilita o desvio em relação à lei moral. Concretamente: nascemos, tornamo-nos livres, isto é, o uso da razão desenvolve-se, surge a possibilidade de agir de outro modo que não empiricamente condicionado. Entretanto, encontramos diversos obstáculos quando tentamos fazer a razão pura prática determinar absoluta e incondicionalmente o arbítrio. Estes obstáculos são frutos do amor de si.

O livro terceiro da *Antropologia* trata da faculdade de desejar. Kant aborda vários elementos da natureza humana e o modo adequado de lidar com eles. Especificamente, o que nos interessa no referido livro são as paixões e as afecções, pois são obstáculos ao seguimento da lei moral. Por um lado, paixão é uma inclinação que, diante das outras, cresceu excessivamente. Trata-se de inclinação permanente. Isso significa que é uma inclinação que enraizou profundamente na razão do sujeito, portanto, o apaixonado dificilmente pode controlar ou simplesmente não o pode. Com o tempo a paixão vai obliterando a razão.

Por outro lado, a afecção é um sentimento, capaz de causar-nos ou prazer ou desprazer, que abole momentaneamente o funcionamento da reflexão. Segundo Kant, tanto as afecções como as paixões são sempre enfermidades da mente. Ambas possuem qualidades essencialmente distintas, tanto no método de prevenção quanto no de cura. Como Louden explica:

Entre os muitos obstáculos à moralidade que o ser humano encara, e que está sob o escrutínio de Kant, são os afetos e paixões. Estes tipos particulares de obstáculos são substanciais, já que “o afeto e a paixão derrubam a soberania da razão” (*Anth 7: 251*). Afeto, entretanto, envolve meramente uma “falta de virtude” enquanto que a paixão é “*propriamente* o mal, isto é, um verdadeiro vício” (*MS 6: 408*). Estes dois tipos de emoção são conseqüentemente “essencialmente diferentes um do outro, com relação ao método de prevenção e ao de cura que os médicos da alma teriam de aplicar” (*Anth 7: 251*; ver também *MS 6: 408*). (LOUDEN, 2011, p. 71 (tradução minha))

A afecção é uma surpresa sensitiva com a qual se perde o controle da mente. Ela é, essencialmente, apressada: passa de um grau de sentimento tão intenso que impede a reflexão: é forte e abrupta. Kant define como imperturbabilidade a capacidade de não deixar que a força das afecções destrua a tranquilidade e ponderação. O que não fizemos sob efeito da ira, não faremos mais, pois é afecção de natureza fugaz: o calor da ira, que nos inflama, rapidamente se dissipa. Diferentemente se passa com o ódio: sob tal paixão, o sujeito tem tempo para refletir sobre como alcançar seu objetivo. Kant elabora diversas metáforas para o esclarecimento da diferença entre a afecção e a paixão. Entretanto, por ora, consideramos suficientemente explicativo as duas metáforas seguintes para a afecção e para a paixão. A primeira é que a afecção é como uma água que rompe um dique enquanto a paixão é como um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito. A segunda metáfora compara a afecção a uma bebedeira que se cura dormindo, enquanto que a paixão é comparada a uma loucura que cisma, progressivamente, com uma representação.

2.4 - AFECÇÃO

O princípio da apatia se refere à capacidade de se blindar em relação às afecções. Os estoicos o defendiam e Kant o considera um princípio moral sublime e justo. O sábio não deve sentir pena nem do seu melhor amigo.

De fato, quando um outro sofre e eu também me deixo (por meio da imaginação) contagiar por uma dor sua que não posso remediar, são dois os que sofrem; ainda que propriamente (na natureza) o mal só ocorra a um. É impossível que seja um dever aumentar o mal do mundo, portanto, também não o é praticar o bem *por compaixão (...)* (MS, AA 6: 357).

Entretanto, Kant pondera e, assim como na *Religião*, utiliza a natureza para tal: ela, sabiamente, nos implantou as afecções para, provisoriamente, tomar as rédeas do ser humano enquanto a sua razão não tem força o bastante para tal. A compaixão *é um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que a representação do dever, por si só, não conseguiria* (MS, AA 6: 357). Trata-se de móbeis sensíveis que substituem provisoriamente os móbeis morais para a vivificação destes. Excetuando este objetivo da natureza para conosco, contudo, a afecção é sempre imprudente.

Onde há muita afecção, existe geralmente pouca paixão, como entre os franceses, que são inconstantes por sua vivacidade em comparação com os italianos e espanhóis (e também indianos e chineses), os quais tramam vingança em seu rancor ou persistem até a loucura em seu amor.

– As afecções são leais e abertas; as paixões, pelo contrário, insidiosas e encobertas. Os chineses censuram os ingleses de serem impetuosos e irascíveis “como os tártaros”, mas os ingleses censuram os chineses de serem rematados impostores (porém, serenos), censura que não os abala de modo algum em sua paixão. (Anth, AA 7: 252-253)

O dom natural à apatia é fleuma feliz no entendimento kantiano, e facilita o processo de tornar-se sábio. No entanto, cabe uma ressalva: consente-se em geral que, para os estoicos, por um lado, este era um princípio absolutamente bom, na medida em que, na visão deles, quaisquer afecções são consideradas obstáculos à sabedoria. Por outro lado, para Kant, as afecções não são absolutamente ruins, porque a natureza, além de ser sábia, possui objetivos e, através das afecções, pode realizar os aludidos propósitos. Portanto, Kant difere dos estoicos no sentido de que não considera absolutamente ruins as afecções, como os estoicos, que veem os afetos como absolutamente danosos à sabedoria. Sendo assim, no momento em que recebemos uma ofensa que acreditamos ser injusta, brota-nos a ira. Nesse sentido, a ira nos move contra esta ofensa supostamente injusta. Conforme a ira cessa, a razão volta a operar e possibilita pensar em ações morais em relação à ofensa recebida.

O princípio da apatia, a saber, que o sábio nunca deve sofrer afecção, nem mesmo de compaixão com os males do seu melhor amigo, é um princípio moral inteiramente justo e sublime da escola estoica, pois a afecção torna (mais ou menos) cego. – A natureza, no entanto, foi sábia ao implantar em nós a disposição para a afecção, a fim de ter provisoriamente as rédeas nas mãos até que a razão alcançasse a força adequada, isto é, a fim de acrescentar ainda móveis de estímulo patológico (sensível), que fazem interinamente as vezes da razão para a vivificação dos móveis morais. (Anth, AA 7: 253)

O princípio da apatia é uma disposição colocada em nós pela natureza para contrabalancear as afecções. Como Kant sustenta na *Doutrina da Virtude*, a palavra ‘apatia’ ganhou má reputação, como se significasse indiferença aos objetos do arbítrio ou, portanto, fraqueza. Entretanto, ao contrário, a apatia moral é o estado de saúde na vida moral. Se os afetos abolem momentaneamente a razão, eles dificultam o cumprimento da lei moral, mesmo aqueles afetos que vão na direção da conformidade com o dever, como a compaixão.

O afeto pertence sempre à sensibilidade, seja qual for o objeto que o excite. A verdadeira firmeza da virtude é o *ânimo tranquilo* com uma sólida e refletida decisão de pôr a sua lei em exercício. Esse é o estado de *saúde* na vida moral; o afeto, pelo contrário, mesmo quando é estimulado por meio da representação do bem, é um fenômeno momentâneo que deixa esmorecimento atrás de si. (MS, AA 6: 409)

É preciso deixar claro que a intensidade não é característica essencial da afecção e sim a suspensão da capacidade reflexiva. Como é possível ver no caso do homem rico irado da citação a seguir:

O rico a quem um criado quebra por inépcia uma bela e rara taça de cristal ao carregá-la durante uma festa, não deveria dar nenhuma importância a isso, se no momento mesmo comparasse essa perda de um prazer com a quantidade de todos os prazeres que sua feliz situação lhe confere na condição de homem rico. Mas se se entrega única e exclusivamente a um sentimento de dor (sem fazer rapidamente em pensamento aquele cálculo), não é de surpreender que seu estado de espírito será tal como se houvesse perdido toda sua felicidade. (Anth, AA 7: 254)

Existem afecções que nos impelem a permanecer em nosso estado, como a alegria, enquanto existem afecções que nos impelem a sair de nosso estado, como a tristeza. Obviamente, estas são sentimentos desagradáveis, enquanto que aquelas são sentimentos agradáveis. Kant dá exemplos de diversas afecções. O susto é o medo súbito, que põe a mente para fora de si, impedindo a reflexão, já o assombro é o que sentimos diante do surpreendente que deixa a pessoa atônita e, por sua vez, é combustível para o espanto, que contém reflexão, afecção comum entre filósofos.

Espanto (embaraço de se encontrar diante do inesperado) é uma excitação do sentimento que primeiro obstrui o jogo natural dos pensamentos, sendo, portanto, desagradável, mas depois propicia tanto mais que os pensamentos afluam à representação inesperada e, por isso, é agradável; essa afecção, todavia, só se chama propriamente *assombro* se ao mesmo tempo é incerto se a percepção ocorre em vigília ou em sonho. Um novato no mundo se espanta com tudo, mas quem chegou a conhecer o curso das coisas mediante experiência reiterada, toma por princípio não se espantar com nada (*nihil admirari*). Quem, pelo contrário, persegue refletidamente, com olhar perscrutador, a ordem da natureza na grande diversidade dela, é tomado de assombro perante uma sabedoria com a qual não contava: uma admiração da qual não pode se livrar (espantar-se bastante), mas essa afecção é excitada somente pela razão, e é uma espécie de estremecimento sagrado ao ver se abrir, diante dos próprios pés, o abismo do suprassensível. (Anth, AA 7: 261)

Denomina-se receio o temor de um objeto que ameaça com algum mal indeterminado. A vergonha é definida como o medo do desprezo de alguém presente. Pode-se também sentir medo do desprezo de alguém *ausente*, então trata-se de paixão. Trata-se de uma paixão de atormentar a si mesmo com a suposição de que alguém, que não está presente, sente desprezo por nós. Por outro lado, a vergonha comum de alguém presente, surge repentinamente e intensamente, como que rompendo um dique.

Kant, seguindo uma distinção feita por um médico inglês John Brown (1735 – 1788), também divide as afecções entre estênicas, procedentes da força, que são excitantes, em geral alegres e contentes, e astênicas, procedentes da fraqueza, que são depressivas, em geral tristes. As primeiras empolgam quem a sente, enquanto que as outras acalmam.

Os afetos são geralmente ocorrências mórbidas (sintomas) e podem ser divididos (de acordo com a analogia com o sistema de Brown) em afetos estênicos quanto à força e afetos astênicos quanto à fraqueza. Afetos estênicos são de natureza excitantes e frequentemente exaustivos; os afetos astênicos são de natureza sedativa, que frequentemente prepara para o relaxamento. (Anth, AA 7: 256)

Estas sensações que agitam são estênicas. Entretanto, o choro como transbordamento de força vital por causa de uma ira impotente diante do destino ou outros homens traduz, em certo sentido, o sentimento de tristeza como astênico. Curiosamente, Kant sustenta que tanto o sorriso como o choro acalmam *pois libertam de um impedimento da força vital pelo transbordamento (a saber, pode-se também rir até as lágrimas quando se ri a não poder mais)* (Anth, AA 7: 255).

Kant disserta sobre os graus de medo e o modo como lidar com eles. O medo são reações a perigos ou ao que achamos ser perigoso ou não. Receio, angústia, terror e pavor são os referidos graus. Parece que receio e angústia são os graus mais leves enquanto que terror e pavor são os graus mais intensos de medo. Os modos de lidar com eles são de dois tipos principais: através da coragem, um controle da mente através da reflexão, e através da força do sentido interno de não se abalar facilmente, a intrepidez. A falta desta é pusilanimidade, a falta daquela é covardia. A verdadeira coragem assenta-se em princípios. Temerário é quem diante do claro perigo intransponível, se atira na direção dele.

Kant ressalta que a paciência não é coragem e, para Kant, trata-se de virtude feminina. *‘Logo, paciência não é coragem. Ela é uma virtude feminina, porque não oferece força de resistência, mas espera tornar o sofrimento imperceptível pelo hábito (tolerância)* (Anth, AA 7: 257). Além de tecer este tipo de comentário - que rebaixa - à mulher, Kant tece comentário similar ao índio americano:

Mas paciência de uma natureza especial demonstram-na os índios da América, que, quando estão cercados, arremessam longe suas armas e, sem pedir clemência, se deixam matar com tranquilidade. Há mais coragem aqui que a demonstrada pelos europeus, que neste caso se

defendem até o último homem? A mim isso parece ser meramente uma vaidade bárbara: manter a honra de sua estirpe porque o inimigo não conseguiu obrigá-los a lamentar e gemer como prova de sua submissão. (Anth, AA 7: 257)

A coragem é exaltada como uma excelente virtude arquitetada pela razão, mas Kant coloca uma ressalva: paciência não é coragem, esta é virtude feminina. Além disso, Kant sustenta que o índio possui paciência, pois arremessam suas armas e se entregam, quando perdem, o que para nosso filósofo é motivado por mera vaidade bárbara.

Isto é um problema, pois como os índios possuem paciência se paciência é aguentar o sofrimento até torna-lo imperceptível pelo hábito, se eles se entregam para a morte certa? Suicida-se, parece, para não deixar o inimigo injusto ter o prazer de assassinar. Parece mais movido por coragem do que por vaidade. Embora o índio pratique algo que sempre será condenável moralmente, aos olhos kantianos, uma espécie de suicídio, parece tratar-se mais de coragem do que de mera vaidade bárbara. Este tipo de “suicídio” indígena supracitado parece visar o afastamento do possível sofrimento nas mãos do inimigo considerado injusto e, neste sentido, assemelha-se ao suicídio de Catão que foi realizado visando evitar ficar sob o jugo de Cesar, considerado por aquele como injusto.

De qualquer modo, Kant levanta uma dificuldade interessante e frequentemente levantada em discussões acerca do ato de abandonar intencionalmente a vida: o suicídio é um ato de coragem ou de covardia? A solução disto é observar que meio o suicida utilizou: se, por um lado, for um meio súbito e irremediável, então trata-se de suicídio corajoso, mas se, por outro lado, for um meio lento e remediável de se alcançar a morte, então trata-se de suicídio covarde. Kant dá exemplos de suicídio corajoso: tiro de pistola ou atirar-se em um rio com os bolsos cheios de pedras. Em contrapartida, são exemplos de suicídios covardes enforcar-se em corda que pode ser cortada ou tomar veneno cujo antídoto é acessível.

Se o suicídio também pressupõe coragem ou sempre apenas tibieza, não é questão moral, mas uma questão meramente psicológica. Se é cometido apenas para que não se sobreviva à própria honra, portanto por *ira*, então parece coragem; mas se é a paciência que se esgota de tanto sofrer de *tristeza*, a qual esgota aos poucos toda paciência, então é *tibieza*. Ao ser humano parece ser uma espécie de heroísmo olhar a morte diretamente nos olhos e não temê-la, quando não pode amar a vida por mais tempo. Mas se, ainda que temendo a morte, não pode de maneira alguma deixar de amar a vida e, assim, é preciso que uma confusão da mente oriunda do medo preceda a decisão para o suicídio,

então ele morre de covardia, porque não pode suportar por mais tempo os tormentos da vida. (Anth, AA 7: 258)

O suicídio, em Kant, é imoral. Basta colocar a questão sobre se a máxima na qual se baseia o suicídio pode ser considerada uma instância da lei moral. É inconsistente com a demanda moral de tratar a humanidade como fim em si mesma e nunca meramente como um meio. Portanto, não é permitido suicidar-se para escapar de uma vida miserável, porque a vida não é um meio para se alcançar um fim. A vida é um fim em si mesmo. Além disso, Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* escreve que, alguém, cansado da vida, pergunta a si mesmo, se a máxima de encurtar a vida poderia se tornar lei universal da natureza e, então, percebe que não é possível universalizar tal máxima.

2.4.1– IRA E VERGONHA

Existem afecções que enfraquecem a si mesmas no tocante aos seus fins, por exemplo, ira e vergonha. A ira e a vergonha dificultam nossa capacidade de repelir um mal ou uma ofensa. E por quê? Porque nos emudece. Contudo, a ira e a vergonha não enfraqueceriam a possibilidade de alcançar seus fins, caso pudessemos refletir sob tais afetos.

Sob o furor da ira, sentimos uma baforada gelada na alma, coração inquieto, tremeadeira, então, torna-se difícil agir adequadamente ou nos controlar caso decidamos agir. Para Kant, há dois tipos de irados: o que enrubesce e o que empalidece. Qual devemos temer mais? De acordo com Kant, no momento imediato, este, mas, posteriormente, aquele, devido à sede de vingança. Segundo Kant, é possível desabituar-se da ira mediante disciplina da mente. Já o remédio para a vergonha é fazer com que o juízo dos outros sobre nós vá perdendo importância ou valor para nós. Se a vergonha está relacionada à importância ou valor dado a opinião alheia sobre nós, então é preciso que gradualmente vamos nos colocando em pé de igualdade com os outros. Kant concorda com Hume no que concerne à esta afecção no sentido de que, se a primeira tentativa de deixar a timidez de lado fracassa, este fracasso contribui para o tímido tornar-se ainda mais tímido, numa próxima situação similar. O envergonhado não possui outro caminho senão aquele de enfrentamento das dificuldades crescentes acumuladas após fracassos.

A vergonha distingue-se da ira na medida em que não simpatizamos com o irado e simpatizamos com o tímido. Interessantemente, Kant afirma que quando uma pessoa

está tomada de raiva e querendo desabafar, ninguém está seguro, nem mesmo a pessoa que ouve atentamente o relato da ofensa recebida pelo raivoso.

2.4.2 - AFECÇÕES QUE FAZEM BEM À SAÚDE: IRA, RISO E CHORO

Existem afecções por meio das quais a natureza faz bem à nossa saúde, podemos indicar a ira, o riso e o choro. A ira, se e somente se pode manifestar-se sem temer resistência, é um bom meio para, conforme Kant, a desopilação, ou seja, em linguagem comum, para “extravasar”, “pôr para fora”. Kant exemplifica com o caso das donas de casa que não tem outra forma de extravasar senão com os filhos e a criadagem. Se os ofendidos reagem pacientemente, segundo Kant, há um alívio da força vital que se propaga uniformemente sobre o corpo.

O riso bonachão, sem malícia, sem amargura, quando o seu ruído se manifesta sem obstáculos, é vivificante, de acordo com Kant, intensifica o sentimento da força vital e, conseqüentemente, faz bem à saúde. O riso cordial é sociável e cultiva a sociedade, já a chacota maliciosa é hostil. Kant afirma que o riso é uma vibração dos músculos que fazem bem tanto ao estômago quanto ao diafragma e também sustenta, curiosamente, que estimula muito mais do que a sabedoria do médico. O riso é resultado de uma falha da faculdade de julgar. Já o choro, enquanto respiração convulsiva acompanhada de soluços e profusão de lágrimas, é lenitivo, alivia as dores e, nesse sentido, faz bem à saúde. Exemplo kantiano de choro: a viúva que chora convulsivamente a perda do marido, cuida da sua saúde, mesmo sem saber ou querer. Através do riso e do choro podemos, por assim dizer, “lavar a alma”.

O riso cordial, aparentemente, é para Kant o mesmo que o riso bonachão. É franco e pertence à afecção da alegria. Trata-se de uma afecção diferente do riso malicioso, irônico, que é hostil. Kant ilustra o que causa o riso cordial da seguinte maneira: se alguém, que mal acordou, é perguntado sobre a superioridade dos antigos sobre os modernos, no que tange estritamente à ciência, e responde que os antigos são superiores aos modernos, então provavelmente reverberará no ambiente sonoras gargalhadas. Aqui se trata de um riso sem maldade, quem ri sabe que a resposta ridícula saiu da boca de quem recém acordou. O cérebro está, por assim dizer, recém “ligando as máquinas” e, portanto, ainda não está funcionando “a todo vapor”. Ri-se do esquisito e até quem falou a bobagem ri junto. Curiosa e sabiamente, Kant afirma que quem força o riso, *que ri mecanicamente (sem espírito)* (Anth, AA 7: 264) é insípido e torna a reunião social

insossa. Em contrapartida, quem não ri de nada é rabugento ou pedante. Ainda a respeito do riso, Kant faz um breve comentário a respeito da educação, principalmente, das meninas, embora não esteja claro a razão pela qual seria especificidade das meninas o sorriso franco e sem constrangimento:

Crianças, principalmente meninas, têm de ser logo habituadas a sorrir francamente e sem constrangimento, pois os traços risonhos do rosto se imprimem pouco a pouco também no interior e fundam uma *disposição* para a alegria, amabilidade e sociabilidade, que prepara desde cedo para uma intimidade com a virtude da benevolência. (Anth, AA 7: 265)

Fazer de alguém objeto de piada, sem ser ofensivo e permitindo que seja dado o troco, é fonte de alegria e, segundo Kant, vivifica a sociedade, parece tornar os laços sociais prazerosos, os vínculos agradáveis, em suma, cultiva a sociedade. O riso ou sorriso, sendo sinceros, tornam a vivência social mais agradável. Entretanto, isto se sucede às custas de um simplório, que, de acordo com Kant, deixa-se ser como uma bola jogada de um lado para o outro, prova o embotamento moral dos que jogam com esta pessoa e riem dela até às lágrimas.

