

# A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral, religião e direito<sup>1</sup>

[Freedom of the will and the domain of evil: Kant's doctrine of radical evil among moral, religion and right]

Heiner F. Klemme\*

Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Mainz, Alemanha)

## 1. Introdução

A doutrina de Kant do mal radical nos homens de modo algum é concebida atualmente como parte sistemática e atrativa de uma teoria, cujo potencial é desvinculado da produção da filosofia pós-kantiana. Mesmo que, desde o início, na linha divisória entre filosofia moral e filosofia da religião, entre crença no progresso e crítica à *Aufklärung*, a temática ocasional do “mal” tenha sido apreendida de diversos modos,<sup>2</sup> e a consideração objetiva a seu respeito tenha sido propagada ofensivamente (Höffe, 1995, p. 25), até agora ela também não foi integrada ao projeto sistemático denominado ético. Por fim, essa reserva não pode estar fundada nas conotações religiosas ligadas a essa doutrina, e que parecem ser incompatíveis com um pensamento que se orienta nos paradigmas da fala e da intersubjetividade, ou que é pensado como liberalismo político com neutralidade perante todo pensamento metafísico. Desse modo, igualmente na teoria do discurso da moral, ética

---

\* Email: klemme@uni-mainz.de

<sup>1</sup> Outras versões deste texto foram expostas em colóquios em Marburg, Innsbruck, Pádua e Cosenza (“Programma Vigoni”, DAAD). A atual versão foi publicada primeiramente em H. F. Klemme; B. Ludwig; M. Pauen; W. Stark (orgs.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*. pp. 125-151. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999. Tradução por Clélia Aparecida Martins.

<sup>2</sup> Comparar com as monografias de Schulte (1988), Michalson (1990) e Safranski (1997). A seguir, os escritos de Kant são citados a partir da edição da *Akademie-Ausgabe* e de acordo com o padrão constante na *Kant-Forschungsstelle*: (<http://www.kant.uni-mainz.de>). A *Crítica da razão pura* (KrV) é citada como de costume, segundo a paginação do original (A e B).

As referências às obras em alemão, após a paginação, são seguidas de “t.” e número, isso indica a respectiva página do texto publicado em português.

e direito, na liberdade identificada com a razão prática,<sup>3</sup> o mal factível apenas mantém uma existência nas sombras. O “mau” homem e o cético moral subtraem-se dos deveres normativos resultantes de suposições de comunicação do discurso racional, não agem por liberdade, mas, como casos patológicos,<sup>4</sup> colocam-se contrários as valorações morais.

Algo diferente representa isso para o autor em 1792, no artigo “Sobre o mal radical na natureza humana”, publicado na *Berlinischen Monatschrift*, que no ano seguinte tornou-se a primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*. Aqui, no centro de sua filosofia prática e da religião, Kant sustenta a lamentável tese de que o homem é mau por natureza. Afora a “realidade do mal-moral no mundo”<sup>5</sup>, como exposto, ele reconduz a ação ou feito maus<sup>6</sup> a um ato inteligível da autodeterminação livre do homem, por meio da qual fica invertida a ordem moral entre lei moral e felicidade.

Na literatura parece ter se disseminado uma interpretação do mal radical, que eu simplesmente gostaria de denominar parcialmente moral-filosófica. Conforme esse tipo de interpretação,<sup>7</sup> deve-se entender a doutrina de Kant da natureza má do homem como resposta ao déficit de sua filosofia da liberdade. Na *Fundamentação da metafísica dos*

---

<sup>3</sup> Assim, tendo em vista Kant, Habermas escreve: “Só age livremente aquele que permite que sua vontade seja determinada por sua compreensão daquilo que todos poderiam desejar. [...] Certamente *todo* ato de autovinculação da vontade exige da razão prática razões para que ocorra, mas, enquanto ainda entrarem em jogo determinações subjetivamente casuais e a vontade não tiver apagado todos os momentos da coação, a vontade não será realmente livre.” (1996, p. 47; t. 45). De resto está implícito nesta tentativa de reconstrução que, segundo Kant, a liberdade não pode ser pensada no homem sem um ato de auto coerção em geral.

<sup>4</sup> Comparar com Habermas (1983, pp. 109-110, 112); ver também Korsgaard (1996, pp. 163-164). Para a problemática do mal na teoria do discurso, ver Schönrich (1994, pp. 113-141).

<sup>5</sup> Essa formulação encontra-se no ensaio “Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas na teodiceia”, publicado em 1791 (MpVT, AA 8: 258). Diante de suas exposições posteriores, de 1792/1793, Kant ainda não defende aqui o ponto de vista de que o mal moral se reduz a um ato da autodeterminação do arbítrio, mediante o qual o homem adquire um caráter mau (ver MpVT AA 8: 258-259, 270). A teodiceia fracassa na consideração do *malum morale*, porque ele está fundado “nos limites da natureza do homem, como ser finito” (MpVT, AA 8: 259). Apenas o artigo de 1792, sobre o mal radical, dispensa Deus de toda responsabilidade pelo mal moral no mundo, porquanto este esteja sobre uma autodeterminação livre do homem. Logo, por meio disso a doutrina de Kant do mal radical também deve ser entendida como resposta as questões que resultam de seu emprego com a problemática da teodiceia (ver contrário a isso: Schulte, 1988, pp. 147 ss.)

<sup>6</sup> Na *Metafísica dos costumes* Kant define ato <Tat> como “uma ação que esteja submetida às leis da obrigação e na qual, portanto, o sujeito seja considerado segundo a liberdade de seu arbítrio” (MS 6: 223). A seguir, a palavra “ação” <Handlung> é empregada com o sentido de um ato.

<sup>7</sup> Em uma outra variante da interpretação moral-filosófica, a doutrina do mal radical não é concebida como “autocrítica” (Prauss, 1983, p. 93; comparar com Fackenheim, 1953-54, que vê Kant entre duas interpretações diversas da liberdade, tal como Lichtenberger, 1993, pp. 126, 130 e Schönrich, 1994, pp. 119 e 129 ss.) em suas antigas interpretações, mas como uma diferença objetiva de posições que Kant já havia defendido na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (comparar com Allison, 1990, p. 151; ver também Höffe, 1995, pp. 23-24).

*costumes*, Kant parece identificar liberdade, lei moral e autonomia, e isso significa que “vontade livre e vontade submetida a leis morais são a mesma coisa”<sup>8</sup>. Isso é certo, mas parece ter sido ignorado aí que, em geral, devido à liberdade, o homem pode decidir-se pelo mal.<sup>9</sup> Para igualar liberdade e lei moral, a ação má seria exclusivamente descritível desde a perspectiva do determinismo natural; com isso ela perderia sua característica específica de má ação a ser imputada a uma pessoa: no reino da natureza mecanicamente interpretada não há o bem e o mal, o mérito e a culpa. Como já suposto por inúmeros autores, deve ser desatado o nó relativo ao esclarecimento da ação livre má com a doutrina do mal radical, e não só na própria filosofia da liberdade de Kant, adiada ou mantida com ela, também toda outra ética kantiana a ela referida.

Certamente devem ser consideradas poucas as possibilidades de, sem o poder, desatar o nó com o mal radical com antecedência. Com a introdução da diferença entre a mais livre autodeterminação e a lei moral obrigatória, Kant trata, pois, de um problema confiado pela tradição platônica do bem: ou o livre-arbítrio já está sob a lei moral, pois não é visível por que ele também não realiza o que deve, ou sua autonomia é moralmente neutra. Contudo, permanece obscuro por que ele deve se submeter à legislação da razão prática em geral. Por qual razão se decide pelo mal ou pelo bem? Por que não agimos “bem” se reconhecemos o bem? Convence muito pouco a resposta socrático-platônica-socrática de que ninguém escolhe livremente o mal, mas sempre e só por ignorância.<sup>10</sup>

A seguir, procuro mostrar que em geral, com sua doutrina do mal radical, Kant propriamente não tencionou solucionar esse problema moral-filosófico. Essa doutrina serve, antes, de introdução ao pensamento de uma comunidade virtuosa sob o domínio de Deus, portanto, ao esclarecimento da questão: por que a passagem da ética para a religião a partir de fundamentos éticos é inevitável e como ela se apresenta concretamente? Tal como se pensa o direito público de pressão no âmbito do direito, no âmbito da ética por certo a comunidade virtuosa tem inserido livremente a função de superar o *status* (ético) *naturalis*. Por meio de um ato livre da determinação da vontade, o homem perverte

<sup>8</sup> GMS, AA 4: 447, t. 243; e também: KpV, AA 5: 29, 33, 43, 46, e MS RL, AA 6: 233; t. 39.

<sup>9</sup> Comparar, entre outros, com Fackenheim (1953/54, p. 345), segundo o qual Kant só no âmbito de sua doutrina de 1792 pode esclarecer como é possível uma ação livre má. Lewis White Beck mantém essa crítica a Kant, em princípio não por ser convincente, mas porque Kant não conhece apenas “uma função da vontade e um tipo de liberdade” (1974, p. 193). De acordo com essa interpretação, atos livres e morais em geral não são idênticos (ver Beck 1987, pp. 37-40, e Schmitz 1989, pp. 128 ss.).

<sup>10</sup> Entre outros, ver Platão, *Protágoras* (358 a).

a ordem original entre lei moral e felicidade própria. Com a má vontade posta em seu domínio despótico,<sup>11</sup> ele encontra-se em estado ético natural, o qual deve ser superado por meio de uma “revolução” no “modo de pensamento”.<sup>12</sup> O postulado legal do *exundum esse e statu naturali* encontra, no escrito de 1793, seu correspondente no dever específico “do gênero humano para consigo mesmo” (RGV, AA 6: 97, t. 103), para promover o sumo bem moral como um fim comum. A fala de Kant não consta em texto impresso que propaga tal dever, nem antes nem depois de 1793. E é essa a doutrina do mal radical no homem, exposta por ele apenas no início dos anos 90 do século XVIII, por meio da qual o pensar a respeito de um progresso moral da espécie humana vincula-se à ideia de um reino de Deus na terra.

A recolocação da ordem moral, porém, ainda não supera o mal radical. O homem se vê diante deste obstáculo por sua própria culpa, o qual precisa ser superado, por ser impossível retornar as condições exclusivas de superar o mal. Daí ser necessário um outro ato livre da autodeterminação: o homem precisa existir na comunidade de homens sob leis virtuosas concebidas como mandamentos de Deus. Sob o domínio de Deus, ele pode esperar sozinho que o mal seja vencido por completo e definitivamente. Deste modo, a ideia de um mal radical no homem é ligada à ideia de um progresso moral e à concepção de um reino de Deus na terra. A questão sobre a procedência de nossos esforços morais seguramente radicaliza-se apenas no âmbito do mal radical, porque uma vez realizada a inversão da ordem moral, o homem põe no caminho do próprio progresso moral um impedimento por culpa (interna) própria que não tem grandeza a oferecer. Ainda na *Crítica da razão prática*, Kant coloca o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma como suposições de um progresso moral, que leva à realização do sumo bem além da vida; a comunidade ética virtuosa sob o domínio de Deus indica a ideia de que, neste mundo, virtude e felicidade podem estar numa relação proporcional.

O caminho, em 1793, que Kant descreveu da moral para a religião com a intenção de responder à questão “o que devo esperar?”<sup>13</sup> conduz as ruelas do mal radical. Essa doutrina, de veras, não representa apenas uma doutrina “crítica” do pecado original disfarçado, como muitos

---

<sup>11</sup> Aqui, porém, é preciso observar que a expressão “domínio despótico” não é utilizada por Kant nessa relação.

