

Kant: rigorismo, imoralidade e imputabilidade na *Religião nos limites da simples razão*¹

[Kant: rigorism, immorality, and imputability in *Religion within the boundaries of mere reason*]

Pedro Costa Rego²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101333

Abstract

My aim in this article is, first, to offer a brief discussion on the occurrence of the theme of evil prior to the approach we find in *Religion within the boundaries of mere reason* (1793), and then to proceed with an interpretative analysis of the prologue to the First Part of that work. This refers specifically to the passage spanning pages 19 to 25 of volume 6 of the Academy Edition (RGV, AA 06: 19–25), which consists of five paragraphs in its initial section, followed by a ‘Remark’ containing four additional paragraphs. What I intend to have found in these paragraphs are elements capable of contributing to the interpretative thesis that the conceptual tools Kant develops in constructing the concept of the human will – as both rational and sensibly affected – are not particularly well-suited to provide sufficient clarity for establishing a concept of freedom of the will that is both unambiguous and capable of grounding a rational explanation of the possibility of free and imputable immorality.

Keywords: freedom; morality; imputation; evil; will; power of choice.

1 Este artigo foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

2 Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), membro do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), pesquisador bolsista do CNPq. E-mail: pedrocostarego@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7861-7022>.

I - Introdução

Numa famosa e muito citada passagem da *Crítica da razão pura*³, Kant afirma do arbítrio humano que ele é ao mesmo tempo *liberum* e *sensitivum*. Os termos são os seguintes:

A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à necessidade <Nötigung> por impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é *sensível* na medida em que é *afetado patologicamente* (por motivação da sensibilidade); denomina-se *animal* <arbitrium brutum> quando ele pode ser *patologicamente necessitado*. Apesar de consistir num *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é um *arbitrium brutum*, mas sim *liberum*, pois a sensibilidade não torna sua ação necessária; em vez disso, ao homem é inerente um poder <Vermögen> para determinar-se por si mesmo <von selbst>, independentemente da necessidade por impulsos sensíveis (KrV, A 534/B 562).

O objetivo de Kant aqui parece ser o de situar o sujeito *agente* humano num espaço comparativo aberto entre o divino e o bruto. Diferentemente do arbítrio animal, que é sensivelmente necessitado, e do santo, que é sempre e necessariamente moral, o arbítrio humano estaria aberto, de um lado, à sedução das inclinações sensíveis, e de outro, aos comandos da pura racionalidade prática. E o mais importante: assim posicionado, ele teria a prerrogativa de aderir a ou recusar cada um desses dois candidatos à presidência de seu comportamento. Eis o que Kant parece querer dizer com a expressão <ein Vermögen sich von selbst zu bestimmen>. Nesse “poder” para autodeterminação consistiria propriamente a sua liberdade.

Com efeito, essa é uma interpretação possível — certamente a mais usual entre os intérpretes do kantismo e a mais afinada com as nossas primeiras intuições — disso que Kant entende por liberdade da vontade humana. Ocorre, entretanto, que em seus trabalhos mais relevantes de fundamentação da liberdade e do princípio supremo da moralidade — notadamente, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, com sua controversa “dedução”, e a *Crítica da razão prática*, com sua ainda mais controversa doutrina do “facto da razão” —, Kant jamais demonstrou isso que a passagem supracitada parece afirmar. Isto é, Kant sequer tentou provar que a vontade humana é livre no sentido de poder escolher agir ou bem segundo a máxima da satisfação das inclinações, ou bem segundo o princípio da moralidade. Em vez disso — e por surpreendente que às vezes possa parecer —, todos os seus esforços fundacionais sempre se concentraram em torno de uma prova de que nós humanos somos livres *na medida em que nossa racionalidade prática estabelece fins que são morais*, segundo a regra autônoma de sua causalidade livre. Por outras, que somos livres na medida em que agimos como uma vontade que, definida como “razão prática”, procede praticamente segundo o princípio que ela mesma autonomamente se dá, que é o princípio supremo da moralidade. A ideia de que a vontade humana se dá, a partir de sua própria natureza racional, uma lei que ela mesma pode vez por outra recusar; mais que isso, a ideia de que sua liberdade consiste precisamente nesse poder de recusar-se a si mesma ou adotar o que ela autonomamente determina para si, é o resultado de um exercício interpretativo que busca livrar o kantismo de certos problemas, mas que o projeta noutros ainda mais graves.

É claro que, em muitos momentos de sua obra de filosofia prática, Kant expressa aquela intuitiva compreensão da liberdade humana como poder de escolha entre o bem e o mal moral, nas formas da moralidade e da subordinação da moralidade ao princípio da felicidade,

3 Como referência para as citações de todas as obras de Kant, exceto a *Crítica da razão pura*, utilizo a Edição da Academia (doravante AA): KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff, assumindo a responsabilidade pelas traduções (exceto nos casos mencionados abaixo) e adotando o modelo de citação recomendado pela AA. Para a *Crítica da razão pura*, utilizo a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indico no corpo do texto apenas a paginação das edições originais, de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, sigo a tradução de Guido Almeida: São Paulo, Discurso Editorial, 2009, e para a *Crítica da razão prática*, a de Valério Rohden na maioria das vezes: São Paulo, Martins Fontes, 2002.

respectivamente. É também certo que sua ideia central da moralidade como um *imperativo* para nós, humanos dotados de uma razão prática finita — e não como uma lei descritiva do nosso comportamento —, instala-se sobre o *pressuposto* de que nós podemos, e talvez mesmo tendamos a escolher de modo livre e imputável a imoralidade. E é, por fim, também claro que a santos e brutos não cabe uma moralidade *imperativa*. Aos primeiros, porque não poderiam ser imorais; aos segundos, porque não poderiam ser nem morais, nem imorais. Entretanto, o pressuposto óbvio de que livremente decidimos pelo erro moral não deixa de se revelar em toda a sua problematicidade quando confrontado com os resultados da única prova kantiana tentada e possível — bem ou mal sucedida — de que nossa vontade é uma vontade livre.

Kant deixa claro que essa prova (buscada) consiste num desdobramento expletivo da tese de que, na medida em que somos conscientes de nós mesmos como sujeitos agentes, e não como itens da natureza fenomênica, adotamos, nesse modo de autoconsideração, um “ponto de vista numênico”. Ao nos considerarmos desse ponto de vista, afirma Kant, nós nos revelamos a nós mesmos como sujeitos agentes pertencentes a um “mundo inteligível”. Em seu esforço para evitar qualquer mal-entendido metafísico-platonista, Kant explica que a expressão designa precisamente a subordinação de nossa vontade ao domínio de uma causalidade chamada de livre. E explica também que essa causalidade é livre apenas na medida em que é uma causalidade racional, portanto, purificada de todo elemento sensível-fenomênico, que é, no kantismo, o campo de ação do mecanismo da natureza. Ora, que sejamos assim livres na medida de nosso pertencimento ao modo de funcionamento de uma causalidade puramente racional é algo muito diverso de sermos livres na medida de uma capacidade de escolher aderir ou recusar o que aquela causalidade racional nos apresenta como praticamente preferível.

Com efeito, há um motivo muito forte para Kant recusar — como o faz declaradamente — que a liberdade da vontade humana consista no poder de escolher, inclusive, a irracionalidade na forma da imoralidade, por mais intuitiva e próxima que essa definição pareça. É que isso equivaleria a defender a tese de que as nossas escolhas, a favor ou contra as determinações da razão, teriam que ser operadas por uma instância deliberativa outra que não a razão, pelo motivo evidente de que o sistema conceitual kantiano não tolera a ideia autocontraditória de uma razão irracional.

A saída interpretativa mais usual sempre consistiu em separar o livre arbítrio “escolhedor” da vontade “legisladora” — que é o modo como muitos quiseram entender a distinção kantiana entre *Willkür* e *Wille* — para assegurar a possibilidade lógica de uma escolha pela irracionalidade do mal. Mas também sempre se evitou enfrentar o fato de que, para essa leitura obter o efeito desejado — a liberdade da escolha imoral —, é preciso admitir que aquele arbítrio “livre” opera suas escolhas de fora do elemento da racionalidade. Tudo indica que é isso que Kant não tolera, ao afirmar na *Metafísica dos costumes*, contra Reinhold⁴, que a liberdade humana não é uma liberdade de indiferença <*libertas indifferentiae*>⁵.

Recusando a definição de Reinhold, Kant recusa que a liberdade humana seja a de um arbítrio pré-racional decidindo, a partir de razão nenhuma — sem razões para decidir —, entre adotar ou recusar o que seria uma mera recomendação da razão prática pura, a lei da pura

4 Reinhold é o primeiro a desafiar a “confusão” kantiana entre vontade e razão prática e reivindicar uma liberdade como poder de arbitragem entre o bem e o mal. Na oitava de suas *Briefe über die Kantische Philosophie*, de 1792, lemos que “da confusão entre nada mais do que a livre ação da razão prática, a qual é, com efeito, espontânea, mas não faz nada além de fornecer a lei, com a ação da vontade, a qual somente age como vontade pura na medida em que livremente adota essa lei, dessa confusão resulta nada menos do que a impossibilidade da liberdade para ações imorais. Tão logo se aceita que a liberdade da pura vontade consiste meramente na espontaneidade da razão prática, deve-se também admitir que a vontade impura, que não é determinada causalmente pela razão prática, simplesmente não é de modo algum livre” (Reinhold, 1792, p. 268). A solução, para ele, seria que Kant tivesse definido positivamente a liberdade prática como o “poder de autodeterminação pelo arbítrio a favor ou contra a lei [moral]” (Reinhold, 1792, p. 270). Ao que Kant responde na *Metafísica dos costumes* nos seguintes termos: “A liberdade do arbítrio não pode ser definida — como alguns tentaram fazer — como o poder de escolha a favor ou contra a lei” (cf. nota 4).