Aparentemente, o rastro deixado pela afecção é traço definidor desta, pois, segundo Kant, alguns sentimentos têm parentesco com algumas afecções, embora não o sejam. Exemplo disso é o terror repentino, sem rastros, que as crianças experimentam ao ouvir histórias de terror ou, também, o calafrio experimentado. Não se trata da percepção do perigo, trata-se, aliás, do pensamento sobre o perigo. Acresce-se a isso que outros sentimentos que se assemelham a estes são a vertigem ou o enjoo. A vertigem sentida caso tenha de se passar por cima de uma tábua sobre um abismo e o enjoo sentido se tem de aguentar a oscilação do barco, o seu afundar e emergir gera a representação do perigo.

2.5 - PAIXÃO

O que é paixão para Kant? Na *Antropologia*, Kant mostra que a paixão é uma das subdivisões da faculdade de desejar. A faculdade de desejar é composta por propensão, instinto, paixão e inclinação. É interessante observar tais definições, pois através destes quatro conceitos podemos entrever a faculdade de desejar de modo amplo, entendendo melhor o processo volitivo humano.

A propensão (*propensio*) é a possibilidade subjetiva do surgimento de um certo desejo que precede a representação de seu objeto. Por exemplo, o povo nórdico possui

propensão às bebidas fortes ou a mulher possui a propensão a adornar-se. O instinto é uma espécie de coação interna para possuir um objeto antes de conhecê-lo. Por exemplo, desejo sexual ou o desejo do bebê de sugar o leite materno (Ant M, 25, II, 1340). A inclinação (*inclinatio*) é o desejo habitual. Todo mundo possui desejos, seja de jogar, seja de beber. Mas aparentemente se não houvesse nenhuma inclinação, então não haveria atividade humana. A paixão é uma inclinação que se tornou demasiadamente forte de modo a suprimir todas as outras inclinações. É uma espécie de inclinação tirana que impede a razão de comparar com as outras inclinações.

Percebe-se facilmente que as paixões são altamente prejudiciais à liberdade, porque se deixam unir à mais tranquila reflexão e, portanto, não devem ser consideradas como a afecção, nem tampouco turbulentas e passageiras, mas podem deitar raízes e coexistir mesmo com a argumentação sutil -, e se afecção é uma embriaguez, paixão é uma doença que tem aversão a todo e qualquer medicamento e, por isso, é muito pior que todas aquelas comoções passageiras da mente, que ao menos estimulam o propósito de se aperfeiçoar; ao contrário destas, a paixão é um encantamento que exclui também o aperfeiçoamento. (Anth, AA 7: 265-266)

Kant encara as paixões de modo pessimista, como podemos perceber na citação acima, diferentemente da afecção, não há um lado positivo nelas. Sendo assim, o desejo de glória é algo que pode ser aprovado pela razão, e alguém que busque satisfazer esta inclinação, de acordo com Kant, terá a preocupação de manter relações agradáveis com os outros e de agir de modo que os outros o amem. Além disso, quererá manter sua fortuna. Entretanto, para o apaixonadamente ávido de glória, não importam as amizades, sua fortuna, ele colocaria tudo isso em risco para alcançar a glória. É neste sentido que Kant argumenta que a paixão é uma inclinação que impede a comparação com as outras inclinações. É como se a paixão fosse uma inclinação hierarquicamente superior a todas as outras inclinações para o agente apaixonado. Quando a inclinação emerge entre as outras inclinações e, portanto, torna-se paixão, é neste sentido que todas as outras inclinações não terão lugar senão à sombra da paixão.

É interessante notar que as paixões são classificadas não apenas como reprováveis em sentido pragmático, mas também como moralmente reprováveis. Trata-se de um tipo de inclinação classificada como má. Enquanto perdemos momentaneamente a liberdade sob efeito da afecção, durante o efeito constante da paixão, renuncia-se a liberdade e frui do prazer do servilismo, como fica claro neste trecho:

A afecção abole momentaneamente a liberdade e o domínio sobre si mesmo. A paixão renuncia a eles e encontra seu prazer e satisfação no servilismo. Visto, não obstante, que a razão não cessa de convocar a liberdade interna, então o infeliz suspira em seus grilhões, dos quais, entretanto, não pode se arrancar, porque estão por assim dizer, intimamente atados a seus próprios membros. (Anth, AA 7: 267)

A inclinação incita o homem a certos fins, e a paixão, enquanto inclinação forte e permanente também o faz. As paixões, segundo Kant, são cancos que dificultam a operação da razão pura prática, que vai do universal ao particular observando se uma inclinação pode coexistir junto com todas as outras. A paixão, enquanto inclinação forte e permanente, dificulta a operação da razão e faz com que seu fim seja buscado avidamente, descartando a possibilidade de satisfação de algumas outras inclinações.

Kant divide as paixões em inatas, implantada em nós pela natureza, e adquiridas, oriundas da civilização. Estas são paixões frias, ligadas a alguma máxima, aquelas são paixões inflamadas, ligadas à afecção. São exemplos de paixões inatas a inclinação sexual e a inclinação à liberdade e são exemplos de paixões adquiridas a ambição (*ehrsucht*), o desejo de poder (*herrschaft*) e a cobiça (*habsucht*). De qualquer modo, as paixões sempre se direcionam às pessoas, nunca às coisas, portanto, pode-se ter desejos, inclinações comuns a respeito de usar uma terra ou uma vaca, mas nunca paixão, de acordo com Kant.

2.5.1 – PAIXÃO PELA LIBERDADE

A inclinação à liberdade é exclusiva aos homens e trata-se de paixão violenta nos homens naturais. Como é possível que alguém seja feliz se esta felicidade depende da escolha de um outro? Para Kant, quem depende da escolha de um outro sentir-se-á infeliz. Aquele que não vive na civilização, ainda não se habituou à submissão. Kant denomina tal ser humano como selvagem. Ele seria muito infeliz caso tivesse que se submeter às escolhas alheias.

É possível observar na prática: boa parte dos índios brasileiros se recusaram a deixar-se escravizar pelos portugueses. Isto lhes rendeu o apelido de preguiçosos, ainda que, provavelmente, a razão para isto seja o fato de que o trabalho para eles tinha em vista a necessidade e não o lucro, o que fazia da escravidão uma ideia absurda. Trabalhar para um outro? Por que este outro não trabalha para si? Não parece fazer sentido na cabeça de um “selvagem”, de fato. Para Kant, os “selvagens”, acostumados que estão à liberdade, não se sujeitam facilmente e, às vezes, absolutamente de modo nenhum. Ademais, a

criança pode também ser considerada exemplo no que tange à liberdade. Na medida em que nasce, berra clamando por sua liberdade. Kant interpreta este choro do recém-nascido como uma reação à sua incapacidade de se valer de seus próprios membros para a satisfação de suas necessidades ou desejos: é um anúncio do seu direito à liberdade. Além disso, temos o exemplo dos povos nômades que, apesar de enfrentar as dificuldades constantes de sua condição nômade, vivem uma espécie de liberdade somente deles, e desprezam os povos sedentários.

Para Kant, o simples conceito de liberdade sob leis traz à tona uma afecção, a saber, o entusiasmo. Também a mera representação sensível da liberdade exterior causa uma espécie de inércia que faz aumentar a inclinação a ela. Assim, a inclinação se amplifica e se torna uma paixão impetuosa.

Diz-se realmente de seres humanos que amam apaixonadamente certas coisas (a bebida, o jogo, a caça) ou as odeiam (por exemplo, o almíscar, a aguardente), mas essas diversas inclinações ou aversões não recebem o nome de paixões, porque são somente outros tantos instintos diferentes, isto é, meros padecimentos da faculdade de desejar e, por isso, não merecem ser classificadas como coisas (das quais existem inúmeras) conforme os objetos da faculdade de desejar, mas conforme o princípio do uso ou do abuso que os homens fazem entre si de sua pessoa e de sua liberdade, porque um homem faz de outro um mero meio para seu fim. (Anth, AA 7: 269-270)

A partir do que foi dito, parece ser o caso que as paixões se dizem de dois modos: algumas surgem na relação de alguém com outrem e algumas surgem na relação de alguém consigo mesmo, como a paixão à liberdade. As paixões ambição, desejo de poder e cobiça pertencem à inclinação ao poder de ter influência sobre outros seres humanos em geral. Neste sentido, trata-se de inclinação a usar outros seres humanos como meros meios para a realização de certos fins.

2.5.2 – PAIXÃO PELA VINGANÇA

No que tange à vingança enquanto paixão, examinemos do que se trata e como se relaciona com o agente. Trata-se de um ódio que brota por termos sofrido algo que julgamos ser injusto.

(...) o *desejo de vingança* é uma paixão que provém irresistivelmente da natureza do homem, e, por malvada que seja, é a máxima da razão – em virtude do lícito *desejo de justiça*, de que aquela é um análogo –

misturada à inclinação, e precisamente por isso é uma das paixões mais impetuosas e mais profundamente arraigadas, que, quando parece estar extinta, sempre deixa ainda sobrar um resto de ódio, chamado rancor, como um fogo que arde sob a cinza. (Anth, AA 7: 270)

Assim, querer manter relações justas com aqueles que nos rodeiam não é paixão. Isso porque querer o estado de coisas em que é dado a cada um o que é seu por direito é simplesmente o fundamento de determinação da razão pura prática (Anth, AA 7: 270). Entretanto, se nosso livre arbítrio é excitado meramente pelo amor de si (sensível e egoísta), então necessariamente trata-se de paixão. *A mais doce das alegrias produzidas pelo mal alheio, (...) é o desejo de vingança, isto é, propor-se como fim prejudicar os outros, mesmo sem proveito próprio* (MS, AA 6: 460). Neste caso, não importa nenhuma legislação universal e o desejo de justiça transforma-se em desejo de retaliação. Por exemplo, existem povos que guerreiam por anos e passam de modo hereditário o desejo de vingança de geração a geração. A vingança é uma paixão movida pelo ódio e é, portanto, contrário ao dever revidar a inimizade de alguém com ódio.

Portanto, é um dever de virtude não apenas não revidar a inimizade de outrem com ódio, por mera vingança, como também jamais clamar por vingança ao juiz do mundo; por outro lado, porque o homem fez cair sobre si suficiente culpa para que ele mesmo necessite muito de perdão e, por outro lado e acima de tudo, seja ele qual for, pode ser imposto por ódio. Por isso, a *clemência (placabilitas)* é um dever do homem; com o que não se deve confundir a *afável tolerância* com as ofensas (*mitis iniuriarum patientia*), enquanto renúncia aos meios severos (*rigorosa*) para evitar a contínua ofensa aos outros; pois isso seria atirar seus direitos aos pés dos outros e violar o dever do homem para consigo mesmo (MS, AA 6: 460-1)

2.5.3 – PAIXÃO PELO PODER

O desejo de poder pode ser definido como uma inclinação a ter influência sobre outros seres humanos. Segundo Kant, ter em seu poder as inclinações dos outros para poder dirigi-las e determiná-las de acordo com a própria intenção é quase como estar de posse de tais pessoas, tal como se possui um utensílio qualquer. Aqui podemos antecipar que esta paixão, sendo constituída de uma máxima que satisfaz uma ou várias inclinações, estabelece o uso de outros seres humanos como meros meios para algum fim qualquer.

O poder de influência se divide em três potências: a reputação, a autoridade e o dinheiro. São modos através dos quais pode-se, de acordo com Kant, abordar um homem qualquer e utilizá-lo como mero meio para seus fins. Nesta paixão fica clara a característica atribuída a todas as paixões por Kant, a saber, que são más:

As paixões, por isso, não são meramente, como as afecções, disposições *infelizes* da mente, que fomentam muitos males, mas também são, sem excessão, *más*, e o desejo em sua melhor índole, ainda que se dirija àquilo que pertence (segundo a matéria) à virtude, por exemplo, à caridade, tão logo redunde em paixão, não é apenas (segundo a forma) *pragmaticamente* ruinoso, mas também *moralmente* reprovável. (Anth, AA 7: 267)

Em diversas obras de Kant a respeito da filosofia moral, é claramente expressada como imoral a atitude de fazer de outro ser humano mero meio para certo fim. É usar alguém para atender às demandas do amor de si. Tendo em vista que o ser humano carrega um valor especial, denominado dignidade, simplesmente por ser o ser humano que é, ele deve ser tratado sempre somente ou simultaneamente como fim em si mesmo. Portanto, nunca como mero meio, como coisa. Se alguém está tomado pela paixão do desejo de poder, então este alguém é mau? A resposta não apenas é positiva como também é mau no último grau de maldade, a saber, a malignidade, que consiste exatamente na adoção de uma máxima que viola a lei moral e privilegia o amor de si.

Se alguém está sob efeito de uma ou mais das três potências acima mencionadas, possui esperteza, segundo Kant, para manipulação de tolo, mas não sabedoria. Haja vista que a sabedoria não admite quaisquer paixões. Portanto, por mais que as paixões sejam impetuosas, eles são simplesmente fraquezas.

A ambição é a fraqueza dos seres humanos devido à qual se pode ter influência sobre eles pela opinião, o desejo de dominação, pelo temor deles e a cobiça, pelo próprio interesse deles. – São sempre um servilismo por meio do qual um outro, se se apodera do indivíduo, tem o poder de utilizar-se dele, pelas inclinações deste, para os próprios propósitos. – Mas a consciência desse poder em si e da posse dos meios para satisfazer suas inclinações excita ainda mais a paixão que a utilização deles. (Anth, AA 7: 272)

A ambição não é amor à honra, pois esta é uma estima esperada pelo valor interno moral, mas é um empenho pela reputação onde a aparência basta. O soberbo espera que outros se menosprezem na relação com ele. Certa vez um comerciante questionou Kant: por que todo soberbo é abjeto? A resposta é a que se segue: posto que o soberbo tem a pretensão de que os outros se menosprezem em relação a ele, então o soberbo também está disposto a se menosprezar caso se faça necessário. Daí a razão pela qual muitos ricos que, tendo ficado pobres, não pestanejam em humilharem-se em relação aos outros ricos.

(...) a soberba, digo, precisa apenas ser adulada e então se tem, por essa paixão do tolo, poder sobre ele. Os adutores, senhores que não têm opinião própria, que dão com prazer a última palavra a um homem

importante, alimentam essa paixão que o torna fraco e arruinam os grandes e poderosos que se entregam a essa magia. (Anth, AA 7: 272)

Kant faz, numa nota de rodapé da mesma página da citação acima, uma análise interessante da etimologia da palavra ‘adulador’. Ele acredita que a palavra ‘*schmeichler*’ (adulador) provavelmente deriva da palavra ‘*schmieglar*’ (alguém que se rebaixa). O adulador tem poder de influência sobre o poderoso cheio de si graças ao orgulho deste. Outra análise, na mesma nota, é feita sobre a palavra ‘*heuchler*’ (hipócrita): tal palavra deve ter relação com a ideia de impostor que, junto de um eclesiástico poderoso, finge devota humildade, entre suspiros.

O desejo de dominação é efeito de um medo muito específico, a saber, de ser dominado pelos outros. Então, a pessoa, tomada por este desejo, irá buscar, por assim dizer, sair na frente para tentar obter vantagem de, em vez de ser dominado, dominar. Este raciocínio kantiano está na *Antropologia*, mas se relaciona perfeitamente com um raciocínio de Kant na *Religião*. Na disposição originária para o bem na natureza humana, especificamente, na segunda classe de determinação do homem – humanidade – pode enxertar-se alguns vícios de cultura, como a inveja e a rivalidade perniciosa. Estes vícios somente surgem porque, apesar de estar clara unicamente a igualdade entre os homens, acredita-se no pressuposto da não-igualdade entre os homens. Então, haja vista a crença na não-igualdade, o constante receio de que alguém queira impor-se como superior, faz surgir gradualmente o desejo injusto de adquirir para si a superioridade sobre os outros. Se esta inclinação se desenvolver de modo a tornar-se paixão, tornar-se-á uma paixão injusta, imprudente e contrária à liberdade sob leis.

Mas no que diz respeito à arte de dominar *mediatamente*, por exemplo, a do sexo feminino por meio do amor que infunde ao masculino, a fim de usá-lo para seus propósitos, ela não está incluída neste item, porque não comporta violência alguma, mas sabe dominar e cativar o seu súdito por meio da própria inclinação deste. – Não que a parte feminina de nossa espécie esteja livre da inclinação a dominar a masculina (justamente o contrário é verdade), e sim porque não se serve, para esse fim, do mesmo *meio* que a parte masculina, a saber, da prerrogativa da *força* (que é entendida aqui pela palavra *dominar*), mas do *atrativo* contido na inclinação que a outra parte tem de ser dominada. (Anth, AA 7: 273)

De modo análogo, temos a cobiça que, embora também seja um desejo de ter influência sobre os outros seres humanos, é através do dinheiro que o faz. Trata-se de um desejo ávido por dinheiro e quem está sob o jugo da cobiça acredita que o dinheiro seja

suficiente para substituir a falta de qualquer outro bem. De acordo com Kant, portanto, a ambição é odiada, o desejo de dominação é temido e a cobiça é desprezada.

2.5.4 – PAIXÃO POR ILUSÃO

No que diz respeito à inclinação à ilusão podemos dizer que significa uma ilusão prática interna que, quando se trata de móbil dos desejos, faz com que se tome por objetivo o que é subjetivo. Por exemplo, o homem preguiçoso no seu não-fazer-nada mergulha na imaginação e toma por fins objetivos (poder, dinheiro, honra) o que é absolutamente do sujeito, isto é, subjetivo. Trata-se de um estímulo proporcionado pela natureza e, embora o iludido pense que estabeleceu para si, livremente dado fim, na verdade, está sendo jogado pela natureza para sair de sua inércia preguiçosa. Caso haja rivalidade entre as pessoas sujeitas a tal inclinação, então pode acontecer de esta inclinação tornar-se paixão no mais alto grau.

Os jogos de bola dos meninos, as lutas, as corridas, as brincadeiras de soldado, além disso, os dos homens no jogo de xadrez e de cartas (onde, nos primeiros, o propósito é a mera superioridade do entendimento e, nos segundos, o puro ganho); finalmente, os jogos do cidadão que tenta sua sorte nas sociedades públicas com o *faro* ou com dados -, todos eles são inconscientemente estimulados pela sábia natureza à empreitada de testar suas forças em disputa com outros, a fim propriamente de que a força vital em geral se preserve da extenuação e se mantenha ativa. (Anth, AA 7: 275)

Kant conta uma história curiosa sobre quem tenta a sorte com o *faro*, isto, nos jogos de azar: certa vez, em Hamburgo um homem perdeu uma fortuna considerável neste tipo de jogo. Então, em vez de jogar, passava o tempo vendo os outros jogarem, e um dia alguém lhe perguntou como ele se sentia quando pensava ter possuído algum dia aquela fortuna. O outro respondeu que se tivesse novamente aquela fortuna que um dia tivera, não veria modo mais agradável de gastá-la do que em jogos de azar. Partir disso, podemos pensar que as pessoas que jogam os mais variados tipos de jogos, além de estar jogando entre si, estão na verdade “sendo jogados” pela natureza.

