

O mal radical e a possibilidade da conversão ao bem

Edgard José Jorge Filho

PUC-Rio

O mal radical, segundo Kant, é a mácula profunda inerente a nossa espécie, dela não se excluindo nem mesmo o melhor dos homens. Considerando inextirpável esse mal, o mestre alemão julga, contudo, ser possível a conversão ao bem pelas próprias forças humanas. O que nos ocupará neste trabalho é a seguinte questão: Como é possível a conversão ao bem, dado o mal radical da natureza humana?

Kant aborda as questões do mal radical e da conversão ao bem em *A Religião dentro dos limites da simples Razão*; assim, pareceria superfluo tentar solucionar aquela questão central, já formulada e elaborada nessa obra. Todavia, apontaremos certas dificuldades na concepção kantiana da conversão, procurando por outro lado explorar recursos do pensamento de Kant, talvez insuficientemente utilizados por ele, a fim de esclarecermos e solucionarmos essas dificuldades.

A nosso ver, a dificuldade beira a aporia na seguinte pergunta de Kant: “Como pode uma árvore má produzir bons frutos?”¹ Para demonstrar que é possível respondê-la, tomaremos por base dois argumentos. O primeiro, mais forte e fundamental, sustenta que o livre-arbítrio

1 Kant, I., “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, in *Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, vierte Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, Band VIII, p. 695. Doravante, para simplificar, designaremos essa obra por “Religion”, e essa edição das obras de Kant por *Werkausgabe*, seguida do número do volume (Band ...) e página.

não se compromete definitivamente com nenhuma máxima adotada. O outro, subsidiário, afirma ser possível o compromisso do livre-arbítrio com uma máxima fundamental boa para formar um sistema coerente de máximas, ao passo que um tal compromisso com uma máxima fundamental má com vistas à mesma finalidade seria impossível.

O segundo argumento, embora não decisivo, é relevante no sentido de permitir a superação de certas incoerências, talvez aparentes, do pensamento de Kant. Nesse argumento calcaremos a tese de que haveria uma deficiência intrínseca do mal radical, cujo status não seria propriamente o de um fundamento do agir humano, mas apenas o de um “quasi-fundamento”.

Com base nos dois argumentos, pode-se demonstrar que a conversão é possível, embora não enquanto completa e definitiva. Não se trata, porém, de analisar os procedimentos segundo os quais se opera o aperfeiçoamento moral do homem, mas de estabelecer a possibilidade mesma da conversão, obscurecida por algumas formulações do próprio Kant.

I

Dado o escopo deste trabalho, é inviável expor todos os conceitos kantianos a serem utilizados em nossa interpretação e argumentação. Pressupomos, portanto, uma certa familiaridade do leitor com a obra *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*.

Em primeiro lugar, vamos expor a questão central em sua formulação mais dramática, e apontar certas dificuldades a ela relacionadas. Eis o problema desconcertante: “Como pode uma árvore má produzir bons frutos?”

O leitor de *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* sabe que o mal radical da natureza humana, ou a propensão ao mal (Hang zum Bösen) — o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação moralmente má, enquanto ela é contingente para a humanidade em geral —, não é uma característica objetivamente necessária, essencial, do homem.² Trata-se, antes, de uma característica contingente, embora atribuí-

vel a todo homem, sem exceção. O mal encontra-se enraizado no homem em geral, conquanto não pertença à sua essência; nesta medida Kant o considera natural, enquanto marca todo indivíduo, até o melhor. Esse mal é também inato, na medida em que não possui origem temporal, pois, enquanto mal do ponto de vista moral, tem que ser imputável, e para tanto precisa originar-se de um ato livre, e portanto atemporal, do livre-arbítrio, não submetido à causalidade natural, temporalmente condicionada.

Um ato do livre-arbítrio é a origem racional (livre, não sensível e temporal) do mal moral, e esse ato original é a adoção de um fundamento para a adoção das máximas derivadas.³ Tal fundamento, livremente adquirido, não necessário, é ele próprio uma máxima, qualificada de “suprema” ou “fundamental.” Com base nesta máxima suprema o livre-arbítrio adota as demais máximas. A máxima suprema é assumida por Kant como má (em sintonia com o mito bíblico da Queda), e ele encara sua adoção original como incompreensível. Nas palavras do filósofo: “A proposição ‘o homem é mau’ só pode querer dizer, de acordo com o que precede, isto: ele tem consciência da lei moral, contudo admitiu em sua máxima desviar-se ocasionalmente (gelegenheitliche) desta lei.”⁴

É preciso examinar o status da máxima suprema, interpretar o seu caráter de fundamento de determinação do livre-arbítrio, para superar dificuldades relativas ao problema da possibilidade da conversão. Com efeito, há uma certa ambigüidade nas formulações kantianas sobre essa máxi-