5 Cf. MS, AA 06: 226-7.

racionalidade prática, a lei moral. Não parece ser por outro motivo que, já nos parágrafos introdutórios de seu projeto dedutivo na *Fundamentação* III, afirma, primeiro, que o que está por vir é uma “a dedução do conceito de liberdade a partir da razão prática pura (e com ela a possibilidade do imperativo categórico)” (GMS, AA 04: 447); e, em seguida, que “não basta atribuir liberdade à nossa vontade [humana], não importa por que razão, se não temos uma razão para também conferir *exatamente a mesma liberdade* a todos os seres racionais” (GMS, AA 04: 447, meu grifo). Parece muito difícil ler em passagens como essas outra coisa que não a tese de que a nossa liberdade é a liberdade da razão prática pura (em nós) em seu exercício de determinação de fins como preferíveis; e que precisamente por ser ela a liberdade da razão prática pura, ela pode ser dita “*exatamente a mesma liberdade de todos os seres racionais*”. De modo que o humano – assim como os demais seres racionais dotados de razão prática pura, notadamente, santos e Deus – não pode ser livre na medida em que lhe cabe adotar ou recusar a racionalidade pura, mas somente na medida em que atualiza essa racionalidade em sua práxis.

Kant parece ter sido conduzido a erigir sua filosofia prática sobre a base dessa equivocidade concernente ao seu conceito de liberdade prática por razões bem compreensíveis. De um lado, a liberdade entendida como poder de escolher entre as possibilidades alternativas de bem e mal moral assegura à vontade humana a possibilidade da livre e imputável incursão na imoralidade, algo de que qualquer sistema de filosofia prática dificilmente pode prescindir. De outro lado, o absurdo de uma racionalidade prática estabelecendo, segundo a lei de sua própria autonomia, fins racionalmente insustentáveis – o que é precisamente o caso da imoralidade – apenas confirma uma coerente acepção de liberdade, cuidadosamente “deduzida” na *Fundamentação* III, como *exercício da racionalidade moral no estabelecimento de fins*, sacrificando, de volta, a inteligibilidade da livre imoralidade.

Antes de abordar o modo como determinadas passagens do texto da *Religião* se comportam diante desse paradoxo, eu gostaria de registrar que o referido problema tem uma história na bibliografia de comentário. O problema da imputabilidade das decisões imorais é originalmente suscitado por Karl Leonhard Reinhold, em 1792 (*Briefe über die Kantische Philosophie* - Bd. 2)⁶, é reabilitado por Henry Sidgwick em 1888 (*The Kantian conception of free Will*)⁷, é considerado indecيدido por Jens Timmermann em 2007 (*Freedom and Moral Failure: Reinhold and Sidgwick*)⁸, é avaliado como “irresolvido” por Paul Guyer em 2009 (*Problems with freedom: Kant’s argument in Groundwork III and its subsequent emendations*)⁹ e é reafirmado como problema central no kantismo por Courtney D. Fugate em 2012 (*On a supposed solution to the Reinhold/Sidgwick problem in Kant’s metaphysics of morals*)¹⁰.

6 Cf. nota 3.

7 Cf. Sidgwick, 1962, p. 511.

8 Para Timmermann, a versão final da posição kantiana sobre a explicação da possibilidade de decisões livremente imorais não passa de uma “franca admissão de fracasso”: “Throughout his later work – most notably in *Religion* within the Limits of Reason Alone – Kant concedes that moral failure is inexplicable (cf. VI 43.12–17). Much earlier than that, he admits with equal candour that, ultimately, the true nature of the moral ought facing the human will cannot be explained – e.g. on the very last page on the *Groundwork* (IV 463.29–33) (...). In the *Critique of Pure Reason* Kant explicitly concedes that there is no answer to the question of ‘why reason has not determined the phenomena differently’ (...). Temporal things do not determine reason, and the question why reason was not ‘practical’ to prevent the lie, or any other immoral action, must then be left open. Unfortunately, while a frank admission of failure makes its author more likeable it does not save his theory” (Timmermann, 2007, p. 167, meus grifos).

9 Cf. Guyer, 2009, p. 188-9: “If the noumenal self is entirely rational, not just negatively free but positively governed by the moral law – if, as Kant said at the outset of Section III [of the *Groundwork*] and now takes himself to have proven, ‘freedom ... must be causality in accordance with immutable laws but of a special kind’ – then the question inevitably arises, how could the noumenal will ever choose in opposition to the moral law? [...] My argument now will be that Kant (...) did not address the (...) question (...) nor modify his position in any way that would resolve the (...) question. He addresses the question only in the *Religion*, although not so much by retracting the argument that gives rise to it, as by skirting it” (meu *italico*).

10 Cf. Fugate, 2012. Rotulando o problema da imputabilidade das decisões imorais na filosofia prática de Kant como o *Reinhold/Sidgwick Problem*, Fugate defende, a meu ver de modo bastante consistente, que a “solução popular” construída pela bibliografia de comentário na tentativa de resolvê-lo com base na distinção *Wille-Willkür* presente na *Metafísica dos Costumes* “is not supported by the text and indeed proves to be contrary to other arguments that are central to Kant’s moral thought” (p. 1).

Com a breve apresentação acima dessa equivocidade – que Henry Sidgwick, chamou, em 1888, de “duas concepções essencialmente diferentes da noção kantiana de liberdade” (Sidgwick, 1962, p. 511) –, meu interesse é explicitar o caminho de minha abordagem que segue ao texto da *Religião nos limites da simples razão* (1793).

Como é bem conhecido, a *Religião* é uma obra de maturidade em quatro partes, em que Kant se dedica a investigar e defender o cristianismo como doutrina teológica privilegiadamente afinada com os princípios fundamentais da racionalidade prática, tais como são expostos e justificados pelo filósofo em suas obras fundacionais supracitadas da década de 1780. Na *Religião*, essa afinação é explicada em termos da capacidade da doutrina cristã de promover e sustentar no humano a observância dos preceitos da moralidade, ainda que esta independa da religião em seu estabelecimento e em sua fundamentação. Para efeito do que propriamente nos interessa aqui, a exposição dessa capacidade privilegiada do cristianismo, na medida em que nela desempenham um papel fundamental as noções de pecado, culpa e expiação, exige de Kant um cuidadoso retorno ao problema do mal moral e de sua imputação ao sujeito agente, tal como ele se articula no contexto da doutrina da liberdade e da moralidade em suas obras de filosofia prática.

Com efeito, o que o leitor encontra nos 44 parágrafos da Primeira Parte da *Religião* é um debate sobre o mal. Não, evidentemente, sobre o mal natural no mundo, na medida em que ele independe da vontade humana, com a tradicional problemática da teodiceia aí associada; mas sobre o mal que o humano decide cometer. Portanto, sobre o problema da imoralidade. Diferentemente do que se passa nos tratados do filósofo sobre a liberdade humana, que visam à busca e fundamentação a possibilidade do bem, na primeira parte da *Religião*, o bem desempenha o papel temático assessorio de superação moral e religiosa, que haure seu sentido e relevância do fato de que o humano é “propenso ao mal” e “radicalmente mau” em sua natureza, podendo e devendo se converter.

É evidentemente impossível determinar se Kant se dedica ao tema da conformação racional do cristianismo na *Religião* com o fim de promover um acerto de contas teórico acerca da possibilidade, a meu ver, meramente pressuposta nas obras da década de 1780, de um mal moral livre e imputável; ou se seu encontro com o projeto original de compatibilizar a doutrina cristã com a fé racional da *Crítica da razão prática* revelou para o filósofo, pela primeira vez, o quão frágil sempre foi a premissa de sua dedução da liberdade na *Fundamentação*, e a tese de que a vontade humana precisa de uma lei imperativa porque essa vontade simplesmente escolhe livre e racionalmente a imoralidade. Seja como for, o texto da *Religião* é um enfrentamento direto com o problema da imputabilidade do mal, do qual depende a consistência de toda a doutrina kantiana da liberdade e da moralidade humanas.

Isso dito, meu objetivo nas linhas que seguem é, em primeiro lugar, encaminhar uma breve discussão sobre a ocorrência do tema do mal antes da *Religião* e, em seguida, proceder a uma análise interpretativa do prólogo da Primeira Parte dessa obra. Trata-se precisamente do trecho compreendido entre as páginas 19 e 25 do volume 6 da Edição da Academia (RGV, AA 06: 19-25), que é composto por 5 parágrafos em sua parte inicial, seguidos de uma “Observação” contendo mais 4 parágrafos¹¹. O que eu pretendo ter encontrado nesses parágrafos são elementos capazes de contribuir para a tese interpretativa de que os instrumentos conceituais que Kant elabora em sua construção do conceito da vontade humana, ao mesmo tempo racional e sensivelmente afetada, são pouco apropriados para garantir clareza suficiente para estabelecimento de um conceito de liberdade dessa vontade que seja ao mesmo tempo unívoco e forneça as bases de uma explicação racional para a possibilidade de uma imoralidade livre e imputável.

¹¹ Dada a inexistência de um título precípua e na falta de termo melhor, referir-me-ei doravante simplesmente como “prólogo” ao referido extrato que é objeto de análise neste artigo, e que se situa entre o título da Primeira Parte da *Religião* (“Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”) e seu primeiro capítulo (“I – Da disposição originária para o bem na natureza humana”).

II - O mal antes da Religião

É certo que o tema do mal e de sua imputabilidade não pode ser dito ausente dos textos da década de 80. Mas, salvo engano, a única menção direta e relevante de Kant ao problema naquelas obras de filosofia prática encontra-se no capítulo da *Crítica da razão prática* (1788) intitulado “Do Conceito de um Objeto da Razão Prática Pura” (KpV, AA 05: 57). Mas o intérprete do kantismo interessado no problema da imputabilidade do mal moral deve esperar pouco dessa seção da obra de 1788. Kant está longe de pretender fornecer ali algum esclarecimento sobre a natureza e a possibilidade de decisões e ações livres contrárias à moralidade. O que encontramos em Do Conceito de um Objeto da Razão Prática Pura é essencialmente a distinção entre o conceito de um objeto da razão prática *pura* e o de um objeto da razão prática *tout court*. E essa discussão é como que uma antecipação simplificada da abordagem do mesmo tema na *Analítica do Belo* da *Crítica do Juízo* (1790), qual seja, o tema dos diversos tipos de juízo sobre o “bom”.