CAPÍTULO 3 – AS RELAÇÕES ENTRE O MAL E A NATUREZA

Nosso objetivo aqui é esclarecer as relações e tensões entre a natureza do ser humano e o mal. Começamos caracterizando a inclinação, em seguida, analisamos a relação da paixão com o mal e a relação do afeto com a fraqueza, primeiro grau do mal radical. Após, examinamos a noção de Allen Wood de condição social enquanto condição

necessária para o mal radical. Buscamos compreender as objeções e seu alcance. Mostramos em que sentido o mal da natureza humana se relaciona com o aspecto social e em que sentido se relaciona com o aspecto individual.

Depois buscamos o entendimento acerca da superação do mal. Sustentamos que o mal em Kant é superado por duas vias, uma individual e outra social. A primeira é a virtude, e a segunda é a comunidade moral. Nesta parte, meu objetivo é mostrar como que podemos combater o mal no campo individual. A comunidade moral enquanto associação sob leis morais que não são coercitivas como uma forma coletiva de enfrentar o mal.

3.1 A INCLINAÇÃO POR SI MESMA É BOA

A paixão é uma inclinação que, em meio as outras, destacou-se de algum modo. Em outras palavras, a paixão é uma inclinação privilegiada no que diz respeito à satisfação de sua demanda: as outras inclinações não são satisfeitas com tamanha prioridade como a inclinação que se tornou paixão. Kant afirma que a paixão é sempre má. Será que a inclinação também?

Não podemos ser movidos por inclinação alguma para uma ação ser moral, mas não porque a inclinação, em si, seja má. É importante afastar de nós a interpretação errônea de que Kant pensa assim sobre elas. No interior do ser humano, que pratica uma ação moral, há diversas inclinações que o estimulam a praticar ações diferentes. Podemos pensar nas inclinações, dentro de nós, como vetores que apontam para direções, ora semelhantes, ora diferentes. Diante de alguém necessitado, alguém pode estar indiferente às suas dores, e é possível que *ele se arrancasse, no entanto, a essa insensibilidade mortal e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem seu genuíno valor moral* (GMS, AA 4: 398). Neste caso, não havia os tais “vetores” contrários à ação, a despeito de não haver, também, vetor algum favorável a tal ação, por isso então, nesta situação concreta e particular, é mais fácil descobrir qual foi o móbil da ação. Consequentemente, no caso em que só há dentro de nós inclinações relacionadas à aversão de agir moralmente e, mesmo assim, por exemplo, ajudamos alguém, podemos observar mais facilmente que agimos moralmente.

Na *Fundamentação*, Kant parece defender que é necessário amargura na ação para que possa ser atribuída a ela qualidade moral, especialmente no que se refere ao caso do

filantropo. Entretanto, ao nosso ver, parece plausível pensar a filosofia moral de Kant enquanto permissiva em relação a alguém sinta compaixão antes do ato filantropo, desde que possua como móbil unicamente o respeito pela lei moral. O móbil racional independe dos móbeis empíricos. Trata-se de independência de inclinações sensíveis na determinação da vontade, em vez de contrariedade às inclinações. Ademais, Kant não advoga em favor da total indiferença sentimental, ao contrário, *é dever cultivar em nós os sentimentos compassivos naturais (estéticos) e utilizá-los, tantos quanto haja, como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento a eles correspondente* (MS, AA 6: 457).

A compaixão parece ter sido posta em nós em vistas da moralidade enquanto a razão não se impôs ainda como senhora, mediante a apatia. Isso significa que pode ser que haja compaixão, concretamente no momento do ato, mas a ação moral é determinada pelo móbil do puro respeito pela lei. Também a ação assim determinar-se-ia se não sentisse compaixão, mas, em vez disto, nojo, pois a ação moral independe das inclinações. No caso de uma ação movida por inclinação sensível que promove o proveito geral:

Mas eu afirmo que, em tal caso, semelhante ação, por mais conforme ao dever, por mais amável que seja, não tem, contudo, qualquer verdadeiro valor moral, mas vai de par com outras inclinações, por exemplo, a inclinação à honra que, quando por sorte acerta aquilo que de fato é de proveito geral e conforme ao dever, por conseguinte digno de honra, merece louvor e incentivo, mas não alta estima; pois à máxima falta o teor moral, a saber, fazer semelhantes ações não por inclinação, mas, sim, *por dever*. (GMS, AA 4: 398)

Na investigação acerca da moralidade da ação, temos de observar a forma da máxima que determina a referida ação. Se o atendimento das demandas das inclinações do amor de si está limitado à lei moral, então as máximas terão de passar pelo critério de universalização e tornar-se-ão princípios cuja forma será universal e objetiva, portanto, morais. Mas o homem moralmente bom, aquele que possui a ordem moral dos móbeis, isto é, com o amor de si subordinado à lei moral, possui máximas universais e inclinações, ele é um ser sensível racional. Ademais, as inclinações que surgem de modo precedente ao ato, por exemplo, ao ato caridoso, não necessariamente eliminam a qualidade moral do ato – exceto se forem móbeis da ação, ou seja, se a inclinação sensível determina a vontade para a ação. Contudo, em geral, apenas dificultam o procedimento – que por si mesmo já é difícil - de perscrutar as profundezas do próprio coração daquele que age mantendo a pureza de intento.

Pois não é possível ao ser humano inspecionar as profundezas de seu próprio coração de tal maneira que ele possa estar, uma vez que seja, completamente certo sobre a pureza de seu intuito moral e sobre a clareza de sua intenção, ainda que em uma ação apenas, mesmo que ele não possa duvidar da legalidade da mesma. (MS, AA 6: 392)

Além disso, em Kant, as inclinações em si mesmas não são ruins. É preciso discipliná-las, pois o que é ruim para nós tanto no sentido pragmático, quanto no sentido moral são as inclinações indisciplinadas. Daí a razão pela qual Kant considera todas as paixões más: por definição a paixão é uma inclinação que se tornou, em certo sentido, indisciplinada. A paixão é indisciplinada e recebe atenção demasiada do agente, dentro do qual habita, de modo tal que, em relação às outras inclinações que povoam o mundo sensível e interno do agente, recebe prioridade no que se refere à satisfação. No entanto, as inclinações por si mesmas são consideradas boas:

As inclinações naturais, consideradas por si mesmas, são boas, ou seja, irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. (RGV, AA 6: 58)

Somos seres racionais finitos e as inclinações compõem parte essencial de nossas vidas. Elas surgem de nossa natureza sensível, ou corporal, como nossas necessidades, desejos corporais, afetos. Elas surgem de nossa natureza sensível na medida em que nos relacionamos com as coisas, como bem coloca a filósofa Kristi E. Sweet:

Nossas inclinações são condicionadas a uma fonte externa à vontade, por exemplo, a um objeto que encontramos no nosso dia-a-dia. Neste sentido, nossas inclinações dependem especificamente das situações e relações nas quais nos encontramos. Kant liga as inclinações aos fins particulares. (SWEET, 2013, p. 52)

As inclinações estão relacionadas aos fins – mais precisamente: *as inclinações sensíveis incitam a fins* (MS, AA 6: 380). O que é fim? É objeto do arbítrio por meio de cuja representação este é determinado a produzir aquele. Podemos ser coagidos por outras pessoas à realização de uma ação dirigida a um fim, mas ninguém pode coagir alguém a estabelecer algum fim para si mesmo. Estabelecer algum fim para si é, necessariamente, ato de liberdade. Tanto a inclinação quanto o fim são sempre condicionais. Dependem do que nos é dado no mundo e das situações nas quais nos encontramos. Ademais, não somos responsáveis pelas inclinações: *nós não temos de responder por sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congênicas, não nos têm como autores)* (RGV, AA 6:

35). Ainda assim elas são constitutivas do mundo humano. São as inclinações que nos ligam às coisas do mundo sensível e aos outros.

A lei moral deve ser entendida como algo que se apresenta em um contexto, sobre as inclinações e seus fins. Dois exemplos da *Fundamentação* evidenciam esse aspecto contextual do surgimento de uma inclinação. Um exemplo é o de alguém que está cansado da vida devido a uma série de problemas que se acumularam ao ponto do desespero e uma inclinação sugere abandonar a vida. Outro exemplo é o de alguém que se encontra numa situação de penúria e uma inclinação o incita a pegar dinheiro emprestado, ainda que saiba muito bem que não poderá pagar (GMS, AA 4: 422). Ora, as inclinações são sempre respostas ao ambiente, ou seja, elas surgem e sugerem de acordo com nossa situação, mas cabe ao agente realizar ou negar a sugestão.

3.2 AFETO E FRAQUEZA

O afeto é explicado por Kant como sentimento fugaz, que surge e desaparece rapidamente, em contraposição à paixão, que é lenta e gradual. O afeto não propõe máximas, em vez disto, ele dificulta o seguimento de máximas livremente adotadas devido à sua característica de dificultar o uso da razão momentaneamente. Kant sustenta que os afetos podem ser divididos de acordo com a divisão de um médico John Brown:

As afecções são, em geral, ataques doentios (sintomas), e podem ser divididas (por analogia com o sistema de Brown) em estênicas, procedentes da força, e astênicas, procedentes da fraqueza. Aquelas são de natureza excitante, mas por isso também com frequência extenuante; estas, de uma natureza que afrouxa a força vital, mas que por isso também prepara o repouso (Anth, AA 7: 255).

Kant se apropria da distinção de Brown e a utiliza para sua distinção entre os afetos. Ademais, as metáforas médicas são abundantes para distinguir o afeto da paixão. Talvez isso se deva ao fato de que tanto a paixão quanto o afeto são considerados, por Kant, enfermidades da mente: as *paixões são cancro da razão pura prática* (Anth, AA 7: 266) e os afetos agem sobre nós *como a bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça (...)* (Anth, AA 7: 252). Ainda que tanto afecção quanto paixão sejam considerados enfermidades da mente, convém destacar que o afeto é menos perigoso do que a paixão para a vida moral. O que define o afeto, mais do que seu aspecto repentino, é sua propriedade de impedir momentaneamente o uso da razão. Curiosamente, é exatamente o aspecto racional – uma racionalidade pragmática –, que a paixão comporta, a saber, o de cálculo dos meios para efetivamente perseguir fins da inclinação permanente,

que a torna tão nociva para a vida moral. Como a paixão sugere o estabelecimento de fins e incita o agente a propor a si mesmo máximas, o agente acolhe *assim o mal (propositalmente) em sua máxima; o que, dessa maneira, é um mal qualificado, isto é, verdadeiro vício* (MS, AA 6: 408).

Neste sentido, tendo em vista que o afeto possui um grau menor de periculosidade para a vida moral do que a paixão, podemos relacionar ao primeiro grau da propensão ao mal? De acordo com Borges, o *afeto, o menos perigoso das “enfermidades da mente”, está relacionado à fraqueza que pode ainda coexistir com uma vontade boa* (BORGES, 2014 p. 339). O primeiro grau da propensão ao mal é definida por Kant como uma fraqueza em relação à execução da máxima já adotada: incorpora-se a o bem ou a lei moral na máxima de meu poder de escolha, mas este bem que é um móbil objetivamente ou idealmente irresistível, é subjetivamente, no momento em que a máxima deve ser seguida, o móbil mais fraco (RGV, AA 6: 29). Ora, como alguém adota uma máxima moralmente boa e não consegue pô-la em prática? Alguma afecção deve ter entrado em cena e impedido o funcionamento da razão. *Afecção é a surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente (animus sui compos)* (Anth, AA 7: 252). Ora, então a afecção participa do primeiro grau da propensão ao mal: no tempo da ação necessária, algum afeto surge e impede o seguimento da máxima que já havia sido previamente adotada.

Afetos e paixões são essencialmente distintos entre si, os primeiros pertencem ao sentimento, na medida em que este, precedendo-a, torna impossível ou mais difícil a reflexão. Por isso o afeto se denomina repentino ou brusco (animus praeceps), e a razão, por meio do conceito de virtude, diz que devemos nos conter; contudo, essa fraqueza no uso do seu entendimento, ligada à firmeza do movimento do ânimo, é apenas ausência de virtude e, por assim dizer, algo pueril e débil (...) (MS, AA 6: 408)

Como lidar com o afeto? Parece que o meio para lidar melhor com o afeto é a virtude. A virtude é a firmeza da máxima no cumprimento do dever e não se trata de mera auto coerção, pois uma inclinação poderia dominar outras, como acontece no caso da paixão, e fazer com que as outras inclinações não sejam satisfeitas. Alguém sob efeito da paixão se auto coage de modo a satisfazer - senão somente, pelo menos, - prioritariamente a referida inclinação permanente. É importante destacar que a virtude é uma auto coerção segundo um princípio da liberdade interna: *aja segundo uma máxima de fins tal que tê-los possa ser uma lei universal para todos* (MS, AA 6: 395). A liberdade interna exige

ser mestre de si mesmo e ser senhor de si mesmo. Ao nosso ver, ser mestre de si é dominar as paixões e ser senhor de si é dominar os afetos, num dado momento.

Nós temos fortes emoções, difíceis de controlar, mas temos meios de domá-las de modo a agir da maneira que quisermos. A virtude é um destes meios. Não somos responsáveis pelas emoções, embora possamos ser responsabilizados por ações, já que a força das emoções não pode ser equiparada à compulsão, tal como a compulsão por drogas. (BORGES, 2014, p. 338)

As fortes emoções que caracterizam alguns afetos, sob a ótica kantiana, não justificam uma ação moralmente má. A raiva é um exemplo comum: alguém sob efeito intenso desta afecção pode agredir verbalmente outra pessoa de modo tal que se arrependa posteriormente. Ora, por mais que o agressor venha a explicar que disse o que disse porque estava com raiva, isto não poderá servir como desculpa ou justificativa na medida em que se pressupõe sempre que ele poderia ter agido de maneira distinta. As fortes emoções explicam, mas não justificam ações moralmente duvidosas. Pois, em geral, se pressupõe que o agente, enquanto sujeito de uma razão prático-moral, poderia ter agido de outro modo e não o fez.

É evidente que não podemos responsabilizar alguém pelo sentimento que sente, mas pelo que faz. Se sentimos um desejo por algo socialmente ou moralmente inaceitável e pensamos que sentir isto é errado, então provavelmente sentiremos culpa. Mas somos culpáveis ou responsabilizáveis somente por aquilo que livremente executamos.

Entretanto, se pensamos no vício ou na compulsão por drogas as coisas podem ficar mais complexas. Podemos pensar que o alcoólatra bebe e com isso aumenta o desejo por bebida alcoólica. Então, apesar de não sermos responsáveis pelas nossas emoções, somos responsáveis pelas ações que levam à ampliação do desejo. Em relação à virtude, *é exigida firmeza, cujo grau podemos avaliar apenas por meio da grandeza dos obstáculos que o ser humano gera a si mesmo por meio de suas inclinações* (MS, AA 7: 405). Talvez Kant dissesse que o viciado é responsável, pelo menos, pelo primeiro uso da droga enquanto a sua liberdade ainda estava em funcionamento.

3.3 PAIXÃO E MÁXIMA MÁ

Enquanto seres racionais finitos, os seres humanos possuem móbeis sensíveis. A ordem correta moralmente dos móbeis numa máxima é a lei moral limitando as

inclinações. Se o fundamento supremo é o amor de si, ainda que pratique ações conforme o dever, o agente é mau.

Toda paixão repousa sobre uma máxima, conseqüentemente, sobre uma escolha pela qual o agente é responsável. Mas então estas inclinações não são manifestações meramente de nossa animalidade, nossa vontade é já cúmplice delas, e elas são expressões de uma propensão enxertada na nossa racionalidade. (WOOD, 2010, p. 159)

A paixão e o mal estão claramente relacionados. Isso acontece porque a paixão bem como a inclinação propõem máximas. Que tipo de máximas? Certamente não são máximas morais, pois toda máxima sugerida por paixão está ligada à satisfação de algo pertencente à empiria. *A paixão pressupõe sempre uma máxima do sujeito, de agir segundo um fim que lhe é prescrito pela inclinação* (Anth, AA 7: 266). O que é malignidade? De acordo com Kant: *é a propensão do poder de escolha a máximas que subordina o móbil da lei moral a outros (não morais)* (RGV, AA 6: 30). Ora, não basta possuir máximas materialmente corretas, mas deve-se também as possuir na forma correta. É prioritário que o fundamento supremo do agente seja a lei moral na medida em que somente assim as máximas terão a forma correta, a saber, universal e objetiva.

Ora, se o fundamento das máximas é o amor de si, em vez de ser a lei moral, então o móbil da lei moral está subordinado ao do amor de si. A paixão, por sua vez, somente pode encontrar terreno fértil para se formar em quem não é senhor de si, portanto, quem tem o amor de si como princípio fundamental. A paixão visa satisfazer a inclinação, mesmo que contrarie a lei moral, e o processo de adoção de máximas sugeridas por uma paixão somente pode ser resultado da subordinação da lei moral ao amor de si. Se a inclinação ao poder é elevada à paixão, busca-se o domínio sobre os outros de modo a satisfazer os próprios interesses através do uso, como meros meios, de outros seres humanos.

A paixão, em contrapartida, é o apetite sensível que se tornou inclinação permanente (por exemplo, o ódio em oposição à ira). A calma com que nos abandonamos à paixão admite a reflexão e permite ao ânimo propor-se princípios a este respeito e, assim, quando a inclinação tende para o que é contrário à lei, permite encubá-los, enraizá-los profundamente e acolher assim o mal (propositalmente) em sua máxima; o que, dessa maneira é um mal qualificado, isto é, um verdadeiro vício. (MS, AA 6: 408)

Portanto, posto que a maldade não é mera inclinação, tampouco resultado de uma mera corrupção da razão, mas um princípio escolhido livremente que satisfaz uma

inclinação contrariando a lei moral, então é plausível que o mal se manifeste na paixão. Se as máximas da paixão determinam o arbítrio do agente, então ele pode praticar ações irracionais, tanto no sentido de necessariamente não ser moral, quanto no sentido de não ser pragmáticas. A paixão se relaciona mais intimamente com o terceiro grau do mal, a saber, a malignidade, do que com os outros dois graus precedentes. De acordo com Borges:

As paixões não operam tal como os afetos. Um agente tomado por um afeto incontrolável pode agir contra a máxima estabelecida para si, o que pode levar a ações irracionais, que vão além do que se chama de agência racional. Ao contrário, as paixões podem formar máximas de ação, que dialogam com a disposição má. Ações que partem das paixões pertencem ao reino da agência racional; entretanto, elas não seguem razões prudentes. Este é o caso do homem ambicioso. Se a ambição é uma inclinação, pode-se ter a ambição como fundamento das máximas de ação, o que levará à conquista daquilo que é desejado. Quando a ambição fundamenta as máximas da ação, já que a paixão é uma mania (*sucht*), pode levar ao oposto do que é ambicionado. (BORGES, 2014 p. 340-1)

Alguém tomado pela paixão, portanto, pode ter dificuldades em obter satisfação do que tanto ambiciona. Isso ocorre na medida em que a paixão, sendo uma inclinação permanente que dificulta a comparação entre outras inclinações, pode levar o agente a não satisfazer outras inclinações. Por exemplo, aquele que é ávido de glória, sente o desejo de glória ainda que não seja apaixonadamente ávido por glória, e tem a necessidade de manter certas coisas, como amigos, fortuna, etc. Todavia, quem é apaixonadamente ávido de glória, então não se alcança tão bem seus objetivos, como bem elucidada Kant:

Se, porém, é apaixonadamente ávido de glória, ele é cego para esses fins aos quais igualmente é conduzido por suas inclinações, e que seja odiado pelos outros, ou que fujam do contato com ele, ou que corra o risco de empobrecer por seus gastos – isso tudo ele não vê. É loucura (fazer, de uma *parte* de seus fins, o *todo*), que contradiz diretamente a razão mesma em seu princípio formal. (Anth, AA 7: 266)

Com efeito, paixão pode ser pensada como uma loucura, a saber, *uma loucura que cisma com uma representação que deita raízes cada vez mais fundas* (Anth, AA 7: 253). Existe uma racionalidade no mal, no sentido pragmático, exatamente no que tange ao cálculo dos meios mais eficientes para se alcançar algum fim. Na medida em que pervertemos o modo como lidamos com o nosso desejo, podem surgir as paixões e elas nos levam à adoção de máximas que terão em vista certos fins. Para alcança-los, damos prioridade à satisfação dos fins da paixão e colocamos em plano secundário a satisfação dos fins de outras inclinações. O problema não são as inclinações por si mesmas, mas o

modo pervertido com o qual lidamos com elas através de nossas escolhas. Trata-se de algo anterior às inclinações e constitui certa corrupção do coração humano, a saber, a prioridade dada à satisfação de certas inclinações, contrariando a lei moral, a nível de princípio.