2 Cf. Kant, I., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, pp. 675-6, 680. Nessa obra, ou pelo menos na segunda seção do livro I, a propensão e a inclinação definem-se desta maneira: “A propensão (Hang) é propriamente apenas a predisposição (Prädisposition) a desejar um gozo (Genuss); mas ela produz a inclinação (Neigung) a este quando o sujeito fez a experiência dele.” (Id., *Ibid.*, p. 676, nota do autor)

3 Kant define princípios práticos, leis e máximas assim: “Princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual tem sob si várias regras práticas. São subjetivos, ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objetivos, ou leis práticas, quando essa condição é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional.” (Kant, I., “Kritik der praktischen Vernunft”, *Werkausgabe*, Band VII, p. 125)

4 Kant, I., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 693; Cf. Id., *Ibid.*, p. 693.

ma: ora ela aparece como o fundamento de todas as máximas, sem exceção, ora apresenta-se como o fundamento de apenas algumas máximas, as imorais.⁵ No primeiro caso, enquanto fundamento de todas as máximas, sem exceção, a máxima suprema parece inviabilizar a conversão ao bem, pois se a adoção de rigorosamente todas as máximas obedece a um princípio mau, então seria impossível adotar boas máximas e converter-se ao bem.

Esse caráter de fundamento de todas as máximas, atribuído à máxima suprema, e a impossibilidade da conversão estariam expressos aqui:

“Esse mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas (den Grund aller Maximen), além disso, enquanto propensão natural, ele não pode ser extirpado (nicht zu vertilgen) pelas forças humanas; pois isto não poderia acontecer senão mediante boas máximas, o que não pode ocorrer quando se pressupõe corrompido o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas (der oberste subjective Grund aller Maximen); entretanto, tem-se que poder prevalecer sobre ele (zu überwiegen), pois ele se encontra no homem enquanto ser que age livremente.”⁶

O que sugere a impossibilidade da conversão não é tanto a afirmação de que o mal radical é “inextirpável”, pois se admite a possibilidade de “dominá-lo”, mas é o fato de que o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é corrompido, impossibilitando a adoção de boas máximas, mediante as quais, tão-somente, a conversão se realizaria.

Todavia, Kant afirma reiteradamente a possibilidade da conversão e dedica-lhe pelo menos o segundo e o terceiro livros de *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. A favor desta possibilidade, utiliza o argumento essencial, muito econômico, formulado assim: “É uma conversão que tem que ser possível, pois ela é um dever.”⁷ Indiscutivelmente, este é o argumento-chave para solucionarmos o problema da possibilidade da conversão.⁸

É preciso, porém, interpretarmos adequadamente o mal radical enquanto supremo fundamento subjetivo de todas as máximas, se qui-

sermos evitar a contradição que se insinua no pensamento de Kant: como poderíamos nos converter ao bem, mesmo devendo fazê-lo, se o mal radical é o fundamento de todas as máximas e se nosso livre-arbítrio só se determina à ação mediante máximas. (“além das máximas, não se pode indicar nenhum fundamento de determinação do livre-arbítrio”)?⁹

Para afastarmos a suspeita de contradição, vamos recorrer aos argumentos anunciados na introdução deste trabalho. Inicialmente, desenvolveremos o argumento mais forte e fundamental, o de que o livre-arbítrio não se compromete definitivamente com nenhuma máxima adotada.

II

O argumento mais forte se funda na própria natureza do livre-arbítrio. Na *Metafísica dos Costumes* encontra-se a definição do livre-arbítrio (freie Willkür) e de sua liberdade. A faculdade de desejar (Begehrungs-

5 Esses dois enfoques distintos da máxima suprema estariam sugeridos em pelo menos duas passagens, que citaremos. Na primeira, insinua-se que a máxima suprema é o fundamento não de rigorosamente todas as máximas, mas apenas das máximas particulares imorais: “(...) para poder chamar de mau um homem, seria preciso concluir a priori de diversas ou mesmo de uma única má ação consciente a uma máxima má como fundamento, e desta máxima a um fundamento geral, inerente ao sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, que seria por sua vez uma máxima.” (Kant, I, “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 666). Na segunda, apresenta-se a máxima suprema como o fundamento subjetivo de todas as máximas (supostamente sem exceção): “(...) o amor-de-si, tomado como princípio de todas as nossas máximas (als Prinzip aller unserer Maximen) é precisamente a fonte de todo o mal.” (Kant, I, “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 695).