Na obra de 1790, Kant trata o conceito de “bom” — omitindo-se na maioria das vezes sobre seu contrário — como sendo o predicado de um juízo. Seu objetivo ali é mostrar que esse conceito se aplica equivocadamente em três tipos de juízo inteiramente diversos, que, por isso, precisam ser discriminados, ao estilo do exercício crítico. São eles o juízo moral-prático, o técnico-prático e o juízo de agradabilidade <Annehmlichkeit>. O mesmo conceito-predicado apresentaria, assim quer Kant, a equivocidade de se referir ao objeto possível de um querer (i) como meramente conforme ao princípio supremo da moralidade, (ii) como tecnicamente adequado para a obtenção de um fim qualquer e (iii) como capaz de promover a satisfação de uma inclinação do sujeito¹².

A *Crítica da razão prática* aborda antecipadamente essa polissemia com um pouco menos de sofisticação conceitual. O que na terceira *Crítica* aparecerá como uma tripla significação, na segunda encontramos na forma de uma duplicidade que o ali louvado idioma alemão conseguiria, sem muito esforço, desambiguar, na medida em que sabe empregar distintamente “gut” e “wohl”, bem como seus contrários “böse” e “übel”. Numa formulação bastante resumida, Kant defende que o que distingue o “bom” como objeto da razão pura prática do “bom” como objeto da razão prática em geral é que, no último caso, “o objeto é admitido como fundamento determinante de nossa faculdade de apetição” (KpV, AA 05: 57). Que significa propriamente isso?

Kant deixa claro que, a rigor, objeto nenhum determina por si só nossa faculdade de apetição. Somos nós que podemos colocá-lo na posição de fundamento de determinação. A tese ali avançada é a de que nós podemos realizar a determinação do nosso *Begehrungsvermögen* essencialmente de duas maneiras: ou bem perguntamo-nos se é racionalmente devido — necessário ou permitido — *querer* (é Kant quem destaca o verbo)¹³ a existência de um objeto como um fim de nossa vontade, caso em que o “ajuizamento” (notadamente moral) precede a ação que visa a promover essa existência, informando se ela é “boa” <gut> ou má <böse>; ou bem nos furtamos a fazer essa pergunta e, nesse caso, o objeto, isto é, o fim que nos representamos como preferível, provém de um interesse pré-moral, que só pode ser o de satisfazer alguma de nossas inclinações. Nesse caso, o que é representado como bom é meramente a “possibilidade física” da existência de algo (cuja “possibilidade moral” é ignorada) que a razão moralmente descomprometida se esforçará por produzir com todos os seus recursos técnicos; uma existência que também é representada como “boa”, mas agora “wohl”, “angenehm”, agradável, produtora de bem-estar, por oposição à impossibilidade física — fonte de um mal a que o idioma alemão se refere com “übel”, “unangenehm” e “weh” — da existência de uma satisfação sensível.

Em resumo, o único interesse de Kant em sua sucinta discussão sobre o mal na *Crítica da razão prática* é distinguir a avaliação conceitual de algo mau no sentido de imoral da avaliação

12 Cf. KU, AA 05: 203-11.

13 Cf. KpV AA 05: 57.

conceitual de algo mau no sentido de inadequado à satisfação de uma inclinação. Não à toa, o título da seção anuncia um debate sobre o *conceito* de algo como bom ou mau, isto é, de um objeto da razão prática, e tudo se cala a respeito da questão sobre a possibilidade de a vontade humana, com suficiência motivacional, determinar para si mesma como preferível a existência de um estado de coisas que ela conceitua como moralmente mau, em vez de apenas ser capaz de ajuizar algo como tal.

Sabemos que o mesmo a respeito do bem é explicitamente um projeto da filosofia prática de Kant. Notadamente a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*, cada uma com suas estratégias e seus recursos conceituais, se propõem a estabelecer a tese de que a vontade humana não apenas pode, mas também deve — ou: sabemos que pode porque, antes, sabemos que deve — se determinar fins morais com suficiência motivacional. E no entanto, todo o projeto fundacional dessa tese parece repousar, entre outras coisas, sobre o pressuposto de que um livre querer a imoralidade é o óbvio que faz de sua superação moral o desafio.

III - O mal no prólogo da Primeira Parte da *Religião*: a disjunção rigorista kantiana contra o latitudinarismo:

Como já mencionado, o prólogo da Primeira Parte da *Religião* é constituído de nove parágrafos e, a meu ver, precisa ser exegeticamente dividido em três momentos temáticos. No primeiro (§s 1-2), Kant apresenta um recenseamento sumário e descomprometido de teses místico-teológicas e filosóficas sobre o lugar do mal no mundo e na natureza humana. No segundo (§s 3-5), apresenta, em uma frase, a tese do latitudinarismo moral, que será contestada em detalhe no terceiro momento; imediatamente em seguida, propõe uma discussão sobre o que propriamente significa ser mau “por natureza”, bem como possuir em si o mal de modo “inato”. Finalmente, no terceiro (§s 6-9), correspondente à *Anmerkung*, encontramos a defesa argumentativa da tese do rigorismo moral tal como ele se opõe a duas formas do que Kant nomeia latitudinarismo, a saber, suas versões indiferentista e sincretista. Aqui, Kant fornece seu argumento para defender que “o homem é por natureza ou moralmente bom, ou moralmente mau” (RGV, AA 06: 22).

No que segue, apresento um comentário breve e programático sobre o primeiro momento e, sobre o segundo, uma proposta interpretativa acerca do *locus* do mal moral no humano, sobre o sentido da tese de que o humano é “mau por natureza” e uma explicação do inatismo do mal à luz da tese da imperscrutabilidade da liberdade como “primeiro fundamento do mal moral” (RGV, AA 06: 21). Essas duas análises preparam a reflexão central do artigo, dedicada ao terceiro momento. Trata-se de uma interpretação do que a Primeira Parte da *Religião* apresenta como um argumento a favor da disjunção rigorista: “o homem é (por natureza) ou moralmente bom, ou moralmente mau”. Vou me concentrar particularmente na refutação do que Kant ali denomina “latitudinarismo indiferentista” e tentar mostrar que o argumento apresentado, dividido entre sua formulação no corpo do texto e a de uma importante nota de rodapé, padece de uma ambiguidade fundamental a respeito da liberdade posta como primeiro fundamento da adoção da máxima moralmente má.

III.1 – *Conversão moral, maldade natural e o “imperscrutável”*: os dois primeiros momentos do prólogo

No primeiro momento do prólogo, Kant reúne, em tom meio irônico, meio caricatural, três teses sobre o lugar do mal com as quais, curiosamente, não seria errado dizer que ele mesmo concorda no tratado. São elas a tese de que “o mundo está no mal”; a de que, apesar disso, “o mundo começa pelo bem” e, finalmente, a de que “o mundo progride (...) do mal para

o melhor (...) pelo menos se encontra no homem a disposição para tal” (RGV, AA 06: 19-20).

A primeira delas é a mais razoável consequência daquilo que o tratado pretende demonstrar: que o homem não é apenas capaz, mas, além disso, “propenso” a realizar livremente escolhas contrárias à moralidade, a experiência oferecendo disso uma “multidão de exemplos gritantes”, que Kant diligentemente lista no segundo parágrafo do Capítulo III, intitulado “O homem é mau por natureza” (RGV, AA 06: 32-34).

A segunda, não sua versão místico-teológica, mas a filosófica, parece ser defendida enfaticamente por Kant no Capítulo I, sobre a “disposição originária para o bem na natureza humana”. Ao caracterizar animalidade, humanidade e personalidade como disposições <Anlage> humanas original e intrinsecamente boas, Kant parece aderir ao “pressuposto benévolo dos moralistas, de Sêneca a Rousseau”, de um “germe do bem” como um “fundamento natural” em nós; numa frase, recomenda “aceitar o homem igualmente são e bom por natureza, segundo a alma”, assim como seria “imperioso aceitar o homem por natureza (...) como são quanto ao corpo” (RGV, AA 06: 20).

Finalmente, a terceira parece justificar todo o interesse de Kant em discernir o cristianismo como, de todas, a religião mais compatível com uma fé racional e apropriada à tarefa do “melhoramento” moral do homem, que, “além de um coração corrupto, continua a ter uma boa vontade”, e a quem “deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara” (RGV, AA 06: 44).

O segundo momento da parte introdutória, contido entre os §§ 3 e 5, estabelece importantes bases para as reflexões posteriores. A primeira tese de Kant aqui é que “ser mau” não significa praticar ações contrárias à lei moral, mas sim operar segundo uma máxima má, coisa que não pode ser identificada com precisão na observação empírica. A conclusão de que um homem é mau teria que se basear numa inferência, da ação empiricamente observável para a máxima que lhe seria subjacente¹⁴, coisa cuja possibilidade, pelo menos nesse momento, Kant nem afirma, nem nega.

A segunda tese é a de que ser mau “por natureza” não significa, para o humano, agir mal por um “impulso natural”, mas sim “usar sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas)” na “adoção de máximas más”. Subjacente a ela está, sem dúvida, a proposição de que, do ponto de vista prático, a “natureza” do humano é sua liberdade. Esta está sendo aqui apresentada como liberdade de um arbítrio <Willkür>, e como consistindo em seu poder de “instituir para si uma regra” de ação, isto é, de “adotar <annehmen> máximas boas ou adotar máximas más” (RGV, AA 06: 21).

Essa claras asserções de Kant não chegam a ser ofuscadas em seu sentido pelo canhestro modo de expressão do §4, em que se lê que “a natureza do homem” é “o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade...” e, imediatamente em seguida, que precisamente esse fundamento é um “ato de liberdade” (RGV, AA 06: 21). Kant deixa suficientemente claro na sequência que o referido fundamento subjetivo é inseparável do próprio uso da liberdade que ele, de início, parece separadamente fundamentar. Com efeito, num ser livre, nenhum “fundamento subjetivo” de seu comportamento pode ser um “objeto *que determine* o arbítrio...”. Portanto, só pode consistir no “*actus* da liberdade” (RGV, AA 06: 21) pelo qual esse arbítrio determinou para si uma máxima. Em suma, a natureza do humano como sujeito agente consiste em ele estabelecer para si mesmo máximas de conduta em atos que expressam o uso do seu livre arbítrio. Um registro importante: estando em questão o “predicado de *moralmente* mau”, ser mau por natureza significa ser capaz de e/ou realizar e reiterar o ato livre de instituir para si a máxima imoral como regra de conduta. Kant designa isso como um “abuso <Missbrauch> do arbítrio <Willkür> do homem no tocante à lei moral”. Finalmente, afirma desse abuso que, somente por ser um “*actus* de liberdade” assim entendido, “se lhe pode imputar” (RGV, AA 06:

¹⁴ Cf. RGV, AA 06: 20.