<sup>12</sup> RGV AA 6: 47, t. 53; comparar com KrV B xi e xii.

<sup>13</sup> Para isso ver a carta de 4 de maio de 1793 de Kant a Carl Friedrich Staudlin (Kant, 1986, p. 634). Sobre a doutrina de Kant do sumo bem, que segundo a *Crítica da razão pura* (ver A 809/ B 837) deve apresentar uma resposta a esta questão, não se pode adentrar no âmbito deste texto.

autores censuraram Kant. Em todo caso, sua nova mensuração da religião “nos limites da simples razão” não significa a apologia especial do cristianismo.

Na seção 2, a seguir, esclarecerei os aspectos centrais da doutrina do mal radical na primeira parte do texto *Religião*, para então (seção 3) focar sua função principal na ideia de uma comunidade ética. Aqui incluída (seção 4), gostaria de observar a apresentação da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, na qual Kant tenta inovar a “realidade do mal moral no mundo” e esclarecer nele o nível da espécie humana. No âmbito dessa concepção ele conceitua a ação livre má de uma forma que vem ao encontro de seus principais escritos morais-filosóficos dos anos 80, de modo que neste texto não são feitas concessões ao mal radical. Ele reporta-se de modo inovador e exclusivo à fragilidade da natureza humana e à corrupção da formação das máximas como origens de certo modo “antropológicas” ou “naturais” do mal, que, na *Religião*, atuam como o primeiro de dois níveis do coração mau. Ele pouco fala de um impedimento por culpa própria inteligível, de uma inversão da ordem moral e igualmente como, com base neste âmbito teórico, é prevista uma passagem da moral para a religião. Constitutivamente, para a ética kantiana, estão a representação de que (com nossa sensibilidade) nos são colocados os obstáculos à moral e à ideia de uma imputabilidade sem exceção das ações. Uma ação é então e só então reprovável moralmente, se temos de deixar de fazer tudo que está em nosso poder, para superar esses impedimentos. Em 1792/1793, com a doutrina do mal radical, em princípio Kant só dispõe da ideia de um obstáculo por culpa própria com a intenção aqui de fundamentar a passagem da moral para a religião de um novo modo diante de sua doutrina do sumo bem. Concluindo (seção 5), alguns resultados essenciais devem ser reunidos e as premissas básicas da interpretação moral-filosófica – sobre a aparente identificação de Kant entre liberdade e lei moral em geral – são colocadas em questão.

## **2. O mal radical e a inversão da ordem moral**

Na primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*, Kant coloca a questão se o homem é bom ou mau, conforme sua qualidade moral considerada a partir da natureza e, em consequência disso, estende suas análises do mal radical em ligação com sua outra posição de base moral-filosófica introduzida em outro texto. Depois, podem ser imputados os predicados morais “bom” e “mau” somente a um sujeito que age por liberdade, portanto, que é uma pessoa. O homem equipado com a liberdade de arbítrio está sob a lei moral, pelo que a ideia do

imperativo categórico é responsável pela caracterização do homem como um sujeito que, como ser sensível, considera poder determinar sua vontade também por meio do móbil do amor próprio ou da felicidade própria.<sup>14</sup> Assim, o conceito de dever contém “o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos” (GMS, AA 4 397, t. 206; comparar com MS TL, AA 6: 379, t. 189). Os respectivos mandamentos da razão prática também não podem existir sem os obstáculos à moral. Na *Metafísica dos costumes*, a virtude é definida como “a capacidade e o propósito deliberado” de opor “resistência” “a um adversário forte, mas injusto”, da “intenção moral *em nós*” (MS TL, AA 6: 380, t. 190). A moral verdadeira é definida, por sua vez, como um âmbito de luta; o homem é uma passagem limite entre mundo sensível e inteligível, cujas ações apenas têm valor verdadeiramente moral se não ocorrerem advindas da inclinação.

Os impulsos da natureza, assim, contêm *obstáculos* à realização do dever no ânimo do ser humano e forças (em parte poderosas) que opõem resistência, as quais ele tem de julgar-se capaz de combater e, por meio da razão, vencer, não apenas futuramente, mas sim imediatamente (em simultâneo com o pensamento), a saber, *poder* fazer aquilo que a lei ordena incondicionalmente que ele *deve* fazer. (MS TL, AA 6: 380, t. 190).

Na *Religião*, Kant serviu-se da metáfora da guerra, mas com sua doutrina do mal radical ela perde o significado amplo.

Para compreender como esta doutrina é introduzida sistematicamente em 1793, deve-se observar que o homem moralmente mau não nega a validade da lei moral. “O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral”.<sup>15</sup> Em vez disso, o homem mau põe em dúvida a “pureza”<sup>16</sup> da lei moral, e, por ver-se informado a subordinar o motivo da felicidade própria ao móbile

---

<sup>14</sup> Na *Crítica da razão prática*, em termos gerais Kant acentua: “Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor próprio ou da felicidade própria” (KpV, AA 5: 22, t. 37; ver também pp. 28 e 71 ss.). O princípio material da felicidade própria não representa sozinho a origem do mal moral. Em sua filosofia política e na do direito, ele acentua que também o despotismo do chefe de estado e a rebelião do povo estão baseados neste princípio (ver TP, AA 8: 302).

<sup>15</sup> RGV, AA 6: 36, t. 42. Analogamente diz-se depois sobre o “restabelecimento da originária disposição para o bem em nós [...] que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos” (RGV AA 06: 46, t. 52).

<sup>16</sup> RGV, AA 6: 46, 48, 50, 74, 83, 183, também 42, t. 48 (“rigor” <Streng>); GMS, AA 4: 390, t. 199 (“pureza e autenticidade”), 405, t. 212 (“pureza e rigor” <Streng>); KpV, AA 5: 137 e MS TL, AA 6: 376, t. 187 (“segurança e ainda integridade”, “segurança e pureza”).

da moralidade, recusa à lei prática o “respeito” exigido.<sup>17</sup> A razão prática atua deste modo não mais como único móbil<sup>18</sup> de nossas ações.

Consoante a isso, a origem do mal moral não está nem na sensibilidade, sob a indicação de a quais homens seriam reconhecidamente naturais os móveis que se evadem da liberdade, nem em uma “vontade ruim, má” por meio da qual a “oposição à própria lei se elevaria a móbil” (RGV, AA 6: 35, t. 41). Para Kant, o homem não é nem animal irracional nem diabo, mas uma pessoa que não se perde sob a lei moral. “Por natureza”, ele não é “indiferente” ao “vício” (RGV, AA 6: 24 n.). Por certo, de um modo estranho para nós hoje, Kant tematiza a discussão do mau caráter do homem no âmbito da espécie. Como um tal ser da espécie, ele pôde e quis por isso entender o homem não como um “ser *diabólico*” (RGV, AA 6: 35, t. 41), porque em princípio um tal ser não seria capaz do aprimoramento moral. E o modo de argumentação do texto de 1793 culmina precisamente na ideia de um progresso moral.

Um outro importante aspecto do mal radical é expresso com o conceito de máxima. Apenas por meio daquele móbil o livre-arbítrio pode ser determinado a uma ação que o homem também tem tomado em sua máxima. Em decorrência disso, uma máxima é definida como uma regra “que o próprio arbítrio para si institui para o uso de sua liberdade” (RGV, AA 6: 21, t. 27). No ato de uma “espontaneidade absoluta” (RGV, AA 6: 24) o livre-arbítrio mesmo determina qual móbil ele toma em sua máxima. Em princípio duas variantes estão à disposição: um homem pode determinar a si mesmo ou conforme a lei moral, ou conforme o princípio do amor próprio, os “móviles da sensibilidade” (RGV, AA 6: 36).<sup>19</sup> Evidentemente Kant denomina mal radical o homem como espécie unicamente se ele tem constituído uma máxima “suprema” (RGV, AA 6: 36) ou universal, mediante a qual é invertida “a ordem moral a respeito dos móveis de um *livre-arbítrio*” (RGV, AA 6: 30, t. 36).

O que é pensado com essa ordem moral? O livre-arbítrio determina a si mesmo, com isso ele constitui máximas que estão na base de nossas ações. Assim, por exemplo, o imperativo categórico impõe não

<sup>17</sup> RGV, AA 6: 27; comparar com GMS, AA 4: 401 n., t. 209 n. (“Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o como um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade.”). Ver a discussão desse conceito em Walker (1989).

<sup>18</sup> Ver: GMS, AA 4: 410-413, 427, 448, 454, 461; KpV, AA 5: 24, 31, 42 e MS RL, AA 6: 213, t. 19.

<sup>19</sup> Como logo depreende-se da *Crítica da razão prática* e de sua “Tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de bom e mau” (KpV, AA 5: 66, t. 106), Kant denomina má toda ação que pode ser realizada pelo motivo da felicidade empírica. Mas com essa observação ainda não estamos no âmbito do mal radical.

mentir sob nenhuma circunstância. Este nível de formação das máximas confiado ao leitor em outros textos de Kant, agora antecipa teórico-arquiteticamente uma máxima suprema. Com isso ele expõe sua interpretação de que o homem nunca pode tomar *apenas* a lei moral como móbil de suas máximas. Por causa de uma “disposição natural inocente”<sup>20</sup> ele “pende” daí aos “móviles da sensibilidade e acolhe-os outrossim na sua máxima (de acordo com o princípio subjetivo do amor próprio)” (RGV, AA 6: 36, t. 42). O homem não pode de forma alguma – como afirma o estoicismo – negar suas inclinações; tudo depende das questões morais para, por meio de um ato do livre-arbítrio, destinar a elas o lugar pertencente à formação concreta de máximas. O homem radicalmente mau coloca o amor próprio <Eigenliebe> antes da lei moral, tanto que existe a “*perversidade (perversitas)* do coração humano” (RGV, AA 6: 30, t. 36) na formação da máxima suprema, para a lei moral subordinar o móbil da felicidade empírica. Logo, a diferença relativa a se o homem como ser da espécie é bom ou mau, está

não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas ... (RGV, AA 6: 36, t. 42)

O homem radicalmente mau eleva, por isso, os “móviles do amor próprio e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral” (RGV, AA 6: 36, t. 42). Com isso, sem que Kant tivesse usado esses termos, o mal radical determina a causa como um obstáculo por culpa própria interno<sup>21</sup> e *inteligível* de nossa moralidade. Não fosse esse um efeito da liberdade, o homem também não seria responsável por isso. A existência dos obstáculos *sensíveis* encontrados na forma de inclinações e paixões não é retomada casualmente contra a liberdade humana de arbítrio. Aqui evidentemente o homem tem a liberdade de aceitar ou não a luta contra esses obstáculos.

Kant denomina a máxima suprema (não adquirida “no tempo”) de nossas ações também de disposição de ânimo <Gesinnung> e indica-a como o “primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas” (RGV,

---

<sup>20</sup> Por conseguinte, o homem em geral não tem a escolha de aceitar ou não a lei moral como móbil em suas máximas. Prauss leva em conta essa matéria, segundo seu ponto de vista, no início o homem subordina a lei moral aos móveis da sensibilidade, ele aceita-a “desde o início só hipocritamente” (1983, p. 98).

<sup>21</sup> Na “Doutrina da virtude” Kant utiliza o plural: o autoconhecimento moral “demanda do homem, em primeiro lugar, a remoção dos obstáculos internos (de uma vontade má aninhada a ele) e, em seguida, o desenvolvimento da disposição originária inalienável de uma boa vontade” (MS TL, AA 6: 441, t. 254; comparar com KpV, AA 5: 79).