6 Kant, I, “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 686.

7 Id., *Ibid.*, p. 720.

8 A utilização desse argumento supõe, todavia, o esclarecimento de certas questões, e uma melhor explicitação de alguns conceitos kantianos, conforme veremos a seguir. A complexidade que encontramos na concepção kantiana nos leva a discordar de J.L. Bruch, que em sua magistral obra *A Filosofia Religiosa de Kant* afirma: “A solução deste problema é muito simples e consiste em constatar que a lei moral definida na *Crítica da Razão Prática*, que garante a liberdade moral do ser autônomo, continua a impor-se ao homem pecador.” (Bruch, J. L., *La Philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Éditions Montaigne, 1968, p. 85).

9 Kant, I, “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 667, nota *.

vermögen) é definida como “a faculdade de ser, mediante suas representações, causa dos objetos dessas representações”.¹⁰ Por sua vez, “a faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o seu (dessa faculdade) fundamento de determinação (Bestimmungsgrund) se encontra nela mesma e não no objeto, chama-se uma faculdade de fazer ou omitir arbitrariamente (nach Belieben zu tun oder zu lassen). Na medida em que essa faculdade está unida com a consciência da capacidade de sua ação para a produção de seu objeto, chama-se arbítrio (Willkür)”.¹¹

Mas, o arbítrio humano, ou o de todo ser racional finito, é um livre-arbítrio (freie Willkür), definido como aquele “que pode ser determinado pela razão pura”.¹² Isto, o distingue do arbítrio animal (arbitrium brutum) determinável apenas mediante estímulos sensíveis.¹³

Vale enfatizar que, na definição do livre-arbítrio, a característica distintiva é a possibilidade, não a necessidade, desta faculdade determinar-se pela razão pura. Isto o diferencia, embora com certa ambigüidade, da vontade “stricto sensu”, entendida como a faculdade de desejar cujo fundamento de determinação seria necessariamente a razão pura. Em outros termos, a vontade “stricto sensu” seria a razão pura legisladora, que, embora autônoma, não seria livre no sentido em que o livre-arbítrio o é.

A liberdade do livre-arbítrio é concebida negativa e positivamente. Seu conceito negativo é: “a independência da determinação do livre-arbítrio de impulsos sensíveis (durch sinnliche Antriebe)”.¹⁴ Já o seu conceito positivo é: “a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma”.¹⁵ Deve-se notar que a definição da liberdade, como propriedade do homem enquanto ser inteligível, não pode provir da experiência, como quando se a define como a “faculdade de escolher agir pró ou contra a lei moral”.¹⁶ Aquela definição tem que ser racional para valer universal e necessariamente, em que pese a tentação de definir empiricamente a liberdade como uma simples faculdade de escolha. (Vermögen der Wahl).

Um outro ponto merece destaque. A definição do livre-arbítrio como o arbítrio (Willkür) capaz de ser determinado pela razão pura equivale a representá-lo como submetido necessariamente a uma lei obrigante, o Imperativo Categórico.¹⁷ Referindo-se ao conceito positivo

da liberdade do arbítrio, Kant diz: “esta só é possível pela subordinação da máxima de toda ação à condição de sua (da máxima) validade como lei universal”.¹⁸ O livre-arbítrio, de onde provêm as máximas, está, pois, submetido a essa condição, expressa na fórmula do Imperativo Categórico.

O caráter da lei a que está submetido o livre-arbítrio, junto com a definição deste, implicam a possibilidade insuprimível de ele ser determinado pela razão pura, bem como a não-necessidade dessa determinação. Pois, se de um lado fosse excluída tal possibilidade, o livre-arbítrio se auto-contradiria; se de outro lado fosse necessária aquela determinação, o livre-arbítrio não se regeria mais por uma lei obrigante, mas confundir-se-ia com a vontade santa, que é autônoma, porém não sujeita à obrigação ou à auto-coação.¹⁹

10 Kant, I., “Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 315.

11 Id., *Ibid.*, p. 317

12 Id., *Ibid.*, p. 317-8

13 Id., *Ibid.*, p. 318.

14 Kant, I., “Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 318.

15 Id., *Ibid.*, p. 318.

16 Id., *Ibid.*, p. 332-3

17 Convm apresentar as definições de obrigação, imperativo, imperativo categórico, e a fórmula deste: “Obrigação é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (Kant, I., “Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 327); “O imperativo é uma regra prática, mediante a qual uma ação em si mesma contingente é tornada necessária.” (Id., *Ibid.*, p. 328); é categórico “um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir (zu erreichende Absicht) por uma certa conduta, ordena imediatamente esta conduta” (Id., “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VII, p. 45); “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: ‘Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.’” (Id. *Ibid.*, p. 51)

18 Kant, I., “Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 318.

19 Nem uma vontade santa nem a vontade divina submeter-se-iam a imperativos, diferentemente da vontade humana: “Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como obrigada (genöthigt) a ações conforme à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade divina nem, em geral, para uma vontade santa; o dever não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo.” (Kant, I., “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VII, pp. 42-3).