Além disso, para Kant, todas as paixões são sociais. Os afetos não são maus, como vimos, mas apenas estados infelizes da mente na medida em que suspendem momentaneamente a capacidade reflexiva. As paixões, tanto as inatas como as adquiridas, são sociais não apenas porque elas têm o ser humano como objeto, mas também porque elas são desencadeadas no convívio social, e são más.

3.4 A CONDIÇÃO SOCIAL COMO CONDIÇÃO NECESSÁRIA DO MAL

Alguns comentadores, como Wood, defendem um papel importante da condição social enquanto origem do mal. Especificamente, Wood defende que a condição social é a condição necessária para o surgimento do mal, em seu artigo *Kant and the Intelligibility of Evil* (Wood, 2010). Isso se deve, entre outras coisas, ao raciocínio kantiano da Parte Três, da *Religião*. Kant, no contexto da discussão sobre a origem do mal no ser humano, fala que: *se buscar as causas e as circunstâncias que o arrastam para este perigo [o mal] e nele o mantêm, pode então facilmente convencer-se de que não procedem de sua própria natureza rude, enquanto existe isoladamente, mas dos homens com que está em relação ou ligação* (RGV, AA 6: 93). Além desta, existe outra passagem na qual Kant é realmente claro sobre o fato de que os seres humanos, juntos, corrompem-se mutuamente.

A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão 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 se fazerem maus uns aos outros. (RGV, AA 6: 94)

Algumas inclinações, como as três supracitadas, são especialmente perigosas no que diz respeito ao cumprimento do dever e brotam no convívio social. Além disso, são inclinações relacionadas à segunda classe de determinação do homem: a predisposição à humanidade. As referidas inclinações não brotam da natureza por si mesma, mas do mau uso da liberdade. Portanto, não podemos interpretar Kant de modo a desconsiderar o papel da responsabilidade no que é moralmente bom ou mau. Kant fala que o convívio social é suficiente para que os seres humanos se corrompam e se façam maus uns aos outros, mas,

contextualmente, ele está apenas enfatizando o papel do convívio social no desenvolvimento do mal, para posteriormente defender uma espécie específica de associação humana, a saber, a comunidade ética, ou moral.

Pois, na verdade, cada um faz de si mesmo moralmente bom ou mau, pois para Kant maldade e bondade dependem da liberdade. O convívio social parece ser o ambiente fértil onde brota o mal, mas a semente do mal está dentro de cada um. Wood também relaciona o convívio social com os vícios relacionados à predisposição à humanidade:

a propensão humana ao mal surge na condição social, e se desenvolve junto com o processo de cultivo e civilização que se desenvolve junto com ela. Embora não enfatizada na Parte Um, a origem social do mal é claramente indicada nas observações de Kant sobre a predisposição da humanidade – aquela predisposição como vimos na qual Kant localiza o mal radical na natureza humana. (WOOD, 2010, p. 152)

Alguém poderia se questionar: a predisposição à humanidade comporta o mal radical? Realmente, o mal não poderia estar alojado na personalidade, na nossa suscetibilidade a ser movido unicamente pela lei moral. Tampouco poderia estar na impura animalidade, nas inocentes inclinações animais. De qualquer modo, o raciocínio do Wood, neste sentido, é:

Uma vez que vemos que nossas inclinações naturais, quando moldadas à condição social, enquanto seres racionais, envolvem este espírito competitivo, então podemos ver que a máxima fundamental do mal, que dá a sua prioridade de satisfação sobre a obediência à lei moral, é realmente nada exceto um desejo por superioridade sobre os outros e uma política de estimar-nos com base no nosso estado ou condição, que pode ser comparado com o dos outros com o objetivo de validar esta superioridade (WOOD, 2010, p. 160)

É interessante que Wood associa o mal com este sentimento de sentir-se superior aos outros. Esta ideia se coaduna com a ideia de Sweet de que o mal é profundamente narcisista³. Quem é mal, em sentido kantiano, valora o próprio bem-estar e os próprios fins de maneira superior às outras coisas do mundo.

Muito dos trabalhos de Kant sobre o tema da insociável sociabilidade em seus textos históricos, éticos, e antropológicos tem a ver com as várias formas nas quais a autoestima dos indivíduos colidem-se entre si ou nas quais as pessoas procuram os três principais objetos sobre os quais elas competem, - a saber, poder, riqueza e honra. (WOOD, 2010, p. 160)

³ Sweet, 2010, p. 89.

Na terceira parte da *Religião*, podemos encontrar passagens nas quais Kant é explícito quanto a relação entre o convívio social e o mal. De acordo com Wood, nesta parte, o objetivo de Kant é mostrar que a luta contra o mal não pode ser individual, mas coletiva. Neste sentido, o sucesso da luta contra o mal acontecerá quando as pessoas ingressarem numa comunidade ética, onde o bem supremo é o fim de todos e onde a lei moral é reconhecida como lei pública (não coercitiva). Como vimos (RGV, AA 6: 93-4) Kant sustenta que as circunstâncias que levam a pessoa ao perigo da sujeição ao princípio mal não vêm do isolamento, mas da associação.

Outro nome kantiano, portanto, para o mal radical é a “insociável sociabilidade” – a necessidade social que os seres humanos têm, enquanto seres racionais, para formar sociedades com os outros, que, entretanto, é também a necessidade insociável de ganhar superioridade sobre eles em honra, poder e riqueza. (WOOD, 2010, p. 162)

3.4.1 OBJEÇÕES À ORIGEM SOCIAL DO MAL

De acordo com Wood, existem algumas objeções comuns à tese de que a condição social é o contexto do mal radical e analisaremos duas. A primeira diz respeito à liberdade inteligível e consiste no seguinte: ver na condição social como contexto do mal radical é inconsistente com a doutrina de Kant de que somos livres somente no mundo inteligível. A segunda diz respeito aos deveres para consigo e consiste no seguinte: a explicação que atribui o mal radical à condição social é insuficiente para explicar a violação dos deveres para consigo mesmo.

A primeira objeção à origem social do mal se refere à inconsistência com relação à nossa liberdade transcendental. Trata-se do seguinte: como pode o mal radical depender de outras pessoas, se a escolha má depende de cada um de nós? Wood responde a objeção argumentando que:

Nada que Kant fala poderia justificar a atribuição a ele da fantasia metafísica absurda de que, enquanto agentes livres, estamos presos em pequenas células monásticas em algum lugar lá em cima no mundo noumênico. Mesmo na primeira Crítica, liberdade inteligível é explicitamente descrita como uma faculdade inteligível que pertence aos seres humanos enquanto uma aparência – consequentemente como uma parte do mundo dos sentidos, não uma faculdade pertencendo a um ser noumênico separado (KrV A538-9/B566-7). Todos os escritos sobre história e antropologia confirmam que é sua intenção entender nossa condição moral em um contexto natural, social e histórico. (WOOD, 2010, p. 166)

Concordamos com a defesa contra a objeção. A segunda objeção acusa a explicação, que atribui o mal radical à condição social, de ser insuficiente para explicar a violação dos deveres para consigo mesmo. Posta de modo distinto, a objeção poderia ser resumida à pergunta: se a condição social é o contexto necessário para o mal radical, como explicar a violação dos deveres para consigo mesmo? Ora, Wood apela para a questão do valor, argumentando que valorizamos a nós mesmos de maneira erroneamente quando praticamos tal violação do mesmo modo como valorizamo-nos erroneamente se somos maus.

As violações particulares dos deveres para consigo mesmo enquanto um ser animal – casos de suicídio, gula, ou alcoolismo, por exemplo – podem ter um aspecto social ou podem não ter. (Eu poderia embriagar-me ou suicidar-me porque eu fui humilhado por meios rivais sociais, mas eu também poderia violar os mesmos deveres a partir de motivos que não têm nada diretamente a ver com a competição social.) (WOOD, 2010, p. 167)

Wood, ao sustentar que tais vícios podem não possuir relação direta com o convívio social, sugere que, de qualquer modo, possui alguma relação indireta com a condição social. De que modo indiretamente? Wood não esclarece, mas de fato é possível pensar em relações indiretas dos vícios com o convívio social. Ora, quando Kant afirma que *se buscar as causas e as circunstâncias que o arrastam para este perigo [o mal] e nele o mantêm, pode então facilmente convencer-se de que não procedem de sua própria natureza rude, enquanto existe isoladamente, mas dos homens com que está em relação ou ligação* (RGV, AA 6: 93), existem dois pontos para os quais devemos nos atentar. O primeiro ponto é que Kant se refere as causas e circunstâncias de modo aparente, isto é, o que influencia do perigo do mal e não o que determina a maldade de alguém. Isso é evidente se lembramos que na Parte Um, no contexto da discussão sobre a origem do mal, não poderíamos encontrá-la na natureza empírica interna do agente, e obviamente também não nas coisas empíricas exteriores, como outros seres humanos. Então as pessoas que participam do meu círculo social no máximo influenciam, mas não determinam meu caráter, nem minhas máximas, tampouco minha qualidade moral. O segundo ponto é que Kant, nesta passagem, sugere que se estivéssemos isolados, não seríamos arrastados para o perigo do mal (para uma posição na qual há mais sedução ao mal), nem mantidos neste perigo. O que não implica necessariamente que sozinhos (se fôssemos, por assim dizer, eremitas) não poderíamos ser maus para conosco mesmo ou cruéis para com animais de outras espécies. Kant está apenas destacando uma situação na

qual há um aumento da periculosidade de cair no mal, ou seja, um aumento da sedução ao mal. Ademais, afirmar que o mal pode estar ligado à condição social indiretamente, ou seja, mesmo isolado desde que haja uma relação longínqua com alguém, é ampliar a condição social a tal ponto que a própria condição social perde o sentido. Kant, quando afirma que aquelas inclinações hostis assaltam nossa natureza se estamos *no meio dos homens*, ele se refere ao convívio social. Então, qual é o sentido de Kant comentar sobre o perigo da condição social se o perigo de cair no mal é o mesmo quando não estamos no meio dos homens?

Portanto, concordamos com a segunda objeção e consideramos insuficiente a defesa de Wood. A condição social apenas oferece possibilidade de (e aumenta a sedução para a) manifestação do mal, mas no isolamento é possível violar o dever para consigo. Consequentemente, sustentar que condição social é a condição necessária do mal não é plausível. É plausível considerar a condição social como o terreno fértil no qual há condições favoráveis ao surgimento do mal, ou seja, trata-se de um aumento da sedução para ele, mas não a condição necessária do mal. Portanto, a Parte Três é consistente com a Parte Um da *Religião* desde que entendamos Kant no sentido de que a convívio social desencadeia ou estimula a propensão ao mal, mas cuja origem repousa sobre a liberdade do ser humano e, portanto, deve ser possível que um eremita cometa o mal para consigo (como também, por exemplo, se praticamos crueldade para com os animais – o que também é violação do dever para consigo).

3.5 DIMENSÕES SOCIAIS DO MAL RADICAL

Jeanine M. Grenberg também discorda de Wood e sustenta uma explicação do mal radical sem apelar necessariamente para o contexto social. Sem uma explicação que articule os elementos sutis do papel da sociedade no mal radical, acabamos por minar a imputabilidade do agente. Wood entende Kant de modo a considerar que, antes de engajarmos socialmente, somos “tranquilos” e não demandamos muito, mas ao entrar em sociedade nos tornamos “ansiosos”, o medo de ser inferiorizado nos motiva a querer afirmar-se superior sobre os outros. A implicação desta ideia é: se o contexto social não estivesse lá, não desenvolveríamos a propensão ao mal. Grenberg considera obscura a passagem na qual Kant afirma que os seres humanos se corrompem mutuamente.

Kant (...) parece estar afirmando que os seres humanos no seu estado “cru” não são maus, radicalmente. Tal posição iria diretamente contra o que ele argumenta anteriormente na *Religião*. Não há boa explicação

em relação a porquê, tendo finalizada a discussão de uma propensão que é “radical” e “natural”, ele afirmaria, em vez disto, que em seu estado “natural” ou “cru” o ser humano não está sujeito a esta propensão. (GRENBERG, 2010, p. 177)

Kant sustenta que o fundamento do mal, isto é, a propensão ao mal é uma máxima, é uma regra, que antecede toda a ação que cai no escopo dos sentidos. Kant é explícito em relação a que tipo de natureza ele está se referindo quando se trata de fundamento do mal.

Importa observar que, por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida. Mas este fundamento subjetivo deve, por sua vez, sempre ser um actus da liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar, e o bem ou o mal chamar-se nele moral). Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso de sua liberdade, ou seja, numa máxima. (RGV, AA 6: 21)

O fundamento do mal é uma máxima geral. Trata-se da máxima suprema com a qual todos nós nascemos – embora o nascimento não seja a causa disto. Isso faz pensar se o fundamento do mal, enquanto princípio supremo, enquanto representação da razão, é a priori, apesar de ser natural. *A estória de Kant desta propensão é uma explicação de como todos os seres humanos compartilham a mesma natureza que prefere as preocupações sobre si em vez das preocupações sobre a moralidade* (GRENBERG, 2010, p. 179). Kant parece estar afirmando que temos uma tendência egoísta de atender nossos interesses em primeiro lugar e que, se não estabelecemos a lei moral como máxima suprema, todas as máximas adotadas estarão fundadas no princípio do amor de si.

Ora, se o fundamento do mal precede todo ato, isto inclui quaisquer interações sociais. De acordo com Grenberg, a sociedade não nos inspira o mal, nós é que levamos o mal para a sociedade. Ainda que estar em sociedade desperte inveja, é a máxima geral, que estabelece a preocupação com o próprio interesse acima da moralidade, que serve de base para a adoção de uma máxima particular pela qual pode-se guiar a escolha de um ato invejoso específico. Além disso, Grenberg esclarece que:

O mal radical, no seu âmago, é uma propensão, formada antes de qualquer exercício empírico da liberdade, para colocar as preocupações sobre si acima das preocupações morais. Esta é uma propensão com a qual nascemos, que ajuda a definir a natureza da liberdade no tempo, e que fundamenta atos maus específicos. (GRENBERG, 2010, p. 181)

3.5.1 ATOS INDIVIDUAL E SOCIALMENTE MAUS

No caso do suicídio, existe a preocupação do agente com a sua dor, com seu sofrimento. Kant, na *Fundamentação*, mostra a máxima do suicida: *por amor de mim mesmo, tomo por princípio abreviar a minha vida se esta, com o prolongamento de seu prazo, me ameaça mais com males do que com bens* (GMS, AA 4: 422). O agente aqui, visa exterminar o seu sofrimento presente e o sofrimento futuro que espera sentir. Entretanto, ao mesmo tempo, existe a preocupação do agente de se tornar moral, pois como vimos, não é possível negar a autoridade da lei. O suicida coloca a preocupação com a sua dor acima de sua preocupação com a moralidade. Para Grenberg, na linguagem do mal, ele está colocando seu próprio interesse acima da moralidade.

Ele portando pratica um ato mau diretamente contra a obrigação (moral) que ele tem para consigo mesmo, e não tem como alvo outras pessoas, ou a sociedade. É possível, então, expressar nossa propensão ao mal radical, esta tendência a preferir a si mesmo sobre a moralidade em um sentido que não é simplesmente uma preferência do eu sobre os outros ou a sociedade. (GRENBERG, 2010, p. 188)

Assim, podemos observar que nem sempre um ato mal é a expressão de uma priorização do auto interesse sobre os outros seres humanos, embora sempre deva ser, especialmente o ato mal individual, expressão de uma priorização do auto interesse sobre a lei moral. Nem todos atos maus são falhas explicitamente sociais, é possível ser mau a mim mesmo. Quando alguém comete suicídio, viola o seu próprio valor. Assim,

(...) é suficiente para um ato ser mau, que vise minar o valor de minha própria pessoa, sem apelar para o valor dos outros ou da sociedade. Quando a motivação de um ato envolve valorar os aspectos mais baixos do eu sobre os aspectos mais altos do eu, é um ato individualmente mau. (GRENBERG, 2010, p. 189).

Neste sentido, o motivo do ato mau determina, para Grenberg, se é um ato mau individual ou social. O ato socialmente mau é definido como um ato que *em seu motivo, desafia o valor moral desta comunidade moral de seres racionais* (GRENBERG, 2010, p. 190).

Exemplo disto pode também ser um caso de suicídio. Este ato pode ser cometido por um jovem que intencionalmente visa afetar sua família ou sua escola, como uma espécie de vingança pelas injustiças e insultos que sofreu (como no caso do bullying). Devido a isto, o jovem põe fim à própria vida de maneira pública. Neste caso, *esta pessoa tem, em seu motivo de ação, tomado a sociedade como seu alvo. É o valor dos propósitos*

compartilhados da comunidade da qual ele era membro que é aqui violado (GRENBERG, 2010, p. 190).

3.6 INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE

Para Grenberg, a insociável sociabilidade não é a propensão ao mal, como quer Wood, mas apenas um modo de expressão desta. A propensão ao mal é uma escolha anterior a qualquer exercício da liberdade no qual escolhemos dar prioridade aos próprios desejos em detrimento da lei moral.

Isto é a insociável sociabilidade: mesmo que sejamos atraídos à vida em sociedade, somos simultaneamente atraídos a minar os seus propósitos em favor dos nossos propósitos; preferimos as preocupações do eu relativamente à realização dos propósitos sociais compartilhados. Esta insociável sociabilidade é uma muito precisa, ainda que também prevalente expressão de nossa propensão ao mal. (GRENBERG, 2010 p. 192).

A insociável sociabilidade, então, parece ser uma forma de manifestação do mal. Especialmente sua parte insociável, pois o impulso à sociedade faz parte de nossa predisposição para o bem. Estar em sociedade constitui uma tentação para a prática do mal. É importante salientar que não é o caso de um ser humano bom necessariamente ser corrompido por um ser humano mal. Trata-se da mera interação humana, independentemente do caráter do ser humano em questão, enquanto suficiente para despertar, por exemplo, a inveja, o vício pelo poder, a avareza. A mera interação humana desperta estes vícios na medida em que desperta a comparação entre os seres humanos. Isso acontece a partir de nosso abuso da liberdade relativamente à segunda classe de determinação da disposição originária para o bem, a predisposição para humanidade. A natureza, através desta disposição, visa unicamente estimular a cultura sempre crescente entre os homens, portanto, visa o bem. No entanto, se o ser humano se valora de maneira a desconsiderar a igualdade entre os seres humanos devido à dignidade, então o impulso, cujo objetivo era o de cultivo de si, transforma-se em motivação à rivalidade perniciosa baseada em inveja e ânsia de domínio.

A sociabilidade insociável, uma característica da natureza humana, exposta na obra de Kant, *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. A *Ideia* é constituída de nove proposições encadeadas. A quarta proposição é a que nos interessa aqui: *O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas*

disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições (Idee, AA 8: 20).

Kant entende por antagonismo exatamente a sociabilidade insociável. Esta é uma característica da natureza humana que pode ser definida como uma: *tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade* (Idee, AA 8: 20). O ser humano tem a tendência de entrar em sociedade porque isto desenvolve sua humanidade no sentido de desenvolver as disposições naturais: Kant sustenta que o ser humano se civiliza em sociedade e tem uma tendência para tal, manifestada naquela predisposição para o bem na natureza humana, particularmente no *impulso à sociedade* (RGV, AA 6: 26). Entretanto, também tem a tendência isolar-se porque choca-se de certa forma com os outros seres humanos em sociedade. Isto acontece por causa da tendência geral de querer dispor tudo a seu gosto, a parte insociável, que se relaciona com a propensão ao mal. A sentença ‘querer dispor tudo ao seu gosto’ pode ser entendido como denotando um impulso egoísta do ser humano de querer as coisas do seu jeito e de se incomodar se não saem da forma como ele quis. Consequentemente, todos opõem resistência a todos ou, em outras palavras, resistem-se uns aos outros. Portanto, é plausível considerar a parte insociável da insociável sociabilidade enquanto uma forma de manifestação da propensão ao mal.