21).

É verdade que, após assimilar o “fundamento do uso da liberdade” ao próprio “ato da liberdade”, Kant usa um estranho vocabulário que, de novo, sugere uma distinção entre eles: dizer que “o homem é mau por natureza”, afirma ele, significa dizer que o homem “contém <enthält> um primeiro fundamento (...) da adoção de máximas más” (RGV, AA 06: 21). O importante dessa passagem conclusiva, no entanto, é como se interpreta a semântica do conteúdo e do continente. Aquele que “contém”, no posto de comando de sua faculdade de apetição, um fundamento da adoção de máximas más é alguém que livremente pôs — e reiteradamente põe — lá esse fundamento, que não é outra coisa senão a máxima fundamental de submeter a moralidade à felicidade.

Nesse momento é importante observar a qualificação que Kant atribui a esse fundamento: o que está em questão é um fundamento “primeiro” <erster Grund>. O interesse de Kant com esse qualificativo parece claro no corpo do texto e mais ainda na nota de rodapé que lhe corresponde. Se for tomado como um evento temporal, o ato de instituição da máxima má jamais será “primeiro” porque, na epistemologia kantiana, todo ato no tempo é precedido por outro evento segundo um nexo causacional. Mas ele será primeiro se o que estiver em questão, como é o caso, for a escolha do mal moral como um “actus de liberdade”, evidentemente abstraída a condição do tempo. Nesse caso, ser primeiro significa ser incondicionado. Assim, se a máxima fundamental má “contida” na faculdade de apetição do humano é um fundamento primeiro, é porque foi e é livremente, incondicionada e numericamente aí posta por ele; e é precisamente esse o motivo pelo qual Kant se permite afirmar desse *erster Grund* que ele é, “para nós, imperscrutável” <unerforschlich>.

Finalmente, uma observação provisória sobre essa limitação, que é tema na nota de rodapé do §4: esse adjetivo é o primeiro de uma série com que Kant parece querer caracterizar algo que concerne à livre escolha pela imoralidade no tratado. Vê-lo-emos adiante dizendo, de uma “corrupção da razão moralmente legisladora”, que ela é “impossível” (RGV, AA 06: 35); em seguida, referindo aquela mesma “imperscrutabilidade” à “origem da nossa propensão para o mal” (RGV, AA 06: 43); e finalmente, caracterizando “a chegada do mal moral a nós” como “inconcebível <unbegreiflich> para nós” (RGV, AA 06: 35).

Esse registro é importante para tornar o leitor atento à resposta que Kant prepara na *Religião* para a pergunta pelo problemático lugar conceitual do mal moral na sua filosofia. Mas eu gostaria de propor que, particularmente aqui, “imperscrutável” está sendo usado como sinônimo de “incognoscível”, e que nenhuma ameaça está ainda lançada contra a inteligibilidade da livre imoralidade. O primeiro motivo é que, deve-se lembrar, “imperscrutável” aqui está sendo dito da livre escolha tanto pelo mal, quanto pelo bem: o “primeiro fundamento imperscrutável” que o humano “contém” é também o da “adoção de máximas boas”, e também explica a proposição “o homem é bom por natureza”. E o segundo motivo é que a nota de rodapé do parágrafo coloca explicitamente a inacessibilidade ao *erster Grund* na conta do caráter *livre* da nossa adoção de máximas (“visto que essa adoção é livre (...) por que adotei, por exemplo, uma máxima má em vez de uma boa?”). Nesse sentido, o leitor da *Crítica da razão pura* já está bem informado de que a liberdade transcendental do *arbitrium liberum* humano, logicamente possível segundo o argumento da distinção transcendental entre fenômeno e nûmeno, é o que legitima o pensamento de um primeiro começo incondicionado, e no entanto *incognoscível*, de uma série de eventos no mundo fenomênico. Portanto, se não “perscrutamos” o fundamento de nossa livre escolha pelo mal, é porque ela é tão livre quanto a sua versão moral, e a pretensão de um conhecimento da liberdade transcendental é um dos mais graves abusos do realismo transcendental denunciados na Dialética da primeira *Crítica*.

Ainda assim, mesmo que não possamos conhecer nosso arbítrio no que concerne à liberdade de suas escolhas, todas as conquistas decisivas da filosofia prática de Kant dependem de que tanto a “possibilidade lógica” quanto a “possibilidade real” dessa liberdade estejam

“estabelecidas” <festgestellt>. Isso, por sua vez, pressupõe que a livre adoção de máximas boas e más seja “perscrutável” <erforschlich>, no mínimo, como objeto de um pensamento não-contraditório. Que a decisão pelo bem passe ilesa por esses crivos, Kant parece tê-lo provado, seja por uma “dedução”, seja por um argumento “*de facto*”, nas obras fundacionais da moralidade da década de 1780. Mas nessas obras, reitero, a liberdade do mal é um pressuposto que apenas na *Religião* parece começar a ser explicitamente enfrentado como um conceito filosófico. Nos termos de Kant, a promessa aqui é o “desenvolvimento desse conceito”, a saber “do mal enquanto este é possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da suscetibilidade de imputação)” (RGV, AA 06: 35).

Kant conclui sua reflexão preliminar sobre o mal do arbítrio humano com uma interessante versão da tese do inatismo moral: “o bem ou o mal no humano são representados como existentes nele no momento do nascimento”, isto é, são inatos <angeboren> ao homem, mas “não que o nascimento seja precisamente a causa deles”. Ser inato ao humano, explica Kant, tem aqui o “sentido de ser posto na base <zum Grunde gelegt>, antes de todo uso da liberdade dado na experiência”, como um “primeiro fundamento da adoção de nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio”. Desse modo, “não é a natureza que porta a culpa (se o homem é mau) ou o mérito (se o homem é bom), mas o próprio homem é deles autor” (RGV, AA 06: 21-22). Em suma, ter em si o mal inato é precisamente o mesmo que “ser mau por natureza”, ambos significando, para o humano, o ato livre e empiricamente não rastreável de instauração da máxima má no comando das suas escolhas ulteriores.

Muito resumidamente, o segundo momento do prólogo da Primeira Parte da *Religião* defende que (i) o mal moral não reside em ações contrárias à moralidade, mas na máxima que governa a escolha das ações; (ii) sendo a liberdade a “natureza” do humano, ser mau por natureza, ou ter em si o mal como inato, consiste em adotar uma (ou a) máxima má num “*atus* de liberdade”, e assim “contê-la” como um “fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral”; e, finalmente, (iii) a livre adoção do mal, tanto quanto a do bem, é um movimento “primeiro” do arbítrio humano, no sentido de “incondicionado”, e portanto, incognoscível – inapreensível nas regras da epistemologia causacional fenomênica. É sobre a base dessas convicções preliminares acerca da liberdade do arbítrio humano que Kant procederá à defesa de sua tese disjuntiva, que ele chama de “rigorista”, segundo a qual o homem é bom ou mau por natureza.

III.2 – “A lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, motivo”: o argumento rigorista na *Anmerkung* e a ambiguidade da liberdade humana

É importante deixar claro de saída que o rigorismo que veremos defendido nos parágrafos 6-9 da *Anmerkung* – terceiro e decisivo momento do prólogo – não envolve nenhum compromisso, pelo menos declarado, com um imobilismo do caráter <Gesinnung> humano. Ao recusar as hipóteses, chamadas “latitudinárias”, de que o humano não é nem bom, nem mau (indiferentista) e de que ele é bom e mau (sincretista), Kant parece não ter nenhuma pretensão – muito pelo contrário – de defender que o homem bom não pode vir a ser mau, e que o homem mau não pode deixar de sê-lo. Por canhestra que pareça a disjunção rigorista na formulação kantiana – “o homem é ou bom, ou mau” –, que de fato parece sugerir um atavismo que nega os objetivos mais essenciais do tratado, o interesse de Kant, declaradamente afinado com a “doutrina dos costumes” que recusa a “imprecisão” de um “termo médio moral”, é apenas defender que (i) ser bom é clara e conceitualmente distinto de ser mau e (ii) que sempre se é um dos dois.

Esforçar-me-ei aqui por acompanhar o percurso argumentativo de Kant na defesa do seu rigorismo, enfrentando honestamente a possibilidade de, em algum momento, o pressuposto da livre migração moral vir a ser traído por sua própria explicação. Vou me concentrar no

argumento contra o latitudinarismo indiferentista porque, como certamente reconhecem os intérpretes da *Religião* e da *Metafísica dos costumes*, a ideia de “indiferença” é particularmente desafiadora no percurso de estabelecimento do mal moral para Kant¹⁵. Eis, então, como ele se pronuncia sobre o assunto:

A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de que esse arbítrio só pode ser determinado a uma ação por um motivo <Triebfeder> na medida em que o homem o admitiu na sua máxima (o tornou uma regra universal para si, de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um motivo, seja ele qual for, pode subsistir com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). Mas a lei moral é por si mesma, no juízo da razão, motivo, e quem dela faz a sua máxima é *moralmente* bom. Ora, se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma ação a que ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um motivo oposto à lei; e dado que isso, por força do pressuposto, só pode acontecer em virtude de o homem admitir tal motivo (por conseguinte, também a deflexão da lei moral) na sua máxima (e nesse caso é um homem mau), então o seu caráter <Gesinnung> quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser um dos dois, bom ou mau) (RGV, AA 06: 23-24, grifos do autor).