Em outros termos, é inalienável a capacidade do livre-arbítrio enquanto tal determinar-se pela razão pura, sob uma lei obrigante; por isto mesmo é excluída a necessidade desta determinação. Ora, somente as máximas são princípios de determinação do livre-arbítrio (“além das máximas, não se pode indicar nenhum fundamento de determinação do livre-arbítrio”).²⁰ donde se rejeita a necessidade de sua determinação por máximas em conformidade com a razão pura, bem como se exclui a impossibilidade de estas máximas o determinarem. Portanto, o livre-arbítrio, não se compromete necessariamente com nenhuma máxima, moral ou imoral. Isto significa também que toda máxima adotada, ainda que com extrema firmeza, pode ser abandonada.

Há, porém, uma dificuldade: se o livre-arbítrio determina-se apenas mediante máximas, então seu ato de adotá-las dependeria inevitavelmente de outras máximas, e no limite dependeria da máxima original, suprema ou fundamental. Esta máxima original (“primeira”) foi postulada por Kant, para evitar uma regressão ao infinito.²¹ Ora, se há uma máxima fundamental, primeira na ordem lógica, condicionando imediata ou mediata a aquisição de todas as outras máximas, então parece que não seria possível adotar máximas incompatíveis com a fundamental, e ipso facto seria impossível abandoná-la e revolucionar a maneira de pensar (*Denkungsart*).

Todavia, enquanto rigorosamente “primeira”, a máxima fundamental não poderia ser condicionada por qualquer outra máxima; daí que, ao adquiri-la (pois toda máxima é adquirida) o livre-arbítrio não se determinaria por nenhuma máxima, sendo-lhe de certo modo possível atuar sem regra. Ter-se-ia que admitir a possibilidade desta irregularidade do livre-arbítrio para poder explicar a possibilidade da aquisição da máxima fundamental e também da revolução desta.

Resumindo, estabelecemos a capacidade inalienável do livre-arbítrio de determinar-se pela razão pura, apontamos o seu caráter não-anômico, na medida em que está submetido a uma lei obrigante, e reconhecemos uma certa irregularidade do livre-arbítrio relativamente à adoção das máximas. Essas características permitem a admissão da possibili-

dade da substituição de uma máxima, mesmo em se tratando da fundamental, ou suprema, por outra incompatível com ela. Por conseguinte, viabiliza-se conceder a possibilidade de uma revolução (*Revolution*) na maneira de pensar (*Denkungsart*), e particularmente a possibilidade de uma conversão do mal radical ao bem. A conclusão de maior alcance refere-se, pois, à possibilidade de revoluções atemporais na maneira de pensar, isto é, tanto da conversão do mal ao bem quanto da recaída do bem no mal.

Esta é a argumentação mais forte e fundamental em prol da tese da possibilidade da conversão do mal radical ao bem. Entretanto, Kant nos desconcerta com algumas formulações em tom aporético, como esta: “Se o homem está pervertido no fundamento de suas máximas, como ser-lhe-ia possível efetuar essa revolução (*Revolution*) por suas próprias forças e tornar-se por si mesmo um homem bom? Contudo, o dever ordena fazê-lo; porém, ele só nos ordena aquilo que nos é possível fazer.”²² Em vista disso, lançaremos mão do segundo argumento, subsidiário, para reforçar a defesa da tese relativa à possibilidade da conversão.

III

O argumento complementar sustenta a possibilidade de um compromisso consistente do livre-arbítrio com uma máxima fundamental boa para formar um sistema coerente de máximas, e a impossibilidade de um tal compromisso com uma máxima suprema má.

O cerne do argumento repousa numa interpretação da fórmula canônica do imperativo categórico, enunciada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A fórmula diz: “Age apenas segundo uma máxima

20 Kant, I., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 667, nota 1.

21 Kant, I., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 667, nota *

22 Id., *Ibid.*, p. 698.

tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” Ora, ela fornece o critério para a qualificação das máximas como boas ou más do ponto de vista moral. Uma vez que o imperativo categórico ordena agir sempre segundo uma máxima boa, inferimos ser boa a máxima que se possa querer que se torne lei universal, e má a que não se possa querer universalizar. Conseqüentemente, a própria máxima fundamental, ou suprema, será boa se pudermos querer sua universalização, e má se não pudermos querer sua universalização.

Uma vez que é possível querer a universalização de uma máxima fundamental boa, isto possibilitaria erigir sobre ela, e em conformidade com ela, um sistema coerente de máximas, isto é, seria ao menos possível um compromisso consistente do livre-arbítrio com esta máxima fundamental boa, no tocante à adoção de máximas em geral. Já no caso de uma máxima fundamental má, sua imoralidade exclui que se possa querer sua universalização, e isto impossibilitaria erigir sobre ela e em conformidade com ela um sistema coerente de máximas, portanto, não poderia haver um compromisso consistente do livre-arbítrio com a mesma.