Mesmo que as paixões sejam consideradas, por Kant, como o *verdadeiro vício* (MS, AA 4: 408), estas inclinações, se fossem disciplinadas, incitariam ao desenvolvimento do ser humano. A ambição, tirania, ganância movem o ser humano em direção ao aperfeiçoamento de si, ainda que apenas no sentido natural, visando vantagens. Ora, tal antagonismo de forças foi o que propiciou o surgimento da sociedade civil – na qual o ser humano é capaz de civilizar-se de modo impossível no estado de natureza. Constitui um progresso para a humanidade o fato de ter saído do estado de natureza no qual há guerra de todos contra todos ou constante ameaça disto. A sociedade civil, baseada em leis públicas coercitivas, mediante as quais assegura-se a liberdade do cidadão, sob condições limitantes, a saber, limitada pela liberdade dos outros. Portanto, o progresso do ser humano depende de uma constituição civil. De acordo com Borges:

(...) a destinação do ser humano, enquanto espécie, será atingida nesta constituição, que faz com que o cerceamento da liberdade acabe por engendrar um progresso que não seria atingido num estado de natureza. Tal é ilustrado com a bem conhecida metáfora da árvore: árvores que

são plantadas próximas umas das outras acabam por disciplinar seus galhos e crescem em direção à luz, assim atingindo certa altura; enquanto aquelas que tem espaço para se desenvolver, crescem desordenadamente e não atingem altura considerável. (BORGES, 2014, p. 18-19)

CAPÍTULO 4 - A SUPERAÇÃO DO MAL

Neste capítulo, tentamos mostrar principalmente que a superação do mal pode ocorrer individualmente e coletivamente. Na perspectiva individual, temos que ser virtuosos. A virtude, como vimos, pode ser entendida de dois modos, a virtude noumenal e a virtude fenomenal. Em primeiro lugar, é necessária aquela *revolução* (RGV, AA 6: 47) na disposição de ânimo na qual adotamos como princípio supremo a lei moral e subordinamos o amor de si a ela, assim alcançamos a virtude em sentido noumênico e tornamo-nos moralmente bons. Em segundo lugar, a virtude fenomênica apenas garante a conformidade ao dever, e envolve uma reforma de si gradual e diz respeito somente à legalidade da ação e não à moralidade desta. Devemos ser virtuosos no primeiro sentido para superar o mal, pois no segundo ainda necessitamos de móveis empíricos e portanto praticamos ações impuras.

Tentamos mostrar que a virtude é suficiente para combater o mal individualmente, mas como há aquele aumento de sedução para o mal no âmbito social, então é necessário combater também no *front* da coletividade e isso envolve o empenho na construção de uma comunidade moral, onde todos os seus membros são moralmente bons. Paralelamente a isto, tentamos mostrar que as inclinações, apesar de não poder fundamentar a ação moral, desempenham um papel positivo na vida moral.

4.1 VIRTUDE

Como superar nossa propensão ao mal? Como Kant parece oferecer um composto entre virtude e comunidade moral. Para o filósofo Michael Rohlf, o modo de lidar com o mal está associado à virtude, entendida como firme cumprimento do dever (tradução minha): (...) *a virtude é a força para o cumprimento das máximas morais em face de nossa propensão ao mal, entendida como nossa tendência a preferir a satisfação das inclinações* (ROHLF, 2013, p. 762). Além disso, o mal é superado através da formação de uma comunidade moral, isto é, de uma comunidade marcada pela coerção interna, em vez de coerção externa, e na qual seus membros são morais.

O que é virtude? Virtude é a firmeza da máxima no cumprimento de seu dever. Não se trata de auto coerção somente, pois uma inclinação poderia dominar outras, por exemplo, a paixão. A virtude é auto coerção segundo um princípio da liberdade interna, a saber, o supremo princípio da doutrina da virtude: *aja segundo uma máxima de fins tal que tê-los possa ser lei universal para todos* (MS, AA 6: 395). A auto coerção é necessária na medida em que somos seres naturais, ou seja, seres racionais finitos, pois temos que lidar com obstáculos para a realização do bem, que são as inclinações que incitam atrapalham o cumprimento do dever, geralmente, aquelas indisciplinadas.

De um lado, devemos lutar contra a influência da natureza na forma de nossas inclinações naturais bem como o fim da felicidade que elas nos sugerem. De outro lado, e ao mesmo tempo, devemos lutar contra a corrupção na raiz de nossa liberdade. Lutamos contra ambos, pensa Kant, através da adoção de fins que são ao mesmo tempo deveres, particularmente os fins que miram a perfeição moral. (SWEET, 2013, p. 94)

Se a virtude é um tipo de força para a realização de deveres, Kant oferece formas de fortalecer nossa capacidade de realizá-los. Kant, na *Metafísica dos Costumes – Doutrina da Virtude* -, explica que existem fins que são também deveres e fundamentam os deveres que, posteriormente, serão mostrados por Kant. Estes fins são pensados universalmente, isto é, a partir daquele princípio supremo da doutrina da virtude. É necessário pensar nestes fins de modo universal para contrabalancear o peso das inclinações na nossa vida moral.

Kant é muito claro quanto à função dos fins na relação com a bondade moral. Ele acredita, por um lado, que a menos que definimos nossos próprios fins, - isto é, que a razão estabeleça os fins por si mesma – estaremos sujeitos aos fins que a natureza sugere. Por outro lado, para a razão realizar-se enquanto causalidade, ela deve definir e realizar seus próprios fins. (SWEET, 2013, p. 95)

Kant argumenta que as inclinações tentam os seres humanos a fins que podem ser contrários ao dever. Por isso, a razão propõe fins que resistem aos fins das inclinações. A virtude é força e força somente pode ser mensurada através dos obstáculos que ela é capaz de superar. É necessário, portanto, a adoção de fins que sejam contrários aos fins da inclinação.

Pois, dado que as inclinações sensíveis incitam a fins (enquanto matéria do arbítrio) que podem ser contrários ao dever, a razão legisladora não pode então opor-se à sua influência de outra maneira senão, por sua vez, por meio de um fim moral contraposto, que, portanto, tem de ser dado a priori independentemente da inclinação. (MS, AA 6: 380-81)

As inclinações são tentações ao dever. Elas proporcionam a possibilidade para a transgressão da lei moral. Elas sugerem, tentam, seduzem, influenciam, mas, é importante destacar, não têm poder de determinação sobre nossa escolha. Os seres humanos não agem movidos, imediatamente, por instintos, propensões, inclinações, paixões, ainda que estes móveis estejam o tempo todo sugerindo felicidade para nós. Consequentemente, independente do fim sugerido pela natureza, o estabelecimento de fins é ato livre, portanto, se perseguimos um fim sugerido por inclinação, perseguimos livremente.

4.2 FINS QUE SÃO DEVERES

Ora que fins são estes que se contrapõem aos fins sugeridos pela natureza? São os fins que são ao mesmo tempo deveres: a perfeição própria e a felicidade alheia. Estes deveres contribuem para superar o mal na medida em que temos que nos auto coagir, segundo aquele princípio da liberdade interna, para realizá-los.

(...) os fins são absolutamente necessários enquanto contrapesos materiais dos fins subjetivos baseados em impulsos sensíveis que todos nós temos. Os fins que são simultaneamente deveres são dois antagonistas eficazes aos fins relativos. Eles são necessários para combater as influências da sensibilidade. Além disso, os fins que são ao mesmo tempo deveres, a saber, a perfeição própria e a felicidade alheia, não serão estabelecidos e adotados a partir dos impulsos sensíveis da natureza humana, mas a partir do livre arbítrio. (TONETTO, 2013, p. 184)

A perfeição própria significa a concordância das propriedades constitutivas de uma coisa em vista de um fim. Portanto, trata-se de algo que pode ser efeito nosso. Propor-se o aperfeiçoamento próprio como fim significa ter como objeto o cultivo das suas faculdades. É dever esforçar-se para alçar-se da rudeza de sua natureza animal para a humanidade. Assim, tornamo-nos dignos da humanidade que habita em nós. Ressalta-se que não se trata de conselho da razão prático-técnica, mas de ordem da razão prático moral, pois temos o dever de caminhar em direção à humanidade. A perfeição própria se subdivide em dois tipos de aperfeiçoamentos: o cultivo da moralidade em nós e o aperfeiçoamento físico. Este significa cultivar todas as faculdades em geral para a promoção de toda sorte de fins que possam ser propostos pelo agente e aquele significa a instauração da pureza de intento. Ressalta-se aqui que se trata de dever amplo e regra para as máximas, ou seja, existe uma margem de escolha em relação ao que decidimos melhorar em nós.

Fazer da felicidade alheia um fim é dever e trata-se de estabelecer como fim nosso os fins alheios. Isso significa que devemos trabalhar para promover a felicidade dos outros. Este também é dever amplo, pois existe uma margem permissiva em relação a quais são os fins dos outros que decidimos promover. Cabe a cada um a decisão do que é felicidade para si, mas devemos atentar para o problema de promover a felicidade de alguém unicamente de acordo com os nossos conceitos de felicidade. Isso ocorre porque não há um conceito universal da felicidade, mas esta depende das condições subjetivas de cada um. Entretanto, também devemos evitar a promoção de fins imorais. Portanto, caso um alcólatra tenha como fim a aquisição de uma cachaça, o benfeitor pode negá-la. *Ou seja, devo promover os fins dos outros, a felicidade alheia, mas tenho de evitar duas coisas, a saber, ser paternalista e promover fins imorais* (TONETTO, 2013, p. 186).

4.3 O PAPEL DAS INCLINAÇÕES NA VIDA MORAL

Uma leitura comum de Kant tende a considerar nulo o papel desempenhado pelas inclinações na vida moral. É importante observar que da afirmação de que as inclinações desempenham certo papel na vida moral não se segue a implicação necessária de que as inclinações fundamentam a ação moral. Ainda que a ação moral deva ser movida meramente pelo respeito pela lei moral, o respeito é um sentimento de ordem distinta das inclinações do amor de si, pois ele é produzido somente pela razão.

Isso significa que, na ação moral, nenhuma inclinação sensível tem espaço, e nem deve ter, apesar de que algumas inclinações sensíveis devam ser cultivadas em função da moralidade. Para Rohlf: *algumas inclinações sensíveis podem e talvez devam ser cultivadas de tal modo que elas nos ajudem a praticar ações moralmente requeridas, mesmo que estas inclinações por si mesmo não confiram valor moral àquelas ações.* (ROHLF, 2013, p. 751)

A tese defendida por Rohlf é a de que as emoções desempenhem algum papel na vida moral. Ele argumentará que compreender a teoria das emoções de Kant requer uma avaliação do mal radical. A propensão ao mal é inata, mas também é adquirida, como vimos, ou seja, produzida por nossa livre escolha. Esta reivindicação, para Rohlf, repousa sobre a distinção idealista transcendental entre o eu noumenal, existindo fora do tempo, e o eu fenomenal que é a aparência no tempo do eu noumenal. A causa da propensão ao mal, então, de acordo com Rohlf, é um ato inteligível que é livremente escolhido pelo eu noumenal e por isso imputado a todo ser humano, mesmo o melhor.

A malignidade, enquanto terceiro e último grau do mal é a inversão da ordem moral dos móveis. *Já que todo mundo irresistivelmente reconhece a autoridade da lei moral, alguém poderia ocupar este terceiro estágio do mal somente através de um elaborado autoengano* (ROHLF, 2013, p. 761). Ora, ainda que seja impossível extirpar nossa propensão ao mal, é possível superá-la, pois o dever assim nos ordena, e se há tal comando proveniente da razão, deve ser possível realizá-lo.

Como superar a malignidade? Em geral, a virtude é definida na *Doutrina da Virtude*, como uma força no cumprimento do dever. Mas não se trata de hábito, pois *habituar-se ou desabituar-se é estabelecer uma inclinação persistente, sem qualquer máxima, por meio de sua satisfação reiterada; e isso é um mecanismo do modo de sentir e não um princípio do modo de pensar* (MS, AA 6: 479). De qualquer modo, o caráter empírico não confere valor moral, na medida em que oferece apenas ações conformes à lei moral. Kant é explícito com relação a inadmissibilidade de fundamentar as máximas no hábito, na *Doutrina da Virtude*:

(...) pois as máximas morais, diferentemente das técnicas, não podem ser fundadas no hábito (pois isto pertence à constituição física de sua determinação da vontade), mas, antes, mesmo se seu exercício se tornasse hábito, o sujeito com isso prejudicaria a liberdade na adoção de suas máximas, o que, porém, é o caráter de uma ação por dever. (MS, AA 6: 409)

A virtude fenomênica não leva ninguém a praticar ações por dever. De qualquer modo, o homem se considera virtuoso quando percebe a consolidação de suas máximas, entretanto, elas não têm o fundamento moral subjacente necessário para que estas máximas sejam, de fato, morais. Ao contrário, o fundamento ainda é o amor de si: *o imoderado retorna à moderação por mor da saúde, o mentiroso regressa à verdade por mor da honra, o injusto à honradez civil por causa do descanso ou do lucro, etc.. Todos segundo o celebrado princípio da felicidade*. (RGV, AA 6: 47).

O homem, segundo a virtude fenomênica baseia suas máximas no amor de si. É meramente legalmente bom, isto é, pratica, quando muito, ações conformes ao dever. Por isso, a virtude a que se refere Kant na *Doutrina da Virtude*, é a noumênica. Assim, para ser moralmente bom, ou seja, para superar o mal é necessária uma revolução (RGV, AA 6: 47) na disposição moral de alguém, na qual configura corretamente a prioridade entre a lei moral e do amor de si. De acordo com Kant, só assim nos tornamos agradáveis à Deus.

Mas as passagens na Doutrina da Virtude onde Kant, aparentemente para criticar Aristóteles, nega que a virtude se resume ao hábito, não significa que Kant pense que a virtude não tem nada a ver com moldar nossa natureza sensível em conformidade com a razão. O seu ponto é que formar hábitos apartados de qualquer máxima, meramente através da imitação de outras pessoas resulta na formação de inclinações duradouras, por repetidamente satisfazê-las, que são mais fáceis de adquirir do que de se livrar, e que não combatem a propensão à priorização da satisfação das inclinações em relação à lei moral. (ROHLF, 2013, p. 770)

O cultivo do caráter empírico desempenha um papel facilitador na vida moral. O amor por outras pessoas, não enquanto sentimento sensível, mas enquanto efeito de uma máxima de beneficência, se relaciona com alguns sentimentos. O cultivo de certos sentimentos é favorável à execução do dever. Por exemplo, *devemos cultivar a simpatia para desenvolver o caráter empírico da virtude, que é separável do valor moral de nossas ações. (...) O objetivo de cultivar a simpatia neste caso é trazer a natureza sensível de alguém para a conformidade mais próxima da razão* (ROHLF, 2013, p. 773).

É importante que cultivemos elementos empíricos que, em geral, todo ser humano possui. Trata-se de condições subjetivas que constituem a receptividade do ânimo aos conceitos de dever: o sentimento moral, a consciência moral, amor ao próximo e o respeito por si mesmo (autoestima).

Possuir sentimento moral não é dever, porque não se pode obrigar alguém a possuir sentimentos. A consciência da obrigação se fundamenta neste sentimento. O sentimento moral é o prazer ao praticar a ação em conformidade com a lei moral e desprazer ao praticar a ação que está em conflito com a lei moral. O estado estético (afecção do sentido interno) é patológico ou moral. Se precede a representação da lei moral, então é patológico, mas se sucede à representação da lei, então é moral.

Ora, não pode haver um dever de possuir um sentimento moral ou de adquiri-lo; pois toda consciência da obrigação tem como fundamento esse sentimento para tornar-se consciente da necessidade que assenta no conceito do dever; pelo contrário, todo ser humano (como um ser moral) o tem originalmente em si; a obrigação, porém, apenas pode dizer respeito a *cultivá-lo* e mesmo a fortalecê-lo por meio da admiração de sua origem imperscrutável; isso acontece ao se mostrar como ele, apartado de todo estímulo patológico e em sua pureza, é excitado ao máximo justamente por meio da mera representação racional. (MS, AA 6: 399-400)

O sentimento moral é um efeito empírico de um conceito *a priori*, a saber, o de dever. Então, pelo fato de sermos seres racionais finitos, a lei moral, enquanto elemento

racional, desencadeia em nós este sentimento, enquanto elemento empírico. Além disso, *não há nenhum ser humano desprovido de qualquer sentimento moral; pois na completa ausência de receptividade a essa sensação ele estaria moralmente morto* (MS, AA 6: 400).

A consciência moral *é a razão prática que, em todo caso de uma lei, coloca diante do ser humano seu dever, para sua absolvição ou condenação* (MS, AA 6: 400). Do mesmo modo que no sentimento moral, não é dever possuí-la, mas, de certa forma, cultivá-la. Na verdade, este cultivo consiste em melhorar nossa capacidade de prestar atenção à sentença. Quando falamos que alguém não tem consciência moral, estamos na verdade falando apenas que ele ignora as sentenças, *pois, caso não tivesse realmente consciência moral alguma, ele tampouco seria imputado de algo como conforme ao dever ou acusado de algo como contrário ao dever* (MS, AA 6: 400).

4.4 O AUTODOMÍNIO E A DISCIPLINA

Para Kant, *a virtude necessariamente pressupõe apatia (considerada como força)* (MS 6: 408). Não podemos confundir, alerta Kant, apatia com indiferença. Ainda que a palavra ‘apatia’ tenha obtido certa infâmia, considerada característica dos indiferentes, aqui ela é entendida como força diante das oscilações de nossa natureza empírica que domina os afetos e paixões.

A apatia é a força que domina as nossas inclinações e, conseqüentemente, evita que elas nos dominem. Estas são impedidas de crescer graças àquela. O autodomínio implica em evitar que as inclinações – tanto o afeto quanto a paixão - cresçam e tornem-se mestres do ser humano. *Ao cultivar a apatia, então, Kant nos encoraja a “subjugar” nossos afetos, não permitir que a força deles nos desvie de nosso caminho* (SWEET, 2013 p. 96). Além disso, *a apatia requer não só que nos fortifiquemos contra a influência dos afetos, mas que não deixemos formar nenhum tipo de paixão, para posteriormente ela não obscureça nosso julgamento prático e torne mais difícil a bondade moral* (SWEET, 2013 p. 97).

A apatia ou autodomínio parecem implicar necessariamente o desenvolvimento de disciplina, como bem observa Sweet:

O autodomínio é alcançado através da disciplina. Kant não menciona a disciplina, na *Metafísica dos Costumes*, na relação com a apatia, mas seus comentários sobre isto em outro local (em Collins lectures on

ethics, 27: 360-62), mostram que esta é a tarefa que temos de realizar. Disciplinar nossas inclinações é o que nos torna mais receptivos aos fins mais altos do que os que a natureza pode oferecer. (SWEET, 2013 p. 97)

O que a disciplina faz é limitar a infinita multiplicidade de inclinações em prol da satisfação de uma em particular. Perseguir uma inclinação implica em restringir a satisfação de outras inclinações. A disciplina requer que abstenhamos de realizar fins imediatos em prol de fins fixados por nós.

Nossas inclinações estão sobre uma regra, a regra da disciplina não é ainda necessariamente moral, - ela pode ser pragmática, ou orientada por um espírito competitivo - mas ela, no entanto, tem o efeito de dominar nossas inclinações e promover nossa liberdade através delas. (SWEET, 2013 p.)

O que a autodisciplina envolve? Kant sugere que há dois conjuntos de deveres, os perfeitos e os imperfeitos. Os primeiros proibem coisas tais quais o suicídio, a luxúria, a estupefação (por comida ou bebida), a mentira, a avareza, o servilismo. São chamados perfeitos ou estritos pois a proibição é absoluta. O dever imperfeito que aqui nos interessa é a perfeição moral. É imperfeito ou amplo, pois permitem margem de escolha. Todos estes deveres envolvem autodisciplina.

Na *Religião*, no contexto da superação do mal radical, Kant afirma que *na disciplina moral (...) devemos começar a partir da pressuposição de depravação de nosso poder de escolha na adoção de máximas contrárias à predisposição ética original* (RGV, AA 6: 51). A virtude, então, contém um comando positivo para os seres humanos:

(...) a saber, trazer todas as suas faculdades e inclinações a seu poder (da razão), por conseguinte, o comando de domínio sobre si mesmo, que se acresce à proibição de não deixar-se dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o dever de apatia); pois, sem que a razão tome em suas mãos as rédeas do governo, aqueles se tornam mestres do ser humano (MS, AA 6: 408).

Em sentidos diferentes, virtude está sempre em progresso, mas, ao mesmo tempo, está sempre começando do zero. Por um lado, na perspectiva objetiva, ela está sempre em progresso no sentido de que é um ideal inalcançável, embora seja dever aproximar-se constantemente. Na perspectiva subjetiva, ela está constantemente começando do zero porque nossa natureza está sempre colocando obstáculos e resistências ao cumprimento do dever (MS, AA 6: 409). Parece que são as inclinações, mas *visto que é o ser humano mesmo que coloca esses obstáculos no caminho de suas máximas* (MS, AA 6: 394), como

Rohlf bem observa, *então a virtude é força que se opõe a nossa propensão natural ao mal, - isto é, - não se opõe às inclinações por si mesmas, mas a nossa tendência a priorizar a satisfação das inclinações sobre a lei moral* (ROHLF, 2013, p. 762).

Por causa de nossa propensão ao mal, estamos sempre sendo tentados a dar preferência à satisfação das inclinações em vez de agir de modo a cumprir o dever por dever. Assim, em relação à superação do mal, a virtude é necessária, mas insuficiente, pois ainda estamos combatendo o mal meramente no campo individual, mas temos que combatê-lo também no campo social. O campo social, como vimos, é o lugar no qual as tentações para a transgressão do dever tornam-se maiores. Sustentamos que Kant começa a Parte Três dando ênfase ao aspecto corruptor do convívio social com o objetivo de mostrar que não basta que combatemos o mal individualmente, mas coletivamente. Por isso que, quando Kant fala que basta que se unam os homens *para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fizerem maus uns aos outros* (RGV, AA 6: 94), obviamente ele não está negando a responsabilidade de cada um, mas sustentando o aumento da sedução ao mal na socialização, com o objetivo de, em seguida, introduzir a comunidade moral, como remédio para este aspecto sedutor do mal.

4.5 OS VÍCIOS E OS DEVERES

Se opomos resistência a um adversário forte, porém injusto, possuímos bravura (*Fortitudo*). Entretanto, se opomos resistência a um adversário forte interno da intenção moral, somos virtuosos (*Fortitudo moralis*) (MS, AA 6: 380). Assim como os lutadores estudam o inimigo para ampliar as chances de sucesso na luta, devemos conhecer o nosso inimigo interno. Como vimos, o inimigo não são as inclinações por si mesmas, mas o modo depravado com o qual lidamos com elas. Temos que enfrentar as inclinações, não porque elas devam ser extirpadas, mas porque ou são indisciplinadas ou conflitam com a lei moral.

Pois a faculdade moral do homem não seria virtude se não fosse produzida por meio da *firmeza* de propósito na luta contra tão poderosas inclinações conflituosas. A virtude é o produto da razão prática pura, na medida em que esta, na consciência de sua superioridade (pela liberdade), adquire supremacia sobre aquelas. (MS, AA 6: 477)

Mediante abuso da liberdade deixamos de disciplinar as inclinações ou contribuímos para que sejam indisciplinadas. A satisfação das inclinações mediante abuso da liberdade, isto é, contra o fim da natureza, produz vícios. Portanto, conhecer os vícios

e suas motivações, contribui para a superação do mal na perspectiva individual. Além de conhecer, a virtude: (...) *tem de ser cultivada por meio da tentativa de combater o inimigo interior do homem (asceticamente), tem de ser exercitada; porque não se pode de imediato tudo o que se quer se antes não se tiver exercitado e praticado as próprias forças* (...) (MS, AA 6: 477).

4.5.1 OS DEVERES E OS VÍCIOS DO SER HUMANO PARA CONSIGO

No contexto da discussão dos deveres do ser humano para consigo mesmo enquanto um ser meramente animal, Kant analisa também os vícios contrapostos. O ser humano, enquanto um ser animal, possui impulsos naturais. Com cada impulso da animalidade, a natureza visa fins. Neste sentido, são três os impulsos analisados por Kant. A autoconservação visa a conservação do indivíduo, o impulso sexual visa a conservação da espécie e há também o impulso que visa a conservação da faculdade para desfrutar agradavelmente a vida. Os vícios contrapostos, respectivamente, são, o suicídio, o uso contra o fim da natureza em relação à inclinação sexual e o desfrute imoderado da bebida e da comida. São vícios porque são ações contrapostas ao fim da natureza. É neste sentido que podemos também pensá-los como resultantes de um modo depravado de lidar com as inclinações.

O primeiro dever analisado por Kant na *Doutrina da Virtude* é o de autoconservação. O vício contraposto é o suicídio, que é uma espécie de assassinato. Posto que o objetivo da natureza, mediante o impulso da autoconservação é o de conservar-se vivo, suicidar-se viola a obrigação de conservar a própria vida. Para Kant, a ideia dos estoicos de que era um privilégio poder sair da vida com a alma tranquila, já que não se poderia mais ser útil para nada. Ele afirma que a percepção de tamanho poder sobre si e tamanha firmeza em relação a um móbil tão poderoso em nós deveria ser motivo para não tirar a própria vida. É um erro a ideia dos estoicos, para Kant, também pois:

Enquanto se fala de deveres, portanto, enquanto vive, o homem não pode alienar sua personalidade, e é uma contradição ter autorização para se subtrair a toda obrigação, isto é, a agir livremente, como se para essa ação não se precisasse de absolutamente nenhuma autorização. Aniquilar em sua própria pessoa o sujeito da moralidade é o mesmo que exterminar do mundo a própria moralidade segundo sua existência, na medida em que esta dele depende; moralidade que, todavia, é fim em si mesma. Por conseguinte, dispor de si mesmo enquanto mero meio para um fim qualquer significa degradar a humanidade em sua pessoa (*homo noumenon*), à qual foi, contudo, confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*). (MS, AA 6: 424-3)

A máxima do suicídio é exposta por Kant na *Fundamentação* (GMS, AA 4: 422) e manifesta a corrupção moral do suicida. É por amor de si mesmo que alguém se suicida e, posto ser contrário ao dever, então o princípio supremo do agente que põe fim a própria vida somente pode ser o amor de si. Para adotar tal máxima oposta à lei moral, cuja forma não é universal, a lei moral deve estar subordinada ao amor de si. Neste sentido, o suicida pratica o mal contra si mesmo.

Em relação ao impulso sexual, de acordo com Kant, foi implantado em nós com o objetivo de autoconservação da espécie. O dever relacionado a este impulso é a castidade e o vício é a lascívia. Aqui, Kant não se refere à luxúria entendida como um excesso de relações sexuais com outras pessoas, mas à masturbação. Kant afirma que a prova da inadmissibilidade deste ato não é fácil de encontrar, porém ele argumenta que o *fundamento da prova encontra-se inteiramente no fato de que o homem abdica, dessa maneira, de sua personalidade (desprezando-a), na medida em que ele se utiliza meramente como meio para a satisfação de impulsos animais* (MS, AA 6: 425). Kant vai além e considera tal ato pior que o suicídio:

Acontece que, no último caso, a obstinada desistência de si mesmo, da vida como um fardo, ao menos não é um débil abandono aos impulsos animais, mas exige, antes, coragem, na qual o respeito pela humanidade em sua própria pessoa ainda encontra lugar. Em contrapartida, aquele que se deixa levar inteiramente pelas inclinações animais transforma o homem em uma coisa da qual se pode gozar e, com isso, ao mesmo tempo em uma coisa contrária à natureza, isto é, em um objeto *repugnante*, privando-se, assim de todo o respeito por si mesmo. (MS, AA 6: 425)

Além disso, é contrário ao fim da natureza. A natureza quis com o impulso sexual a conservação da espécie e o referido ato é não só inútil com relação à tal conservação, mas também é este abandono de si mesmo aos meros impulsos naturais. O prazer em vista do qual o ser humano entrega-se a este vício é destinado à relação sexual com o sexo oposto para a manutenção da espécie. Todavia, abusa-se da liberdade, semelhantemente a uma trapaça contra a natureza, obtendo prazer independentemente do fim que a natureza tem para com a humanidade.

Em relação ao vício de entorpecimento resultante da imoderação constitui a violação do dever para consigo mesmo na medida em que envolve um abuso de nossa capacidade de fruição, isto é, um uso que vai contra o fim da natureza. Trata-se aqui da gula e da embriaguez: *no estado de embriaguez o ser humano deve ser tratado apenas*

como um animal e não como ser humano; pelo excesso de comida e em um tal estado fica debilitado, por um certo tempo, para as ações em que se exige agilidade e reflexão no uso de suas forças (MS, AA 6: 427). A gula é pior do que a embriaguez, porque nesta há um abandono passivo de si em prol dos prazeres, enquanto que naquela existe, pelo menos, um jogo ativo das representações na imaginação.

No contexto da discussão dos deveres do homem para consigo enquanto ser unicamente moral, Kant aborda os vícios contrapostos. O dever aqui se refere ao elemento formal de concordância das máximas de sua vontade com a dignidade da humanidade.

Os seres humanos, enquanto *homo phaenomenon*, juntos com todas as espécies de animais sobre a terra compartilham de um valor comum, um preço vulgar e, neste sentido, o ser humano *é um ser de pouca importância* (MS, AA 6: 433). De acordo com Kant, ainda estamos acima dos outros animais na medida em que somente o ser humano é capaz de estabelecer fins para si mesmo e, assim, ele pode ser útil. De qualquer modo, esta capacidade só nos confere um valor ou preço devido à nossa utilidade. Entretanto, o ser humano enquanto pessoa, isto é, enquanto sujeito de uma razão prático-moral (*homo noumenon*), está acima de qualquer preço. Isso ocorre na medida em que o ser humano, em sentido noumênico, tem valor interno absoluto *pelo qual ele constrange todos os seres racionais do mundo a ter respeito por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade* (MS, AA 6: 435). Além disso, Kant afirma que:

Visto que ele tem de se considerar não meramente como pessoa em geral, mas também como ser humano, isto é, como uma pessoa que tem para consigo deveres impostos pela sua própria razão, a sua insignificância enquanto *ser humano animal* não pode prejudicar a consciência de sua dignidade enquanto *ser humano racional*, e, em consideração a este último, ele não deve negar a autoestima moral; isto é, ele não deve tentar obter de maneira servil ou *subserviente* (*animo servili*) um fim que é em si mesmo um dever, como se tentasse obter um favor; não deve negar sua dignidade, mas conservar sempre a consciência da sublimidade de sua disposição moral (que já está contida no conceito de virtude); e esta *autoestima* é um dever do ser humano para consigo mesmo. (MS, AA 6: 435)

Neste sentido, os vícios analisados por Kant que violam a dignidade humana são a mentira, a avareza, e a falsa humildade. Temos um valor interno absoluto e não podemos negá-lo, recusá-lo ou pretender aniquilá-lo.

A mentira é vício, não porque decorra dela quaisquer consequências desagradáveis, mas porque constitui recusa ou aniquilação da dignidade da humanidade

em sua pessoa. Nós, enquanto seres capazes de falar, isto é, comunicar nossos pensamentos, se intencionalmente falamos o contrário do que pensamos, agimos contra o fim de nossa capacidade de fala. No contexto da superação do mal, é fundamental observar atentamente a falsidade em nós, *que parece estar enraizada na natureza humana* bem como a *propensão dos seres humanos para a hipocrisia* (MS, AA 6: 431). Para Kant:

Um homem que não acredita, ele mesmo, no que diz a um outro (mesmo se fosse apenas uma pessoa ideal) tem ainda menos valor do que se ele fosse meramente uma coisa; pois da propriedade desta de servir para algo, pode um outro fazer certamente algum uso, porque ela é algo real e dado; mas a comunicação de seu pensamento a outro mediante palavras que contêm (intencionalmente) o contrário do que o falante pensa é um fim diretamente oposto a finalidade natural de sua faculdade de comunicar seus pensamentos, portanto, é a recusa à sua personalidade e um fenômeno meramente ilusório de homem, não o próprio homem. (MS, AA 6: 429)

Em relação à avareza, podemos pensa-la como uma violação do dever para consigo no sentido de estreitar os meios do bem viver sem necessidade. Este vício aqui não é entendido como a avareza gananciosa, isto é, como a ampliação dos meios para bem viver para além dos limites da necessidade, nem a parcimoniosa, que é a mesquinharia. Como trata-se de um vício que viola o dever do agente para consigo, é no sentido de que consiste na *redução de seu próprio gozo dos meios para o bem-viver para quem da medida de suas verdadeiras carências* (MS, AA 6: 432).

Portanto, a característica própria deste último vício é o princípio de posse dos meios para todos os tipos de fins, com a ressalva de não querer utilizar para si nenhum deles, privando-se assim do agradável gozo da vida, o que se opõe diretamente ao dever para consigo mesmo em vista do fim. (MS, AA 6: 432-3)

Em relação à falsa humildade, ou servilismo, é um vício que viola a dignidade humana. Isso ocorre porque o ser humano considerado como sujeito de uma razão prático-moral, possui dignidade, isto é, um valor interno absoluto, que é negado. O dever desrespeitado é o de autoestima moral que se constitui no ato de valorar-se de modo a ter consciência de sua dignidade. Todos seres humanos são iguais porque possuem dignidade. Na natureza humana existe uma *inclinação para obter para si um valor na opinião dos outros; e originalmente, claro está, apenas o da igualdade* (RGV, AA 6: 27). Então para evitar a violação do valor interno do ser humano mediante o servilismo, deve-se atentar a estes comandos:

Não se tornem escravos dos homens. Não deixem seu direito ser pisoteado impunemente por outrem. Não façam nenhuma dívida para a

qual não ofereçam plena garantia. Não aceitem benefícios que não possam dispensar, e não sejam parasitas ou adutores, nem tampouco mendigos (o que certamente se distingue apenas em grau do anterior). Sejam, por isso, econômicos, para que não se tornem miseráveis. A lamúria e o gemido e mesmo o grito por uma dor corporal já lhes são indignos, ainda mais quando têm a consciência de ser deles culpados; daí o enobrecimento (o afastamento da infâmia) da morte de um delinquente pela firmeza com que ele morre. Ajoelhar-se ou prostrar-se sobre a terra, mesmo que seja para tornar sensível, desse modo, a veneração de objetos celestiais, é contrário à dignidade humana, assim como a invocação dos mesmos na presença de imagens; pois nesse caso vocês não se humilham perante um *ideal*, mas perante um *ídolo*, que vocês mesmos produzem. (MS, AA 6: 456-7)

Existe, além destes deveres analisados anteriormente, o dever do ser humano para consigo mesmo enquanto juiz inato de si. Trata-se da consciência moral e ela existe dentro de nós como se fosse um tribunal no qual os pensamentos acusam-se ou desculpam-se de acordo com certa prática que está de acordo ou contra a lei moral.

Todo homem tem consciência moral e se sente observado, ameaçado e, em geral, intimidado (respeito ligado ao medo) por um juiz interior, e este poder que nele vigia as leis não é algo que ele mesmo *produz* (arbitrariamente), mas está incorporado em seu ser. Segue-o como uma sombra, quando ele pensa em fugir. O homem pode certamente entorpecer-se ou aturdir-se com prazeres e distrações, mas não pode evitar despertar ou voltar a si de quando em quando, ao escutar a terrível voz da consciência moral. Ele pode, na depravação mais extrema, até mesmo fazer pouco caso dela; mas de modo algum pode evitar *ouvi-la*. (MS, AA 6: 438)

Após o ato, a consciência moral analisa-o. O acusador e a defesa, por assim dizer, discutem, gerando inquietude dentro do agente. Caso haja absolvição, não há propriamente recompensa, isto é, alegria, mas uma espécie de contentamento em sentido negativo, por ter passado a inquietude do embate entre acusação e defesa e, assim, por ter evitado a culpa.

Assim, quando dizemos que este ser humano não *tem* consciência moral, queremos dizer com isso que ele não leva em conta sua sentença. Pois, caso não tivesse realmente consciência moral alguma, ele tampouco seria imputado de algo como conforme ao dever ou acusado de algo como contrário ao dever, por conseguinte, também de maneira alguma poderia pensar o dever de ter uma consciência moral. (MS, AA 6: 400-1)

A consciência moral *é a razão prática que, em todo caso de uma lei, coloca diante do ser humano seu dever, para sua absolvição ou condenação* (MS, AA 6: 400). Não é dever possuir consciência moral, pois isso equivaleria a ter um dever de reconhecer os deveres. Kant trata a consciência moral como um fato dado. O nosso dever, entretanto, é

cultivar a consciência moral. Tal cultivo se refere ao esforço para dar mais atenção para as sentenças da razão prática.

Além disso, de acordo com Kant, existe um primeiro comando para todos os deveres para consigo mesmo.

Este comando é: *conheça* (examine, sonde) *a si mesmo* não segundo sua perfeição física (aptidão ou inaptidão para quaisquer fins, arbitrários ou mesmo ordenados), mas antes segundo sua perfeição moral em relação ao seu dever; conheça seu coração – se ele é bom ou mau, se a fonte de suas ações é pura ou impura, e o que pode ser atribuído ao próprio homem ou como originariamente pertence a sua *substância* ou como derivado (adquirido ou contraído) e o que pode pertencer ao *estado* moral. (MS, AA 6: 441)

Sondar as profundezas de seu próprio interior é, de fato, o primeiro passo para superar o mal na perspectiva individual na medida em que permite conhecer, e remover os obstáculos internos. Além disso, posteriormente, possibilita o desenvolvimento de uma boa vontade. *Somente a descida aos infernos do autoconhecimento constrói o caminho da glorificação* (MS, AA 6: 441).

No contexto da discussão sobre a ambiguidade de certos deveres para consigo mesmo, Kant comenta acerca da destruição. Interessantemente, ele afirma que a destruição das coisas inanimadas naturais é contrário ao dever na medida em que enfraquece um sentimento que promove a moralidade.

Com relação ao que é belo, embora inanimado, na natureza, a propensão para a mera destruição (*spiritus destructionis*) é contrária ao dever do homem para consigo mesmo, porque ela enfraquece ou aniquila no homem aquele sentimento, que não sendo ainda por si só moral, ao menos já prepara aquela tendência da sensibilidade, que em muito promove a moralidade, a saber, a tendência para também amar algo sem ter como propósito a utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal). (MS, AA 6: 443)

Além desta tendência da sensibilidade para amar algo sem ter propósitos utilitárias, enquanto promotora da moralidade, Kant comenta sobre a utilidade da compaixão. Ele sustenta que o tratamento cruel com os outros animais de outras espécies é contrário ao dever pois enfraquece ou destrói outro sentimento que muito influencia a promoção da moralidade, a saber, a compaixão pelo sofrimento alheio. Ele argumenta que, ao tratar cruelmente os animais, *mitigamos ou destruímos a compaixão por seu sofrimento e assim é enfraquecida e gradativamente destruída uma disposição natural muito útil à moralidade na relação com outros homens* (MS, AA 6: 443). É interessante

observar que, nesta passagem, é possível perceber que é falsa a interpretação de que Kant desconsidera qualquer papel dos sentimentos sensíveis na vida moral. Evidentemente, a compaixão não confere valor moral à ação, mas disso não se segue que o papel desempenhado pela compaixão na vida moral, de acordo com a ética kantiana, seja nulo. Ao contrário, ele é explícito em relação à utilidade de certos sentimentos na promoção da moralidade.

Ademais, existe um dever que devemos nos propor como fim, a saber, o fim de aperfeiçoar-se. Este tem dois sentidos, o natural e o moral. A perfeição natural significa que *o homem deve a si mesmo (enquanto ser racional) não deixar sem uso e, por assim dizer, enferrujar a disposição natural e as faculdades das quais a sua razão pode algum dia fazer uso (...)* (MS, AA 6: 444). Parece que o ser humano possui uma tendência à preguiça, e se não se propõe como fim positivo aperfeiçoar-se – no sentido natural -, fica mais sujeito a este vício e permite que suas disposições enferrugem. No que tange à natureza, todavia, não existe nada em vão. *Por isso, não sem razão Demétrio também sempre fazia destinar um altar a essa deidade maligna (a preguiça), já que, se a preguiça não se intrometesse, a maldade incansável cometeria no mundo muito mais perversidades do que há agora.* De qualquer modo, os vícios da preguiça, covardia e falsidade são desprezíveis, mas *o primeiro parece ser o mais desprezível.* (Anth, AA 7: 276).

A perfectibilidade natural se subdivide em três capacidades, a saber, as do espírito, da alma, e do corpo. A primeira perfeição se refere àquelas que só podem ser aperfeiçoadas mediante a razão e são criadoras porque derivam-se de princípios a priori. Pode-se evoluir tal capacidade mediante o exercício da lógica, matemática e metafísica da natureza. As capacidades da alma são a memória e o entendimento e as capacidades do corpo são aquelas ampliáveis unicamente mediante exercício físico, isto é, ginástica, musculação etc.:

O cultivo das capacidades do corpo (propriamente, a ginástica) é o cuidado com aquilo que nos homens constitui o instrumento (a matéria), sem o qual os fins do homem permaneceriam irrealizáveis; e portanto o revigoramento contínuo e intencional do animal no homem é um fim do homem para consigo mesmo. (MS, AA 6: 445)

Em relação ao dever de perfeição moral, devemos nos esforçar para instaurar a pureza de intento. Aqui trata-se somente do empenho em praticar ações, não meramente conforme o dever, mas por dever. A realização deste dever pode ser pensada como um esforço para superar o mal. *Este dever para consigo mesmo é, segundo a qualidade, um*

dever estrito e perfeito, todavia, segundo o grau, é um dever amplo e imperfeito, e isso graças à fragilidade (fragilitas) da natureza humana (MS, AA 6: 446).

4.5.2 OS DEVERES E OS VÍCIOS DO SER HUMANO PARA COM OS OUTROS

Os deveres de virtude que o ser humano tem em relação aos outros seres humanos são acompanhados por dois sentimentos, a saber, o amor e o respeito. Todavia, tanto o amor quanto o respeito aqui não são entendidos como inclinações sensíveis do amor de si, pois não se pode obrigar ninguém a ter sentimentos nesse sentido. De um lado, o amor é entendido como máxima da benevolência e, de outro, o respeito que é a máxima de limitação de nossa autoestima em prol da dignidade da humanidade em outra pessoa. Em poucas palavras, os supracitados sentimentos são entendidos no sentido prático. O dever de respeito é negativo: *não se elevar acima dos outros* (MS, AA 6: 449). O dever de amor pelo próximo é positivo: *propor como os meus fins os fins dos outros*.

No que se refere aos deveres de amor, eles são divididos em deveres de beneficência, gratidão e simpatia. A beneficência é distinta da benevolência, pois esta denota um sentimento sensível de satisfação na felicidade alheia, enquanto que aquela se refere à máxima de propor como fim a felicidade dos outros. *Ser beneficente, isto é, ajudar outros homens em necessidade com vistas à sua felicidade, é um dever de todo homem. Pois todo homem que se encontra em necessidade deseja ser ajudado por outros homens. Pois somos seres racionais carentes, unidos pela natureza em um habitat para o auxílio mútuo.* (MS, AA 6: 453). Kant afirma que:

A beneficência, para quem é *rico* (dotado de meios que são excedentes, isto é, superam suas próprias necessidades, e servem para a felicidade dos outros), quase nunca é considerada pelo beneficente como seu dever meritório; ainda que, ao mesmo tempo, deste modo ele obrigue o outro. A satisfação que, com isso, proporciona a si mesmo não lhe custa nenhum sacrifício e é um modo de se deleitar com sentimentos morais. (MS, AA 6: 453)

Como vimos, sentimento moral que precede o ato é patológico e o que sucede ao ato é moral. Ora, é posto sob suspeita o ato beneficente do rico porque, em geral, é pequeno o esforço despendido e grande a possibilidade de desfrutar do prazer dos sentimentos morais. Isso traz o questionamento: possui valor moral a ação daqueles bilionários possuidores de instituições filantrópicas que ajudam uma quantidade massiva de pessoas? Além desta ponderação a respeito da “beneficência” de quem é rico, Kant faz

uma pergunta muito interessante relacionada a quem é rico, que aprofunda a suspeita do valor moral do ato beneficente:

A capacidade de ser beneficente, que depende de bens de fortuna, é em grande parte resultado de que diversos homens são favorecidos pela injustiça do governo, o que introduz desigualdades de riquezas que tornam necessária a beneficência de outros. Em tais circunstâncias, a ajuda que os ricos prestam aos necessitados – da qual eles com tanto gosto se orgulham, como se fosse mérito – merece de alguma forma o nome de beneficência? (MS, AA 6: 454)

Ora, para ser consistente, merece o nome de beneficência se e somente se a ação é praticada tendo como único e suficiente móbil o respeito à lei. Entretanto, posto que é difícil sondar as profundezas do próprio coração e que existe uma propensão para a hipocrisia (MS, AA 6: 431) na natureza humana, é mais provável que não mereça o nome de beneficência e sempre pairará a dúvida sobre a real motivação desta espécie de filantropo.

Kant, ao tratar da gratidão, também faz uma distinção entre gratidão meramente afetiva, que não é dever, e ativa, que é dever. A gratidão aqui é entendida como uma necessitação imediata por meio da lei moral (MS, AA 6: 455). A simpatia é um sentimento sensível de prazer ou desprazer na satisfação ou dor de alguém. Apesar de ser um sentimento sensível, Kant afirma que:

Apesar disso, utilizar tais sentimentos como meio para a promoção da benevolência ativa e racional é ainda um dever especial, mesmo que apenas condicionado, que leva o nome de humanidade [*Menschlichkeit*] (*humanitas*), pois aqui o homem não é considerado meramente como ser racional, mas também como animal dotado de razão. (MS, AA 6: 456)

Tal sentimento participante pode ser uma *faculdade e vontade de comunicar entre si os sentimentos* (MS, AA 6: 456) ou meramente numa receptividade à satisfação ou dor. Este é dado pela natureza e pode também ser chamado de compaixão enquanto que aquele funda-se na razão pura prática e, portanto, é livre. Só há obrigação, evidentemente, àquele fundado na razão. Em relação à compaixão, Kant é salienta o aspecto ofensivo da ação beneficente cujo móbil é este sentimento:

De fato, quando um outro sofre, e eu também me deixo (por meio da imaginação) contagiar por uma dor sua que não posso remediar, são dois os que sofrem: ainda que propriamente (na natureza) o mal só ocorra a um. É impossível que seja um dever aumentar o mal no mundo, portanto, também não é praticar o bem *por compaixão*, pois isso seria também uma forma ofensiva de beneficência – na medida em que expressa uma benevolência relativa a alguém indigno, chamada

comiseração – e de modo algum deveria suceder entre homens que não devem vangloriar-se de seu merecimento de seres felizes. (MS, AA 6: 457)

Na *Fundamentação*, Kant deixa claro a inadmissibilidade dos sentimentos sensíveis enquanto fundamento das ações e, nesta citação, ele fornece mais razões pelas quais a compaixão é um problema. Entretanto, disso não se segue que sentimentos compassivos não devam participar da vida moral, como se o ideal fosse a aniquilação destes e, por assim dizer, uma frieza cadavérica perante o sofrimento alheio. Com efeito, a ação moral requer independência de móveis sensíveis, mas Kant não sustenta o expurgo dos sentimentos na vida do ser humano. Ao contrário, após apontar os problemas da compaixão à vida moral, Kant nos mostra que é dever indireto cultivar os sentimentos compassivos:

Mas, mesmo que tomar parte no sofrimento (e, assim também, tomar parte na alegria) dos outros não seja em si mesmo um dever, a participação ativa no destino deles, e até o fim, é, porém, um dever indireto; portanto, é dever cultivar em nós os sentimentos compassivos naturais (estéticos) e utilizá-los, tantos quanto haja, como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento a eles correspondente. Portanto, é dever não evitar, mas buscar os lugares onde se encontram os pobres aos quais falta o mais necessário, não fugir das enfermarias, das prisões para devedores e semelhantes, para esquivar-se dessa dolorosa simpatia, impossível de conter, porque esta simpatia é um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que a representação, por si só, não conseguiria. (MS, AA 6: 457)

A natureza pôs os sentimentos compassivos em nós visando a moralidade, enquanto não percebemos a nossa capacidade de agir movidos somente pelo puro respeito pela lei moral. No que tange à nossa capacidade racional, enquanto não a desenvolvemos, a natureza toma as rédeas do ser humano. Isso ocorre no sentido de que, mediante impulsos sensíveis, sofremos uma influência empírica que nos incentiva a praticar uma ação por conformidade ao dever.

Em relação aos vícios contrapostos aos deveres de amor, trata-se da inveja, ingratidão, e da alegria pelo mal alheio. A inveja está incrustada na natureza humana, e consiste numa *propensão para sentir dor com o bem-estar dos outros* (MS, AA 6: 458). Enquanto a inveja está resumindo-se a um desgosto no bem-estar do outro, no interior do ambiente interno do agente, é apenas indiretamente má. Não somos responsáveis por sentimentos sensíveis que brotam em nosso interior independente de nossa vontade. No

entanto, se este sentimento irrompe, isto é, motiva o ato de diminuir aquele bem, então transforma-se no *horrível vício de uma paixão abominável que atormenta a si mesma, orientada, ao menos segundo o desejo, para a destruição da felicidade dos outros; assim, esta irrupção opõe-se tanto ao dever do homem para consigo mesmo quanto ao dever para com os outros* (MS, AA 6: 459).

No que tange à ingratidão, podemos entendê-la como o mero sentimento ou o ato motivado por esse sentimento. Neste sentido, pode ser vista sob dois ângulos: ou é a *ingratidão qualificada quando chega ao ponto de odiar* (MS, AA 6: 459) o seu benfeitor, ou é apenas desagrado.

O fundamento de possibilidade de um tal vício reside na compreensão equivocada do dever para consigo mesmo de não carecer nem exigir a beneficência dos outros, porque ela nos impõe uma obrigação, mas, antes, de preferir aceitar as agruras da vida a incomodar os outros com elas e, com isso, ficar em dívida (em obrigação) com estes, porque temos por isso cair no nível inferior do protegido em relação ao seu protetor; o que se opõe a autêntica autoestima (ter orgulho da dignidade da humanidade em sua própria pessoa). (MS, AA 6: 459)

A ingratidão relaciona-se com o medo de ser considerado inferior. Em vez de agir para se afirmar superior, aqui simplesmente o agente recusa a gratidão na intenção de evitar ser inferiorizado. Sendo assim, é um vício que se opõe à autoestima, pois se tivesse consciência de seu valor interno absoluto de sua humanidade, perceberia que todos são iguais e que o agradecimento não o fará inferior à ninguém.

No tocante à alegria pelo mal que os outros sofrem, trata-se de vício que se contrapõe à simpatia. Pertence à natureza humana o sentimento que reforça nosso bem-estar e bom comportamento quando percebemos, por contraste, que o mal comportamento levou a alguma desgraça. Entretanto, alegrar-se imediatamente com as desgraças alheias é misantropia oculta e se contrapõe ao amor prático que devemos ter para com os outros. Como Kant sustenta nesta passagem:

Reforçar nosso bem-estar e mesmo nosso bom comportamento quando nos servimos da desgraça ou envolvimento de outros em escândalos como material de nosso próprio bem-estar, de modo a realçá-lo, certamente é algo que – segundo as leis da faculdade da imaginação, a saber, as do contraste – se funda na natureza. Mas alegrar-se imediatamente com a existência de tais *mostruosidades*, que destroem o melhor do mundo em geral, portanto, desejar também esses acontecimentos, é uma misantropia oculta e o exato oposto do amor ao próximo que nos obriga enquanto dever. (MS, AA 6: 460)

O respeito, por sua vez, é uma limitação de nosso amor próprio em prol do amor próprio alheio. Ora, isso é um dever porque é o reconhecimento da dignidade do ser humano e tal dignidade confere valor altíssimo acima de qualquer preço.

Desprezar (*contemnere*) os outros, isto é, recusar-lhe o respeito que se deve ao homem em geral, é em todos os casos contrário ao dever, pois eles são homens. Menosprezá-los (*despicatui habere*) interiormente por comparação com outros é, de fato, inevitável, mas a manifestação exterior do menosprezo é uma ofensa. (MS, AA 6: 463)

Os vícios contrários ao dever de respeito por outros homens são a soberba, a maledicência e o escárnio. A soberba é uma inclinação de elevar-se sobre os outros. O soberbo manifesta tal inclinação mediante o desejo de que os outros se menosprezem diante dele. Trata-se de algo distinto, por exemplo, do orgulho no sentido de um empenho *em não ceder nada de sua dignidade humana em comparação aos outros* (MS, AA 6: 465). Trata-se, de fato, de um esforço que visa a obtenção de subalternos. Kant atenta também que:

Foi certamente menos observado que o soberbo é sempre *abjeto*, no fundo de sua alma. Pois ele não exigiria do outro que se menosprezasse em comparação com ele se, em seu íntimo não achasse que, se sua sorte mudar, não lhe custará muito para, por sua vez, rastejar e renunciar a todo respeito dos outros. (MS, AA 6: 466)

Assim, o soberbo quer que todos se rebaixem em relação a ele e não parece ver nenhum absurdo nisso. Pois ele está disposto ao servilismo caso as condições se tornem desfavoráveis a ele. Ele ignora a existência da dignidade humana e parece valorar o outro mediante sua utilidade. Em relação à maledicência, grosso modo, é a fofoca que leva adiante boatos falsos sobre alguém.

A má língua (*obtrectatio*) ou maledicência – pela qual entendo não a *calúnia* (*contumelia*), uma *falsa* difamação que se pode levar aos tribunais, mas apenas a inclinação imediata, não dirigida a nenhum propósito particular, para levantar boatos prejudiciais ao respeito dos outros – é contrária ao devido respeito à humanidade em geral, pois cada escândalo dado enfraquece esse respeito sobre o qual assenta o impulso moralmente bom, suscitando tanta incredulidade quanto possível com relação a ele. (MS, AA 6: 466)

Em relação ao escárnio, trata-se de uma propensão a expor ao ridículo aquele que cometeu certos erros e, assim obter certo prazer malicioso. Trata-se de vício contrário ao dever, pois além de violar o respeito devido aos homens, estabelecemos como fim nosso divertir-se mediante a utilização dos erros dos outros com o sofrimento alheio.

A frívola *mania de vituperar* e a propensão a expor os outros ao ridículo, a *mania de escarnecer*, que consiste em fazer das faltas alheias o objeto imediato do próprio divertimento, é maldade e difere completamente da *pilhéria*, da familiaridade entre amigos que permite rir de coisas que aparentam ser faltas, mas, de fato, são apenas traços da índole às vezes também fora da regra da moda (o que não é então *riso malicioso*). Mas expor ao riso faltas reais, ou taxá-las tal como se fossem mesmo reais, com o fim de privar a pessoa do respeito que merece, e a propensão para isso – a *cáustica* mania de escarnecer (*spiritus causticus*) – têm em si algo de alegria diabólica e, por isso, são propriamente violações tanto mais graves do dever de respeito para com outros homens. (MS, AA 6: 467)

Em relação às virtudes da convivência, é um dever do ser humano para consigo mesmo e para com os outros buscar as pessoas no intuito de socializar. Portanto, contrário a este dever é isolar-se. De qualquer modo, é dever socializar para desenvolver as virtudes contrapostas àqueles vícios de nossa insociabilidade.

É importante, tendo em vista a correta interpretação da ética kantiana, que entendamos que ser virtuoso não implica necessariamente numa vida marcada pela frieza sentimental:

Manter-se sadio moralmente é uma forma de dietética para o homem. Mas *saúde* é apenas um bem-estar negativo, ela mesma não pode ser sentida. Há que se acrescentar algo que proporcione um desfrute agradável da vida e que, ainda assim, seja meramente moral. Este algo é, segundo a ideia do virtuoso *Epicuro*, o coração sempre alegre. (MS, AA 6: 485)

Ao contrário do que se atribui comumente a Kant, o exercício da virtude culmina num exercício alegre do que é nosso dever. Apesar da prática da virtude, muitas vezes, nos custa perda de felicidade, quando a razão domina as inclinações conflituosas, tomamos consciência da liberdade readquirida e a alegria acompanha tal consciência. Se nos impomos penitências fanáticas e exageradas, tornamo-nos carrancudos e sombrios e tornamos a virtude odiosa. Portanto, a amargura não é condição necessária da vida virtuosa.

4.6 A INSUFICIÊNCIA DA VIRTUDE

A virtude, então, apesar de oferecer uma forma individual de superação do mal, é insuficiente para uma superação deste de modo amplo e completo.

A virtude seria então uma superação da contingência moral, formando um caráter que nos daria constância na ação moral e que requer força contra as inclinações que permanecem, mesmo depois de termos feito uma escolha pela moralidade. Neste sentido, a virtude é um progresso

no tempo. A fraqueza, o primeiro grau da propensão ao mal, poderia, nesta visão, ser superada pela virtude. (BORGES, 2014, p. 17)

A fraqueza é superada mediante a virtude. Além disso, é na *Doutrina da Virtude* que Kant expõe o dever de perfeição própria. Este dever contém o dever de aperfeiçoar-se moralmente. Em poucas palavras, este dever significa a instauração de pureza de intento. Portanto, a realização deste dever é o remédio para a impureza. Em relação à malignidade, podemos também pensar que a virtude dê conta, na medida em que estabelecer a lei moral como princípio supremo implica na lei moral subordinar o amor de si. Através da virtude (*virtus noumenon*) ocorre aquela revolução de coração que abordamos e instauramos a lei moral como fundamento supremo. Ora, ainda que seja difícil sondar o próprio coração para descobrir a verdadeira motivação de um ato, em teoria, aquela revolução faria o princípio do amor-de-si subordinar-se à lei moral. Para Borges, a virtude pode superar apenas o primeiro grau da referida propensão, mas para a superação das paixões, a virtude seria insuficiente:

O mal propriamente dito, como foi visto, reside nas paixões e na propensão em formar máximas baseadas em móbeis contrários à lei moral. Para vencer esta batalha contra o mal propriamente dito, a virtude enquanto força individual não é suficiente. Se os seres humanos buscarem as causas ou as circunstâncias que os levam à princípios contrários à moral, eles verão que estes não estão ligados à sua natureza bruta, aos afetos, mas à escolha de princípios que se baseiam no que Kant denominava de amor-de-si, ou de interesse próprio (BORGES, 2014, p. 17)

A virtude é, de fato, insuficiente para combater o mal, entretanto, não porque ela seja incapaz de dissolver ou de impedir o surgimento das paixões, mas porque combate apenas a dimensão individual do mal. Embora todas as paixões sejam sociais, é sendo virtuoso, especificamente mediante a apatia, que se domina individualmente as inclinações. Deste modo, impedimos a formação paixões e, conseqüentemente, a adoção de máximas que elas sugerem, pois a inclinação não é senhora do virtuoso, mas o virtuoso é senhor das inclinações. O autodomínio é o primeiro requerimento para que se possa ser virtuoso e ele envolve tornar-se mestre de si e senhor de si, isto é, mestre das inclinações e senhor das paixões – evitando que a inclinação se torne senhora do agente.

Portanto, na perspectiva individual, a virtude é suficiente para a superação do mal, entendido na sua completude, a saber, nos três graus da propensão ao mal. Entretanto, como vimos, existe um contexto no qual a sedução ao mal amplia-se, a saber, o contexto social. O ser humano, sozinho, pode e deve combater o mal que habita nele, mas não é

suficiente permanecer na dimensão individual. Pois devemos empenhar-se na formação de uma associação específica que mitigue a influência do mal e possibilite ao ser humano alcançar o bem supremo. Toda vez que nos confrontamos com uma situação na qual cabe a nós decidir por agir moralmente ou não, devemos dizer sim ou não à lei moral. Como o cumprimento da lei moral não pode fundar-se no hábito, ainda que ela seja um progresso no tempo no sentido objetivo, subjetivamente *a virtude está sempre começando do zero* (MS, AA 6: 409). Portanto, devemos associar-se de uma maneira específica, a saber, através da comunidade moral.

4.7 A COMUNIDADE MORAL

A comunidade moral é uma forma de associação que supera o mal. A humanidade, enquanto espécie, está em constante progresso moral. Trata-se de um processo histórico no qual uma geração herda habilidades e conhecimentos da geração anterior e busca aperfeiçoá-las. O mecanismo da insociável sociabilidade é o meio através do qual este processo se dá. *O mal é, portanto, inteligível enquanto um mecanismo empregado para o propósito da natureza de desenvolver as predisposições de nossa espécie na história* (WOOD, 2010, p. 163)

Na *Religião*, Kant sustenta a ideia de que o mal, de certa forma, pode ser superado através de uma associação humana específica, a saber, a comunidade moral. Se a humanidade realizar a referida associação, então ela terá passado por algumas etapas no que se refere ao associar-se humano: estado de natureza, estado civil e, de certa forma, estado moral. É importante ressaltar que a realização de todas estas formas de associação mostra um refinamento dos seres humanos no que tange às suas relações recíprocas. Ademais, expressam um progresso moral que a humanidade tem passado ao longo do tempo. Trata-se do caminho que parte da crueza animal rumo à cultura humana.

Na *Ideia*, Kant defende que os seres humanos têm sua tendência à injustiça posta em cheque mediante *uma sociedade civil administrada universalmente pelo direito* (Idee, AA 8: 22). O estado civil implica necessariamente numa associação sob leis coercitivas. Concomitante a isto deve ocorrer um processo mediante o qual a relação dos estados deve deixar de ser sem lei e passar a ser com lei. Em outras palavras, os seres humanos devem ser capazes de realizar uma associação entre os estados na forma de uma federação de estados mantendo a paz entre si (ZeF, AA 8: 360-8).

A comunidade moral, por sua vez, parece ser a última etapa no refinamento da relação moral recíproca entre os seres humanos. Trata-se de uma associação na qual todos os seus membros têm como princípio fundamental a lei moral. Em outras palavras, é uma associação humana sob a lei pública (não coercitiva) moral. Todas estas etapas que dizem respeito ao refinamento na capacidade humana de associar-se expressam um caminho percorrido, parcialmente, pela humanidade, a saber, do aspecto cru de nossa natureza animal rumo à cultura ou à humanidade. Para Wood, na Parte Três, Kant

está argumentando que o progresso moral da espécie humana depende de um tipo diferente de comunidade humana, uma comunidade ética fundada em leis morais não coercitivas, a princípio englobando toda a espécie humana enquanto (...). Esta é a função de uma comunidade religiosa ou igreja. O modelo social é de amizade, ou de uma família (...). (WOOD, 2010, p. 163)

O estado civil envolve leis jurídicas coercitivas, que permite a liberdade do indivíduo na medida em que esta é limitada de modo que permite a liberdade alheia. O estado ético é uma união de homens cujas relações são regidas por leis morais.

(...) o *estado de natureza jurídico*, assim se distingue do último o *estado de natureza ético*. Em ambos cada homem proporciona a si mesmo a lei, e não há nenhuma lei externa a que ele se reconheça submetido juntamente com todos os outros. Em ambos, cada homem é o seu próprio juiz, e não há nenhuma autoridade *pública* detentora de poder, que, segundo leis, determine com força de direito o que, nos casos que se apresentam, é dever de cada um e leve tal dever a geral execução. (RGV, AA 6: 95)

Os cidadãos, uma vez inseridos numa sociedade civil, podem entrar numa união ética desta espécie, mas devem fazê-lo livremente, pois seria uma contradição que eles fossem forçados ou coagidos a entrar numa comunidade moral. Nesta, cada um é juiz de si mesmo e não há coação externa, tampouco autoridade detentora de poder coercitivo.

No estado de natureza jurídico, os seres humanos encontram-se no estado de guerra de todos contra todos ou – nos lapsos de tempo nos quais não há guerra - de constante ameaça para tal, que por si só já constitui um dano. De modo similar, no estado de natureza ético, os seres humanos encontram-se num estado de constante sedução ao mal, especialmente porque a mera companhia de outros seres humanos constitui condição suficiente para a ampliação da influência corruptora.

Assim como o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos, assim também o estado de natureza ético é um estado de incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros – os quais (como acima se assinalou)

corrompem uns aos outros e 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 una, como se fossem *instrumentos do mal*, se afastam do fim comunitário do bem e se põem uns aos outros em perigo de cair de novo sob o domínio do mal. (RGV, AA 6: 96-7)

Nesta passagem, observamos que Kant não considera, como quer Wood, que a condição social é necessária para o surgimento do mal. O ambiente social no *estado de natureza ético é um público assédio recíproco dos princípios de virtudes e um estado de interna amoralidade, de que o homem natural deve, logo que possível, aprontar a sair* (RGV, AA 6: 97). Ora, o contexto social meramente influencia ou assedia e torna o ambiente fértil para o mal. Assim, torna-se imperioso a formação de uma comunidade ética. Haja vista que a virtude não é suficiente para superar o mal amplamente, é necessário tal união de seres humanos bem-intencionados. Ora, se e somente se unirmos nossas forças, tanto individualmente quanto coletivamente, podemos superar o mal e estaremos aptos a alcançar o bem supremo.

Temos, pois, aqui um dever de índole particular, não dos homens para com homens, mas do gênero humano para consigo mesmo. Toda espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia, a saber, ao fomento do bem supremo como bem comunitário. Mas porque 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, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo. (RGV, AA 6: 97-8)

Kant sustenta que a comunidade ética é *o conceito de um povo de Deus sob leis éticas* (RGV, AA 6: 98). As leis jurídicas coercitivas de uma sociedade civil direcionam-se unicamente à legalidade das ações, isto é, seu aspecto externo de, em geral, conformidade com o dever. As leis a que se submetem os membros desta comunidade devem ser vistas como se fossem de um legislador enquanto um ser moral superior. Entretanto, as leis morais *não se podem pensar como só provenientes da vontade desse ser superior*. Pois se elas só assim fossem, não seriam leis éticas na medida em que seriam coercitivas. Então, visto que as leis não podem unicamente residir na vontade deste ser moral superior:

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 hão de representar *ao mesmo tempo* como mandamentos 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 a toda

comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus atos merecem. (RGV, AA 6: 99)

É importante distinguir uma sociedade regida por leis de virtude, que são internas, de uma sociedade teocrática, cujas leis chegaram aos sacerdotes (líderes de um governo aristocrático) mediante revelação. Esta, pois, se fundamenta em alicerces meramente históricos, enquanto que aquela se fundamenta na razão. A sociedade teocrática difere, então, da comunidade ética, pois esta se realiza mediante exercício da *pura razão moralmente legisladora* (RGV, AA 6: 100), enquanto que aquela ainda seria regida por leis civis políticas, apesar do legislador supostamente ser Deus. De qualquer modo, a comunidade ética está sob leis que habitam o interior de seus membros e não fora deles. Trata-se de uma *república sob leis de virtude*.

O desejo de todos os bem-intencionados é, pois, “que o Reino de Deus venha, que se faça sua vontade na terra”; mas que devem eles organizar para que isto lhes aconteça? Uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma *Igreja*, que, na medida em que não é objeto algum de experiência possível, se chama a *Igreja invisível* (uma mera ideia da união de todos os homens retos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A visível é a união efetiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal. (RGV, AA 6: 101)

O empenho para instaurar tal comunidade deve atentar aos requerimentos para que a verdadeira igreja (visível) – que representa o reino moral de Deus – possa ser considerada enquanto tal, ela deve atender a certos requisitos. A Igreja visível deve possuir específicas características de universalidade, característica (qualidade), relação e modalidade.

A universalidade se refere ao requerimento de que, a despeito das opiniões divergentes entre os seus membros, deve existir princípios universais que mantenham a unificação da igreja e impeça sua dissolução em variadas seitas. A característica ou qualidade da Igreja deve ser a pureza moral das relações. As relações devem ser pautadas por leis morais e, portanto, *purificada da imbecilidade da superstição e loucura do fanatismo* (RGV, AA 6: 101-2). A relação que os membros devem manter entre si bem como a relação que a Igreja deve manter com o poder político deve ser pautada pelo princípio da liberdade, *por conseguinte, nem hierarquia, nem iluminismo, uma espécie de democracia mediante inspirações particulares, que podem ser diferentes de outras, segundo a cabeça de cada qual* (RGV, AA 6: 102). A modalidade da referida Igreja deve ser a imutabilidade dela. Ainda que possam existir regras contingentes referentes à

administração da Igreja, deve existir algo sobre o qual estas contingências se apoiem. Este algo é um conjunto de princípios *a priori* que garantem a imutabilidade.

Assim, tal Igreja, no que tange à sua constituição distingue-se da constituição política. Além disso, tal constituição não é monárquica, sob o poder de um papa, nem aristocrática, sob o poder de bispos, tampouco democrática em sentido comum (ainda que seja uma espécie de democracia) como de iluminados sectários.

Quando muito, poderia ainda comparar-se a uma comunidade doméstica (família) sob um pai moral comunitário, embora invisível, enquanto o seu filho santo, que conhece sua vontade e, ao mesmo tempo, está em parentesco de sangue com todos os seus membros, ocupa o seu lugar de maneira a tornar conhecida mais em pormenor a sua vontade àqueles que, por isso, nele honram o pai e deste modo ingressam uns com os outros numa voluntária, universal e duradoura união de coração. (RGV, AA 6: 102)

A comunidade moral, portanto, é uma união de pessoas virtuosas. Tal congregação mitiga a influência e sedução do mal e constitui condição de possibilidade para alcançar o bem supremo. Assim, se para alcançar o bem supremo pressupõe-se a superação do mal, esta união supera o mal. Portanto, através da virtude e da comunidade moral, podemos vislumbrar, no horizonte, uma posição na qual o ser humano só alcance após ter superado o mal dentro de si, e na comunidade da qual faz parte.

CONCLUSÃO:

A propensão ao mal está enraizada na natureza humana, e ainda que possamos superá-la, jamais poderemos eliminá-la. A lei moral está em todos nós enquanto fato da razão e não podemos jamais recusá-la, como se fosse possível negar a autoridade da lei ou uma corrupção da razão mesma. O ser humano, enquanto ser racional sensível, possui a possibilidade de admissão de fundamento supremo a lei moral, mas se não a instituir, através de sua própria liberdade, o fundamento do amor-de-si permanecerá limitando o seguimento da lei moral às ocasiões vantajosas. O mal radical está na nossa natureza e se manifesta mediante seus três graus, fragilidade, impureza e malignidade, sendo que somente no terceiro grau da propensão ocorre o mal propriamente dito. A malignidade é a determinação do amor de si enquanto condição limitante do cumprimento da lei moral. Em poucas palavras, é nossa tendência a preferir à satisfação das demandas do amor de si, em vez de determinarmos a ter a lei moral como condição limitante do seguimento da lei moral. Condicionar o seguimento da lei moral ao amor de si, eis o que é o mal

propriamente dito. Se a lei moral está condicionada desta maneira, cria-se no interior do agente o ambiente fértil para o surgimento das paixões.

Ora, o homem mau pode praticar ações conformes ao dever também, ainda que numa ocasião que a lei moral exija aplicação, se a ação entrar em conflito com alguma demanda do amor de si, não haverá o cumprimento de tal lei. Em poucas palavras, o homem mau pode falar a verdade, mas se trouxer mais desvantagens que vantagens, em termos de satisfação das demandas das inclinações do amor de si, ele mentirá. As máximas do homem mau possuem como alicerce básico, ou máxima fundamental, o amor de si. Portanto, é possível que um homem mau pratique as ações conformes ao dever na medida em que possuam motivos egoístas.

Os conceitos estéticos da receptividade do ânimo aos conceitos do dever se referem às condições subjetivas do ser humano. O ser humano, entendido como *homo phaenomenon*, manifesta através do sentimento moral, por exemplo, um efeito da lei moral, localizada no *homo noumenon*. Da mesma maneira que existem estas manifestações empíricas dos efeitos da razão pura prática, o egoísmo que vemos no ser humano quando nasce e na tenra idade, é a manifestação empírica de um conceito *a priori*, a saber, o mal radical. Portanto, a propensão ao mal, ainda que seja *a priori*, tem um efeito no tempo, a saber, este egoísmo claramente visível no bebê e na criança. Egoísmo este que é mitigado não por razões morais, mas por razões egoístas, a saber, causa repugnância o egoísmo alheio e, para manter a reputação, esforçamo-nos para não parecer egoístas.

No entanto, temos também a disposição para o bem que se manifesta pelas três classes de determinação: animalidade, humanidade e personalidade. Assim, a terceira classe de determinação é a condição que permite a ação por dever, pois é nossa suscetibilidade de agir movidos unicamente pela representação do dever. Então, se por um lado temos esta tendência a preferir máximas cujos móbeis são as inclinações, somos também capazes de seguir a lei pela própria lei. Neste sentido há uma certa assimetria: é possível o bem pelo bem, isto é, a prática da ação moral é a realização do dever pelo dever, mas é impossível o mal pelo mal, isto é, a prática da ação imoral pela própria imoralidade, ou a ação má movidos pela mera representação da maldade. O mal é praticado sempre tendo em vista a satisfação de alguma ou algumas inclinações do amor de si. Portanto, o mal visa sempre algum interesse próprio sensível.

Analisamos também a interpretação de Kant segundo a qual o mal somente pode surgir em sociedade. Concluímos que ele não considera o convívio social como a condição necessária do mal. Uma visão que o interprete assim deixa de perceber as passagens nas quais ele nos alerta sobre o perigo do âmbito social, ele o faz de modo a destacar que aumenta o perigo, e não que necessariamente nos leva ao mal ou que somente no convívio social ele pode surgir. Ademais, é evidente que a esmagadora maioria das possibilidades de praticar o mal encontram-se em sociedade. Entretanto, disso não se segue necessariamente que somente em sociedade pode-se praticar o mal. É possível a realizar ações que violam o dever para consigo mesmo, como o suicídio ou maltratar os animais.

Crueldade para com os animais não-humanos é algo que diminui ou destrói a compaixão. Na *Doutrina da Virtude*, observamos que Kant considera que existe um papel desempenhado pelas inclinações sensíveis à vida moral. Evidentemente, a inclinação sensível não fundamenta a ação moral, mas ela serve à promoção da moralidade enquanto a razão não encontra forças para fazê-lo. Nem toda inclinação atrapalha a moralidade, algumas ajudam. Apesar disso, a natureza apenas quis nos mover na direção da conformidade com o dever, mas devemos caminhar sempre em direção à pureza de intento para sermos capazes de agir por dever e praticar a ação com genuíno valor moral.

Se subordinamos a lei moral ao amor de si, criamos o ambiente fértil para que as inclinações nos dominem. Isso vale tanto para os afetos, quanto para as paixões. Se a inclinação se torna permanente, e estamos sob alguma paixão, adotamos máximas más. A paixão, além de social, é o verdadeiro vício, é a maldade, para Kant. Ora, para evitar o mal e os vícios, no âmbito individual, é necessário virtude. A virtude é uma força contra as inclinações que conflitam com nossos deveres. Mas como vimos, as inclinações por si mesmas não são ruins, e pretender extirpá-las é censurável. Ao contrário, algumas inclinações devem até mesmo ser cultivadas e outras em relação as quais devemos cuidar para não as extinguir. Então temos que enfrentar aquelas que conflitam com a lei moral e o nosso modo depravado de lidar com algumas inclinações. A virtude, pensada como auto coerção segundo aquele princípio de liberdade, nos fornece subsídios para a superação do mal, na perspectiva individual.

Entretanto, a virtude é insuficiente para o combate ao mal, pois apenas o faz no *front* individual. É preciso também a enfrentar no *front* coletivo. Isso significa que é

preciso que o ser humano se empenhe na formação de uma comunidade específica, a saber, a comunidade moral. Ora, tal comunidade não é possível senão mediante a união de seres humanos sob leis morais – sem coerção externa. Esta comunidade chama-se moral e deve ser instituída para que possamos alcançar o bem supremo. Uma vez alcançado o bem supremo, ainda que seja impossível extirpar a propensão ao mal, superamos o mal.

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

KANT, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Kants gesammelte Schriften. (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

_____. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kants gesammelte Schriften. (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

_____. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgelicher Absicht. Kants gesammelte Schriften (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

_____. Kritik der praktischen Vernunft. Kants gesammelte Schriften. (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

_____. Metaphysik der Sitten. Kants gesammelte Schriften. (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

_____. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Kants gesammelte Schriften. (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

_____. Zum ewigen Frieden. Kants gesammelte Schriften. (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900.

TRADUÇÕES DA BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

1. KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Iluminuras, São Paulo: 2006.

2. KANT, Immanuel. **À Paz Perpétua**. Tradução de Marco Zingano. L&PM, Porto Alegre: 2011.
3. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. Martins Fontes, São Paulo: 2016.
4. KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Discurso editorial; Bacarolla, São Paulo: 2009.
5. KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Novaes e Ricardo Terra. Martins Fontes, São Paulo: 2016.
6. KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Vozes, Petrópolis: 2013.
7. KANT, Immanuel. **Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução de Artur Morão. Edições 70.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

1. ANDERSON-GOLD, Sharon. **Unnecessary evil. History and moral progress in the Philosophy of Immanuel Kant**. New York: SUNY, 2001.
2. ANDERSON-GOLD, Sharon/ MUNICH, Pablo (org.). **Kant's Anatomy of Evil**. New York: Cambridge University Press, 2010.
3. ARENDT, H., **Eichmann em Jerusalem: Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Diagrama e texto, 1983.
4. BERSTEIN, Richard, **Radical evil: a philosophical interrogation**. Cambridge, MA: Polity, 2002.
5. BORGES, M (org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis, Nefipo, 2018.
6. BORGES, M. **Passions and evil in Kant's philosophy**. In: Manuscrito, Rev. Int. Fil. Vol. 37 no. 2 p. 333-355, Campinas. 2014.
7. BORGES, M. **Para todo mal, a cura**. In: Con-Textos Kantianos, *International Journal of Philosophy*. 2014.
8. BORGES, M. **Razão e Emoção em Kant**. Pelotas: UFPel, 2012.
9. CARD, Claudia. **Confronting evils: Terrorism, torture and genocide**. New York: Cambridge University Press, 2010.

10. CARD, Claudia. **The atrocity paradigm**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
11. FRIERSON, P. **Kant's Empirical Psychology**. Cambridge University Press, 2014.
12. FRIERSON, P. **What is the human being?** Routledge, London, United Kingdom, 2013.
13. GRENBERG, J. **Social Dimensions of Kant's Conception of Radical Evil**, in: Anderson Gold & Pablo Muchnik *Kant's Anatomy of Evil*, New York: Cambridge University Press, 2010.
14. GUALTIERO, L./LOUDEN, R. (eds.). **Knowledge, Morals, and Practice in Kant's Anthropology**. Palgrave Macmillan, 2018.
15. HERRERO, F. **Religião e História em Kant**. São Paulo: Loyola, 1991.
16. LOPARIC, Zeljko. **O Fato da Razão: uma interpretação semântica**. *Analytica*, volume 4, 1999.
17. LOUDEN, Robert. **Kant's Impure Ethics**. Oxford University Press, New York: Oxford University Press, 2000.
18. LOUDEN, Robert. **"A segunda parte da moral": a antropologia moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes**. *ethic@*, Florianópolis, 2002.
19. LOUDEN, Robert. **Kant's human being: Essays on his Theory of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
20. MICHALSON, Gordon E. **Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide**. Cambridge University Press: 2014.
21. PAVÃO, A. **Filosofia da Religião e o Mal Radical em Kant**. Kant e-prints. 2007.
22. PEREZ, Omar. **O Significado de Natureza Humana em Kant**. Kant e-Prints, [S.l.], p. 75-87, july 2010. ISSN 1677-163X.
23. ROHDEN, V. **Interesse da Razão e Liberdade**. São Paulo: Atica, 1981.
24. ROHLF, M. **Emotion and Evil** – in *Review of Metaphysics*, 66 (4), p.749-73: 2013.
25. ROSENFELD, Denis. **Retratos do Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

26. SWEET, K. **Kant on practical life**. Cambridge University Press, Cambridge /New York, 2013.
27. TERRA, R. **Passagens: Estudos sobre a Filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editroa UFRJ, 2003
28. Tonetto, M. **A perfeição própria e a felicidade alheia na *Doutrina da Virtude***. In: *Studia Kantiana* 14, p. 180-189, 2013.
29. WOOD, Allen. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
30. WOOD, Allen. **The evil in human nature**, in: Gordon E. Michalson *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide*, Cambridge University Press: 2014.
31. WOOD, Allen. **The intelligibility of evil**, in: Anderson Gold & Pablo Muchnik *Kant's Anatomy of Evil*, New York: Cambridge University Press, 2010.