AA 6: 25, t. 31), sobre a qual está o uso contínuo da liberdade. Devido ao homem decidir-se pelo mal, e não ao contrário, pelo bem, onde existe esta base de “suposição das máximas”, subtrai-se toda outra indagação. Por fim, a doutrina do mal radical não soluciona o segredo relativo a por que uma pessoa, que sabe sobre a lei moral em geral, decidir-se pelo mal: em princípio o reparador da ignorância não pode surgir.<sup>22</sup> Isso também faz sentido no âmbito da doutrina kantiana do móbil. Deduzimos os motivos ou móveis de nossas ações ou da razão prática ou de nossa sensibilidade, portanto de nossos sentimentos e desejos empíricos, inclinações e paixões. Por não haver um terceiro tipo de motivos, em princípio não se esclarece por que o homem decide-se agir ou pela razão prática ou por motivos da sensibilidade. Claro está apenas que, se for necessário agir conforme a uma decisão do livre-arbítrio, deve poder ser computada a disposição do ânimo (ver RGV, AA 6: 25). Da perspectiva do mal ou da ruindade moral a situação apresenta-se de outra maneira: agimos conscientes dos motivos da felicidade própria, contudo não podemos, com isso, considerar ter determinado nossa vontade provavelmente conforme o imperativo categórico.

Para falar do homem como um ser mau por natureza, Kant informa-se por exemplos frequentes de ações más. O homem, cujo caráter inteligível é mau, pode realmente neste ponto conduzir moralmente as ações legais, na qualidade de ter adquirido um caráter empiricamente bom (ver Anth., AA 7: 137). Destarte, com isso, ele permanece mau porque age “conforme ao dever” mas não “puramente por dever” (RGV, AA 6: 30, t. 36). Apenas quem age “por dever”, é um homem “moralmente bom (agradável a Deus), i. e., virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*)” (RGV, AA 6: 47, t. 53). Com esse uso dos termos “conforme ao dever” e “por dever” fica marcada uma importante diferença na *Fundamentação*: o agir meramente conforme ao dever (portanto, moralmente legal) do comerciante <Krämers>, que também serve honestamente a seus clientes inexperientes, realmente não tem “nenhum verdadeiro valor moral” (GMS, AA 4: 398, t. 207), mas, segundo o que consta na teoria de 1785, sua ação nasce sem má disposição do ânimo. Nesse texto é empregado o adjetivo “mau” só para ação inequivocamente contrária ao dever (GMS, AA 4: 404). Apenas na

<sup>22</sup> Ver RGV, AA 6: 59, tal como o caso paralelo do inescclarecimento, o modo que “a lei moral torna-se motivo” (KpV, AA 5: 72, t. 116). Certamente há ainda um segundo véu de ignorância na moral: “Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (GMS, AA 4: 407, t. 213; comparar com RGV, AA 6: 20). Em princípio o amor-próprio não pode ser excluído como motivo de nossas ações.

*Religião* o adjetivo “mau” é utilizado de um modo que permite perceber que a extensão total do mal no mundo precisa permanecer-nos para sempre oculta, porque o inteligível, o atemporal, portanto, as máximas do agir e com isso a diferença entre moralidade verdadeira e legalidade meramente moral, se subtrai de toda apresentação cognitiva. Da perspectiva do observador simplesmente não se decide se alguém age “conforme ao dever” ou “por dever”.

Em outra ordem de ideias da *Religião* encontra-se, de modo relevante, a diferença entre a “*disposição originária para o bem na natureza humana*” (RGV, AA 6: 26, t. 32) e a propensão ao mal. A disposição original (portanto não adquirida) ao bem é fundamental para a resposta à questão segundo a “*determinação do homem*” e compreende três diferentes elementos. *Primeiro*: a disposição à animalidade no homem refere-se a um “amor a si mesmo [...] simplesmente *mecânico*” (RGV, AA 6: 26, t. 32), que não requer razão. Ela diz respeito à autoconservação, à reprodução e à comunhão com outros homens. Do abuso dessa disposição resultam os “*vícios da brutalidade da natureza*” (RGV, AA 6: 26-27, t. 32). *Segundo*: as disposições à humanidade são tais do “amor de si ... *que compara* (para o que se exige a razão), a saber: julgar-se ditoso ou desditado só em comparação com outros.” (RGV, AA 6: 27, t. 33). Sobre elas está a inclinação do homem “*para obter para si um valor na opinião dos outros*; e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade*” (RGV, AA 6: 27, t. 33). Kant continua:

Os vícios que se enxertam nesta propensão podem, pois, denominar-se também vícios da *cultura*; e no mais alto grau da sua malignidade (pois então são simplesmente a ideia de um máximo de mal, que ultrapassa a humanidade), por exemplo, na *inveja*, na *ingratidão*, na *alegria malvada* etc., chamam-se *vícios diabólicos*. (RGV, AA 6: 27, t. 33).

Na *Anthropologie-Prieger*, de meados dos anos 60, Kant fala dos “vícios diabólicos”<sup>23</sup>:

O sentimento simpatético denomina-se humano e quem não tem isso, desumano; mas quem tem o sentimento contrário, o antipático, denomina-se diabólico. [...] Realmente os homens não têm prazer imediato no mal, mas só neste caso, ele é o meio de sua inclinação para satisfazer e para promover seu proveito. Assim, a gente se alegra com a morte de um parente porque por meio dela se tem a herança [...]. Apenas se sentimos um prazer imediato na morte e destruição de outros, é que isso é diabólico. Se denomina-o assim porque não se pode compreender

---

<sup>23</sup> Anthr.-Prieger, p. 98; comparar com V-Anth.-Fried., AA 25: 608 (*Anthr.-Friedländer*).

que o homem, oriundo da humanidade, tenha prazer na destruição de um outro que não lhe é útil.<sup>24</sup>

Inveja, malícia e ingratidão são considerados os três vícios diabólicos que não têm proveito.<sup>25</sup> Logo, nos antigos textos de antropologia encontram-se passagens, nas quais, por exemplo, é posta em relevo a vontade anárquica contrária legalmente (portanto despótica) de um homem: o

mau caráter é um ódio e oposição a tudo o que ocorre conforme os bons princípios, é uma resolução contra os bons princípios que reprimem as paixões e inclinações, e as trazem sob regra por meio das quais o homem é levado a agir segundo princípios, para se reposicionar. [...] quem tem uma má vontade, tem o caráter mau. O mau caráter é ou enganador ou malicioso. De acordo com o mau caráter, se é ou um impostor ou um inimigo do homem. Essas duas características constituem o mau caráter. O mau caráter refere-se aos direitos do homem. O caráter possibilita a moralidade tão logo for determinado pelo bem ou pelo mal.<sup>26</sup>

Dessas citações depreende-se que Kant prontamente, nos anos 70 (especialmente na *Anthropologie-Friedländer*), em uma série de reflexões, define o mau caráter ou os vícios diabólicos de um modo que, no sentido da *Religião*, podem nascer oriundos da “disposição para a humanidade” (RGV, AA 6: 27, t. 33). Todos estes – em caso extremo – “vícios diabólicos” não são, pois, vícios de um “ser diabólico”: vícios diabólicos são vícios da cultura, enquanto um ser diabólico supõe o “antagonismo” (RGV, AA 6: 35) à lei moral em sua máxima suprema. Uma tal definição do livre-arbítrio, que não existe no homem diretamente, supõe toda cultura como ato original da liberdade. Kant manifesta-se contra a visão de que o homem como espécie é considerado diabólico, não obstante os homens, individualmente, poderem ser maus.

Concluindo, em *terceiro lugar*, Kant considera a disposição à “personalidade, como ser racional e, simultaneamente, suscetível de imputação” (RGV, AA 6: 26, t. 32). Ela existe em nada menos que na “susceptibilidade da reverência pela lei moral como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio” (RGV, AA 6: 27, t. 33), e apenas “tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora” (RGV, AA 6: 28, t. 34). Com isso, essa disposição diferencia-se essencialmente da segunda, fundada em uma razão prática, pois que é tributária de outros móveis (meramente sensíveis). Com a segunda disposição é pensada uma, como diríamos

<sup>24</sup> Anthr.-Prieger, pp. 97-98; comparar com V-Anth.-Fried., AA 25: 607-608.

<sup>25</sup> Ver V-Anth.-Mron., AA 25:1324 e V-Anth.-Fried., AA 25: 608-609.

<sup>26</sup> V-Anth.-Fried., AA 25: 651-652. Na *Anthr.-Prieger* ele fala sobre o “direito de humanidade” (p. 123; não impresso em AA 25).

hoje, razão instrumental, que exclusivamente pode formular imperativos hipotéticos. Na diferença tanto da primeira, quanto da segunda disposição está o sentimento moral, o qual é identificado com a predisposição ao mero respeito pela lei moral, e não representa ainda para si mesmo “um fim da disposição natural”, mas apenas neste ponto, como “móbil do arbítrio” (RGV, AA 6: 27, t. 33). De fato, para admitir este sentimento também nas máximas da ação necessita-se de um ato do livre-arbítrio. Aquele arbítrio, que ratifica isso por liberdade, é igualmente posto com um bom caráter.

Todas as três disposições referidas pertencem à “possibilidade da natureza humana”, posto o homem ser bom originariamente. Com essa doutrina é estabelecida uma ligação com a problemática da teodicéia: Deus é justificado perante o mal moral no mundo em cada caso, porque a disposição original do homem bom – como Kant acentua com Rousseau –, reduz o mal no mundo apenas a um abuso da liberdade do homem. Totalmente nesse sentido se diz no “*Começo conjuntural da história humana*”: “Assim, a história da *natureza* começa do bem, pois é uma *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa do mal, pois ela é uma *obra do homem*”.<sup>27</sup> Entrementes, com isso, é denominado somente um dos lados do abuso da liberdade. O outro lado é esboçado na *Anthropologie-Friedländer* com as seguintes palavras: tem-se a Providência: “cortam os males pela raiz para extrair o bem: pois na malignidade dos homens [...] está toda a terra, e por que não quis pressionar os outros, assim ela subordina-se à pressão social que a constituição e a pressão civil colocaram no caminho.”<sup>28</sup> Sem o abuso da liberdade – como Kant, uma vez formulou contra Rousseau –<sup>29</sup> não existiria a sociedade civil, as artes e as ciências; resumindo: não haveria cultura, civilização e também moral.

Veremos agora a contribuição que o mal pode oferecer ao bem. Kant distingue três diferentes níveis do coração mau (respectivamente bom), dos quais nos é confiado o terceiro nível, a malignidade da natureza humana reciprocamente do coração com sua perversão consciente da ordem moral. No mais baixo nível encontramos a “*fraqueza da natureza humana*”, de acordo com a qual o bem querer do homem não pode se impor perante as inclinações. O segundo e central

<sup>27</sup> MAM, AA 8: 115; t. 116. Ver também: *ibid.*, p. 123. Na *Anthropologie-Mrongovius* (1784/85) Kant expõe essa ideia: “A primeira tentativa que o homem faz de sua liberdade é sempre errônea.” (V-Anth.-Mron., AA 25: 1425).

<sup>28</sup> V-Anth.-Fried., AA 25: 691; ver p. 679-682, 697 e 651 (“Onde não há germe, lá não se pode entrar. Onde não há o caráter mau, é porque ainda há um germe para o caráter mediante o qual o bem pode ser expresso.”).

<sup>29</sup> Ver V-Anth.-Mron., AA 25: 1420-1421.

nível indica a corrupção <Unlauterkeit> que há na propensão do homem de misturar móveis morais com imorais propriamente, “ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem” (RGV, AA 6: 29, t. 35). Diferente do primeiro nível, a corrupção realmente leva ao agir moral, mas a lei moral não representa nisso móbil suficiente. A máxima não é “moralmente pura” (RGV, AA 6: 30, t. 36), a corrupção da formação da máxima leva a simples ações conformes ao dever. Com isso se estabelece uma ligação com a malignidade ou “o estado de corrupção (*corruptio*) do coração humano” (RGV, AA 6: 30, t. 36). Esse terceiro nível existe na perda do caráter, razão pela qual o homem é descrito como mau. Como temos visto, porém, também um homem mau *pode* executar “ações boas segundo a lei (legais)” (RGV, AA 6: 30, t. 36), o que naturalmente não significa o contrário do segundo nível, que todas as suas ações sejam conformes ao dever. Importante, todavia, é observar que Kant fala tanto do segundo como do terceiro nível de ações conformes ao dever respectiva ou legalmente boas (portanto também conformes ao dever). Evidentemente existe entre elas uma diferença decisiva. No segundo nível há, pois, uma ação meramente conforme ao dever, porque a lei moral não é móbil suficiente para a vontade boa do homem; no terceiro nível falta a vontade boa, tanto que o livre-arbítrio é determinado por móveis imorais a um agir meramente legal. Ações conformes ao dever e legais distinguem-se apenas devido à diferente disposição do ânimo; para a ação meramente legal falta inteiramente a vontade boa. O arbítrio de um homem é determinado por móveis imorais, então apenas casualmente ele age conforme ao dever, portanto, conforme a lei (ver GMS, AA 4: 390).

Enquanto o terceiro nível do coração mau é mencionado exclusivamente na publicação de 1792/93,<sup>30</sup> as outras duas “fontes do mal moral” (RGV, AA 6: 32, t. 38) surgem nos anos 80.<sup>31</sup> Deve-se questionar nesses textos, como pode nos ser imputadas ações a partir da fraqueza e da impureza em geral, na qual precisa ser procurada a causa propriamente da maldade do homem na inversão da ordem moral, a “inversão dos motivos” (RGV, AA 6: 36, t. 42). Isso não é uma problemática insignificante para a compreensão da ideia de prova da *Religião*. Em princípio vale que a “culpa *inata* (*reatus*)” está no uso que o homem faz de seu livre-arbítrio. Porém, enquanto a malignidade é conceituada especialmente como uma “culpa premeditada (*dolus*)”, os

<sup>30</sup> No texto “Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia”, Kant realmente fala de uma “propensão, que *em si é má*”, mas liga esta apenas com “a profunda corrupção <Unlauterkeit> que é oculta” (MpVT, AA 8: 270).

<sup>31</sup> Ver entre outros: KrV, A 808/ B 836; GMS, AA 4: 406; KpV, AA 5: 128; KU, AA 5: 264 e 273.

dois primeiros níveis do coração mau apresentam uma “culpa não premeditada (*culpa*)” (RGV, AA 6: 38, t. 44).

Essa ideia de uma culpa não premeditada causa uma impressão paradoxal. Como se pode falar de uma culpa moral se a ação correspondente não sucedeu de modo premeditado? Pode-se, segundo Kant, agir de modo não premeditado e, ainda, por liberdade? Se é para se diferenciar a culpa sem propósito da premeditada, essa culpa primeiro e por fim *não* se assenta numa inversão da ordem moral, e dificilmente também tem vínculo com o mal radical. Pode-se, portanto, formular essa ideia também assim: mesmo então, se o homem tivesse superado sua malignidade <Bösartigkeit>, na qual novamente ele produz a ordem natural da moralidade, as ações más seriam possíveis por fraqueza e corrupção. A sistemática de Kant neste lugar chega a vacilar: bem e mal, culpa e mérito somente podem ser imputadas a um homem, se ele define suas respectivas máximas pela liberdade. Ele é radicalmente mau por ter pervertido a ordem moral. Se novamente ele coloca esta ordem em um ato da autodeterminação, a fraqueza e a corrupção permanecem como os dois primeiros níveis de um coração mau uma vez ativo. Contudo, para ele, precisamente o homem parece não ser responsável. Kant não tem acentuado que não é culpa do homem também tomar o “móbil da sensibilidade” em suas máximas? Uma solução convincente desta problemática não parece existir no âmbito da teoria kantiana. Claro está apenas o motivo que o tem movido na introdução desta parte da doutrina na via de sua argumentação: deve ser evitado que o homem desculpe suas ações conformes ou expressamente contrárias ao dever em relação as circunstâncias adversas, que não estão à disposição de seu poder. Uma tal justificação ou desculpa precisa ser excluída, porque senão em geral não existe ação moralmente valiosa. Quem não age por liberdade, também não pode reclamar por suas ações. Como pessoa mesmo, em caso de culpa não premeditada, o homem não se realiza sob a lei moral e não tem possibilidade de reclamar uma valorização não moral de seu ato.

Quão profunda e extensa segue a ideia de uma rigorosa, moral e legal imputação das ações não é esclarecido unicamente pela expressão “ópio à consciência” (RGV, AA 6: 78n., t. 84n.) com a qual Kant flagela as práticas do estado espiritual de um homem à beira da morte, que, em vista de sua inação, tem uma consciência ruim, para adjudicar consolo não merecido, mas pode ser especialmente ilustrado com insistência também em uma passagem do texto “Princípios metafísicos da doutrina do direito”. Nele é discutida a questão se a justiça pública de um julgamento penal pode abranger um ato que, conforme a interpretação de muitos, tenha ocorrido em estado legal natural. Assim recuam o

assassínio materno de criança e o homicídio no duelo constante por um sentimento de honra, o qual *não* foi proibido pelo legislador público. Homicídios praticados por causa da “*honra do sexo*” ou da “*honra militar*” (MS RL, AA 6: 336; t. 142), parecem por isso não poder ser vingados com a pena de morte, porque se desculpa o ato por meio de situações externas (a ausente “proibição” pública do sentimento de honra); logo, foi dado de certo modo no estado legal-natural. No entanto, Kant retoma esta argumentação decidido: “o imperativo categórico da justiça penal permanece (o homicídio ilegal de um outro tem de ser punido com a morte)”, não obstante a bárbara legislação da “culpa” esteja no fato de “não coincidirem os móveis da honra no povo (subjetivamente) com as providências que (objetivamente) são adequadas a seu propósito, de tal modo que a justiça pública procedente do Estado torna-se uma *injustiça* em vista daquela procedente do povo.” (MS RL, 6: 336-337; t. 143). No âmbito da justiça pública, Kant também não vê motivo para suspender o rigoroso princípio da imputabilidade do próprio ato por meio de circunstâncias que inequivocamente não estão no poder *empírico* à disposição da pessoa ativa. Com isso tem se o primeiro argumento contra a interpretação moral-filosófica do mal radical: o homem é mesmo responsável pela culpa não premeditada, porque ele age por liberdade, não se necessita em princípio da doutrina do mal radical para esclarecer como é possível uma ação livre má.

Essa visão que desculpa a incapacidade subjetiva de uma pessoa sem violação objetiva da moral e do direito está amparada na afirmação segundo a qual, por fim, o homem pode também aquilo que ele moralmente (ou legalmente) deve.<sup>32</sup> Isso se refere não só ao preciso e considerado caso do homicídio por motivo de sentimento de honra (no fio condutor do imperativo categórico, a pessoa poderia se convencer da dignidade da pena da própria ação), mas, também, está explícito na constelação teórica do texto *Religião*. Ações por fraqueza e corrupção podem ser evitadas subjetivamente, porque a lei objetiva válida moralmente exige isso de nós categoricamente. De uma outra perspectiva descrevemos: o homem “por nenhuma causa no mundo pode deixar de ser um ser livre ativo” (RGV, AA 6: 41; t. 47) – e pelas circunstâncias não se desculpa seu ato:<sup>33</sup> “Satisfazer ao mandamento

<sup>32</sup> Ver: KpV, AA 5: 30; RGV, AA 6: 49 n., 50; TP, AA 8: 287-288 e ZeF, AA 8: 370.

<sup>33</sup> Por certo ações podem *não* ser imputadas a um homem, se em certo tempo o ato dele, por exemplo, em razão de confusão espiritual, não ocorreu no “exercício de sua liberdade” (KpV, AA 5: 98, t. 160; comparar com V-Metaphysik K 3, AA 29: 1019-1020. No sentido estrito da palavra, porém, isso também não é *seu* ato – caso análogo ao das representações que não são as representações de um sujeito. Ver Klemme (1996, pp. 207-208).

categórico da moralidade está todo o tempo em poder de cada um; satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade, raramente, e nem de longe é possível a qualquer um, sequer com vistas a um único objetivo.” (RGV, AA 6: 36-37, t. 61).

Comparativamente encontra-se invertida a “ordem moral” no sentido da maldade do homem. Ela pode de fato ser restabelecida por meio de um ato da livre autodeterminação. Com isso, o indicado “renascimento” do homem, como Kant expressa apoiando-se no discurso pietista, deve ser descrito como uma “revolução no caráter” ou uma “*revolução* na disposição de ânimo” (RGV, AA 6: 47, t. 53), mediante as quais adquirimos um caráter bom inteligível.<sup>34</sup> Concretamente essa revolução existe no reconhecer irrevogável da santidade, por conseguinte, da “pureza” da lei moral. O respeito pela lei moral é, pois, aceito por si como “motivo impulsor *suficiente* [...] da determinação do arbítrio” (RGV, AA 6: 46, t. 52) em nossas máximas. Porém, essa revolução de modo algum significa que mediante isso o homem já tenha se tornado santo. Entre “a máxima e o ato há ainda um grande hiato” (RG, V AA 6: 46, t. 52). Enquanto o caráter bom inteligível – a *virtus noumenon* adquirida por meio de uma revolução, a suprema causa de todas as máximas “graças a uma única decisão imutável” – efetiva-se, o caráter empírico da pessoa, a *virtus phaenomenon*, precisa ser adquirido no tempo “*pouco a pouco*” por meio de uma “*reforma gradual*” (RGV, AA 6: 47, 48; t. 53). Tão somente no “contínuo agir e devir” ele pode esperar “que, com semelhante pureza do princípio que adotou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau para o melhor” (RGV, AA 6: 48, t. 53-54). Precede a revolução deixar o estado ético natural; a reforma pode se dar *neste mundo* em um progresso ao moralmente melhor. Destarte, apenas o fundamento de um

---

<sup>34</sup> Devido ao tempo não ser a forma da intuição do inteligível, a obtenção de um caráter inteligível também não pode ocorrer no tempo. Não fica claro como, em geral, é descritível um estado *antes* e *depois* da “revolução do caráter”. Um entendimento puro lógico do “antes” e do “depois” é excluído porque a revolução, de acordo com a *Religião* (mas não conforme a primeira *Crítica*) supõe uma reforma da disposição de ânimo que, por seu lado, se realiza no tempo. Para julgar a respectiva exposição na primeira *Crítica*, a causalidade do entendimento pode ser determinada por meio do tempo porque seu efeito tem um começo (temporal) “na série dos fenômenos” (A 554/ B 582; ver RGV, AA 6: 43). A respeito do conteúdo da teoria de 1793, também não fica claro se essa revolução de todos os homens e “em igual tempo” precisa ser ou será consumada. – Na primeira *Crítica*, segundo a qual *não* poderemos obter um caráter inteligível, Kant escreve sobre esse caráter: “Em relação ao caráter inteligível, de que aquele é apenas o esquema sensível, nenhum *antes* ou *depois* é válido e toda a ação, independentemente da relação de tempo em que juntamente com outros fenômenos se insere, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura. Esta, por conseguinte, age livremente ...” (A 553/ B 581).

caráter bom empírico leva realmente à legalidade (moral), porém nunca à moralidade em sentido próprio.<sup>35</sup>

Como, no entanto, se pode esclarecer que o homem, mormente seu caráter inteligível encontrado na revolução, ainda aja mal?<sup>36</sup> Primeiramente, a esse respeito, deve-se observar que, no âmbito da doutrina moral, Kant palpita do lado dos rigorosos:<sup>37</sup> nisto o homem é bom ou mau, como é seu caráter bom ou ruim adquirido por meio de um ato da livre autodeterminação. Também o homem mau distingue-se por meio da constância. O caminho ao bem leva ao mau caráter que é superado em uma “revolução do caráter”. Isso parece diferente em um homem sem caráter, que por isso custa a adquirir um bom caráter, pois ele não parece capaz de agir por princípios.

É melhor ter um caráter mau que nenhum? O homem sem qualquer caráter não é odioso, mas desprezível, por isso é melhor ter um mau caráter que nenhum. Pois quem tem um caráter, seja ele ruim ou bom, isso já indica uma força da alma, de que se é capaz de agir segundo princípios, e se o caráter também é mau, ainda assim por meio de princípios ele pode ser melhorado. Porém, quem não tem caráter, não está em sintonia consigo mesmo; hoje ele oferece tudo o que é muito generoso, mas amanhã ele será muito mesquinho e perdido, porque vê que chega ao efêmero se diariamente agir assim. Daí ele conceber rapidamente uma outra regra, portanto nele nada é confiável. (V-Anth.-Fried., AA 25: 631)

Na *Religião*, sem qualquer fundamentação, Kant afirma que a pessoa uma vez tendo adquirido um caráter bom inteligível nunca reverá o respectivo ato da livre autodeterminação. De modo diferente do âmbito legal, em que não é excluída uma recaída factual num estado de

<sup>35</sup> Ver RGV, AA 6: 47, MS TL, AA 6: 392, t. 203-204 e KpV, AA 5: 71-72. Segundo Willaschek o caráter inteligível é formado pelas ações empíricas: “Assim reformamos por meio de nossa ação empírica nossa disposição de ânimo e com isso nosso caráter inteligível.” (1992, p. 165; comparar com pp. 166-167, 169 e 258). Contudo, Kant parece não querer afirmar que circunstâncias empíricas representem uma condição *suficiente* para a aquisição de um caráter bom inteligível. Ao contrário, este poderá ser modificado somente na forma de uma “revolução” ativa sobre si próprio (ver RGV, AA 6: 47 e Anth., AA 7: 294).

<sup>36</sup> Para a sistemática kantiana, esta é a questão central; com isso, Willaschek não pode respectivamente negar que ele liga à ideia de progresso moral ao conceito de reforma (ver 1992, pp. 161-162). O *pointe* da argumentação kantiana, parece-me, existe precisamente com base na propensão adquirida ao mal, porque também após a revolução e a aquisição de um caráter bom sucedem ainda ações moralmente más.

<sup>37</sup> Ver RGV, AA 6: 22; e também a *Anthr.-Reichel* (1793/94): “Um homem que tem um caráter, seja ele bom ou mau, é capaz de uma imputação. Imputação é o tipo de motivo que nasce da vontade livre. Todo caráter mantém ações segundo princípios.” (p. 122, não impresso em AA 25). – Este (para Kant, natural) rigorismo pode ser a razão pela qual ele falta em uma passagem introdutória da primeira parte para, em geral, considerar uma posição mediadora. Por isso, a terceira seção (RGV, AA 6: 20, linhas 18-34) dessa parte poderia de fato ser introduzida no manuscrito só tardiamente (para essa suposição, ver Brandt, 1995, pp. 343-347).

anarquia, não se pode realizar restauração da vontade má.<sup>38</sup> Deste modo também está claro por que o mal no homem precisa ser “posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento)” (RGV, AA 6: 22, t. 28): se fosse justificado pois o primeiro uso da liberdade em um caráter *bom* inteligível do homem, então seria excluída uma aquisição tardia de um caráter mau inteligível. Se se quer assim, também Kant apresenta-se neste lugar como (disposição de ânimo) platônico: quem adquiriu um caráter bom uma vez, nunca mais concede ao primata a felicidade própria que tem. Uma regressão moral está excluída.

Retomemos a questão por que o homem *conforme* a “revolução do caráter” em geral ainda age mau. A resposta de Kant reduz-se essencialmente na desprezível afirmação de que tendo o homem uma vez adquirido a propensão má, ela é “inextirpável” (RGV, AA 6: 51, t. 57) e por isso sempre pode “prevalecer” (comparar com AA 6: 37). O homem que uma vez inseriu o mal em seu domínio despótico, de fato não pode mais extirpá-lo, tão somente ainda dominá-lo. Para a revolução, o mal ocorre como uma força *externa* que acossa nosso livre-arbítrio no *medium* das inclinações e paixões. Ao homem nessa situação resta apenas a esperança de com o tempo *superar* aquele grande obstáculo do progresso ao aprimoramento moral “mediante o emprego das suas *próprias* forças” em um processo de “agir incessantemente contra” (RGV, AA 6: 51, t. 57). A “revolução do caráter” encontra seu correspondente na ideia de uma “reforma gradual” no “modo do sentido” (RGV, AA 6: 47, t. 53).

Da decisão, uma vez estando livre para inverter a ordem moral, resulta em uma propensão má, que não pode ser elevada por meio do uso da liberdade, nem de longe é a doutrina do pecado original, a que Kant joga com a expressão, cunhada da teologia, “dívida de pecado” (RGV, AA 6: 72, t. 78): o mal continua efetivo não somente na forma da fraqueza e da corrupção;<sup>39</sup> daí a inversão original da relação entre

---

<sup>38</sup> No *Gemeinspruch*, Kant acentua que “o bem [...] uma vez instalado, se mantém por si mesmo continuamente” (TP, AA 8: 312).

<sup>39</sup> Destas matérias, a fraqueza da natureza humana e a corrupção da formação das máximas, naturalmente Kant tratou antes de 1792 para esclarecer a má ação, mas sem ligá-las à doutrina do mal radical (ver abaixo). Isso está também na passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual Kant fala de uma “*dialética natural*”, que indica uma “propensão”, “para opor arrazoados e sutilezas às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar.” (GMS, AA 4: 405, t. 212). Ligar somente esse texto à doutrina do mal radical, como é tentado, por exemplo, por Allison (1990, pp. 151-152), não é possível, pois a razão comum humana, devido a essa “propensão” ser mobilizada pelos

sensibilidade e lei moral no nível da máxima suprema proporcionar ao homem um caráter mau empírico, e a revolução do caráter (inteligível) de modo algum significar também uma revolução do modo de sentir (empírico). A espontaneidade absoluta do arbítrio humano chega neste ponto evidentemente a seus limites. Como ainda veremos, Kant limita provisoriamente o poder do homem, portanto sua faculdade, para superar com a própria força o mal por culpa própria <selbstverschuldete>, e conceder espaço para a ação de Deus.

Pertence aos *deficits* da interpretação pura moral-filosófica do mal radical esta nova constelação produzida por meio da “revolução do caráter” sem apoio conceitual diante de si. Em regra, ela não é tematizada.<sup>40</sup> Se com a doutrina do mal radical a intenção de Kant tivesse sido responder à questão “como pode, pela liberdade, ser imputado ao homem ativo o mal como culpa?”, todas as respostas fracassariam, pois então o homem poderia se reinserir à ordem moral no inteligível, apesar de no nível empírico sempre ainda agir mau. A seguir, esse ponto é esclarecido tendo em vista a concepção de Kant de uma comunidade ética.

### 3. Os obstáculos à moralidade e à comunidade ética

A função própria do mal radical na argumentação do texto *Religião* fica clara se tivermos presente que a “propensão para o mal na natureza humana” (RGV, AA 6: 28; t. 34) representa o maior de todos os obstáculos possíveis ao caminho da “melhoria” moral “de si mesmo” (RGV, AA 6: 51, t. 57). Com isso, o mal radical não é naturalmente o único obstáculo à moralidade. O imperativo categórico aplica-se em sujeitos que são, simultaneamente, seres do entendimento e seres sensíveis.<sup>41</sup> Os obstáculos à liberdade (interna), e com isso à moral, são tais em primeira linha que resultam de nossa sensibilidade, portanto assediam-nos na forma de sentimentos, inclinações e paixões (ver KrV, A 55/ B 79). Correspondentemente precisamos nos representar existindo

---

princípios práticos, “se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática*” (GMS, AA 4: 405, t. 212), para lá perscrutar os princípios genuinamente morais. Porém, no âmbito da filosofia prática não existe “*dialética natural*”.

<sup>40</sup> Ver, entre outros, Prauss (1983), Konhardt (1988), Schulte (1988), Allison (1990), Timmons (1994) e Safranski (1997).

<sup>41</sup> “Mas todos os três conceitos, o de *motivo*, o de *interesse* e o de *máxima*, só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva de seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática ...” (KpV, AA 5: 79, t. 129). Sobre a diferença entre liberdade prática e transcendental, ver Klemme (1996, pp. 82-95).

no mundo inteligível sem tais obstáculos, como Kant acentua na primeira *Crítica*. Quando ele resume esses obstáculos qualificando-os de “fraqueza ou corrupção <Unlauterkeit> da natureza humana”,<sup>42</sup> torna-se fácil reconhecer o primeiro de ambos níveis do coração bom ou ruim na *Religião*. Sem a sensibilidade compreendida como “obstáculo à razão prática” um ser livre não pode sentir “respeito pela lei” (KpV, AA 5: 76, t. 124). Com o terceiro nível introduzido de modo suplementar em 1792/1793, a “malignidade da natureza humana ou do coração humano”, o mal totalmente evidente obtém uma *nova* qualidade, por aqui haver um obstáculo “autoculpado” (RGV, AA 6: 29, 32, t. 35, 38) do homem no progresso moral. Porque ele é especialmente grande, é necessário também um esforço incomum para ser superado. Como é sabido, necessita-se de violência, força ou poder para superar ou retirar um obstáculo. Devido a isso, não sem razão, Kant recorre à metáfora da guerra nos escritos supra da segunda e terceira parte do texto *Religião*.<sup>43</sup> Eles falam: “Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem” e sobre “O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra.”

Aqui gostaria de me limitar a algumas observações para essa terceira parte.<sup>44</sup> se, de uma vez por todas, a partir de si mesmo o indivíduo não pode criar a força para superar a propensão ruim de onde ele a toma então? Já no começo dessas partes serve-se o filósofo de Königsberg de uma terminologia que não combina com a interpretação moral-filosófica. Pois o mal aqui é conceituado como uma força que atua *de fora* sobre nós e combate nossa liberdade “constantemente” (RGV, AA 6: 93, t. 99). “No entanto, o homem encontra-se nesta situação pejada de perigos por sua culpa própria; por conseguinte, está *obrigado*,

<sup>42</sup> A 808/ B 836. Na *Metaphysik-Pölitiz* (segunda metade dos anos 70) é dito: “A maior liberdade é estimada pelos homens segundo o grau de superação dos obstáculos. Nosso parâmetro para definir a grandeza da liberdade, está portanto no grau de superação dos móveis sensíveis.” (V-MP-LI/Pölitiz, AA 28: 256; comparar com V-Mo/Collins, AA 27: 293-295; V-MP, AA 28: 747; GMS, AA 4: 449; KpV, AA 5: 24; MS TL, AA 6: 381 n., t. 191-192, tal como – com os esclarecimentos de Verri do significado da concepção de dor na *Antropologia* de Kant – AA 25: xliii-xlv). Ver também *Moralphilosophie-Collins* de meados dos anos 70: “Aquela ação à qual devo me coagir, e em que tenho de superar muitos obstáculos, é mais imputada do que exercida de boa vontade ...” (V-Mo/Collins, AA 27: 291). Em todo caso, na “Doutrina do direito” trata-se de um obstáculo no qual aquele “que é injusto <unrecht>” é denominado um obstáculo à liberdade segundo leis universais (MS RL, AA 0: 231, t. 37). Esse obstáculo corresponde à coerção legal enquanto um “impedimento de um obstáculo da liberdade” (MS RL, AA 6: 231, t. 37; comparar com MS TL, 396, t. 207-208).

<sup>43</sup> Consideremos a primeira frase do segundo livro: “Que para chegar a ser um homem moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o gérmen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater uma causa antagônica do mal que em nós se encontra ...” (RGV, AA 6: 57, t. 63).

<sup>44</sup> Para o conteúdo desta parte e o problema de sua interpretação, ver também Baumgartner (1992).

enquanto é capaz, pelo menos a empregar força para dela se desvencilhar. Mas como? – Eis a questão.” (RGV, AA 6: 93, t. 99). Este perigo não se conduz sozinho por sua “natureza rude”, portanto, a partir de sua fraqueza e corrupção, mas pelo contrário, resulta *também* do fato da comunidade com outros homens aos quais o indivíduo é ligado. O mal que se acreditou superado por meio de um ato inteligível da livre autodeterminação por uma “revolução do caráter”, após isso, no âmbito da vida social conjunta dos homens, continua ativo sobre as paixões conduzidas pelas ações a serem causadas neles.

Não é pelos estímulos da primeira [sc. sua natureza bruta, H. K.] que nele se agitam as paixões, que assim importa em rigor chamar, e que tão grandes devastações ocasionam na sua disposição originariamente boa. [...] A inveja, na ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros.<sup>45</sup>

É o fato da vida social conjunta que obsta os homens nisso, muito embora a revolução na disposição do ânimo superar sua propensão ao mal, compete ao mal reagir com força unificada. Isso ocorre por meio do “levantamento e extensão de uma sociedade segundo leis de virtude” (RGV AA 06: 94, t. 100) que abrange a espécie humana toda.<sup>46</sup>

A semelhança com a concepção do estado legal natural é evidente: tanto este é compreendido como uma guerra de todos contra todos, quanto o uso mais antigo da liberdade no âmbito da moral também se refere a um estado de liberdade sem lei:

Ora bem, assim com o estado de uma liberdade externa desprovida de lei (brutal) e de uma independência em relação a leis coercitivas constitui um estado de injustiça e de guerra de todos contra todos, de que o homem deve sair, para ingressar num estado civil político, assim o estado de natureza ético é um *público* assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna imoralidade, de que o homem natural se deve, logo que possível, aprontar a sair. (RGV AA 6: 97, t. 103)

<sup>45</sup> RGV, AA 6: 93-94, t. 99-100. Wood cita esta passagem para provar sua tese de que o mal é de natureza social (ver 1991, pp. 339-340), no entanto, admite que a natureza “social” do mal tem sua origem em uma autodeterminação inteligível.

<sup>46</sup> Confuso na construção kantiana é que o peso da inveja <Laster des Neides>, da ambição <Habsucht>, da ingratidão <Undankbarkeit> diante de um benfeitor, etc., resultam da vida em comum com outros homens e por isso podem surgir unicamente do segundo nível do coração mau. Em outras palavras: não está claro por que Kant geralmente introduz o terceiro nível, se a realidade de tais paixões e inclinações foi esclarecida já com o segundo nível.

O homem é obrigado a deixar esse estado sem lei e se deslocar para uma “república universal segundo leis da virtude” (RGV, AA 6: 98, t. 104). Enquanto com o soerguimento da sociedade civil a esperança está ligada a uma paz duradoura interna e entre estados,<sup>47</sup> o soerguimento de um “ser comum ético” sob o domínio de Deus<sup>48</sup> dá-nos sozinho a ocasião de ter esperança de que o bem-moral vencerá o mal-moral. Não obstante a recolocação da ordem moral no âmbito dos respectivos indivíduos, que de ora avante têm uma vontade boa, no âmbito social o mal exerce seu domínio despótico sobre os homens. Para vencer, o mal sobrepõe-se as forças da vontade (virtude) dos indivíduos. Enquanto os homens segundo isso permanecem no estado ético natural e não têm que existir em uma comunidade ética; mesmo com a vontade boa de cada um eles correm o risco, de atuar como “*instrumentos do mal*” (RGV, AA 6: 97, t. 103). Onde, para superar o despotismo do mal por culpa própria, ficar uma única possibilidade: o homem deve executar um *contínuo* ato livre de autodeterminação, por meio do qual ele sozinho pode esperar para efetuar o que é devido moralmente em um progresso sempre duradouro: para promover o sumo bem comum ele se coloca prontamente neste mundo em uma comunidade ética. Como este fim pode ser erguido apenas da espécie humana, trata-se de um dever: “do gênero humano para consigo mesmo” (RGV, AA 6: 97, t. 103).

Com isso se tem a passagem da moral para a religião: mesmo a instituição de uma “república universal segundo leis de virtude” está sobre as forças humanas. A partir destas bases necessitamos de “um ser moral superior [...] cuja universal organização as forças, por si insuficientes, dos particulares são unidas em vista de um efeito comum” (RGV, AA 6: 98, t. 104). Sem o auxílio de Deus, não podemos superar o estado ético natural; mas com e em sua ajuda, precisamos nos provar dignos de que fazemos tudo que está em nosso poder para promover o “fim comum” (RGV, AA 6: 97, t. 103). Por conseguinte, as relações legais e éticas entre os homens são aquelas que se pacificam em dois passos. No âmbito da filosofia política e da do direito vale: o homem

---

<sup>47</sup> No *Conflito das faculdades*, Kant apontou a guerra como: “o maior obstáculo do moral” (SF, AA 7: 93, t. 111).

<sup>48</sup> “Mas como pode esperar-se que de um lenho tortuoso se talhe algo de plenamente reto? [...] Instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus. Contudo, não é permitido ao homem estar inativo quanto a este negócio ...” (RGV, AA 6: 100, t. 106). A metáfora (claramente otimista) do “lenho tortuoso” está em Platão, *Protágoras* (325 d), e Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (1109 b); ver também *Prediger* 7, 13. – Em seu ensaio Andrews Reath procura deduzir da terceira parte da *Religião* uma concepção secular do sumo bem, segundo a qual somos obrigados a criar em comum instituições sociais conforme as diretivas da lei moral, que demarca a comunidade ética de uma sociedade virtuosa que está sob o domínio de Deus (ver Reath, 1988, pp. 616-617).

deve *primeiramente* deixar o estado natural e existir em uma sociedade civil; *em segundo lugar* ele deve aspirar ao “fim político supremo” (MS RL, AA 6: 355; t. 160) por meio da instituição de uma *societas civilis* segundo princípios republicanos. Diante disso, na esfera moral vale: em um *primeiro* passo, o homem deve restituir a ordem moral, e como, com isso, ainda o estado ético natural não é superado, ele deve em *segundo lugar* existir em uma comunidade ética sob o domínio de Deus. Tal como o mal moral pode ser superado unicamente com a ajuda de Deus, a conhecida obtenção da paz legal não é representável sem a proteção da “natureza” ou da “Providência” (ZeF, AA 8: 360, 361 ss.). No entanto, enquanto os homens mantêm sua soberania na sociedade legal, eles retiram-se como membros da sociedade virtuosa em Deus.<sup>49</sup>

#### 4. O mal e os meros obstáculos sensíveis

Gostaria de finalizar minha exposição sobre a *Religião nos limites da simples razão* nesse ponto, para apresentar um outro argumento a favor da tese que não retira disso a doutrina do mal radical para esclarecer a possibilidade de uma ação livre má. Pode ser apontado que o homem também é responsável por aquelas ações que *sozinhas* resultam da fraqueza de sua natureza e da corrupção de suas máximas, daí a interpretação estritamente moral-filosófica do mal radical perder definitivamente sua força persuasiva.

Em “A característica antropológica”, a segunda parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant discute, entre outros pontos, também o caráter da espécie humana.<sup>50</sup> Na seção especial sobre sua disposição moral, tal como na *Religião*, ele coloca como questão de partida se o homem é bom ou mau por natureza. A posição

<sup>49</sup> Ver RGV, AA 6: 98-99. Os membros de uma comunidade política, por certo, não podem ser pressionados por ela a deixar o estado ético natural. Os âmbitos da comunidade legal-civil e da comunidade ética (Estado e igreja) são separados rigorosamente um do outro (RGV, AA 6: 95-96). Mas isso significa também que aqueles homens que se inserem numa comunidade ética por decisão própria, não têm competência para rescindir sua obediência perante a comunidade legal-civil. A comunidade ética é distinguida por meio da ausência de todo tipo de leis públicas coercitivas. Neste ponto, ver a exposição de Moses Mendelssohn em sua “Jerusalém, ou sobre poder religioso e judaísmo” (1783): “Logo, aqui já está uma diferença essencial entre Estado e religião. O Estado tolera e coage; a religião ensina e persuade; o Estado subscreve leis, a religião, madamentos. O Estado tem força física e serve a si mesmo onde é necessário; o poder da religião é amor e bem-fazer. [...] Em uma palavra: a sociedade civil pode, como pessoa moral, ter *direito de coerção* e conserva este deveras por meio também do contrato social. A sociedade religiosa não tem pretensão ao direito de coerção e pode se manter no mundo por meio de todos os contratos sem esse direito.” (1983, p. 114). Agradeço a Reinhard Brandt a indicação de Mendelssohn.

<sup>50</sup> A partir disso encontram-se as exposições sobre o caráter da pessoa, do gênero, do povo e da raça (ver Anth., AA 7: 285-333).

central, que ele seja suscetível por natureza igualmente para o bem e para o mal, é recusada com o argumento de que seria refutável que a espécie humana não possui caráter (Anth., AA 7: 324). A tese condutora de Kant diz: o homem como

um ser dotado de uma faculdade da razão prática e da consciência da liberdade de seu arbítrio (uma pessoa) se vê nessa consciência, mesmo em meio às mais obscuras representações,<sup>51</sup> sob uma lei do dever e no sentimento (que então se chama sentimento moral) de que *ele* e, por meio dele, os *outros* receberam o que é justo ou injusto. (Anth., AA 7: 324, t. 218).

Ele identifica essa consciência com o caráter inteligível, que, segundo isso, em sentido próprio da palavra, é sempre um bom caráter. Com isso é apontada uma diferença essencial em relação à *Religião*, a qual se deve não consenrente aos distintos níveis de argumentação e fins de prova de ambas publicações, que sem dúvida existem: o caráter (bom) inteligível é tão pouco adquirido<sup>52</sup> por meio de um ato do livre-arbítrio, quanto é possível definir este caráter em geral no sentido do mal radical. Assim Kant, em 1798, nos diz de modo reconfortante: o homem é por natureza “*bom*”.<sup>53</sup> Observemos bem: aqui é acentuado que o caráter inteligível do

<sup>51</sup> Para o problema das “representações obscuras” em Kant ver Klemme (1996, pp. 187 ss.). A *Fundamentação da metafísica dos costumes* serve a Kant de busca ou definição da lei moral, a qual “sempre já” (portanto de modo inconsciente, obscuro) está na base de nossos juízos (ver GMS, AA 4: 397). Tão somente a fixação pura (não-empírica) do imperativo categórico assegura esta “entrada” e “estabilidade” (GMS, AA 4: 405, t. 212; ver também: GMS, AA 4: 409-411 e 436-437) à alma humana. A representação que temos de um saber não esclarecido da lei moral, Kant defende (tal como Leibniz) já nos passados anos 70: “Assim a moral toda é só uma análise da provisão de conceitos e reflexões que o homem tem como obscuras. Não ensino nada novo, e as reflexões mais distintas nasceram em nós inconscientemente.” (V-Anth/Collins, AA 25: 20; ver também: MS RL, AA 6: 216, t. 22; Anth., AA 7: 324, t. 2-18-219, e V-MP-L1/Pöhlitz, AA 28: 227-228). Esse significado da “análise” explicitamente sintoniza-se com a fala do método “analítico” (GMS, AA 4: 392 e 445) da primeira de ambas as partes da *Fundamentação*. De acordo com os “Princípios metafísicos da doutrina da virtude” um princípio moral nada mais é “que *metafísica* pensada de forma obscura e que está presente em todo ser humano nas suas disposições racionais” (MS TL, AA 6: 376, t. 186). Em razão disso, sem uma metafísica dos costumes “não se deve esperar na doutrina da virtude nenhuma segurança e pureza e muito menos qualquer força motivadora.” (MS TL, AA 6: 376, t. 186). O esclarecimento de Kant do imperativo categórico e de suas diversas formas ocorre portanto *também* com a intenção de contribuir para o melhoramento de nossa praxis moral (a respeito deste ponto ver: Bittner, 1989, pp. 23-24, e Kersting, 1983).

<sup>52</sup> Isso é diferente no âmbito da *pessoa*, que precisa *sempre* adquirir seu caráter, (ver Anth., AA 7: 285-302, t. 181-198).

<sup>53</sup> Anth., AA 7: 324, t. 218. Kant, novamente, apresenta outra formulação em *O conflito das faculdades*: “Se ao homem se pudesse atribuir uma vontade inata e invariavelmente boa, embora limitada, ele poderia vaticinar com certeza a progressão da sua espécie para o melhor, porque ela diria respeito a um evento que ele próprio pode produzir. Mas, face à mescla do bem e do mal na disposição [sic! H.K.], e cuja proporção ele não conhece, não sabe que efeito daí pode esperar.” (SF, AA 7: 84, t. 100). Esta é a reação que a Revolução Francesa causa em seus espectadores, que prova o caráter bom do gênero humano: “É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que [...] [manifesta], [...] um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa

homem é bom, e não meramente sua *disposição* original. O caráter inteligível é bom incondicionalmente, e naturalmente coloca-se a questão: como, sob essa suposição, em geral o homem pode agir de modo mau? Como no texto de 1793, também na *Antropologia* Kant acentua que o uso mais antigo da liberdade do homem prova sua propensão ao mal. O homem deseja o que não é permitido, mesmo que “saiba” que não é permitido. Destarte, segundo essa interpretação de Kant, ele não é responsável pela má ação, porquanto ele mesmo ter invertido em um ato inteligível a ordem natural da moralidade.<sup>54</sup> O mal não é ligado a esta inversão da ordem moral, mas ocorre sozinho no nível do “caráter *sensível*” (Anth., AA 7: 324). A propensão ao mal é deduzida como uma propensão animal, que consiste em “se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade” (Anth., AA 7: 325, t. 219). O grande adversário do bem é considerado, neste primeiro momento, não o homem como um ser inteligível, que tem se diferenciado do nível de uma máxima suprema *ativamente* para o mal. São, pelo contrário, suas inclinações que o assediam no nível do caráter sensível, e a cujo efeito ele cede *passivamente*. A má ação deve ser compreendida aqui no sentido de uma *falta* <Unterlassung> que existe oposta aos efeitos das inclinações não ativas. O homem subscreve a má ação responsabilmente, porque exclusivamente ele “*ativamente*”, “na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele” (Anth., AA 7: 325, t. 219), pode se provar digno da humanidade. E ele sofre a culpa moral, se renuncia a si próprio voluntariamente para assumir esta luta. Kant supõe aqui uma figura da argumentação que lembra o conhecido início do texto “O que é esclarecimento?”, de 1784, segundo o qual a imaturidade, para servir-se de seu próprio entendimento ocorre por culpa própria <selbstverschuldet>, porque na tomada de decisão o homem luta com os obstáculos da carência e não tem coragem (ver WA, AA 8: 35).

Evidentemente na *Antropologia* não foi afirmado que o homem também obtém isso para superar os obstáculos ao agir moral no caso individual, se ele quer realmente apenas isso. No entendimento de Kant, as consequências da ação não constituem objeto conhecido da nossa

---

do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal.” (SF, AA 7: 85, t. 101-102). O progresso contínuo ao moralmente melhor é comprovado porque não se esquece mais um tal acontecimento (ver SF, AA 7: 88, t. 105).

<sup>54</sup> Também na segunda parte do *Conflito das faculdades* não se tem a fala de que o homem adquiriu a propensão ao mal por meio de um ato inteligível mesmo. Ver, em todo caso, KrV, A 551-557/ B 579-585.

estima moral. Provamos o respeito à lei moral ao tentarmos superar esses obstáculos à moral.

Mas, também na *Antropologia*, Kant permanece com sua forte concepção de imputação. A ação moralmente má está sobre uma falta,<sup>55</sup> que certamente não se reduz a uma “simples falha natural” (RGV, AA 6: 59; t. 65), como na *Religião* é acentuado em comparação com os estóicos. Antes, ao contrário, ela funda-se na livre decisão <Entschluß> de assumir a luta contra os obstáculos morais. Destarte, ao contrário do texto de 1793, para isso não é de forma alguma necessária a suposição de um “princípio positivo particular (em si mau)”<sup>56</sup> no sentido do mal radical. Por certo também não podemos mais esclarecer como uma pessoa, que tem um caráter (bom) inteligente, em geral constitui uma máxima ilegítima, pois ela não assume a luta com suas inclinações. Kant, porém, não pode solucionar finalmente esse problema com a doutrina do mal radical, e sim em sua obscuridade localizá-lo apenas em um pretense nível “metafísico” que, aliás, permitiu-lhe a passagem da moral para a religião (cristã). Esta passagem não está prevista na *Antropologia*. Em uma observação nos “Princípios metafísicos da doutrina da virtude”, Kant sublinha de modo reiterado esse ponto central:

Ora, é impossível esclarecer o fenômeno de que nesta encruzilhada (na qual a bela fábula coloca Hércules entre a virtude e a volúpia) o ser humano mostre maior propensão a dar ouvidos à inclinação do que à lei, pois só podemos esclarecer o que ocorre na medida em que o derivamos de uma *causa* segundo leis da natureza, mas, neste caso, não conceberíamos o arbítrio como livre. (MS TL, AA 6: 379 n., t. 189; ver também MS RL, 6: 226-227, t. 33-34).

A imputabilidade das ações supõe a liberdade de arbítrio. No entanto, supomos que os homens agem por liberdade, e por fim não podemos mais esclarecer por que eles decidem pela má ação. Kant teria dado um esclarecimento geral: ele também precisou conseqüentemente livrar-se de sua concepção da imputação das ações. Entretanto, uma ação que não pode ser imputada também moralmente não tem valor.

Ainda nas passagens dos “Princípios metafísicos da doutrina do direito”<sup>57</sup> está muito claro que a imputação das ações não precisa ser ligada ao mal radical para marcar um ponto final cético de nossa

<sup>55</sup> A falta refere-se ao caráter inteligível, ao passo que a fala da “propensão a desejar ativamente o ilícito <Unerlaubten>” (Anth., AA 7: 324, t. 219) diz respeito ao caráter sensível.

<sup>56</sup> RGV, AA 6: 59; t. 65. Para esclarecer a ideia de uma faculdade gradual de imputação, na Introdução à *Metafísica dos costumes*, de modo enigmático Kant fala também de um “obstáculo moral (o dever)” ou de um “obstáculo fundado no dever”, o qual é limitado pelos “obstáculos naturais (a sensibilidade)” (MS, AA 6: 228).

<sup>57</sup> Ver também KrV, A 555-556/ B 583-584, e KpV, AA 5: 97-98.

capacidade de esclarecimento. Na seção sobre direito público, em uma longa observação, Kant coloca em dúvida a legitimidade da execução formal dos monarcas depositos à força. Por que com a “ideia de direitos humanos” sentimos uma profunda aversão moral diante da execução de Carlos I ou Luiz XVI? A resposta de Kant diz:

Qualquer transgressão da lei não pode nem tem de ser explicada de nenhum outro modo senão enquanto originada de uma máxima do criminoso (a de fazer desse crime uma regra), pois, se a derivássemos de um impulso sensível, então ela não seria cometida por ele enquanto um ser *livre* e não poderia ser imputada a ele. É completamente inexplicável, porém, como é possível para o sujeito adotar uma tal máxima contra a proibição da razão legisladora, pois somente os acontecimentos segundo o mecanismo da natureza são passíveis de explicação. (MS RL, AA 06: 320 n.; t. 127).

A execução é detestável, porque precisa ser pensada

como uma completa *inversão* dos princípios da relação entre o soberano e o povo [...] e, assim, a violência eleva-se com fronte altiva e segundo princípios acima do direito mais sagrado – o que parece ser como um abismo engolindo tudo sem volta, como um suicídio cometido pelo Estado, um crime sem nenhuma expiação. (MS RL, AA 6: 320 n.; t. 128).

A execução dos monarcas é “*diametralmente*” (MS RL, AA 6: 320 n.; t. 128) contrária à lei, e o criminoso é muito bem consciente disso como pessoa noumenal. Uma justiça terrena precisa abranger de modo sucinto e de frente a extensão desse delito. Logo, também no direito público há o “crime de maldade formal (totalmente gratuita)” (MS RL, AA 6: 320 n.; t. 128), que, como o mal radical no âmbito da moral, está sobre uma inversão da lei dos móveis sensíveis. Tal como na *Antropologia*, na “Doutrina do direito” não há referência a uma autodeterminação inteligível; como impossível de antemão é descartado qualquer outro esclarecimento geral do mal.

## V Conclusão

Como demonstrado, deve-se entender a doutrina do mal radical a partir de um pano de fundo de uma argumentação que, para a tentativa de fundamentar a passagem da moral para a religião, requer fortemente pensar no direito natural, sem negar a referência sistemática à filosofia da liberdade (interna). O homem vê-se confrontado não só com obstáculos ao progresso moral que crescem a partir de sua sensibilidade; por meio da perversão da ordem moral ele tem posto no caminho de seu progresso moral também um obstáculo por culpa própria, o qual não consegue superar com a própria força. Em razão disso, ele precisa existir

em uma comunidade virtuosa sob o domínio de Deus. Mas a doutrina do mal radical não serve para responder a questão de como o homem pode se decidir pelo mal a partir da liberdade em geral. Já em razão disso, a *Religião* não responde sozinha esta questão moral-filosófica, porque o mal é concebido *segundo* a “revolução do caráter” como uma força externa, que em geral o homem sem o apoio externo de Deus não pode “vencer” ou superar. Sem um obstáculo por culpa própria (inteligível) ao progresso moral, o qual retira-se em seus efeitos do poder à disposição do homem, não há necessidade desprezível de se retomar a ideia de uma comunidade virtuosa sob o domínio de Deus. Conforme esta revolução, o mal se encontra como que uma força social efetiva entre os homens; contudo isso não significa que o valor da doutrina do mal radical possa ser reduzido a essa dimensão social ou socializadora.

Antes e depois de 1792/93, Kant tem de agarrar-se a sua concepção de uma imputação e responsabilidade moralmente incondicionais, desenvolvida totalmente independente da doutrina do mal radical. O homem é também responsável por suas ações más, se passivamente deixar preponderar suas inclinações e paixões. Sua ação tem valor moral apenas se ele tenta ativamente oferecer conteúdo a esta atuação de sua natureza sensível. Sem uma (necessidade <Nötigung> da) “autocoerção livre”<sup>58</sup> não há ações “por dever”; a autocoerção supõe a cidadania da pessoa concomitantemente igual no *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*.<sup>59</sup> Em virtude disso, não é moralmente decisivo se o homem também consegue realizar o bem; moralmente relevante é unicamente a questão se ele tem tentado realizar. Daí na *Antropologia* ser possível a Kant tematizar o mau caráter de modo independente da doutrina do mal radical e da ideia de uma “revolução do caráter” realizada no *nível da espécie*. Novamente a “falta” aqui é relativa apenas aqueles obstáculos que resultam de nossa sensibilidade e que nisso, na *Religião*, correspondem aos dois primeiros níveis do coração mau.

A interpretação moral-filosófica do mal radical tem por premissa a identificação kantiana entre lei moral e liberdade. Se neste texto pôde ser mostrado que esta doutrina não tem a função de esclarecer a ação livre má segundo sua possibilidade, mas sim fundar a passagem para a religião, objetivamente fica ainda a questão se a aparente identificação de Kant entre lei moral e liberdade não é em geral desastrosa para sua filosofia prática. Em vista desta problemática, sua referência ao não

---

<sup>58</sup> MS TL, AA 6: 383, t. 194; comparar com KpV, AA 5: 83, MS TL, AA 6: 379-381, 394 etc., t. 189-191, 205-206 etc.

<sup>59</sup> Unicamente deste modo Kant pode fundamentar em geral os deveres para consigo mesmo; cf. MS TL, AA 6: 417-418, t. 229-230.

esclarecimento da liberdade é seguramente insuficiente. Consideremos, todavia, sua interpretação da relação entre lei e liberdade em um enorme contexto; há dúvidas de que ele, à primeira vista, levantou efetivamente uma desprezenciosa identificação. Para tanto, algumas reflexões finais: Kant tem indicado que o estado natural legal, como um estado de uma “liberdade selvagem (sem lei)”,<sup>60</sup> deve ser superado com a entrada em uma coletividade civil. Analogamente a isso pode ser conceituada a liberdade (interna) de arbítrio no âmbito da ética como, em todo caso, um estado de liberdade sem lei. O livre-arbítrio está “sob” a lei moral como uma lei da liberdade, mas também pode se decidir factivelmente contrário, sem, com isso, suprimir o caráter de dever da lei.<sup>61</sup> A crítica de que Kant não deixou claro como se pode agir mau por liberdade, porque ele identifica lei moral e liberdade, está pois na concatenação da ideia de uma liberdade *legal* determinante do arbítrio. A determinação legal do arbítrio, tão somente ela, visa um conceito de liberdade que, para todo ser racional, funda o mundo moral unificado sob o ponto de vista *formal*. Não sem razão, na *Religião*, Kant transfere a ideia de liberdade “selvagem” do estado de natureza legal para o ético: para superar o “estado de interna amoralidade” (SF, AA 7: 97, t. 103) por meio da inserção do homem em uma comunidade ética, a qual, segundo a *lei* da liberdade determina em cada um seu arbítrio “selvagem” ou “sem lei”. Na diluída analogia da diferença entre uma ação “por dever” e uma mera ação “conforme ao dever”, talvez aqui não possa ser introduzida a distinção (não kantiana) entre uma ação “por liberdade” e uma “mera” ação “livre”. Lei moral e liberdade (no sentido de um arbítrio legalmente determinado) permanecem juntas apenas em uma ação “por liberdade”.

<sup>60</sup> ZeF, AA 8: 357. E ainda: MS RL, AA 6: 307, 316, 343, t. 111-112, 122, 148-149; IaG, AA 8: 22, 25; ZeF, AA 8: 354 (“liberdade absurda”), 363; NTH, AA 1: 281 (“liberdade sem leis do cometa”); KU, AA 5: 319, t. 165 (liberdade sem leis da “faculdade de imaginação”) e KrV, A 451/B 479.

<sup>61</sup> Na Introdução à *Metafísica dos costumes*, Kant acentua que a vontade, como aquela faculdade de desejar que pode determinar o livre arbítrio, é “a razão prática mesma” (MS, AA 6: 213). A respeito do livre-arbítrio, é preciso diferenciar entre liberdade negativa e positiva: “A *liberdade* do arbítrio é aquela independência de sua *determinação* pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal.” (MS, AA 6: 213-214; comparar com 226-227). Por conseguinte, no âmbito moral o livre-arbítrio pode também não determinar legalmente.

## Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BAUMGARTNER, Hans M. "Das 'ethische gemeine Wesen' und die Kirche in Kants 'Religionsschrift'". In: F. Ricken und F. Marty (Hrsg.), *Kant über Religion*. pp. 156-167. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992.
- BECK, Lewis White. *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. München: Fink, 1974.
- \_\_\_\_\_. "Five concepts of freedom in Kant". In: J. T. Szrednicki (Hrsg.), *Stephan Körner – Philosophical analysis and reconstruction: contributions to philosophy*. pp. 35-51. Dordrecht: Springer, 1987.
- BITTNER, Rüdiger. "Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. pp. 13-30. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- BRANDT, Reinhard. "Ein problematischer Absatz im 'Ersten Stück' von Kants 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'", *Archivio di filosofia* LXIII (= Trascendenza, transcendentale, esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu) (1995): 337-349
- FACKENHEIM, Emil L. "Kant and radical evil", *University of Toronto Quarterly* 23 (1953-54): 339-353 (reimpresso em: \_\_\_\_\_. *The God within: Kant, Schelling, and historicity*. pp. 20-33. Toronto: University of Toronto Press, 1996.).
- HABERMAS, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- HÖFFE, Otfried. "Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse". In: O. Höffe und A. Pieper (Hrsg.), F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (= Klassiker auslegen Bd. 3). pp. 11-34. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 1995.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin: W. de Gruyter, 1900 ff.
- \_\_\_\_\_. *Briefwechsel*. Auswahl und Anmerkungen von O. Schöndörffer, bearbeitet von R. Malter. Dritte erweiterte Auflage. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, <sup>3</sup>1990.
- KERSTING, Wolfgang. "Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie", *Studia Leibnitiana* XV/1 (1983): 82-93.
- KLEMME, Heiner F. *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Das radikale Böse, die Freiheit und die Zurechnung von Handlungen. Überlegungen zu Kant und Habermas". In: W. Löffler und E. Runggaldier (Hrsg.), *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie*. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Innsbruck 1998. Teil 1. pp. 398-402. Wien: Hölder, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Immanuel Kant*. Frankfurt a. M.: Campus, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive". In: H. F. Klemme, M. Kühn, und D. Schönecker (Hrsg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. pp. 113-153. Hamburg: Felix Meiner, 2006.
- KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- LICHTENBERGER, Hans P. "Über die Unerforschlichkeit des Bösen nach Kant", *Studia Philosophia* 52 (1993): 117-131.
- MENDELSSOHN, Moses. "Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum". Berlin 1783 (= *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. Bd. VIII. Bearbeitet von A. Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt: Books on Demand, 1983).
- MICHALSON, Gordon E. *Fallen freedom. Kant on radical evil and moral regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- REATH, Andrews. "Two conceptions of the highest good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 593-619.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Das Böse. Oder das Drama der Freiheit*. München: Fischer Taschenbuch, 1997.
- SCHMITZ, Hermann. *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier, 1989.
- SCHÖNRICH, Gerhard. *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

- SCHULTE, Christoph. *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Fink, 1988, <sup>2</sup>1991.
- TIMMONS, Mark. “Evil and imputation in Kant’s ethics”, *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 2 (1994): 113-141.
- TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- WALKER, Ralph C. S. “Achtung in the *Grundlegung*”. In: O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. pp. 97-116. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- WILLASCHEK, Marcus. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Metzler, 1992.
- WOOD, Allen W. “Unsociable sociability: the anthropological basis of Kantian ethics”, *Philosophical Topics* 19 (1991): 325-351.

#### **Traduções utilizadas**

- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. por George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. por Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Começo conjectural da história humana”. Trad. por Bruno Nadai. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo: FFLCH-USP, Jan-Jun, 2009, 109-124.
- \_\_\_\_\_. *O conflito das faculdades*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. por Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. por Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. por Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Fundamentação da metafísica dos costumes”. Trad. por Paulo Quintela. In: *Kant*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes*. Primeira Parte: Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. Trad. por Clélia A. Martins, pp. 9-178; Segunda Parte: Primeiros Princípios da Doutrina da Virtude. Trad. por Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof, pp. 179-

311. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

**Resumo:** Procura-se esclarecer os aspectos centrais da doutrina do mal radical no texto *Religião*, para então focar sua função principal na ideia de uma comunidade ética. Com a diferenciação entre a mais livre autodeterminação e a lei moral obrigatória, procura-se mostrar que, com sua doutrina do mal radical, Kant, apesar de tratar de um problema moral-filosófico confiado pela tradição platônica, a saber, ou o livre-arbítrio já está sob a lei moral, ou sua autonomia é moralmente neutra, não tencionou solucioná-lo, uma vez que essa doutrina serve, antes, de introdução ao pensamento de uma comunidade virtuosa sob o domínio de Deus, portanto, ao esclarecimento da questão: por que a passagem da ética para a religião a partir de fundamentos éticos é inevitável e como ela se apresenta concretamente? Tal como se pensa o direito público de pressão no âmbito do direito, no âmbito da ética, por certo, a comunidade virtuosa tem inserido livremente a função de superar o *status* (ético) *naturalis*.

**Palavras-chave:** liberdade do arbítrio, mal radical, moral, religião, direito

**Abstract:** We look forward to clarify the main aspects of the doctrine of radical evil in the text *Religion*, in order then to focus its main function in the idea of an ethical community. With the differentiation between the most free self-determination and the obligatory moral law, we look forward to show that, with his doctrine of radical evil, Kant, although he treats a moral-philosophical problem trusted by the platonic tradition, that is, or free-will is already under the moral law or its autonomy is morally neutral, did not intend to solve it, once this doctrine serves, rather, as an introduction to the thought of a virtuous community under the domain of God, therefore, to the clarification of the question: why the passage from ethics to religion from ethical fundamentals is inevitable and how does it present itself concretely? Such as it is thought the public right to pressure in the ambit of law, in the ambit of ethics, for certain, virtuous community has inserted freely the function of overcoming the *status* (ethical) *naturalis*.

**Keywords:** freedom of will, radical evil, moral, religion, right

Recebido em 10/09/2013; aprovado em 30/11/2013.