Em outros termos, a máxima suprema boa, apta a valer universalmente enquanto princípio de um sistema coerente de máximas, merece ser reconhecida como um autêntico fundamento prático. Contrariamente, a máxima suprema má, cuja universalização como princípio de um sistema coerente de máximas não se pode querer, não é digna de reconhecimento como um autêntico fundamento prático. Embora Kant se refira a esta máxima como o “fundamento subjetivo de todas as máximas”, entendemos que ela não se eleva ao status de um autêntico fundamento. Isto não nos impede considerá-la, por analogia, como um “quasi”-fundamento, cuja universalização não se pode querer, mas em conformidade com o qual muitas máximas possam ser adotadas.

Embora Kant não fale do mal radical como um quasi-fundamento, julgamos ser cabível essa interpretação, entre outras razões por ela se coadunar com a caracterização dos dois graus inferiores do mal radical, a fragilidade (*Gebrechlichkeit*) e a impureza (*Unlauterkeit*). Com efeito, nestes graus da propensão ao mal subsistem máximas boas, con-

quanto o respeito à lei moral não seja acolhido nas máximas enquanto móbil suficiente. Assim, na fragilidade abre-se exceção às máximas que podem ser boas, na medida em que prevalece, em circunstâncias extremas, o móbil sensível, em detrimento do móbil racional. Na impureza, por sua vez, há um comprometimento sistemático das máximas com um misto espúreo do móbil sensível e do móbil racional; aqui as máximas ainda podem ser boas, mas o móbil nelas é prevalentemente o sensível. Já no grau máximo da propensão ao mal, a malignidade (*Bösartigkeit*), as máximas são elas próprias más, pois nelas a tônica é o acolhimento do móbil sensível, com base numa peculiar inversão da subordinação devida do móbil sensível ao móbil racional.²³

Ora, se Kant admite ser possível adotar máximas boas a nível da fragilidade e da impureza, sendo estas graus de propensão ao mal, então parece que a “máxima fundamental” má não impõe a exclusão de máximas boas. Eis, portanto, um dos indícios de que o mal radical não seria, no sentido preciso, o “fundamento subjetivo de todas as máximas.”

Uma dificuldade se apresenta, dizendo respeito à avaliação das máximas como boas ou más em função de sua relação com o móbil nelas acolhido. Ora Kant parece avaliar as máximas como se fossem independentes do móbil que possam acolher, ora parece avaliá-las como se fossem inseparáveis do móbil nelas acolhido. O parágrafo anterior apresentou as máximas da fragilidade como um exemplo de boas máximas, suscetíveis, porém, de acolherem um móbil sensível como dominante, portanto, boas em si mesmas, independentemente do seu móbil. Já as máximas da malignidade (*Bösartigkeit*), grau supremo da propensão ao mal, seriam más justamente porque nelas a subordinação devida dos móveis está invertida, ou seja, porque nelas o móbil sensível (*amor-de-si*) foi acolhido como o supremo. Neste caso, a natureza do móbil parece implicar a qualificação moral da máxima.

23 Cf. Kant, I., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 677.

Foge ao escopo deste trabalho esclarecer se há de fato, em Kant, uma ambigüidade no tocante à relação entre máxima e móbil. Seja como for, isso não compromete a nossa interpretação do mal radical como um “quasi-fundamento”, mas apenas torna duvidosa uma de suas aplicações possíveis, que permitiria compreender como possam coexistir, ao nível da fragilidade, máximas boas com um princípio supremo mau.

Kant é pouco explícito sobre como seria possível adotar máximas boas a partir de um “fundamento subjetivo mau.” Mas ele é taxativo no “se devemos, podemos.” Este é o argumento decisivo para a admissão daquela possibilidade, embora se pudesse evitar alguns embaraços reconhecendo o caráter de “quasi-fundamento” do mal radical. Este reconhecimento decorre das premissas de Kant, não representando um acréscimo exterior a sua doutrina, mas apenas uma explicitação da mesma.

IV

Chegamos finalmente à questão: por que a conversão ao bem, embora possível, não pode ser nem irreversível nem completa?

Para respondermos, vamos inicialmente explicitar algumas conseqüências da interpretação do mal radical como um “quasi-fundamento”. Uma vez que não se pode querer a universalização da propensão ao mal, enquanto máxima suprema imoral, esta portaria uma espécie de deficiência intrínseca: seria inapta a servir de princípio prático de um sistema coerente de máximas. A isto convencionamos chamar de deficiência intrínseca do mal. Com ela contrasta a aptidão da máxima fundamental boa para servir de princípio prático de um tal sistema. Nisto poderíamos ver uma superioridade do princípio bom em relação ao princípio mau.