Para efeito de análise, proponho a seguinte divisão do argumento em 5 asserções:

- (i) a absoluta espontaneidade do nosso arbítrio impõe que algo <etwas> pode ser para o homem um motivo <Triebfeder> apenas na medida em que o homem o adotou <aufgenommen> na sua máxima;
- (ii) a lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, motivo;

15 Registre a esse respeito o empenho com que Paul Guyer e Henry Allison apressam-se em explicar a rejeição de Kant na *Metafísica dos costumes* à sugestão de Reinhold de uma definição da liberdade como “poder de autodeterminação pelo arbítrio a favor ou contra a lei [moral]” (cf. nota 3). O primeiro, lançando mão de uma análise da definição kantiana de definição na *Lógica de Jäsche*, e o segundo sob o argumento da prioridade da liberdade positiva, sustentam em uníssono que, ao afirmar que “a liberdade do arbítrio não pode ser definida — como alguns tentaram fazer — como o poder de escolha a favor ou contra a lei <libertas indifferentiae>”, Kant teria aduzido um problema meramente técnico-definicional, e pretendido apenas que a liberdade não poderia ser assim “definida”, e não que ela não possa *consistir* precisamente nesse poder indiferente (Cf. Guyer, 2017, p. 136 e Allison, 1990, p. 135-6). Encontramos igualmente ênfases na liberdade de indiferença como problema meramente definicional nos comentários de Karl Ameriks (Ameriks, 2012, p. 73-4) e Manfred Baum (2012, p. 160). Já Jens Timmermann parece levar a sério a recusa kantiana da indiferença como impossibilidade de uma escolha livre pela imoralidade ao tentar explicar nossa liberdade como uma “asymmetrical’ capacity to leave undone the wrong thing when required, and to do the right”. Sua hipótese inicial é a de que, para Kant, a vontade humana seria livre na medida em que poderia escolher alternativamente apenas à imoralidade, e jamais escolher a imoralidade como alternativa ao bem moral. Mas mesmo abraçando uma liberdade indiferentista assim limitada, constata o embaraço de qualquer versão da liberdade como “mera capacidade”: “If freedom is a mere capacity, we cannot account for moral failure, which amounts to the free renunciation of freedom (...). To rephrase the objection in more Kantian terms: moral failure cannot just be an effect of natural causation, as the agent is negatively free from that; but it cannot entirely be due to rational causation either, as after all immoral actions are not rational. We do not understand how the elective will, which after all is not subject to the causal laws of nature, can be ‘affected’ by sensibility at all. Sometimes, reason mysteriously fails to be active, or as active as it ought to be...” (Timmermann, 2007, p. 165-66). Outros comentadores — na verdade, a maioria deles — simplesmente adotam a liberdade de indiferença recusada por Kant, por vezes omitindo o título — bem como sua rejeição na *Metafísica dos costumes* — ou rebatizando-o, ocasionalmente buscando explicar, em seguida, a possibilidade da livre imoralidade por caminhos a meu ver insustentáveis. Assim, Ameriks (Ameriks, 2002, p. 103-4) constrói o conceito de “autonomia eficiente” (definida como “liberdade absoluta de escolha”, na qual a vontade é “verdadeiramente livre”) para privilegiar a liberdade como poder indiferente (moralmente neutro) de escolher entre o bem e o mal moral, em oposição à “autonomia formal”, que não passaria de um mero “saber qual é a coisa certa a fazer de acordo com a razão” (p. 103, grifo do autor) — “mera reflexão conceitual [que] pode revelar a autonomia do conteúdo da moralidade, mas (...) não pode revelar por si mesma que essa autonomia de fato não passa de uma quimera em nossas vidas” (p. 104) —, à qual corresponde, evidentemente, a liberdade “deduzida” na *Fundamentação* como atividade racional de determinação de fins como preferíveis. A esse respeito, cf. também Schönecker e sua distinção entre “conteúdo racionalmente apreensível” e “comando moral” que pode ser acatado ou recusado (Schönecker, 2013, p. 4). Sobre as explicações usuais da livre escolha pelo mal, cf. a tese da “fraqueza da vontade” em Kant, de Thomas Hill, como um querer o certo em que “our will to do right is somewhat vague and relatively inexplicit regarding its implications”, e como um querer “half-heartedly, waveringly, off and on, without willing specifically (...) the necessary and available means” (Hill, 2008, p. 228); a tese de Henry Allison do “mau uso” da liberdade (Allison, 1990, p. 136) e a curiosa explicação de Allen Wood, para quem haveria na filosofia prática da Kant graus de liberdade (“autonomous actions are ‘freer’ than heteronomous ones”, Wood, 1984, p. 79) e para quem a escolha livre pela imoralidade, apesar de “livre”, se deve a uma fraqueza entendida como “falta de poder” de “atualizar”... nosso poder de agir moralmente (que seria diferente de uma falta do poder de agir moralmente (p. 81).

- (iii) quem faz da lei moral sua máxima é moralmente bom;
- (iv) se a lei não determina o arbítrio de alguém, é porque o homem admitiu na sua máxima um motivo oposto à lei (a deflexão da lei moral);
- (v) logo, o caráter do homem nunca é indiferente, jamais deixando de ser um dos dois, bom ou mau.

O ponto de partida (i) do argumento é uma recuperação da conhecida tese da *Crítica da razão pura* de que a liberdade transcendental é fundamento da liberdade prática, e que, portanto, a liberdade humana é entendida, em seu fundamento, como “absoluta espontaneidade”. Isso significa que a vontade humana, que é finita, decide livremente na medida em que, incondicionadamente, faz de uma lei objetiva uma máxima subjetiva capaz de mobilizá-la à ação.

Convém observar que esse ponto de partida não estabelece nenhum compromisso com uma concepção de liberdade alternativa àquela “deduzida” ou apresentada como um “facto da razão” nas obras da década de 80. Ao contrário, o desenvolvimento imediatamente subsequente dessa afirmação parece propor que, quando o homem adota “algo”, a saber, um fim, como motivo em sua máxima, ele não escolhe algo em relação a que ele é neutro e independente. Para o homem entendido como sujeito agente racional que delibera segundo uma vontade — incansavelmente definida por Kant como “razão prática” —, adotar um fim como motivo significa deliberar racionalmente, por meio de um juízo, sobre o que é, acima de tudo, preferível. Esse juízo deliberativo é o que é dito transcendentalmente livre, no sentido de que não é condicionado, em suas conclusões, por causas heteronômicas — em vez disso, é um produto da operação autônoma da razão prática. Portanto, não há até aqui nenhuma decisão tomada sobre o modelo segundo o qual Kant está considerando a “adoção” de uma máxima pelo “homem”. O fato de aqui se chamar “arbítrio” a instância deliberativa parece ser apenas o prenúncio de uma ainda inconsumada inflexão na concepção de liberdade que preside seu argumento rigorista. Veremos, no que segue, que a asserção (i) pode e tende a ser reinterpretada à luz de algumas das subseqüentes.

Seja a asserção (ii): a lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, motivo. Como a (i), mas de modo menos equívoco, ela parece recuperar uma posição que Kant já conquistara nas obras fundacionais sobre liberdade e moralidade: a vontade humana, racional, ainda que “imperfeitamente”, tem o poder de se mobilizar à ação a partir do comando da racionalidade pura. Equivale a dizer: nós temos o poder de tomar decisões segundo os princípios da razão pura, que assim se faz prática. Na formulação da asserção (ii), trata-se de sublinhar que essa determinação é o que necessariamente acontece quando se está no registro de um “juízo da razão” <im Urteile der Vernunft>, isto é, no exercício da racionalidade prática decidindo judicativamente qual é o fim preferível. A tese essencial de Kant aqui é a de que, quando está em cena a razão julgando praticamente, a lei moral é, por si mesma <für sich selbst>, motivo.

Uma observação aqui se faz necessária. Há um argumento bastante difundido entre os intérpretes da filosofia prática de Kant que se empenham em mitigar as danosas consequências da tese de que a racionalidade prática pode escolher livremente a imoralidade. O argumento é que a razão, no exercício de sua liberdade deliberativa, é possível, no humano, tanto como razão pura, quanto como razão “empiricamente condicionada”¹⁶. Assim, casos em que deliberamos

16 A propósito de uma análise crítica das leituras de Robert Paul Wolff, John Silber e Rüdiger Bittner sobre o conceito kantiano de autonomia, Henry Allison (1990) defende a necessidade de se estabelecer uma “distinção entre liberdade prática e autonomia” (Allison, 1990, p. 96) — em vez de buscar uma “concepção pré-moral ou moralmente neutra de autonomia” (Allison, 1990, p. 95) — com o fim de sedimentar o tão almejado espaço conceitual para uma decisão livremente heterônoma, vale dizer, imoral. A ideia do comentador é que a decisão de uma razão prática “empiricamente condicionada”, portanto, *sensivelmente dependente*, é livre mesmo quando não é decisão autônoma. Ora, Allison sabe que qualquer decisão racional por meios para atingir fins empiricamente motivados só pode acontecer num contexto em que é a própria razão prática que atribui à sensibilidade o direito de a “condicionar” determinando fins, o que significa que, nessa atribuição de direito, quem “determina” os fins não é a sensibilidade, mas a própria razão. Por esse motivo, o comentador empenha-se em explicar como é possível o exercício de uma liberdade prática,

racionalmente pelo que é racional fazer poderiam resultar em ações imorais, a saber, naquelas situações em que os fins que provocam respostas da racionalidade não são eles mesmos postos pela razão. E no entanto, ainda assim, a decisão, a saber, pelos meios a serem empregados, seria racional.

Para evitar aqui qualquer confusão, é importante deixar claro que ações-meio não são nem morais, nem imorais, mesmo quando elas são determinadas como preferíveis pela razão prática no humano; elas são tecnicamente apropriadas, se tomadas por uma razão lúcida, ou tecnicamente inapropriadas, se tomadas por uma razão débil. Portanto, a tese – com efeito, desafiadora – de que uma razão prática em exercício necessariamente escolhe a moralidade deve ser entendida no único campo de jogo em que faz sentido o problema moral, *que é o campo de determinação de fins como preferíveis*, e não de meios. Assim, se for o caso de defender a possibilidade de uma racionalidade prática imoral, não se deve vir com o fato de indicações racionais de meios, mas se deve mostrar, pelo menos, que não há qualquer contradição em a razão prática determinar como preferível a priorização do princípio da felicidade em relação ao princípio da moralidade. Por outras, é preciso mostrar a possibilidade de a razão estabelecer como fim último e máxima fundamental do sujeito agente a lei do preterimento da própria racionalidade moral.

