

Intersubjetividade e degradação moral em Kant

[Kant on intersubjectivity and moral degradation]

Letícia Machado Pinheiro*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre

Na terceira parte do escrito *A religião nos limites da simples razão*¹ (1793), Kant se dedica, fundamentalmente, a investigar as causas da degradação moral humana. Esse seu empreendimento foi precedido, ainda na mesma obra, de uma investigação complementar: na primeira parte do escrito sobre a religião, Kant investigou as condições de receptividade da lei moral na natureza humana sob os signos de uma propensão para o mal e uma disposição originária para o bem. Dessa sua argumentação ele extraiu o conceito de mal radical, descrevendo, por um lado, o processo mediante o qual o homem adota máximas más e, por outro, os termos a partir dos quais ele pode vir a tornar-se moralmente bom. O que Kant faz na terceira parte do escrito sobre a religião (que será objeto deste artigo) é delimitar a partir de quais pressupostos o homem vem a adotar máximas más, ou seja, quais as causas e circunstâncias que o conduzem a subordinar a incondicionalidade da lei moral aos móveis advindos das inclinações. Nesse contexto ele se concentra na natureza moral humana do ponto de vista coletivo, nos termos de definir e explicitar como a adoção e o manejo dos princípios morais e as relações humanas intersubjetivas se influenciam e se determinam mutuamente.

A propósito da degradação moral humana, Kant observa que na corrupção mútua entre os homens não é “necessário pressupor que esses já estejam mergulhados no mal e se constituam em exemplos sedutores; basta que estejam presentes, que o rodeiem, e que sejam homens, para

* Email para contato: leticiamachadopinheiro@yahoo.com.br

¹ Abreviaturas utilizadas: A (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*); GMS (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*); MS (*Die Metaphysik der Sitten*); P (*Pädagogik*); Rel (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*); SF (*Der Streit der Fakultäten*); TP (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*); VE (*Eine Vorlesung über Ethik*).

mutuamente se corromperem² na sua disposição moral [*moralischen Anlage*] e se fazerem maus uns aos outros”³ (Rel, 94). Kant, a partir dessa declaração, inaugura o cerne da sua argumentação acerca das causas da degradação moral humana: a qualificação moral do humano sofre grande influência do modo como o homem recepciona e edifica internamente as relações com os seus semelhantes.

Segundo Kant, os homens tendem a se comparar entre si, e fruto dessa comparação é um redirecionamento de seu comportamento e dos seus juízos acerca de si mesmo. A fim de ilustrar a ideia da corrupção mútua humana, Kant, avalia a natureza do homem concebido isoladamente e afirma que as necessidades dos homens “são só pequenas [diz Kant], e o seu estado de ânimo na satisfação [*Besorgung*] delas é moderado e tranquilo”⁴ (Rel, 93). Na medida em que a figura do outro é inserida, ou seja, quando não mais fala do homem sozinho, mas do homem que se relaciona com outros homens, Kant observa o seguinte: “ele só é pobre (ou por tal se tem) na medida em que recebe que outros homens o considerem assim e possam por isso desprezá-lo”⁵ (Rel, 93). A incorporação da figura dos outros agentes morais à percepção do indivíduo singularmente considerado gera um questionamento sobre a opinião e o juízo de valor externo. A partir da atribuição que os agentes morais aplicam à opinião alheia, abre-se espaço para a simulação: o mundo da aparência se sobressai perante àquele da essência e a mentira e a hipocrisia imperam. Na medida em que os agentes querem ser aceitos ou bem vistos, eles procuram se sobressair perante os outros, subjugando ou desvalorizando os atributos alheios, a fim de realçar os seus. Kant é de opinião que os homens detêm duas maneiras de se valorar, a saber, comparando-se com o ideal de perfeição ou com os demais. A primeira valoração o deprime (já que se depara com as suas deficiências), de modo que ele prefere comparar-se com os seus semelhantes. Inclusive [essa é uma observação de Kant], “dentre aqueles entre os quais querem se comparar escolhem sempre os piores e, não, os melhores, pois assim podem se

² Tal corrupção moral não é por Kant reconhecida tão somente na relação entre os indivíduos, mas também naquela entre os povos. No opúsculo *Sobre a expressão corrente: Isso pode valer na teoria mas nada vale na prática* (1793 – ano de publicação de *A religião nos limites ...*) ele observa que: “a natureza humana, em nenhuma parte, aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre os povos”* (TP, 312). **Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger lebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander”.