Mas, é preciso nuancear a afirmação da superioridade da máxima fundamental boa. Esta satisfaz à condição de se poder querer sua universalização como princípio de um sistema corrente de máximas; porém, isto não implica que, com base nela, um tal sistema em sua perfeição seja

realizável. Antes, só seria possível uma aproximação indefinida deste, nunca a sua realização plena; ele seria um ideal.

Se o referido sistema fosse plenamente realizado, haveria a extirpação do mal radical, da máxima quasi-fundamental incompatível com aquele. Ademais, cessando a luta do bem contra o mal, pela supressão deste, o homem alcançaria a santidade, superando a simples virtude, definida como uma espécie de força para a luta contra um inimigo poderoso:

“A virtude significa uma força moral da vontade (...) ela supõe forças cujo grau só podemos avaliar pelo tamanho dos obstáculos que o homem cria para si por suas inclinações (Neigungen). Os vícios, frutos das intenções (Gesinnungen) contrárias à lei, são os monstros que ela tem que combater; eis porque essa força moral, como coragem (fortitudo moralis), constitui também a única e suprema glória guerreira do homem (...)”²⁴

Ora, Kant de um lado sustenta que o mal radical é inextirpável. De outro lado, ele só concede ao homem a possibilidade da virtude, nunca a da santidade.²⁵ Essas duas teses kantianas são, na verdade, indissociáveis. Pois, fosse o mal radical extirpável, haveria a possibilidade da supressão da luta, e com isto a virtude, enquanto força em combate contra o vício, daria lugar à santidade. Esta, por sua vez, requer uma lei prática não-obrigante, portanto, a exclusão do dever moral. Mas, a supressão do dever é incompatível com a própria definição do livre-arbítrio como o arbítrio “que pode ser determinado pela razão pura [mas não necessariamente o é]”²⁶. Apenas a vontade santa é necessariamente determinada pela razão pura, segundo uma lei não obrigante. Ora, sendo o livre arbí-

24 Kant, I., “Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 537.

25 Kant, I., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 702; “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VII, p. 43; “Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VIII, pp. 508, 537.

26 Id., “Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VIII, pp. 317-8

trio indissociável de uma lei obrigante, isto implica que ele tem que poder sofrer a tentação a desviar-se do dever, ou seja, o livre-arbítrio enquanto tal tem que poder lutar contra o mal radical ou o seu resíduo insuprimível.

Chegamos à conclusão de que, embora o mal radical seja extirpável, isto não compromete a possibilidade da conversão, mas exclui tão-somente a possibilidade de esta ser completa. Kant diz que se pode prevalecer (zu überwiegen) sobre o mal radical, mas não extirpá-lo (zu vertilgen).²⁷ Mas não devemos concluir que ele seja absolutamente necessário à atividade do livre-arbítrio, à sua adoção de máximas e às suas ações.²⁸ Pois, segundo Kant, o mal radical é contingente, no sentido de que não é objetivamente necessário, não fazendo parte da essência humana:

“O homem é mau por natureza significa que isto se aplica a ele considerado em sua espécie; não como se tal qualidade pudesse ser deduzida do seu conceito específico (o de um homem em geral), pois então ela seria necessária, mas, na medida em que se conhece o homem pela experiência, ele não pode ser julgado de outro modo, ou pode-se presupor isto (que o homem é mau) como subjetivamente necessário em todo homem, mesmo no melhor.”²⁹

O que é necessário à atividade do livre-arbítrio é a possibilidade da influência do mal (isto é, de máximas más) sobre ele, e não propriamente a influência do mal radical enquanto quasi-fundamento sobre ele.

Prevalecer sobre (zu überwiegen) o mal radical significa desbancá-lo da posição de quasi-fundamento e substituí-lo por um autêntico fundamento (a máxima fundamental boa, cuja universalização se possa querer). O mal dominado, mas não extirpado, é um mal residual no homem convertido ao bem, é uma fragilidade insuprimível, que impossibilita completar-se a conversão.³⁰

Falta abordar o problema da reversibilidade da conversão. Conforme vimos na seção II, há uma irregularidade inalienável do livre-arbítrio, cuja invocação é indispensável para compreendermos a possibilida-

de da aquisição da máxima fundamental e da revolução na maneira de pensar (Denkungsart), que caracteriza a conversão. Essa irregularidade implica no caráter não definitivo do compromisso do livre-arbítrio com toda máxima, inclusive a suprema, seja a máxima quasi-fundamental má ou a máxima fundamental boa. Decorre daí a reversibilidade da conversão ao bem. É, pois, indescartável a possibilidade da recaída no mal.³¹

Algumas palavras finais sobre o rigorismo de Kant. Ele se posiciona claramente contra o latitudinarismo nas suas variantes indiferentista (“o homem não é bom nem mau”) e sincretista (“o homem é bom e mau ao mesmo tempo”).³² Para o filósofo, a intenção (Gesinnung) fundamental do homem ou é boa ou é má, não havendo como conciliar os

27 Id., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 686.

28 Allison entende num sentido mais forte do que nós a necessidade da propensão ao mal, ao concebê-la como um postulado da razão moralmente prática. “A admissão dessa propensão funciona como um postulado da razão moralmente prática; algo que se tem que pressupor como condição de possibilidade tanto do mal, quanto da consecução da virtude.” (Allison, H. E. *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge, University Press, 1990, p. 154.) Como tal, parece que a propensão ao mal seria elevada ao mesmo status dos outros postulados da razão pura prática, a existência de Deus, a imortalidade da alma e a própria liberdade. Isto seria, a nosso ver, excessivo, pois estes postulados seriam condições necessárias de possibilidade da virtude, ao passo que a propensão ao mal, ou pelo menos o seu grau maior, a malignidade (Bösartigkeit), que inverte a subordinação devida dos móveis acolhidos na máxima suprema, não poderia ser uma dessas condições. Do contrário, como se explicaria a possibilidade da conversão?

29 Kant, I., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 686.

30 A esta fragilidade insuprimível corresponde a imperfeição do dever (de virtude) para consigo mesmo de aumentar a própria perfeição moral: “Do ponto de vista da qualidade este dever para consigo mesmo é um dever estrito e perfeito, ainda que ele seja quanto ao grau um dever lato e imperfeito, e isto em razão da fragilidade (Gebrechlichkeit (fragilitas)) da natureza humana. (...) Com efeito, é um dever esforçar-se por alcançar essa perfeição, mas não é um dever atingi-la (nesta vida); (...) [sua] observância só pode consistir em um progresso contínuo (...)” (Kant, I., “Metaphysik der Sitten”, *Werkausgabe*, Band VIII, pp. 582-3).

31 Assim nos opomos a J.L. Bruch, que atribui a Kant a seguinte tese: “Se a conversão é autêntica, uma recaída é impossível (...) Portanto, a recaída prova simplesmente que a conversão era apenas aparente.” (Bruch, J.L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Ed. Montaigne, 1968, p. 84. Bruch não parece tão seguro da impossibilidade da recaída no que diz respeito à comunidade ética e não mais apenas ao indivíduo: “Mas a recaída afeta a sociedade ainda mais fortemente que os indivíduos, e isso particularmente no domínio religioso.” (Id. *Ibid.*, p. 229)

32 Cf. Kant, I., “Religion”, *Werkausgabe*, Band VIII, pp. 668-9

polos desta disjunção. Todavia, segundo nossa interpretação, Kant admitiria a possibilidade da adoção de máximas boas mesmo pressupondo o fundamento subjetivo mau, bem como reconheceria a incompletude inevitável da conversão e a presença de um mal residual no homem convertido ao bem.³³ Isso contradiria o rigorismo kantiano? Pensamos que não, pois o rigorismo estaria preocupado apenas com a máxima suprema, ou a intenção (*Gesinnung*), determinando a exclusão mútua da máxima quasi-fundamental má e da máxima fundamental boa. Quanto às outras máximas, poderia haver uma certa coexistência de regras boas com regras más, ou a sua justaposição, sem alterar no fundo o caráter do homem. O rigorismo kantiano não se aplica à disjunção santo ou demônio, mas à oposição homem decaído x homem convertido.

33 Esses dois aspectos da concepção kantiana podem ser ilustrados por duas passagens, na primeira das quais se admite a coexistência de uma vontade em geral boa com um “coração mau”. “O coração mau (*böses Herz*) pode coexistir com uma vontade em geral boa (*im allgemeinen guten Willen*); ele provém da fragilidade (*Gebrechlichkeit*) da natureza humana, não suficientemente forte para obedecer aos princípios adotados por ela; – fragilidade unida à impureza (*Unlauterkeit*), que consiste em não separar, segundo uma regra moral, os móveis uns dos outros (mesmo de ações bem intencionadas (*selbst gut beabsichtigter Handlungen*))...” (Kant, I, ‘Religion’, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 686). Na segunda reitera-se o caráter inextirpável do mal radical: “(...) temos que começar por pressupor a malignidade (*Bösartigkeit*) do arbítrio na adoção de máximas contrárias à disposição moral originária, e, porque a propensão a isto é inextirpável (*unvertilgbar*), reagir incessantemente contra ela.” (Kant, I, ‘Religion’, *Werkausgabe*, Band VIII, p. 702). Quanto ao primeiro aspecto, parece que Allison também admite a possibilidade de a vontade infectada pelo mal radical agir eventualmente por dever: “(...) a boa vontade de *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* é infectada pelo mal radical. Como tal, ela raramente, se jamais, age puramente por dever, e está engajada num projeto progressivo de auto-ilusão” Allison, H. E., *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge, University Press, 1990, p. 161.

Bibliografia

- Allison, H.E. – *Kant’s Theory of Freedom*, New York, Cambridge University Press, 1990.
- Bruch, J.L. – *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Éditions Montaigne, 1968.
- Carmo Ferreira, M.J. e Ribeiro dos Santos, L., coords. – *Religião, História e Razão, da Aufklärung ao Romantismo*, Lisboa, Ed. Colibri, 1994.
- Delbos, V. – *La Philosophie Pratique de Kant*, 3ª ed., Paris, PUF, 1969.
- Hoke Robinson, ed. – *Proceedings of the eighth International Kant Congress Memphis 1995*, Milwaukee, Margutte University Press, 1995, vol. II, part 2.
- Kant, I. – *Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, vierte Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, Bänder VII, VIII
- “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, in *Os Pensadores*, trad. Paulo Quintela, S. Paulo, Abril Cultural, 1980
- *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1994.
- *Métaphysique des Moeurs*, trad. A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1995.
- *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983.
- Muguerza, J.; Aramayo, R. orgs. – *Kant después de Kant: en el Bicentenario de la Crítica de la Razon Práctica*; Madrid, Tecnos, 1989.
- Quillien, J. & Kirscher, G. – *Cahiers Eric Weil III – Interprétations de Kant*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.
- Weil, E. – *Problèmes kantians*, Paris, J. Vrin, 1982.

Resumo

Levantamos a seguinte questão: Como é possível a conversão ao bem, dado o mal radical da natureza humana? Apontaremos algumas dificuldades suscitadas pela concepção kantiana da possibilidade dessa conversão, que beiram a aporia quando ele questiona: “Como pode uma árvore má produzir bons frutos?” Para demonstrar que uma resposta é possível, utilizaremos dois argumentos. O mais forte sustenta que o livre-arbítrio não está definitivamente comprometido com nenhuma máxima adotada. O segundo argumento é subsidiário, ponderando que apenas um compromisso do livre-arbítrio com uma máxima fundamental boa torna possível construir um sistema coerente de máximas. Com base nesses argumentos pode-se compreender como a conversão é possível, embora não enquanto definitiva e completa.

Abstract

We raise the following question: How can the conversion into good be possible, given the radical evil of human nature? We will bring forth some difficulties arisen by Kant's conception of the possibility of such conversion, that near an aporia when he questions: “How can a bad tree bear good fruit?” In order to demonstrate that there is an answer for it we will provide two arguments. The strongest one maintains that free-will is not definitely committed to any adopted maxim. The second argument is subsidiary, pointing out that only a compromise between free-will and a good ground maxim makes it possible to build up a coherent system of maxims. On the basis of such arguments one can demonstrate how conversion may be possible, although not as definitive and complete.

O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant

Zeljko Loparic

UNICAMP/PUCSP

1) A distinção entre juízos afirmativos, negativos e limitativos

Ao comentar a tábua dos juízos estabelecida pela lógica “geral”, Kant observa que os juízos predicativos da forma “*S é não-P*” — em que “*não-P*” é um predicado negativo formado a partir de “*P*”, mediante a negação predicativa formal “*não*” — são incluídos entre os afirmativos. Não há nada a objetar contra essa classificação, concede Kant, pois, na lógica geral, se abstrai “todo o conteúdo do predicado (mesmo se este for negativo) e só se trata de saber se o predicado é atribuído ou oposto ao sujeito” (KrV, B 97). Ou seja, considera-se apenas a *forma sintática* dos juízos predicativos, deixando-se de lado o *conteúdo semântico* dos termos que neles ocorrem.¹ Entretanto, na lógica transcendental, que, em oposição à lógica geral, considera também os conteúdos, os juízos da forma mencionada — chamados por Kant “infinitos” ou “limitativos” — devem ser considerados como constituindo uma classe a parte da dos juízos afirmativos. Do ponto de vista semântico, afirmar que *S* é contido em *P* não é o mesmo que dizer que *S* é contido no “complemento” de *P*.

Mas os juízos limitativos tampouco dizem o mesmo que os negativos. Um juízo de forma “*S é não-P*” (ou “*P'a*”)² não diz apenas que *S*

¹ Nas páginas anteriores, Kant já fez notar que a lógica geral “não se ocupa senão com a simples forma do pensamento” (KrV, B 78).

² Como é de costume, estou usando o símbolo “'” para formalizar a negação predicativa.