Enquanto essa prova não é fornecida, parece que devemos ficar com a tese, eminentemente kantiana, de que a lei moral não é outra coisa senão a lei da racionalidade prática, leia-se, proveniente da e dirigida à racionalidade – autonomia – empenhada na determinação de fins. Portanto, quando a razão ela mesma está no comando do processo de determinação de fins a serem perseguidos, é a sua lei, “por si mesma”, isto é, a lei moral, que está no comando, ou que é “motivo”. Nesse caso, a máxima posta no fundamento do querer é boa, e quem assim se comporta é moralmente bom. Em suma, onde quer que haja razão prática julgando qual é o fim preferível (e não meramente qual é o melhor meio para se atingir um fim posto por outrem), há imediatamente um motivo moral, isto é, uma máxima moral motivando a conduta.

Isso, é claro, não impede que em alguém e em algum momento, ocorra de não haver razão prática no comando do estabelecimento de fins – por vezes apenas na indicação de meios para a consecução de fins postos por alguma instância diferente da razão, fins heteronômicos. Ora, sempre que isso se der, o motivo que impulsiona a ação não será a lei presente no “juízo da razão”, a saber, a lei moral. E como é preciso que haja motivo para haver ação, o motivo agora será não-moral/não-racional.

Eis então, em resumo, no que consistiria o argumento rigorista e anti-latitudinarista da passagem supracitada se o raciocínio terminasse em (ii): se toda ação humana exige motivo, isto é, supõe uma máxima fundamental que determina um fim como preferível, segue, sem grandes problemas, a bivalência: ou bem o motivo provém da razão (já tendo sido provada alhures essa possibilidade), ou bem ele não provém da razão. Mas ser racional do ponto de vista prático é antepor a lei moral ao princípio da felicidade, e não o ser é antepor o princípio da felicidade à lei moral. No primeiro caso, tem-se o homem sendo bom, no segundo, sendo mau. Numa frase,

entendida como mera “causalidade de razão” e “capacidade para ser determinado por regras ou princípios gerais” (p. 99), em ações empiricamente condicionadas, por meio de uma curiosa – e, a meu ver, insustentável – distinção entre “dependência causal” e “dependência motivacional”. Para o comentador, “independência causal” em relação à sensibilidade seria a “característica definitiva” de um *arbitrium liberum*, portanto, da liberdade prática. Mas uma vontade autônoma (portanto, moral, e não apenas praticamente livre) precisaria, além dessa, de uma “independência motivacional” em relação aos motivos sensíveis, para superar o exercício heteronômico de sua liberdade prática. Isso significa que, para o comentador, a escolha livre heteronômica, vale dizer, livremente imoral, é entendida como sendo operada pela vontade num estado de “dependência” (ainda que “apenas” “motivacional”, e não causal, conceito que me parece profundamente problemático). Finalmente, Allison explica essa dependência nos seguintes termos: “it is because the [agents needs as a sensuous being] provide the **only sources of motivations or reasons to act**, not because they are the causal determinants of behavior, that the heteronomous agent is, *qua agent*, subject ‘only to the law of nature – the law of his own needs’” (meu grifo). Infelizmente o comentador não esclarece como devemos lidar com seu conceito de uma tal “livre dependência motivacional”, bem como com a liberdade de uma escolha em que a “única fonte de motivação” são nossas inclinações sensíveis. Cf. Allison, 1990, p. 95-9.

o homem sempre é bom ou mau, porque a razão sempre ou está presente, ou não está presente motivando, isto é, no comando das suas deliberações (do estabelecimento motivacional de fins últimos), excluída a terceira possibilidade de nem haver, nem não haver razão no comando.

Pois bem, o ponto principal para o qual eu gostaria de chamar a atenção é que a asserção (ii) acima interpretada, ou melhor, a interpretação que propus para ela, parece entrar em rota de colisão com as duas subseqüentes, e possivelmente com a (i), se esta vier a ser reinterpretada à luz das pretensões problemáticas da *Religião*. Digo isso porque as asserções (iii) e (iv) parecem, de alguma maneira, recusar que a “lei moral seja, por si mesma, no juízo da razão, motivo”.

Até aqui, vimos que o ato transcendentemente livre afirmado pela asserção (i), pelo qual “o homem” adotou “algo” <etwas> na sua máxima, pode — assim diria o Kant da *Fundamentação* — ser o ato do homem *enquanto racional*, ou simplesmente, o ato da razão no homem, o que é perfeitamente afinado com a asserção (ii) de que, nesse ato racional-judicativo, a lei moral é feita imediatamente motivo para agir. Ora, nessa leitura, registre-se que é forçoso que o “algo” que o homem *racional*, ou a *razão humana*, de modo absolutamente espontâneo admite na sua máxima é, como quer (ii), o bem, vale dizer, a lei moral. Numa frase, a identificação — muito natural ao kantismo e não apenas ao da década de 80 — entre o homem livremente deliberador e sua razão prática *determinando fins* implica que os fins determinados são, evidentemente, fins racionais — caso contrário seguir-se-ia o absurdo (“inconcebível”, na letra da *Religião*) de uma razão prática decidindo pela máxima anti-racional da deflexão moral.

A problemática novidade de (iv), prenunciada em (iii), está na introdução de um mecanismo que permita, logicamente, o posicionamento da máxima má no comando das decisões do homem. Esse mecanismo parece consistir na substituição da razão humana pelo “homem” na função de incorporar ou adotar “algo” na máxima, de tal modo que o “algo” passe a poder ser a imoralidade. Registre-se: o preço é alto, porque esse mecanismo implica que não é mais “no juízo da razão” que algo é tornado motivo para o homem.

Sejam as asserções (iii): quem faz da lei moral sua máxima é moralmente bom; e (iv) se a lei não determina o arbítrio de alguém, é porque o homem admitiu na sua máxima um motivo oposto à lei (a deflexão da lei moral).

Encontramos agora a ideia de que, para que a lei seja efetivamente motivo, alguém precisa “adotá-la na sua máxima”, ou “fazer dela sua máxima”. Mas isso é afirmado deixando-se claro que, contrariamente a (ii), o juízo da razão não é suficiente para que a lei moral assuma a posição de motivo. A novidade está em que, quando um juízo da razão revela que o comportamento devido é o moral, para que a moralidade se torne motivo, é necessário o cumprimento de uma condição adicional; é necessário que “alguém” aceite e adote <annehmen> isso que foi judicativa e racionalmente informado como devido. Kant chama, novamente, esse “quem” ou “alguém” <wer> simplesmente de “o homem” <der Mensch>, o humano. Mas agora, parece usar essa denominação para propor que a instância deliberativa responsável por tornar algo uma máxima — isto é, um princípio subjetivo de conduta *com força motivacional* —, sendo “o homem”, não é mais a razão.

Vimos que para o Kant da fundação da moralidade, a razão prática, na função de prescrever fins, necessariamente prescreve a moralidade como fim último a ser perseguido, uma vez que a lei moral é haurida analiticamente a partir do conceito mesmo de racionalidade prática. O que parece ocorrer em (iii) é que esse mesmo juízo da razão passa a não bastar para tornar a moralidade motivo; é preciso que o homem aceite o juízo da razão. E se isso é preciso, evidentemente é porque o homem pode recusá-lo. Que o homem possa recusar tornar motivo para si a moralidade que a (sua própria) razão prescreve, implica que sua razão não é autossuficiente para tornar algo um motivo. Contrariamente a (ii), “por si mesma”, a moralidade, no mero “juízo da razão”, ainda não é motivo. Para ser motivo, a ela depende de algo presente no humano para além da razão. Qual poder é esse de que o humano dispõe, para além de sua racionalidade, para tornar motivo a moralidade (e/ou seu contrário)? A única

coisa certa é que o Kant das obras fundacionais da década de 80 parece jamais ter dito ou pensado algo nessa direção — ainda que veiculasse abundantemente, como um pressuposto, a imputabilidade do mal moral.

Gostaria então de soletrar minha interpretação do que considero uma tensão no argumento rigorista e anti-latitudinarista de Kant que encontramos no corpo do texto, antes mesmo de nossa análise da nota de rodapé que lhe corresponde. Em (ii), Kant parece operar no domínio de uma compreensão da vontade humana que a entende como “razão prática”, notadamente, segundo o modelo predominante na *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*. Para aquele Kant, a vontade humana, que é uma vontade racional dita “imperfeita” ou “finita”, é também dita — ou demonstrada — uma vontade livre. Essa liberdade não encontra sua justificativa em algo que a vontade humana possui para além da racionalidade. Ali, em momento algum Kant sugere que a liberdade da vontade humana consiste num certo poder do homem de adotar ou recusar o que o juízo da razão indica como devido. Em vez disso, aquela liberdade se encontra no próprio juízo da razão enquanto prática, e parece consistir do poder dessa razão, que é sempre a mesma onde quer que ela esteja e a quem quer que esteja ligada, de atuar na determinação de fins segundo sua própria legalidade (autonomia), não sendo levada a se determinar por qualquer força que lhe seja alheia. Acredito que a passagem da *Fundamentação* que expressa essa visão de modo mais claro, como sendo, balanço feito, a visão do Kant daquelas obras seja a que segue:

Ora, é impossível representar-se em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso. Ela tem que se considerar com autora dos seus princípios, independentemente de influências alheias; por conseguinte, enquanto razão prática ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre (GMS, AA 04: 448).

É aqui digna de nota a sintonia com o argumento (ii) da *Religião*. Na passagem acima, a liberdade do sujeito, em sentido negativo, reside em que sua razão, ao julgar, não “recebe de outra parte uma direção”; e em sentido positivo, no fato de que a razão desse sujeito é “autora dos seus princípios”. “A determinação do poder de julgar” dessa razão pertence a ela mesma. E Kant conclui afirmando que quem tem que ser considerado livre — isso valendo para a única liberdade da qual trata a *Fundamentação* — é “ela [a saber, a razão] enquanto razão prática, ou vontade, de um ser racional”¹⁷.

Note-se que não existe aqui nada que aponte para um entendimento da liberdade humana como o poder de um sujeito ou do “homem” de adotar ou recusar o que a razão prática prescreve em seu juízo como sendo o devido. A liberdade do sujeito é a liberdade da razão do sujeito, e não a liberdade de um sujeito em relação à sua razão. Não se trata da liberdade que um sujeito racionalmente neutro possuiria para adotar ou recusar o juízo da razão e, conseqüentemente, a lei moral. A liberdade não é apresentada como a prerrogativa de alguém que, de fora da razão, escolhe ou recusa a lei moral que é a lei suprema da razão. A liberdade está no próprio ato racional-judicativo de determinação do que é devido, e todo o esforço dedutivo da obra de 85 se concentra na prova de que essa razão, livre porquanto pura, tem em nós, por si mesma, força motivacional. Ou simplesmente, na prova de que em nós, “a razão, enquanto razão pura, é efetivamente prática” (KpV, AA 05: 03).

É inspirado por essas *Reflexões* dedutivas e fundacionais que Kant formula a acima referida asserção (ii). A razão em nós é quem responde como sujeito agente livremente escolhedor. O que Kant chama na *Fundamentação* de “eu propriamente dito” <das eigentliche Selbst> (GMS,

¹⁷ Ao deduzir na *Fundamentação* a liberdade humana, Kant a situa na consciência que temos de nós mesmos como sujeitos agentes pertencentes a um mundo inteligível, leia-se, como agentes escolhedores que operam no elemento puramente racional, que, negativamente, não é governado pelo determinismo da causalidade natural e, positivamente, é ele mesmo fonte da lei pela qual ele se rege, a saber, como uma autonomia. Portanto, ali, a escolha livre não pode estar noutro lugar senão na deliberação puramente racional, que é, por análise, a deliberação moral.

AA 04: 457) é precisamente essa vontade, sempre definida lá como razão prática. O sujeito agente que “eu propriamente” sou é o eu que, considerado do ponto de vista numênico, se mostra como pura racionalidade prática determinando fins. Se a lei moral é a própria lei da racionalidade prática na determinação de fins últimos, quando o eu propriamente dito julga, quem julga é a razão prática, tornando imediatamente motivo para si a lei moral, que é sua lei própria. Ou simplesmente, como reza a asserção (ii), “a lei moral é, por si própria, no juízo da razão, motivo”.

Por sua vez, as asserções (iii) e (iv), inspiradoras dos defensores de um arbítrio moralmente neutro, parecem pressupor que “a lei moral” não é, “no juízo da razão, por si mesma, motivo”. Ela só o será se o homem arbitrante — que precisa ser racionalmente neutro porque, do contrário, o “juízo da razão” imporá a lei moral — escolhê-la segundo as regras de algum princípio para além da razão. Assim, o mesmo Kant que pensa (ii) é capaz de pensar a liberdade da vontade humana como a propriedade que “alguém” possui de adotar ou recusar o que o sujeito agente da *Fundamentação*, o que o “eu propriamente dito” — o eu numênico em seu operar puramente racional — determina como preferível segundo seu juízo. Quem passa a ser moralmente bom não é o “eu propriamente dito” que instaura fins no elemento da racionalidade prática: é algum outro eu que aceitou o conselho de sua versão numênica, assim como o poderia ter recusado.

Em suma: o leitor da defesa kantiana do rigorismo presente no corpo do texto da *Religião* pode chegar a uma compreensão da tese kantiana de que o homem é ou bom, ou mau por natureza por caminhos muito diferentes. A rigor, a refutação kantiana do latitudinarismo moral não apenas não dirime a ambiguidade em torno do conceito de liberdade da vontade humana, como a confirma da forma mais inconveniente. Nas sucessivas etapas do seu argumento, Kant sugere que o homem precisa ser ou bom, ou mau (i) porque a racionalidade prática ou está ou não está no comando da determinação de fins como preferíveis; e (ii) porque um eu racionalmente neutro escolheu ou bem a moralidade, ou bem a imoralidade para por no fundamento de suas ulteriores decisões.

III.3 – “A lei moral é, em nós, motivo”: o argumento rigorista da nota da *Anmerkung* e a recusa da liberdade de indiferença

Kant introduz uma nota de rodapé imediatamente antes do argumento rigorista do §7 da *Anmerkung* como que para antecipar o motivo pelo qual “entre uma má e uma boa disposição de caráter (princípio interno das máximas) (...) nada há, pois, de intermédio” (RGV, AA 06: 23, nota). Como o advogado da existência de um intermédio entre o bem e o mal moral fora designado como um latitudinarista indiferentista, está claro que referida nota visa à mesma prova que encontramos no argumento rigorista disjuntivo do corpo do texto que acabamos de analisar. Entretanto, neste texto auxiliar, surgem novidades que podem ajudar a dirimir a ambiguidade que restou na explicação sobre em que sentido preciso o humano é ou moralmente bom, ou moralmente mal.

Eis a nota na íntegra, que analiso em seguida de modo menos detido do que o argumento rigorista que ela precede:

Se o bem é = a, o seu oposto contraditório é o não bem <Nichtgute>. Ora, este é consequência de uma simples falta de fundamento do bem = 0, ou então a consequência de um fundamento positivo da sua contraparte = – a. No último caso, o não bem pode chamar-se igualmente o mal positivo. (Em relação ao prazer e à dor existe um termo médio <Mittleres> semelhante, de modo que o prazer é = a, a dor = – a e o estado em que nenhum dos dois é encontrado é a indiferença = 0). Ora, se a lei moral em nós não fosse um motivo do arbítrio <Triebfeder der Willkür>, seria o bem moral (a concordância do arbítrio com a lei) = a, e o não bem = 0, sendo este a simples consequência da falta de um motivo impulsor moral = a x 0. Mas a lei moral é em nós motivo = a; por conseguinte, a falta de consonância do arbítrio com ela (= 0) só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta do arbítrio,

isto é de uma *resistência* deste = – a, isto é, só mediante um arbítrio mau; e, portanto, entre uma má e uma boa disposição de caráter (princípio interno das máximas) segundo a qual se deve igualmente julgar a moralidade da ação, nada há, pois de intermédio <Mittleres>. Uma ação moralmente indiferente <adiaphoron morale> seria uma ação resultante apenas de leis da natureza, ação que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é um *Faktum*, e relativamente a ela não existem nem são necessários *mandamento*, *proibição*, e nem sequer *licença* (*autorização legal*) (RGV, AA 06: 22-23, nota).

O que Kant pretende mostrar aqui é que o que se passa com a faculdade de apetição superior relativamente à moralidade é o contraponto da realidade da faculdade de apetição inferior relativamente ao deleite. Com efeito, esta última pode se ver instalada num estado de neutralidade entre prazer e desprazer, e o trânsito entre um estado e outro só se realiza na medida em que o sujeito sensitivo se instala num instante = 0 em que o prazer já se extinguiu e o desprazer ainda não se instalou (e vice-versa). O instante de neutralidade é aqui chamado de “indiferença”.

Por sua vez, a *Begehrungsvermögen* superior, defende Kant, jamais se vê instalada num estado de neutralidade moral. Assim, ou bem a máxima que se encontra no fundamento de determinação de toda a nossa conduta é aquela que antepõe o princípio moral à regra da satisfação incondicional das inclinações, ou bem é esta regra, também chamada de princípio da felicidade, que se encontra no fundamento de determinação de toda a nossa conduta. Essa disjunção é precisamente o que corresponde a um bom e a um mau caráter, respectivamente. Não existe para Kant neutralidade de caráter, o que evidentemente não significa a impossibilidade da conversão moral.

O decisivo para a tese kantiana é que o trânsito entre os comandos no fundamento de determinação da vontade, a passagem do estado de má índole para boa índole e vice-versa, não implica a possibilidade de um intermédio, como estado da vontade neutro. Para o que propriamente nos interessa aqui, isso parece significar que não existe um sujeito agente, ou um arbítrio, que “ainda” não seja nem moral, nem imoral; que ainda não se ache determinado por uma dessas duas máximas fundamentais, de tal modo que possa se colocar diante de ambas como candidatas e escolher uma delas. De um certo modo, a vontade *sempre já* está determinada, ou pela presença ou pela ausência de um motivo moral, que equivale, esta última, à presença do princípio da satisfação das inclinações. E isso parece implicar que, para Kant, ela não escolhe entre moralidade e imoralidade, na medida em que “escolha” parece pressupor a existência de um estado de predeterminação motivacional relativamente às alternativas.

O argumento sumário que Kant aduz para sustentar sua tese é o de que a razão necessária e suficiente para seja impossível um “não bem = 0” (em vez de um não bem = – a), entendido como “a simples consequência da falta de um <Triebfeder> moral = a x 0”, é o fato de que “a lei moral é em nós motivo <Triebfeder>”. Entender esse argumento lacônico e elíptico, para dizer o mínimo, implica entender o que significa que a lei moral seja <Triebfeder> e qual é o cenário que se desenha na hipótese de ela não o ser.

Sabe-se bem que para Kant, a lei moral não é uma entidade abstrata pairando sobre a humanidade e devendo ser consultada todas as vezes que o sujeito humano pretende tomar uma decisão. Em vez disso, ela é o que resulta de um ato concreto de consciência que o sujeito humano tem de si mesmo como sujeito que delibera segundo a representação judicativa de fins como preferíveis. A rigor, a lei moral não subsiste fora desse ato. É na medida em que o sujeito agente, por um pensamento determinado pelas regras da racionalidade, tem consciência de si como uma razão prática que delibera segundo a regra da causalidade livre de sua própria racionalidade, é nessa medida que ele reconhece que a única maneira segundo a qual ele deve se comportar é segundo o princípio da universalização das máximas, portanto, a moralidade. Fora dessa autoconsciência judicativa racional, a lei moral não é nada.

Isso dito, tudo leva a crer que, ao afirmar que a lei moral é, em nós, *Triebfeder*, motivo

que promove deliberação, Kant está afirmando que essa consciência racional que temos de nós mesmos como sujeitos agentes imediatamente leva a agir moralmente. Qual é propriamente o mal-entendido que Kant pretende evitar com essa frase? Pretende evitar que se compreenda o resultado dessa reflexão racional sobre nós mesmos como a formulação e a letra de uma lei que apenas diz o que é devido: ordena, indica, recomenda a agir moralmente, *mas que não tem imediatamente a força suficiente para nos mover à ação*. Pretende evitar que se compreenda que para que essa lei seja operativa, motivadora, seria necessário que alguém, posto diante dela e ao mesmo tempo “independente” dela — no sentido de capaz de recusar a ordem ou a recomendação que ela contém —, venha a adotá-la como regra de conduta. Esse é o modo como, segundo Kant, não se deve compreender a decisão moral; ou, é o cenário em que a lei moral não é em nós *Triebfeder*.

Parece-me impossível interpretar essa tese de Kant da nota de rodapé sem recorrer à sua correspondente presente no corpo do texto que analisamos acima na forma do momento (ii) do argumento a favor do rigorismo. A afirmação da nota antecipa o momento central daquele argumento, que virá a explicitar seus elementos elipsados. Que a “lei moral seja em nós *Triebfeder*”, equivale à tese de que “a lei moral é por si mesma, no juízo da razão, *Triebfeder*”. Porque como vimos, “nós”, ou o “eu propriamente dito”, como sujeito agente livre, é uma vontade, que se define e reconhece judicativa e racionalmente como *razão prática* às voltas com a representação de fins.

Eis então a contra-factual da nota: se a lei moral não fosse em nós *Triebfeder*, ocorreria que a consciência judicativa e racional que nós temos de nossa subordinação necessária à moralidade resultaria numa mera recomendação intelectual à ação moral, sem nenhuma força motivacional por si mesma. Nesse caso, para que a lei moral viesse a ser motivo, seria preciso que um arbítrio moralmente neutro, isto é, instalado na posição “não bem” *<Nichtgute>* = 0 (portanto, cujo caráter não é, nesse posto, nem bom, nem mau, como defende o latitudinarista), se dispusesse a escolher a lei moral ou a deflexão dela, tornando uma (= a) ou outra (= – a) motivo para agir. Num tal cenário, essa “livre” escolha seria operada segundo o que Kant chama de princípio de “indiferença”.

Com efeito, chama-se “latitudinarista indiferentista” o adversário que Kant está se dispondo a refutar aqui porque ele defende, contra Kant, que o homem não é nem bom, nem mau *no sentido de que* ele se faz livremente bom ou mau *na medida em que escolhe entre o motivo moral e o motivo imoral*. Ora, considerada a adesão do homem ao bem, para que ela consista numa “escolha”, o latitudinarista entende que o homem não pode *sempre já* estar operando no elemento da racionalidade, porque, nesse caso, sua escolha pela racionalidade moral não seria “livre”. E considerada sua adesão ao mal, tampouco aqui o homem pode estar operando no elemento da racionalidade, se quisermos que essa “escolha” não implique flagrante contradição. Como vimos, a vontade, isto é, a razão prática determinando fins (e não apenas meios), determina necessariamente o bem na forma da moralidade: isto é, não é “livre” para escolher a imoralidade.

Mas uma escolha que não é operada pela racionalidade é precisamente o que Kant chama de uma escolha “indiferente”, e nega que ela tenha alguma relação com a liberdade humana, que é sempre racionalmente comprometida, e jamais racionalmente neutra. Sobre essa escolha falsamente livre, a propósito dessa “decisão *<Handlung>* moralmente indiferente *<adiaphoron morale>*”, Kant afirma no final da nota que “seria uma decisão resultante apenas de leis da natureza, decisão que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é um *<Faktum>*...”.

Com efeito, parece claro para Kant aqui que a recusa de que a lei moral seja em nós *Triebfeder* implica que a lei moral precisa ser escolhida ou rejeitada como motivo pelo movimento deliberativo de um agente instalado num estado moralmente neutro (nem bom = a, nem mau = – a, logo, = 0) *<adiaphoron morale>*, isto é, indiferente no sentido de pré-racional. Isso é condição

para que sua adesão ao bem seja uma “escolha”, e que ele possa escolher a irracionalidade do mal sem contradição. Ora, para Kant, uma escolha operada por um agente em estado de pré-racionalidade, de neutralidade moral e indiferença não é, em hipótese alguma, uma escolha no sentido de que não é obra de um sujeito agente. Numa palavra, não é um “feito” <Faktum>, é um fenômeno contingente da natureza, que nada tem a ver com liberdade, dever e autonomia.

Em resumo, a nota de rodapé da *Anmerkung* que precede e prepara a “resposta à questão [sobre se o homem é ou moralmente bom, ou moralmente mau] segundo o posicionamento rigorístico” (RGV, AA 06: 23), a meu ver, faz a posição kantiana sobre o sentido da liberdade da vontade humana pender para a direção da proposição (ii) do argumento principal. Se, como defendi, a tese da nota, segundo a qual “lei moral é em nós <Triebfeder>”, diz o mesmo que a referida proposição (ii): “a lei moral é, por si mesma, no juízo da razão, <Triebfeder>”; e se essa proposição expressa, no argumento rigorista, uma compreensão da liberdade como causalidade racional e moral, então a recusa que lemos na nota da possibilidade de um não bem <Nichtgute> como mera “carência = 0 de um fundamento do bem” contradiz as proposições (iii) e (iv) do argumento rigorista do corpo do texto. Segundo estas, e contra (ii), o juízo da razão <Urteil der Vernunft> de que a moralidade é devida não é, “por si só” <für sich selbst>, suficiente para motivar a vontade — sendo necessária a condição adicional de que “alguém” escolha ou recuse, no modo da indiferença (= 0), o que aquele juízo apenas intelectualmente recomenda, e a que ele não é capaz de motivar.

Conclusão

Peço licença para reiterar e completar aqui o duro e antigo diagnóstico interpretativo de Henry Sidgwick a respeito do tema deste artigo: “Kant, em diferentes partes da exposição da sua doutrina, expressa com a mesma palavra ‘liberdade’, *duas concepções essencialmente diferentes*, ainda que ele não pareça estar consciente de nenhuma variação de sentido do termo”. São elas: “a liberdade que nós realizamos ou manifestamos na medida em que fazemos o certo”, que ele denomina “liberdade racional”; e “a liberdade que é realizada ou manifestada (igualmente) quando escolhemos ou bem o certo, ou bem o errado”, que ele nomeia “liberdade neutra” (Sidgwick, 1962, p. 511-12).

Da análise acima, considero inevitável concluir que o texto da *Religião*, na sua apresentação inicial do problema do mal enraizado na natureza humana, herda, preserva e potencializa a ambiguidade fundamental, presente nas obras fundacionais da década de 1780, a respeito do sentido da liberdade da vontade humana e da compreensibilidade, no horizonte conceitual da filosofia prática de Kant, de uma livre decisão pelo comportamento imoral. No desenvolvimento do argumento pelo rigorismo que Kant oferece tanto no corpo do texto da *Anmerkung*, quanto na nota de rodapé que o precede, convivem em tensão, explícita ou tácita, as teses (a) de que o exercício judicativo da racionalidade prática é o que, no modo da “liberdade”, por si só move a vontade na determinação de fins — necessariamente morais, porque posto pela razão; e (b) de que a racionalidade moral só pode ser motivo se for “livremente” escolhida por um arbítrio, que também pode escolher sua deflexão, só que aparentemente no modo indefensável da neutralidade racional e da indiferença.

Para além desses importantes parágrafos introdutórios, a Primeira Parte da *Religião* dá mostras de que acusa o golpe do anátema de Sidgwick, insistindo por toda parte ao mesmo tempo na imputabilidade do mal moral e na racionalidade da adesão a ele pelo juízo dos sujeitos agentes. Cabe ao intérprete comprometido com o problema decifrar, sempre de novo, na letra e no espírito do texto, o *rationale* das construções conceituais que conectam “disposições” e “propensões” para o bem e para o mal no humano e, sobretudo, entender para que tipo de saída ou fracasso conceitual apontam as teses da “impossibilidade” <Unmöglichkeit> da “corrupção da

razão moralmente legisladora” (RGV, AA 06: 35); da “imperscrutabilidade” <Unerforschlichkeit> da “origem racional da nossa propensão para o mal” (RGV, AA 06: 43) e da “inconcebibilidade” <Unbegreiflichkeit> para nós da chegada do mal moral a nós” (RGV, AA 06: 43).

Referências

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- AMERIKS, K. Ambiguities in the Will: Reinhold and Kant, *Briefe II*. In: *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Ed. Violetta Stolz, Marion Heinz, and Martin Bondeli. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 71-89.
- AMERIKS, K. Pure reason of itself alone suffices to determine the will. In: HÖFFE, O. (Hrsgb). *Kritik der Praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002, p. 99-114.
- BAUM, M. Kants Replik auf Reinhold. In: *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Ed. Violetta Stolz, Marion Heinz, and Martin Bondeli. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 153-163.
- FUGATE, C. D. On a Supposed Solution to the Reinhold/Sidgwick Problem in Kant's Metaphysics of Morals. *European Journal of Philosophy*, v. 23, 2012. doi:10.1111/j.1468-0378.2012.00531.x.
- GUYER, P. Problems with Freedom: Kant's Argument in Groundwork III and its Subsequent Emendations. In: TIMMERMAN, J. (Ed.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 176-202.
- GUYER, P. The Struggle for Freedom: Freedom of the Will in Kant and Reinhold. In: WATKINS, E. *Kant on Persons and Agency*. Cambridge University Press, 2017, p. 120-37.
- HILL, T. E. Kant on Weakness of the Will. In: HOFFMANN, T. (Ed.). *Weakness of the Will from Plato to the present*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008, p. 210-230.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.
- KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- REINHOLD, C. L. *Briefe über die Kantische Philosophie*. v. 2. Leipzig: Göschen, 1792.
- SHÖNECKER, D. Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions.

Kant Studies Online, 2013.

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Palgrave Macmillan, 1962.

TIMMERMANN, J. Freedom and moral failure: Reinhold and Sidgwick. In: *Kant's Groundwork of Metaphysics of Morals: a Commentary*. New York, Cambridge University Press, 2007.

WOOD, A. W. Kant's Compatibilism. In: Wood, A. W. (Ed.) *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984.