³ “ist nicht einmal nöthig, daß dieses schon als im Bösen und als verleitende Beispiel vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen”.

⁴ “sind nur klein und sein Gemüszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig”.

⁵ “Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchen”.

ressaltar ao máximo”⁶ (VE, pp. 231-232). O que está em foco, nesse ponto, é a vaidade humana (ou, para usar termos kantianos, o amor próprio), fruto da finitude do homem, e que só se impõe em vista das relações intersubjetivas porque é nesse âmbito, na medida em que se compara com os demais, que o homem questiona o seu valor.

Num sentido ainda mais forte, e sob uma perspectiva diversa, Kant argumenta que os indivíduos promovem entre si uma relação de tensão e receio, nos termos de que cada um procura se isentar dos possíveis males que os outros possam lhe causar e, nesse processo, acabam submetendo a lei da moralidade à influência dos móveis advindos das inclinações. A receptividade com relação aos outros agentes morais leva os indivíduos a uma antecipação dos possíveis prejuízos que possam sofrer, de modo que, receosos de serem objetos de trapaça, eles se antecipam no sentido de usar os outros como meios para alcançar os seus fins⁷.

Kant concede tamanha importância às relações intersubjetivas, em geral, e a essa receptividade negativa que os agentes morais promovem entre si, em particular, a ponto de afirmar que as *razões* do mal residem mais nas relações entre os indivíduos do que, propriamente, no plano da natureza (humana). A partir da tese de que os indivíduos se corrompem mutuamente mediante a comparação e o anseio por domínio, Kant sustenta que “quando se considera as causas [*Ursachen*] e circunstâncias [*Umständen*]⁸ que o arrastam para esse perigo e nele o mantém, então se pode convencer facilmente que elas não tanto advêm de sua natureza bruta, se ele existe isoladamente, mas dos homens, com os quais ele está em relação ou ligação”⁹ (Rel, 93). Essa afirmação de Kant, porquanto, muito incisiva, é confusa e, sobretudo, pouco clara. Dessa sua tese duas dificuldades (intimamente associadas) se sobressaem: 1) quando Kant descreve as causas do mal, nos termos de uma corrupção mútua,

⁶“Selbst von denen, mit welchen sie sich vergleichen wollen, wählen sie immer die schlechtesten und nicht die besten, denn da können sie am meisten hervorstrahlen”.

⁷ Tal condição representa um atentado explícito à fórmula da humanidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, nunca simplesmente como meio”⁷ (GMS, 429).

⁸ É interessante ressaltar que o ponto aqui não está em definir a origem [*Ursprung*] do mal, isto é, seu princípio ou fonte. Kant, aliás, diz que quanto à origem do mal nada podemos investigar, visto que, por ser fruto de um ato [*Tat*] inteligível de liberdade, ela é insondável (cf. Rel, 39ss). O que Kant se propõe a fazer aqui é examinar por qual meio o mal veio a dominar o homem, sua causa – aquilo que ocasiona ou faz que uma coisa exista – e circunstância: estado ou condição a partir do qual algo se impõe, particularidade que acompanha algum fato.

⁹ “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht”.

caracterizada como uma relação de rivalidade e comparação é inevitável a lembrança do que ele denomina de disposição para a humanidade, por ele reconhecida como uma disposição para o bem, definida, no entanto, como uma relação de conflito e receio entre os indivíduos. A fim de melhor entender essa questão, é por suposto necessário entender o que significa uma disposição para o bem e como as classes dessa disposição se articulam no operar humano; 2) associada ou não à disposição para a humanidade, a insistência de Kant em situar as causas do mal nos antagonismos da vida em coletividade, ressaltando que a natureza em si mesma não tem qualquer vínculo com o mal, parece desestruturar a argumentação, uma vez que a priva de um fundamento mais sólido quanto as bases do mal. É interessante salientar que não estamos nos servindo de natureza no seu sentido determinístico (mesmo porque não mais se falaria em moral), mas num modo de agir peculiar ao homem que *permitta* (não necessariamente conduza) a promoção do mal.

1. Animalidade, humanidade e personalidade: disposições originárias para o bem

Na primeira parte do escrito sobre a religião, Kant dedica um item só para tratar da disposição originária para o bem na natureza humana. Uma disposição [*Anlage*] é originária se pertence necessariamente à possibilidade de um ser, isto é, quando, sem ela, tal ser não é possível¹⁰. Kant considera como disposição de um ser as partes requeridas para a sua constituição e as formas da sua conexão para semelhante ser¹¹. Quanto às disposições do homem, elas “são originárias [*ursprünglich*] porque pertencem à possibilidade [*Möglichkeit*] da natureza humana”¹², ou seja, a definem tal como ela é (Rel, 28). Elas fazem parte ou vêm a se constituir na natureza humana, de modo que não são passíveis de serem extirpadas, porque tal natureza não seria possível (ou concebível) sem essas disposições.

No que diz respeito à disposição para o bem [*Anlage zum Guten*], Kant distingue três classes [*Klassen*] (de uma mesma disposição)¹³

¹⁰ Uma disposição é contingente quando seu portador também for possível sem ela.

¹¹ Kant observa que “aqui não se fala em outras disposições a não ser as que se referem imediatamente à faculdade de apetição [*Begehrungsvermögen*] e ao uso do arbítrio” (Rel, 28). “Noch ist zu merken, daß hier Von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen”.

¹² “Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur”.

¹³ É interessante a constatação de Frédéric Gain no que se refere aos “momentos” da disposição para o bem. Segundo ele, a “disposição originária na natureza humana é tripla; o homem não tem três disposições diferentes para o bem, mas três aspectos diferentes de uma única disposição originária” (Gain, 2001, p. 93). “Cette disposition originelle au bien dans la nature humaine est triple; il n’y a

todas boas e originárias. A primeira classe se refere à “disposição para a animalidade [*Thierheit*] do homem enquanto ser *vivo*”¹⁴ (Rel, 26). Essa disposição não requer razão, dado que diz respeito unicamente ao amor de si físico. Ela se apresenta sob três formas: 1) como conservação de si próprio; 2) como propagação da espécie (e conservação do que é gerado); e, 3) como união entre os homens. Segundo Kant, na disposição para a *animalidade* podem se enxertar todos os tipos de vícios, no entanto, eles não brotam dela. Ou seja, a animalidade, em sua “raiz”, não é viciosa, mas suscetível à associação de vícios. Esses últimos podem chamar-se vícios da *brutalidade* da natureza ou, no seu mais alto desvio do fim natural, *vícios bestiais* (como a gula e a luxúria).

A segunda classe da disposição originária para o bem no homem, Kant a denomina de “disposição para a *humanidade* [*Menschheit*] enquanto ser vivo e simultaneamente racional”¹⁵ (Rel, 26). Tal como a disposição para a *animalidade*, ela também se refere ao amor de si físico; com efeito, possui como diferencial o uso da razão, na medida em que o amor de si é exercido em comparação com os outros. “Quando os homens se comparam com os outros (isso é o que Kant escreve nas suas *Lições de ética*) e encontram neles perfeições, sobre cada perfeição descoberta, se tornam ciumentos [*eifersüchtig*] e intentam reduzi-las para que realcem as suas”¹⁶ (VE, p.232). Trata-se do apego que o indivíduo tem pelas suas particularidades, sempre as julgando em relação às dos outros, e, na maioria dos casos, concebendo-as como superiores às demais, exigindo, ainda, tal reconhecimento por parte da opinião alheia. Isso ocorre, segundo Kant, porque os homens, em geral, temem “conceder a alguém superioridade [*Überlegenheit*] sobre si, com um constante receio de que os outros possam ambicionar isso; daí nasce, pouco a pouco, um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre os outros”¹⁷ (Rel, 27). A fim de evitar que os outros exerçam superioridade sobre si, o indivíduo se projeta como superior em relação aos demais. Kant diz que vícios como a inveja ou a rivalidade “não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, sim, na competição apreen-

pas en l’homme trois dispositions différentes au bien, mais trois aspects différents d’une unique disposition originelle”.

¹⁴ “Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden...”

¹⁵ “die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen...”

¹⁶ “Wenn die Menschen sich mit anderen vergleichen und sie finden an dem anderen Vollkommenheiten, so werden sie über jeder Vollkommenheit, die sie an den anderen gewahr werden, eifersüchtig und suchen sie zu verringern, damit die ihrige hervorragen möchte”.

¹⁷ “über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben”.

siva de que os outros adquiram uma superioridade que nos é odiosa”¹⁸ (Rel, 27). Eles são denominados de vícios da *cultura* e, no seu mais alto grau de malignidade, *vícios diabólicos* (como a inveja, a ingratidão, a alegria malvada etc.).

A terceira e última classe da disposição para o bem no homem, Kant a enuncia como a disposição para a *personalidade*, “como ser racional e simultaneamente capaz de imputabilidade”¹⁹ (Rel, 26). