

# O MORALMENTE BOM E O MORALMENTE MAU EM KANT: UMA DISCUSSÃO COM ZELJKO LOPARIC

*The morally good and the morally bad in Kant: a discussion with Zeljko Loparic*

AGUINALDO PAVÃO

UEL

aguinaldo.pavao@uol.com.br

**Abstract:** In the Zeljko Loparic's article "Kantian solution of the fundamental problem of religion" (2008), he connects the originality of the doctrine of radical evil to the anthropological inflection of practice Kantian philosophy, whose culminating reflection would be presented in the Doctrine of Virtue and Anthropology from a Pragmatic Point of View. However, the discussion that I intend to do, with the interpretation offered by Loparic on Kantian doctrine of radical evil, has a more restricted purpose. I intend to focus on the following problem: in the Kant's moral philosophy, the question of whether the moral evil refers essentially to the particular maxims or to the man's character involves the difficulty on the relationship among *Gesinnung*, fundamental maxim and particular maxims. This difficulty can give rise to the claim that the fundamental maxim can not be the focus to assert the moral quality of actions, since it indicates a general plan of the particular maxim, while the moral quality of actions seems to depend more on particular maxim rather than fundamental maxim. According to Loparic, Kant argues in Religion the thesis that predicates morally good and morally bad should be applied primarily to man, ie the person's character. Thus, the question arises: what exactly is the target of ascription our moral judgements? Now, we can't judge directly the man's character, that is to say, we do not say that a man is good or evil because of an isolated action. So, what is the base to state that a man is evil? It will also be necessary to discuss if what the Religion offers, or suggests to offer, represents an alternative view, or is consistent with what we have learned about the moral evaluation in the Groundwork and Critique of Practical Reason. I defend that Religion represents an alternative view.

**Key-words:** Radical evil. Freedom. Moral judgement. Maxim. *Gesinnung*.

Recentemente, os estudiosos de Kant em geral, e especialmente aqueles estudiosos do mal radical, foram contemplados com dois trabalhos de Zeljko Loparic acerca da *Religião nos Limites da Simples Razão*. Refiro-me aos textos "Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão" (2007) e "Solução kantiana do problema fundamental da religião" (2008). Nestes textos, Loparic apresenta uma interpretação abrangente da

compreensão kantiana da filosofia da religião. Loparic defende que, “saber se o homem é moralmente bom ou moralmente mau é, segundo Kant, o *problema fundamental da filosofia da religião*, tanto da tradicional (pré-crítica), como da transcendental (crítica)” (2007, p. 75). Ora, de acordo com a leitura semântica da filosofia kantiana empreendida por Loparic,

os princípios morais da razão prática, tal como os da nossa faculdade cognitiva, permanecem vazios, sem realidade objetiva prática e expostos à objeção de serem ficções sem sentido prático ou mesmo como quimeras, se não forem aplicados a um domínio factual. [...]. Ora, nós só temos acesso experiencial à natureza humana. Portanto, não obstante a formulação e a resolução do problema de fundamentação da moral sejam da alçada exclusiva da razão pura prática e inteiramente independentes das considerações acerca da natureza humana, o problema da realidade objetiva prática da moral racional só pode ser formulado e resolvido – *decidido* por sim ou não – com respeito à natureza humana (2007, p. 83).

Tendo estabelecido que o problema fundamental da filosofia da religião encontra sua solução na compreensão de Kant sobre a natureza humana, Loparic extrai a conclusão - notável e certamente provocativa - de que, na *Religião*, teríamos “uma doutrina da religião sem Deus, mas não sem a ideia de Deus” (2007, p. 78). Se o problema da *Religião* consiste em indagar sobre as qualidades morais em relação à natureza humana, qualquer discussão sobre a existência ou não de Deus, considerando a filosofia moral crítica de Kant, fugiria ao escopo de tal problema.

Se os princípios morais precisam, para não restarem quiméricos, de um domínio factual de aplicabilidade, e admitindo que esse domínio seja a natureza humana, não seria desarrazoado dizer que a *Religião* é o lugar privilegiado para entender como Kant atende a esse requisito<sup>1</sup>. Segundo Loparic, Kant efetua uma mudança crucial em sua filosofia prática a fim de cumprir tal tarefa. Os predicados moralmente bom e moralmente mau não podem ser mais aplicados à vontade em geral. E, com efeito, não o são. De acordo com a leitura de Loparic, como vimos, Kant os relaciona à natureza humana (2007, p. 85). Portanto, não se trata mais de uma vontade em geral, mas de uma “vontade humana” (2007, p. 83)<sup>2</sup>. Ora, na *Religião*, a natureza humana é compreendida como a natureza de seres que portam

---

<sup>1</sup> Segundo Loparic, isso tem continuidade e radicalização na *Doutrina da Virtude*. “Tudo indica, portanto, que, ao elaborar, em 1793, a doutrina da religião, Kant sofisticou e articulou o conceito de filosofia prática introduzido, em 1785, na *Fundamentação*. Mas, ao mesmo tempo, ele antecipou a estrutura da filosofia prática estabelecida em 1797, na *Metafísica dos costumes*. Isso era de se esperar, pois a doutrina da religião pertence, de direito, à filosofia prática” (2008: 114).

<sup>2</sup> Embora Loparic não se pronuncie sobre isso, acredito que ele poderia concordar com a seguinte observação. É preciso entender a expressão “vontade humana” não apenas no sentido de *Wille*, ou propriamente de uma *menschen Wille*, mas da subjetividade moral em geral dos homens, que envolve *Willkür*, disposições e predisposições.

predisposições “em parte boas e em parte más” (*ib.*). Os elementos obstaculizadores do cumprimento da lei moral são francamente reconhecidos a fim de se levar a cabo o esclarecimento dos predicados moralmente bom e moralmente mau.

Para Loparic, a *Religião* é um momento de inflexão do desenvolvimento da filosofia prática de Kant<sup>3</sup>. Tal inflexão acentuaria tematizações antropológicas que não receberiam ainda, na *Religião* (texto de 1793), seu desenvolvimento definitivo. Portanto, a *Religião* estaria no caminho das preocupações de Kant em conferir significação sensível e responder à altura a necessidade de especificar “as operações de execução das ações morais pelos agentes humanos livres e de formação dos indivíduos humanos com essa capacidade operacional (exercícios, práticas de cultivo, etc)!” (2008, p. 114). Ou seja, de acordo com Loparic, a *Religião*, embora tenha especificado regras de aplicação (isto é, “as de assentamento [*Einwohnung*] e as de sensificação [*Versinnlichung*] ou de interpretação dos princípios da religião da razão na natureza humana” [2008, p. 114]), conseguiu apenas um “êxito parcial” (2008, p. 108). Na verdade, ela representa uma “elaboração ainda incipiente da antropologia moral” (2008, p. 108)<sup>4</sup>. Ou seja, Loparic considera a originalidade na doutrina do mal radical,

<sup>3</sup> Concordo com a ênfase dada por Loparic à ideia de que o problema que Kant procura resolver é claramente um problema concernente à sua filosofia moral. Assim, parece-me, Loparic secundariza corretamente a discussão presente em muitos comentaristas da *Religião* que lançam seus olhos prioritariamente no pensamento religioso de Kant, ou na relação entre religião e moral, dando uma importância amplificada ao aspecto religioso do pensamento de Kant (cf. Bruch 1968, p. 27, 42 e Weil 1999, p. 148-159). Loparic não pensa assim, pois ele considera que a *Religião nos limites da simples razão* tem justamente como objeto a “religião da razão”, isto é, a “moral” (2008, p. 89) e afirma claramente que “o problema fundamental da filosofia da religião de Kant” consiste em “saber se o homem é moralmente bom ou mau” (2008, p. 89). Portanto, estamos de acordo que o problema da *Religião* é um problema moral. As interpretações de Bruch e Weil são discutidas em Pavão (2007, p. 171-179).

<sup>4</sup> Devido à restrição que procurei impor a esse trabalho, terei de economizar a profícua discussão que a interpretação de Loparic dá ensejo sobre o lugar da *Religião* na filosofia de Kant. Gostaria, porém, de fazer as seguintes observações. Eu tendo a pensar que a *Religião* não é uma “elaboração incipiente da antropologia moral”, mas o coroamento da filosofia moral crítica tal como encontramos na FMC e CRPr. Inclino-me a considerar que a primeira parte da *Religião* é um *complemento* à filosofia moral da FMC e CRPr. Parece-me que se trata precisamente de um *complemento*, e não de um *suplemento*, se esta palavra for entendida como uma adição exterior. Verdade seja dita que tampouco Loparic considera a *Religião* um *suplemento* à filosofia moral de Kant, mas sim, como ficou dito, um estágio de seu desenvolvimento e de sua inflexão antropológica. Alinho-me à posição de Allison que acredita ser a *Religião* um desenvolvimento da filosofia moral da FMC e CRPr. A propósito, Allison considera que a “dialética natural” do final da primeira parte da FMC representa a base da doutrina do mal radical, inclusive já contendo a apresentação da noção de propensão [*Hang*] (cf. Allison, 1990, p. 151). Na *Religião*, segundo o comentarista, Kant procuraria “explicar como a atribuição de uma propensão ao mal é compatível com a liberdade (uma tarefa nada pequena) e arguir que esta propensão é universal” (1990, p. 152). Acredito que a FMC e a CRPr geram uma expectativa de esclarecimento do mal moral e que, se nestas obras, Kant se dedicasse ao esclarecimento dessa noção ele não estaria de modo algum maculando os propósitos de justificação da moralidade. Ou seja, se o dever cabe legitimamente nesse propósito, o mal moral, a meu ver, igualmente caberia. É interessante notar que Allison, embora não endosse claramente a ideia de que o mal radical represente o reconhecimento de um tratamento insuficiente dado por Kant à relação entre moralidade e

ligando-a à inflexão antropológica da filosofia prática kantiana em curso, cujo ponto culminante seria a reflexão apresentada na *Doutrina da Virtude e Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*.

Os artigos de Loparic mencionados têm, contudo, um alcance que extrapola em muito os limites que procurei estabelecer nesse trabalho. Preciso, pois, deixar claro que a discussão que pretendo promover com a interpretação oferecida por Loparic à doutrina kantiana do mal radical visa a aspectos parciais de sua leitura. Ou seja, eu não discutirei a interpretação geral de Loparic da *Religião*. Essa tarefa exigiria muito mais fôlego argumentativo do que disponho no momento. Meus comentários serão pontuais (limitados e locais). De todo modo, acredito que, conquanto meu trabalho não alcance a abrangência dos estudos de Loparic sobre a *Religião*, e sequer talvez alcance o núcleo do pensamento de Loparic sobre o mal radical, ele poderá proporcionar ingredientes para uma discussão de certos pontos cruciais da compreensão esposada nos dois artigos citados (2007 e 2008) sobre a *Religião*.

O objetivo desse trabalho será bem restrito e consistirá no seguinte. Pretendo discutir a linha argumentativa de Loparic que converge com a questão a respeito do modo como procedemos e o objeto que visamos numa avaliação moral. Explico: Se Kant estiver, como ao que tudo indica aparentemente estar, oferecendo na *Religião* uma tese segundo a qual devemos considerar moralmente bom ou mau o homem, isto é o seu caráter<sup>5</sup>, então nosso

liberdade, afirme que “há poucas dúvidas de que a exposição sobre a liberdade na *Religião* possui sutilezas e profundidades que não se encontram nem na *FMC* nem na *CRPr*” (1995, p. 301). Concordo com Allison, porém vou mais longe. Acredito que é lícito afirmar que Kant, na *Religião*, pensa as relações entre liberdade e moralidade de modo mais acurado do que nas obras anteriores. De fato, a *Religião* enriquece de modo notável as relações conceituais entre liberdade, moralidade e, por conseguinte, a imputabilidade moral. Sinal disso é, vale enfatizar, o desenvolvimento das noções de arbítrio, vontade e disposição moral.

<sup>5</sup> Para os propósitos deste texto, acredito ser suficiente assumir a seguinte definição de caráter (moral). Caráter significa uma coerente maneira de pensar prática segundo máximas estáveis (cf. *CRPr* A 271), ou se se preferir, caráter moral é a “firme resolução” (*feste Vorsatz*) de agir por dever (cf. *Religião* B 53/Ak 47). Embora essas definições não sejam textualmente exatas, acredito que elas possam ser utilizadas aqui sem ferir o espírito do texto kantiano, ou ao menos sem macular as premissas básicas de sua filosofia moral fundada na autonomia da vontade e na liberdade absoluta do arbítrio. Com base na *CRPr* A 271 precisaríamos introduzir na definição de caráter a ideia de máximas imutáveis (*unveränderlichen Maximen*), mas essa ideia parece colidir com a tese da revolução da *Gesinnung* (R B 54/Ak 47), por isso prefiro a qualificação de estabilidade, firmeza, constância. Mais adiante discutirei se somos forçados a admitir a imutabilidade das máximas depois da revolução. Já a ideia de firme resolução de agir por dever parece perfeitamente congruente com o que Kant quer significar por caráter inteligível (R B 53/Ak 47). Da mesma forma pode-se assimilar a definição de caráter da *Antropologia*, segundo a qual “ter pura e simplesmente caráter significa ter aquela qualidade da vontade [*Eigenschaft des Willens*] segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu para si mesmo mediante sua própria razão” (*Antrop.* Ak 291) (deixo de lado aqui, por não considerar relevante para o meu ponto, a consideração sobre as diferenças que *CRPr*, *Religião* e *Antropologia* apresentam sobre a compreensão

ajuizamento moral teria como alvo de imputação exatamente o quê? Não podemos julgar diretamente o caráter de um homem, ou seja, não dizemos que um homem é bom ou mau devido a uma ação particular, isolada. Então como chegamos, ou como poderíamos chegar, a afirmar que um homem é mau? Será preciso também discutir se o que a Religião oferece ou sugere oferecer representa uma visão alternativa ou se coaduna com o que aprendemos a respeito da avaliação moral na Fundamentação e Crítica da Razão Prática.

### O problema

O mal radical é um predicado de ações ou de pessoas (do caráter delas)? O que é mais importante para a moral? A avaliação do tipo de pessoa que somos ou a avaliação do tipo de coisas que fazemos? O que Kant defende na *Religião*? Ele assumiria uma teoria moral centrada na ação ou centrada no agente?<sup>6</sup> Aparentemente, posso tanto imputar moralmente a ação como o caráter do homem. Parece tão significativo dizer você é um “homem bom” ou você é um “homem mau” (Kant mesmo fala assim na *Religião* – cf. B 5/Ak 20; B 23/Ak 30, B 49/Ak 45), quanto dizer “essa ação sua é boa” ou “essa ação sua é má”<sup>7</sup>.

É claro que de imediato poder-se-ia alegar, contra a formulação do problema acima, que ele tenta fixar uma falsa disjunção. É preciso, porém, esclarecer que o que quero entender é se a tese de Kant dirige-se principalmente às ações realizadas ou a quem o homem é em termos morais. Ou seja, quero entender se a maldade qualificaria primeira e fundamentalmente as ações (particularmente consideradas) ou ao caráter do homem. Certamente, Kant não exclui – e eu não cometeria a gafe filosófica de pensar que ele o faz – a

---

de caráter em Kant).

<sup>6</sup> Matthew Caswell (2006, “Kant’s conception of highest good, the *Gesinnung*, and theory of radical evil”) apresenta de modo muito feliz a tendência do pensamento moral de Kant a conceder primazia à reflexão sobre máximas particulares em vez do caráter (cf. 2006, p. 191-192). Uma discussão da tese de Caswell acabaria por afastar este texto de seu objetivo, razão pela qual me limito aqui apenas a consignar a atenção convergente do autor do artigo com as preocupações deste trabalho.

<sup>7</sup> Se um dos pontos cruciais na compreensão do mal radical é nossa disposição à personalidade, por certo a imputabilidade se torna central. É notável a definição de pessoa que Kant oferece – ademais de acordo com a *Religião* – em MC Ak 223: “Pessoa é o sujeito cujas ações são *imputáveis*”. Eis uma definição de pessoa que confere por si só um papel primordial à imputação quando se trata de entender o que significa um sujeito moral. Conforme Kant, “imputação (*imputatio*) em sentido moral é o *juízo* através do qual alguém é considerado como autor (*causa libera*) de uma ação, que então se chama ato (*factum*) e está submetida a leis” (MC Ak 277). Na *Religião*, Kant afirma que uma “ação reconhecidamente livre” é “um fundamento suficiente para a imputação” (R: 47/B 43). Assumindo que Kant esteja preocupado na *Religião* em determinar a natureza dos juízos de imputação moral, cabe discutir se esses juízos se referem às ações ou à pessoa. Vários autores conferem destacada importância à noção de imputação moral na primeira parte da *Religião*. Dentre eles, podem ser citados: Fackenheim (1995, p. 260), Caswell (2006, p. 196, 203); Allison (1990, p. 139, 157).

importância de pensarmos tanto na maldade das ações como na maldade do homem.

Segundo Loparic, “o predicado ‘moralmente mau’ (*Mm*) será remetido à propensão accidental, mas congênita, para o mal moral, isto é, para agir, ocasionalmente ou mesmo habitualmente, contra a lei moral” (2008, p. 92). Não há dúvidas, creio, que todos os seres humanos agem ocasionalmente contra a lei moral. Mas não chamaríamos de “homem mau” quem age apenas ocasionalmente contra a lei moral. Como conciliar esse entendimento com a ideia de que o mal radical qualificaria antes de tudo as ações (bem entendido, as máximas das ações) e não diretamente o homem? Quem age ocasionalmente contra a lei moral, se agiu assim com base numa deliberação, praticou uma ação que se situa no terceiro grau do mal?

A questão sobre se a maldade moral refere-se prioritariamente às máximas particulares do arbítrio<sup>8</sup> ou ao caráter do homem envolve a dificuldade acerca da relação entre *Gesinnung*, máxima fundamental e máximas particulares. Essa dificuldade pode dar ensejo à alegação de que a máxima fundamental não pode ser o foco para afirmarmos a qualidade moral das ações, pois ela indica um plano geral das máximas particulares, ao passo que a qualidade moral das ações parece depender mais das máximas particulares que da máxima fundamental.

O que então significa dizer que alguém é moralmente mau? Kant inicia a sua resposta por uma análise conceitual da experiência moral. Não chamamos um homem moralmente mau simplesmente por ele ter executado ou estar executando ações más (contrárias à lei), mas porque essas ações são de tal natureza que permitem concluir pela existência, no agente, de máximas más. A experiência permite notar que uma ação é contrária à lei e mesmo, pelo menos em nós, que ela é conscientemente contrária à lei. Contudo, não é possível observar, nem mesmo em nós, as máximas como tais, nem decidir empiricamente se elas são boas ou más. (LOPARIC, 2008, p. 96)

O comentário de Loparic nos impele a um exame de *Religião* B 5-6. Cito a passagem.

Chama-se, porém, mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à lei) (*gesetzwidrige*), mas porque essas são tais que deixam inferir nele máximas más. Ora, podem decerto notar pela experiência ações contrárias à lei, e também que (pelo menos em si mesmas) com consciência são contrárias à lei; mas não se podem observar suas máximas, nem mesmo

---

<sup>8</sup> Por razões de ênfase deve-se perdoar, aqui, a redundância da expressão “máximas particulares do arbítrio”. Máximas, como ensina Kant (cf. MC Ak 226), são justamente produzidas pelo arbítrio. A ênfase pretendida visa destacar a importância da distinção entre *Wille* e *Willkür* para a compreensão do mal radical. Kant não sustenta que o fundamento do mal moral esteja na vontade (*Wille*) moralmente legisladora, O fundamento do mal está na tendência do arbítrio (*Willkür*) em subordinar o móbil moral aos móveis sensíveis. Embora a distinção entre *Wille* e *Willkür* só se torne explícita na MC não se pode negar o papel decisivo dessa distinção na argumentação da *Religião*.

em si próprio, por conseguinte, o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência (R, B 5-6).

Esta passagem é crucial. Cabem alguns questionamentos. Se não podemos pensar uma ação má senão a partir de uma máxima má, este homem não teria também de ser considerado mau? Se Kant quer dizer que não é pela exterioridade que julgamos a qualidade moral de um homem, ele está certo e não é difícil aceitar sua tese. A questão é que uma parcela da exterioridade (ações contrárias ao dever) parece ser reveladora de uma (má) qualidade moral.

### **O mal como predicado a ser referido às máximas (particulares)**

Parece perfeitamente possível defender, a partir de Kant, a tese de que não podemos avaliar a qualidade moral de um homem sem avaliarmos suas máximas. Kant mesmo diz na *Religião* que é a partir da máxima que “se deve apreciar todo o valor moral da pessoa [*aller moralische Wert der Person*]” (R B 24/Ak 31). Em defesa da tese de que o mal qualifica primariamente as máximas pode ser citada a seguinte passagem da CRPr em que Kant diz que o “valor moral desta ou daquela ação” é que “deve constituir o caráter de qualquer pessoa” (CRPr A 273). Ora, o valor moral de uma ação é decidido em virtude da máxima. Ainda em apoio a essa leitura podemos citar Guido de Almeida. Para Almeida, o princípio moral é um princípio para avaliação de máximas,

e não diretamente das ações de uma pessoa ou do caráter das pessoas, ou de qualquer outra coisa. Naturalmente, ao avaliarmos a máxima, também avaliamos a ação decidida com base na máxima e o caráter da pessoa que adota a máxima, e não inversamente. Isso é consequência da suposição de que somos agentes racionais e de que nossas ações (intencionais) são o fruto de uma deliberação com base em princípios (ALMEIDA, 2004, p. 14 n).

É preciso, contudo, considerar que a introdução da noção de “máxima fundamental”, uma novidade trazida pela *Religião*, parece produzir consequências revisionistas na compreensão de máxima na FMC e CRPr. Também se deve notar que Guido de Almeida não leva em conta aspectos cruciais sobre caráter e *Gesinnung* apresentados por Kant na *Religião*. Portanto, sua declaração serve aqui muito mais como um elemento a ser ponderado na problematização que desenvolvo. Ora, a meu ver, a compreensão de Almeida é altamente razoável e parece se ajustar claramente ao pensamento de Kant, especialmente o que encontramos na FMC e CRPr. Cabe a pergunta: o modo como devemos entender a avaliação

moral na *Religião* representa uma compreensão diferente daquela que podemos extrair da FMC e CRPr?

### **A tese sobre a avaliação moral na Religião é diferente da que encontramos na FMC e CRPr?**

Imaginemos uma resposta conciliatória. Não haveria divergência entre as obras de 1785 e 1788 com a de 1793. Há apoios para essa conciliação. Sim, há. Já citei *Religião* B 24/Ak 31 (é a partir da máxima que “se deve apreciar todo o valor moral da pessoa [*aller moralische Wert der Person*]”). Acontece que nessa passagem a máxima não está qualificada como fundamental ou particular. (a) Se ela for interpretada como máxima fundamental, a conciliação se torna inviável. (b) Somente se pudermos entendê-la como máxima particular é que a conciliação poderia ser assumida.

Penso que podemos adotar a alternativa (b). A razão para isso seria a seguinte. Kant refere-se, em B 24/Ak 31, à determinação do arbítrio a ações pela lei moral ou por outros móveis. Ora, a determinação do arbítrio significa, a rigor, a própria liberdade do arbítrio, isto é, a sua autodeterminação. “A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a *não ser apenas enquanto o homem o acolheu na sua máxima [in seine Máxime aufgenommen hat]* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)” (R B 10-12/ Ak 23-24). Esta liberdade do arbítrio está em poder do homem a cada momento, e não em seu poder uma única vez. “Satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está todo o tempo em poder de cada um [*ist in jedes Gewalt zu aller Zeit*]” (CRPr A 64)<sup>9</sup>. Sendo assim, Kant ao se referir à determinação do arbítrio parece estar pensando na autodeterminação do sujeito, isto é, no controle que o indivíduo tem sobre cada uma de suas ações<sup>10</sup>. Não haveria, pois, dificuldades em interpretar a máxima, referida na passagem de R B 24, como máxima particular.

<sup>9</sup> Como se sabe, a ação moral, quer dizer, a satisfação ao imperativo categórico, não ocorre no tempo. Acredito que a passagem acima possa ser lida como se Kant quisesse simplesmente dizer que a obediência à lei moral *sempre* está em nosso poder. Portanto, não esteve uma única vez em nosso poder. Essa é uma dificuldade que deve ser evitada quando se assume o compromisso de fixar o caráter como destinatário primeiro dos juízos de imputação.

<sup>10</sup> Digno de nota também é o famoso exemplo da mentira maldosa na Primeira *Crítica*. Kant argumenta que “no momento em que” o indivíduo mente a “razão é inteiramente livre” (CRP B 583).



Contudo, é possível, admitindo que na FMC e CRPr fôssemos obrigados a considerar que a avaliação é das máximas e não diretamente do caráter, sustentarmos uma compreensão segundo a qual Kant teria adotado uma tese diferente na *Religião* acerca desse ponto. Com efeito, a *Religião* enfatiza a referência ao homem mau (ver B 24, ver também B 26) e, homem bom (B 12 – aquele que faz da lei moral o móbil da sua máxima), ponto colocado em destaque pela leitura de Loparic. Na conclusão, procurei mostrar que essa alternativa é menos vantajosa que a anterior.

### O mal como predicado a ser referido ao caráter<sup>11</sup>

Vejamus melhor, agora, a posição de Loparic. Ele defenderia que o mal radical diz respeito, sobretudo, à vontade humana, isto é, à qualidade moral das máximas do arbítrio e não exatamente ao homem, isto é, a maldade moral não diria respeito primeiramente ao caráter do homem? Ou, em outros termos: a maldade moral, para Loparic, deveria ser pensada a partir de máximas de ações particulares e não da disposição moral do homem? A resposta não pode ser afirmativa. Ao que parece, Loparic entende que o mal é predicado a ser referido à pessoa, isto é, à sua disposição moral, ao seu caráter<sup>12</sup>.

Na passagem da segunda *Crítica* para a *Religião*, observa-se uma outra mudança importante: os predicados *a priori*  $B_m$  e  $M_m$ , elementos básicos da doutrina da religião da razão, *não são mais relacionados à vontade, mas ao homem*, mais precisamente à natureza humana, à medida em que esta é portadora de predisposições em parte boas e em parte más, isto é, de elementos ordenados que favorecem e de outros que impedem a realização dos deveres morais (2007, p. 85 - grifei)<sup>13</sup>.

Podemos entender a passagem grifada como se ela quisesse dizer que os predicados moralmente bom e moralmente mau se relacionam não mais às máximas particulares produzidas pelo arbítrio, mas ao caráter do homem. Mas essa tese precisa ser melhor discutida. É verdade que é forçoso reconhecer que Kant procura, na *Religião*, pensar no caráter e na *Gesinnung* voltando-se, assim, mais para o agente moral do que para suas ações particulares. Neste ponto, a observação de Loparic parece perfeitamente procedente. Porém, acredito que podemos afirmar que a *Religião* não deixa isso tão claro. Kant entende que o mal moral

<sup>11</sup> Desnecessário dizer que está suposta em toda a argumentação a natureza insondável da moralidade, seja do caráter ou das máximas. Cf. *passim* FMC BA 26/Ak 406-407.

<sup>12</sup> Posição análoga em Muchnik (2006: 431, n.5, *passim*). Muchnick fala em “atomic value of particular volitions”, alegando que o princípio da autonomia não regula esse nível (o primeiro). Ela governa o segundo nível que diz respeito à “qualidade de uma pessoa como um todo (sua boa vontade)” (2006: 448).

<sup>13</sup>  $B_m$  = moralmente bom e  $M_m$  = moralmente mau.

resulta de uma admissão pelo arbítrio em suas máximas de móveis sensíveis em detrimento do móbil da lei moral. Ora, isso nos conduz a pensar que é a ação resultante dessa decisão inteligível do arbítrio que merece o qualificador de má. Um homem pratica uma ação má no momento presente e pode praticar uma ação boa num momento futuro. Esse homem é bom ou mau? O exame dessa questão exige uma análise da noção de *Gesinnung*, resultante da máxima fundamental.

### ***Gesinnung***

Ao lermos a *Religião* percebemos que a liberdade parece, às vezes, estar menos na adoção de uma máxima do que no *princípio de adoção* das máximas em geral<sup>14</sup>. Kant afirma que o mal está “na disposição de ânimo e nas máximas em geral (enquanto princípios universais comparativamente face a transgressões particulares)” (R 78/B 95). Resta claro que nessa passagem Kant sustenta realmente que o mal estaria menos na ação má (uma transgressão particular) do que nas máximas gerais, na disposição de ânimo. Segundo Kant, a disposição de ânimo (*Gesinnung*) significa “o primeiro fundamento subjetivo [*der erste subjektive Grund*] da adoção das máximas”, e ela “só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade [*kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit*]”. Porém, adverte Kant, “ela própria deve ter sido adotada também pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ser imputada” (R B 14/Ak 25).

Quando Kant diz que a *Gesinnung* “refere-se universalmente ao uso integral da liberdade [*ganzen Gebrauch der Freiheit*]” (B 14/ Ak 25), como isso deve ser entendido? Talvez se possa levantar a hipótese de que Kant quer dizer que todas as ações humanas, isto é, ações livres à medida que o arbítrio produz uma máxima acolhendo o móbil moral ou não como princípio suficiente, são dependentes da *Gesinnung*. Se um indivíduo pratica ações moralmente boas, elas têm de ser referidas à *Gesinnung*, uma vez que todas as suas ações se prendem a tal referência (isso seria o sentido do “uso integral”, isto é, toda e qualquer ação). Ora, essa referência parece ter de ser reportada a uma boa *Gesinnung*. Com efeito, como entender boas ações (no sentido moral) sem atribuí-las a uma determinada disposição do agente? E se elas, como ações moralmente boas, forem referidas a uma má *Gesinnung*,

<sup>14</sup> Adams chama isso de “orientação motivacional” (1998: xiv).

cairíamos na dificuldade de entender em que casos poderiam se referir a uma boa *Gesinnung*<sup>15</sup>. Com efeito, ou elas se referem a uma boa *Gesinnung* ou a uma má *Gesinnung*. Isso parece pacífico, dada a tese rigorista de Kant (cf. R B 9-10/Ak 22-23).

Ainda sobre o "uso integral da liberdade", podemos afirmar que, com essa expressão, Kant queira chamar a atenção para o fato de que “todo exercício da liberdade, mesmo o primeiro, requer um fundamento subjetivo em uma disposição para o bem ou mal” (O’CONOOR 1985, p. 292). Como abono a essa interpretação, podemos mencionar *Religião* (B 6/Ak 20). Nesse trecho Kant afirma que:

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 (R: 26-27/B 6).

Mas qual o sentido de *Gesinnung* como fundamento? Ao que parece, *Gesinnung* responde à necessidade de se julgar a moralidade da pessoa, não apenas a moralidade das máximas<sup>16</sup>. Desse modo, poder-se-ia responder ao possível problema de um agente moral fragmentado, isto é, da noção de agente moral sem uma instância estabilizadora na qual podemos reconhecer a perseverança de uma maneira de pensar segundo princípios constantes. Quer dizer, com a *Gesinnung* estaríamos em condições de conferirmos um sentido, dentro da filosofia moral kantiana, ao conceito de caráter moral - algo deixado na sombra na *Fundamentação* e ligeiramente tematizado na CRPr.

Nesse contexto, parece ser útil considerarmos qual seria a diferença entre máxima fundamental, *Gesinnung* e caráter. A máxima fundamental parece se distinguir da *Gesinnung* apenas à medida que consideramos que é ela, como objeto da decisão do arbítrio, quem dá origem à *Gesinnung*. Consequentemente, a *Gesinnung* seria o resultado da máxima fundamental produzida pelo arbítrio. E o caráter? Creio poder afirmar que o caráter seria equivalente à *Gesinnung*.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Na sequência procuro apresentar uma solução para esse problema.

<sup>16</sup> Sillber afirma, e estou de acordo com ele, que o desenvolvimento do conceito de *Gesinnung* “é, talvez, a mais importante e singular contribuição da *Religião* à teoria ética de Kant, pois através desse desenvolvimento se explica a *continuidade e responsabilidade* no livre exercício de *Willkür*” (1960, cxiv-cxv - grifei).

<sup>17</sup> Para Caswell, o caráter deve ser entendido “como *Gesinnung*, ou a máxima fundamental [*ultimate maxim*]” (2006, p. 198). Essa também é a compreensão de Loparic, a qual me foi apresentada durante encontro que tivemos. Sobre a noção de caráter assumida nesse artigo, veja a nota 5.

### As quatro possibilidades

A fim de melhor problematizar e melhor fixar as relações possíveis entre, de um lado, homem bom, homem mau, e ação boa e ação má de outro, convém destacar as quatro possibilidades que podem ser vislumbradas: 1) *homem mau – ação má*; 2) *homem mau – ação boa*; 3) *homem bom – ação boa* e 4) *homem bom – ação má*.

As alternativas de número 1 e 3 não geram dificuldades. Analisemos, pois, as alternativas 2 e 4.

### Homem mau – ação boa

Se considerarmos, com Allison, que “a concepção de *Gesinnung* se refere ao caráter duradouro ou disposição de um agente, que subjaz e é refletida nas escolhas particulares” (1990, p. 136), então fica difícil concordar com a alternativa 4<sup>18</sup>. Na verdade, melhor que Allison, aqui vale a própria afirmação de Kant, já mencionada, de que a *Gesinnung* é “o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas (*Die Gesinnung, d.i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen*) (R B 14/Ak 25). Essa declaração da *Religião* parece suficiente para autenticar a rejeição da ideia de que poderiam ocorrer ações moralmente más (i.é, máximas más particulares) fundadas numa boa *Gesinnung*. Em outras palavras, se se age impuramente<sup>19</sup>, ou seja, se não se toma a lei moral como móbil suficiente para ação, agindo apenas em conformidade com o dever, mas não por dever, tal ação, particularmente considerada, tem uma máxima que não é plenamente boa do ponto de vista moral. Ora, como tal máxima pode ser aceita por uma boa *Gesinnung*?

Ao que parece não poderia ser aceita uma máxima particular boa se a máxima fundamental é má. A seguinte passagem poderia servir de abono à interpretação:

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 (R B 13/Ak 24).

Afigura-se aqui, ao menos numa análise inicial, uma dificuldade paralisante: Kant

<sup>18</sup> Essa parece ser a posição de Caswell (2006).

<sup>19</sup> O caso da fragilidade é mais delicado, pois nela o móbil não consegue ter a força para vencer as inclinações, em que pese a máxima ser considerada boa (R B 22/ Ak 29).

estaria supondo um compromisso irrevogável do arbítrio com uma máxima. E faria isso justamente por coerência à sua tese rigorista sobre o bem e o mal<sup>20</sup>.

Porém, aqui precisamos redobrar nossos cuidados. Temos de evitar cair numa conclusão aparentemente incongruente com o que Kant nos ensina. Talvez possamos considerar que, mesmo antes da conversão moral, ou seja, ainda como seres com uma má *Gesinnung*, seres radicalmente maus, é possível praticarmos ações (isoladas) com autêntico valor moral. Consideremos o exemplo oferecido por Kant na CRPr da restituição de um depósito deixado por um falecido “sem nenhuma manifestação escrita a respeito” (CRPr A 49). Podemos admitir que esse indivíduo assumiu a lei moral como móbil da sua máxima de restituição do depósito, e não a inclinação da cobiça (exemplo análogo em TP A 226-227). Ora, do fato deste homem ter praticado esta ação, que teria, pois, autêntico valor moral, não se segue que sua *Gesinnung* não seja má, isto é, não é necessário que sua *Gesinnung* já tenha se convertido ao princípio bom. Vamos assumir, portanto, que sejam possíveis sim boas ações (isoladamente consideradas) serem referidas a uma má *Gesinnung*<sup>21</sup>.

A tese da existência de ações boas de um homem mau (cf. R B 24) impõe a tarefa de discutir se podemos licitamente afirmar a qualidade moral de um homem independentemente de suas ações, isto é, de suas máximas. No grau da fragilidade, admitindo-se que a ação é má (moralmente má), temos de admitir que a máxima também é má. O que seria então um homem bom? Aquele que geralmente age bem? Ou aquele cuja máxima fundamental é boa? (mas não há esse homem na *Religião*). Um homem que seria propenso ao mal, mas nunca chegaria ao terceiro grau do mal? Ora, Kant defende justamente que todos os homens incorrem no terceiro grau do mal - assumindo que isso capta de modo apropriado a ideia proclamada energicamente na *Religião* da “universalidade da propensão ao mal entre os homens” (R B 23/Ak 30).

Não obstante, as observações acima precisam ser fixadas com mais cuidado. Primeiro, a máxima no grau da fragilidade é considerada boa por Kant, não sendo bom, ou melhor, fãlho, o seu seguimento (R B 22/ Ak 29)<sup>22</sup>. Em segundo lugar, é possível sim, de

---

<sup>20</sup> Daí aparentemente ser irrepreensível a afirmação de que “uma única ação má é suficiente para dar conta de um caráter moralmente mau” (ESTEVEES, 1999, p. 47).

<sup>21</sup> Mais adiante desenvolvo melhor essa ideia.

<sup>22</sup> Como observado em nota anterior, o caso da fragilidade é delicado. Ele envolve dificuldades cujo exame não poderá ser feito aqui. Para uma discussão mais longa, ver Allison e Pavão (2005, capítulo 3, seção 3.1.).

acordo com a *Religião*, a existência de um homem bom. Este seria o homem convertido (o terceiro estágio da “história *a priori*” segundo Loparic). Ele não mais incorreria no terceiro grau do mal. Uma terceira ressalva ao parágrafo acima é que a resposta de Kant na *Religião*, resposta assumida por Loparic, é de que a qualidade moral de um homem é julgada pela máxima sim, mas não por máximas particulares e sim pela máxima fundamental. Aqui caberia a observação de que a resposta à pergunta: o julgamento moral deve recair prioritariamente sobre as máximas ou sobre o caráter deveria receber a seguinte resposta. Na *Religião* atribuímos sim maldade ao caráter, mas temos de atribuir, antes, maldade à máxima, porém, bem entendido, à máxima fundamental.

Qual o critério para distinguirmos um homem mau de uma ação má? Um homem que pratica uma ação má, não é por isso um homem mau? A resposta, com base na passagem de *Religião* B 5-6 é: “não”. Não se segue necessariamente das ações más de um homem que ele seja mau. Mas como entender isso?<sup>23</sup>

### **A moralidade do caráter. A maldade do homem**

O que Kant entende por um homem mau?

A proposição “o homem é *mau*”, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional [*gelegentlichliche*] a seu respeito. (B 26)

O que quer Kant significar quando se refere a um desvio ocasional? Talvez essa passagem nos autorize a fazer a seguinte interpretação. O homem mau não seria aquele que é constantemente mau, mas apenas ocasionalmente mau. Ou, em outros termos, o homem mau não precisa ser sempre mau ou ser constantemente mau. Basta que ele seja ocasionalmente mau? Mas talvez o mais correto ainda seja dizer: o homem é sempre mau devido ao fato de inverter, ainda que ocasionalmente, a ordem moral em suas máximas. Ora, neste caso temos de entender que se trata de máximas particulares, porém de máximas particulares que seriam produtos da máxima fundamental. Consequentemente, quando lemos “acolheu na sua máxima”, precisamos entender: acolheu na sua máxima fundamental.

<sup>23</sup> Para Aristóteles isso cabe, ou seja, é possível que um homem bom pratique ações más: o homem justo pode praticar uma ação injusta - é a ação ilícita do virtuoso. Aristóteles oferece o exemplo do adultério: “um homem poderia deitar-se com uma mulher, sabendo quem ela é, sem que, no entanto, o motivo de seu ato fosse uma escolha deliberada, mas a paixão. Por conseguinte, esse homem age injustamente, mas não é injusto” (cf. *Ética a Nicômaco* V: 6 1134a20-22).

Pensemos no exemplo de um homem que mata sua mulher. Esse homem pode ser considerado ainda um homem bom?<sup>24</sup> Talvez sim, se atribuirmos o seu ato à fragilidade, o primeiro grau do mal. Quer dizer, se este homem ficou apenas no grau da fragilidade, ele não teria pervertido a ordem moral, apenas teria faltado força suficiente ao móbil da lei moral que ele reconhece ser o melhor. Tenho dúvidas sobre isso, mas vamos admitir que assim seja. De todo modo, posso pensar num homem que, em geral, age de acordo com máximas morais e, contudo, em determinada ocasião delibera matar sua mulher. Já nesse caso ele não estaria no primeiro grau do mal. Certamente, ele teria de ser colocado no terceiro grau do mal. Com efeito, um homicídio doloso envolve a inversão deliberada da ordem moral. O seu “modo de pensar” (*Denkungsart*) foi corrompido. Se esse raciocínio é plausível, então é possível questionar em que medida a *Religião* estabelece de modo inquestionável a referência dos predicados moralmente bom e moralmente mau apenas ao caráter do homem, e não às ações do arbítrio (isto é, às suas escolhas pelo móbil de suas máximas).

Loparic se pronuncia de modo muito claro acerca do problema que estamos tratando.

Uma pessoa pode executar uma ação moralmente boa (por exemplo, salvar a vida de um amigo), e assim mesmo ser um homem moralmente mau (fazer isso com base num pretenso direito de mentir). E vice-versa (2008: 88, n.3)

Qual o suporte oferecido pelo texto kantiano a essa interpretação? Ora, ao que parece Loparic tem forte abono textual<sup>25</sup>, pois sua leitura pode ser autenticada pelas passagens da *Religião* B 5-6 (a possibilidade de ações más de um homem bom) e B 24 (a possibilidade de ações boas de um homem mau)<sup>26</sup>. Ademais, a leitura de Loparic tem a vantagem de chamar a atenção para o fato de que, em geral, o nosso juízo moral tem como destinatário um homem mau, um vilão, um mau caráter, uma pessoa má. Com efeito, habitualmente falamos: “a ação de um *homem mau*” e não “a ação má de um homem”.

---

<sup>24</sup> Inspiro-me, aqui, no exemplo oferecido pelo professor Loparic durante discussão no IX Colóquio Kant (Unicamp, julho de 2007).

<sup>25</sup> Acredito que, se tomada num sentido literal, forte, a declaração de Loparic é improcedente. A razão seria a seguinte: se o indivíduo realiza uma ação por um motivo imoral, sua ação é imoral. Penso, contudo, que devemos interpretar a afirmação de Loparic como se ele estivesse se referindo a ações moralmente boas num sentido lato, a única forma, a meu ver, de harmonizar tal pensamento com o de Kant sobre o valor moral das ações.

<sup>26</sup> Cito mais adiante a passagem de *Religião* B 5-6. A passagem de B 24 é esta: “[...] se para se determinar o arbítrio a ações *conforme à lei* são necessários outros móveis diferentes da própria lei [...], então é simplesmente casual que eles concordem com a lei [...]. A máxima, segundo cuja bondade se deve apreciar todo o valor moral da pessoa [*aller moralische Wert der Person*], é, no entanto, contrária à lei, e o homem, embora faça só ações boas, é, contudo, mau”.

### Homem bom – ação má

Porém, não é claro se Kant consideraria que ações más poderiam ainda ter lugar quando o homem escolheu uma boa *Gesinnung*, isto é, quando ele revolucionou a sua disposição de ânimo. Loparic parece defender a opinião de que isso é plenamente possível. Como vimos, ele afirma que “uma pessoa pode executar uma ação moralmente boa [...] e assim mesmo ser um homem moralmente mau [...]. E vice-versa” (2008, p. 88, n. 3). Por conseguinte, Loparic teria de subscrever a tese de que uma pessoa pode executar uma ação moralmente má e ainda assim ser moralmente boa. Mas em que sentido isso é possível? A fim de tentar uma resposta a essa questão, será necessário considerarmos a diferença entre mal moral e mal radical.

### A diferença entre mal moral e mal radical

Com base nos artigos de 2007 e 2008, é possível afirmar que Loparic entende o mal moral como distinto do mal radical em Kant. Sendo assim, pode-se assumir, com Loparic, que a melhor tese sobre os graus do mal é a *exclusivista*, ou seja, apenas o terceiro grau do mal representa o mal radical<sup>27</sup>. Os estágios da fragilidade e da impureza seriam graus apenas do mal moral<sup>28</sup>. Mas acho isso estranho, pois pensar em três graus do mal parece implicar a ideia de que se trata de três graus de uma mesma espécie de mal, quer dizer, do mal radical. A diferença não estaria na modalidade do mal, mas justamente se estaria pressupondo uma unidade do sentido de mal, a diferença estaria no modo como eles se escalonam como estágios de uma mesma coisa, isto é, a propensão ao mal. Posso falar em graus de uma

---

<sup>27</sup> Nomeio exclusivista a interpretação que considera apenas o terceiro grau da propensão ao mal o grau em que se pode falar de mal radical. Chamo de leitura gradualista aquela leitura que considera que os três graus de propensão ao mal são três graus do mal radical.

<sup>28</sup> Diferentemente de Loparic, Allison considera o mal radical como “a raiz ou fundamento da possibilidade de todo mal moral. O próprio mal moral, claramente, tem de consistir para Kant na adoção de máximas contrárias à lei moral. Consequentemente, o mal radical tem de ser o ‘fundamento subjetivo’ (ele próprio uma máxima) da possibilidade da adoção de máximas imorais” (1990, p. 147). Logo, o mal radical não pode ser distinguido do mal moral e se os dois primeiros graus do mal são formas do mal moral, então eles terão de ser também, admitindo que Allison esteja certo, formas do mal radical. Além disso, há uma declaração que afiança de modo claro a leitura gradualista de Allison. Ele chama os três graus do mal de “três estágios ou graus do mal radical” (*three stages or degrees of radical evil*) (1990, p. 158). Outro abono: a maldade é o “terceiro grau do mal radical” (1990: 160). No terceiro grau, segundo Allison “nós encontramos a completa expressão da inversão da ordem própria dos incentivos na propensão desde o começo” (1990, p. 160) Posição análoga a de Allison pode ser encontrada em Esteves: “O adjetivo ‘radical’ faz referencia ao *fundamento* ou *raiz* desse mal, ou, para usar uma expressão típica kantiana, faz referência à própria *condição de possibilidade* do mal (moral)” (1999, p. 39).



doença. Quando falo em graus de uma doença, por exemplo, os graus de evolução de um câncer, estou supondo, desde o início, que há um tipo específico de doença. É claro que eu poderia pensar os graus do câncer supondo que eles foram precedidos por graus em que ainda não se tinha câncer. Poderia imaginar que um enfisema precedeu o câncer de pulmão. Mas não penso assim quando falo nos graus do câncer.

Há, contudo, uma forte base textual para a defesa da posição exclusivista<sup>29</sup>. Kant afirma na *Religião* (B 35/Ak 37) que o mal radical “corrompe o fundamento de todas as máximas”. Ora, ao que tudo indica, isso não ocorre com a fragilidade e a impureza, mas apenas com a maldade. Não parece ser o caso da fragilidade e da impureza porque nesses estágios não há qualquer indício de corrupção da máxima. Na fragilidade, o problema reside no seguimento da máxima, não nela (R B 22/ Ak 29). Na impureza, Kant explicitamente afirma que a máxima é boa segundo o objeto, porém se torna impura ao precisar de outros móveis além do móbil da lei moral (R B 22/ Ak 30). Com base nisso, a leitura exclusivista se afigura como a leitura correta, ou ao menos como a leitura que mais apoio textual tem a seu favor<sup>30</sup>.

A quarta alternativa (*homem bom – ação má*) representa a possibilidade de se agir dentro dos dois primeiros estágios do mal, apenas não sendo mais possível agir dentro do terceiro. Ou seja, a conversão nos livra, como dito acima, apenas do mal radical e não do mal moral em geral. Com efeito, se os dois primeiros graus são apenas graus do mal moral, seria possível, após a conversão, sermos homens bons e agirmos de modo moralmente mau. A conversão seria entendida, assim, como nos livrando apenas do mal radical, não do mal moral em geral<sup>31</sup>.

Nesse contexto, vale destacar a interpretação de Loparic sobre a conversão como o “terceiro momento essencial” (2008, p. 100) da história moral do ser humano. Trata-se de uma “*história a priori* da criação livre e autônoma das condições de possibilidade *a priori* para executar, de modo constante, atos sensíveis moralmente bons” (2008, p. 95). Essa história *a priori* é justamente a concepção de uma “*pragmática a priori*”, considerada,

---

<sup>29</sup> É interessante notar que Loparic ao caracterizar o sentido do predicado moralmente mau (*Mm*) fala em “mal moral”, não em mal radical (2008, p. 92).

<sup>30</sup> Talvez devêssemos falar não em três graus do mal radical, mas em três graus do mal moral em geral, sendo o mal radical a espécie moralmente pior do gênero mal moral.

<sup>31</sup> Acredito poder afirmar que essa é a posição de Loparic, a qual converge com de Silber (cf. 1960: cxxxii).

segundo palavras de Loparic, como “um resultado particularmente significativo” de sua interpretação semântica dos conceitos básicos da doutrina da religião (cf. 2008, p. 95). Segundo Loparic, são três os estágios da história moral (*a priori*) do ser humano: (1º) estágio de inocência, (2º) estágio do mal radical e (3º) estágio da conversão e luta contra a propensão para o mal. Diz Loparic: “Temos aqui a primeira versão, na obra de Kant, da concepção de uma história *a priori* da humanidade elaborada do ponto de vista pragmático, isto é, concebida como narrativa *a priori* daquilo que o *homem*, dotado de natureza humana, faz ou deve fazer de si mesmo. Essa concepção é essencialmente distinta da história naturalista, apresentada na *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, de 1784, como narrativa daquilo que a *natureza física* faz do e com o homem. Sob vários aspectos, a história do progresso religioso dos indivíduos e das coletividades é um primeiro passo em direção da concepção da história do progresso jurídico do gênero humano, exposta na segunda parte do *Conflito das faculdades* (1798) e também decididamente ‘pragmática’ e não naturalista. Essa mesma doutrina é resumida, de modo particularmente esclarecedor, no último parágrafo da *Antropologia*” (2008, p. 101).

## Conclusão

Aceitando que caráter seja aquilo que é suscetível de imputação, precisamos notar que ele será apenas *indiretamente* o destinatário do juízo de imputabilidade. Com efeito, a imputação recai diretamente sobre a máxima fundamental, pois somente posso imputar aquilo que é um ato de liberdade. Se a decisão do arbítrio pela máxima fundamental determinou um certo caráter, que não poderá ser revogado em qualquer momento que se queira revogá-lo, isto é, se o arbítrio se comprometeu por meio de uma única decisão com um caráter, as ações que resultam deste caráter não são exatamente frutos diretos da minha liberdade. O fruto direto da liberdade é apenas aquele ato original de adotar a máxima fundamental. Mas, se assim for, a *Gesinnung* resultaria de uma “única decisão”. Ora, se a *Gesinnung* for entendida como o caso de uma única decisão, a teoria moral de Kant cai em sérias dificuldades<sup>32</sup>. Com efeito, isso parece colidir frontalmente com teses kantianas mais fundamentais acerca da liberdade do

---

<sup>32</sup> Dificuldade que se torna explícita na compreensão de Silber. De acordo com Silber, “os atos específicos de *Willkür*, por outro lado, não estabelecem o motivo da ação, mas são largamente os produtos da força motivacional do ato disposicional” (1960: cxvi – ver mais em Silber 1960: cxvi-cxvii). Isso parece implicar que máximas particulares são diretamente subordinadas à máxima fundamental, o que conduziria à conclusão pouco kantiana de que um ato específico de *Willkür* produziria uma máxima sem inteira liberdade.

arbítrio que está em nosso poder a cada ação.

Ora, se o arbítrio é livre, se ele não pode como tal se comprometer para sempre com uma máxima fundamental, cabe perguntar: o arbítrio também poderia, depois de convertido, retroceder a má *Gesinnung*? Isso é possível? Parece que sim. Parece que poderíamos ter várias conversões e retrocessos morais na vida de um indivíduo. Com efeito, negar o retorno à má *Gesinnung* parece querer dizer que, uma vez convertido, o indivíduo perde a liberdade para adotar outra *Gesinnung*, o que iria contra a ideia de liberdade do arbítrio. Por conseguinte, embora seja verdade que Kant sustente a existência de uma máxima fundamental a condicionar a existência de todas as outras máximas, também é preciso admitir que o livre arbítrio, dada a sua própria natureza, não pode se comprometer de uma vez por todas com uma máxima. Se a própria aquisição da máxima fundamental é um ato livre do arbítrio também tem de se considerar possível o seu abandono. Ao adotar a máxima suprema, o livre arbítrio não realiza o seu único, primeiro e último, ato de liberdade. Assim, se não bastasse a própria tese a respeito da conversão moral, a simples ideia da espontaneidade absoluta do arbítrio não poderia ser reconciliada com a afirmativa de que o a propensão ao mal não pode ser extirpada “por meio de forças humanas” (R B 35/Ak 37). Parece razoável a interpretação de Jorge Filho de acordo com a qual a máxima suprema má “não se eleva ao *status* de um autêntico fundamento. Isto não nos impede de considerá-la, por analogia, como um ‘quasi’-fundamento, cuja universalização não se pode querer, mas em conformidade com a qual muitas máximas possam ser adotadas” (JORGE FILHO, 2000, p. 96).

Todavia, contra essa linha de interpretação que venho assumindo, a leitura de Loparic oferece uma alternativa. É possível depreender da interpretação semântica da doutrina do mal radical, levada a cabo por Loparic, que a possibilidade de retrocesso moral, embora logicamente possível, carece de amparos antropológicos. Pode-se alegar, assim, que a compreensão antropológica da *Religião* concede várias conversões e retrocessos morais apenas ao *Sinnesart* (a rigor, meras reformas), não ao *Denkungsart*. Há um suporte textual forte a apoiar a tese de que não seria possível, dada a compreensão kantiana da natureza humana, várias conversões e retrocessos morais na vida de um indivíduo. O abono é o seguinte:

A revolução deve ser necessária para a maneira de pensar [*Revolution für die Denkungsart*] e a reforma gradual [*allmähliche Reform*] para a maneira de sentir [*Sinnesart*] (que opõe

obstáculos àquela) e, portanto, possível ao homem. Isto é: quando o homem inverte o fundamento supremo de suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única resolução imutável [*durch eine einzige unwandelbare Entschliessung*] (revelando-se assim um novo homem), então é, segundo o princípio e a maneira de pensar, um sujeito receptível para o bem (R B 54-55/Ak 47-48)<sup>33</sup>.

A revolução, portanto, é imutável. Logo, não é possível retrocesso. Não haveria algo como uma segunda queda. Estaria corroborada também a ideia de que apenas o primeiro e o segundo grau do mal poderiam ainda ter lugar depois da conversão. Com efeito, eles teriam ainda lugar haja vista a *Sinnesart* reforma-ser gradualmente e poder se desenvolver paralelamente a uma *Denkungsart* revolucionada.

Cabe, contudo, indagar: que razão Kant teria para sustentar a tese de que o livre-arbítrio, uma vez tendo promovida a revolução na disposição de ânimo, não mais pode retroceder ao mal radical? A meu ver, há um problema de compatibilidade entre essa tese e a ideia da espontaneidade absoluta do arbítrio (cf. R B 11-12/Ak 23-24). Kant não poderia defender uma perda da liberdade do arbítrio depois da revolução da disposição de ânimo.

Embora seja um dos pontos positivos da leitura de Loparic a ênfase nas condições sensíveis da doutrina do mal radical, acredito, porém, que ficamos com a dificuldade de harmonizar a tese da liberdade do arbítrio (cf. R B 11-12/Ak 23-24) com a tese da resolução imutável (R B 55/Ak 48). Sendo assim, ou nós abandonamos (i) a tese da espontaneidade absoluta do arbítrio, ou nós abandonamos (ii) a tese da resolução imutável. Ora, a tese (i), da liberdade do arbítrio, é central ao pensamento moral de Kant. Já o mesmo não acontece com a tese (ii), a da resolução imutável. Isto é, se abandonarmos a ideia de que o arbítrio não pode retroceder moralmente, não estaremos derruindo as bases da reflexão moral de Kant. Aceito que a revisão seria significativa, mas de modo algum fatal à tese kantiana sobre o mal radical.

Lembremos que a *Gesinnung*, para Kant, é escolhida (cf. R B 14/ Ak 25). Ela resulta da máxima fundamental, isto é, de uma máxima de ordem mais alta que as máximas particulares. Nesse sentido, não é despropositado dizer que a própria *Gesinnung* se constitui como a máxima fundamental de cada homem. É ela que nos dá a orientação mais geral para nossa vida moral globalmente considerada. Contudo, defendo que essa tese precisa coexistir com a ideia de que, dada a liberdade do sujeito moral, não cabe um compromisso definitivo do arbítrio. Exatamente nesse ponto reside minha principal discordância com a leitura de

<sup>33</sup> Agradeço ao professor Loparic por ter me chamado a atenção sobre essa passagem.

Loparic. Com efeito, Kant sustenta na *Religião* (repetindo uma tese da FMC e CRPr), que nossa liberdade está em cada ação. Ele assevera que, de acordo com a liberdade, “a ação, bem como o seu contrário, deve estar no poder do sujeito no instante do acontecer” (R: 55 n./B 58 n.). Sendo assim, talvez não seja fora de propósito pensar numa dupla imputação moral. Nesse caso, atribuiríamos a imputação moral ao caráter, bem como às ações particulares. Parece inegável o fato de que, na *Religião*, Kant sublinha a necessidade de pensarmos primordialmente a atribuição de imputação do caráter. Ora, isso não exclui a imputação moral das ações, conquanto, nesse caso, elas restariam como destinatárias secundárias da imputabilidade. Até porque, como lemos, na *Religião* (B 101): “não avaliamos nossa disposição de ânimo imediatamente, mas só segundo os nossos atos”.

### Referências

- ADAMS, Robert Merrihew. Introduction. In: KANT, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and others writings*. Tradução e edição de Allen Wood e George di Giovanni. Cambridge University Press, 1998, p. vii-xxxii.
- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990a.
- BRUCH, J. L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.
- CASWELL, Matthew. Kant's conception of highest good, the *Gesinnung*, and theory of radical evil. *Kant-Studien*, 97 (2), 2006, p. 184-209.
- ESTEVES, Julio César Ramos. Kant e o mal radical. *Ethica. Cadernos acadêmicos*, v. 6, n. 1, p. 34-50, 1999.
- FACKENHEIM, Emil. Kant and Radical Evil. In: CHADWICK, Ruth F. (ed.). *Immanuel Kant: Critical Assessments*. Vol. III: Kant's Moral and Political Philosophy. London e New York: Routledge, (reimpressão), 1995, p. 259-273. [*1ª. edição 1992*].(publicado originalmente em *University of Toronto Quartely* 23 (1954) 339-53).
- JORGE FILHO, Edgard José. A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética, em Kant. *Síntese*, v. 26, n. 84, p. 87-105, 1999.
- KANT, Immanuel. *Werke in Zwölf Bande*. Ed. W. Weischedel. Frankfurt, Surkamp, 1991
- \_\_\_\_\_. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. Tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. In: *Escritos Pré-críticos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, p. 51-99.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. *(LE): Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.

\_\_\_\_\_. *(FMC): Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *(CRPr): Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *(R): A Religião nos limites da simples razão*: Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

\_\_\_\_\_. (TP): Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 57-102.

\_\_\_\_\_. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 173-179.

\_\_\_\_\_. *(MC): La Metafísica de las Costumbres*. (Prólogo e introdução geral) Tradução de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid, Tecnos, 1994.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2000.

\_\_\_\_\_. As duas metafísicas de Kant. *Kant-e-prints*. Vol. 2, n. 5, 2003.

\_\_\_\_\_. Os problemas da razão pura e a semântica transcendental. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, pp. 113-128, outubro, 2005.

\_\_\_\_\_. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. *Kant e-Prints*, Série 2, v. 2., n. 3, jan-jul 2007.

\_\_\_\_\_. Solução kantiana do problema fundamental da religião. In: PERES, Daniel Tourinho et al. (Org.). *Tensões e Passagens - Filosofia Crítica e Modernidade: uma homenagem a Ricardo Terra*. 1. ed. São Paulo: Esfera Pública, 2008, p. 87-120.

MICHALSON, JR, Gordon E. *Fallen freedom: Kant and radical evil and moral regeneration*. Cambridge University Press, 1990.

MUCHNIK, Pablo F. On the alleged Vacuity of Kant's Concept of Evil. *Kant-Studien*, 97 (4), 2006, p. 430– 451.

O'CONNOR, Daniel. Good and Evil Disposition. *Kant-Studien* 76 (3), 1985, p. 288-302.

PAVÃO, Aguinaldo. *O mal moral em Kant*. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2005.

PAVÃO, Aguinaldo. Filosofia da religião e mal radical em Kant. *Kant e-Prints*. Campinas. Série 2. V.2, p. 171-179, jul.-dez., 2007.

QUINN, Philip L. In Adam's Fall, We sinned All. *Philosophical Topics*, vol. XVI (2), 1988, p. 89-118.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

SILBER, John. The ethical significance of Kant's religion. In: *Religion within the Limits of Reason Alone*. Tradução de T. M. Greene e H. H. Hudson. New York: Harper e Brothers, 1960, p. lxxix-cxxxiv.

WEIL, Eric. Le mal radical, la religion et la morale. In: *Problèmes kantians*. 2a. ed. revista e aumentada. Paris: Vrin, 1990.

WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press, 1999.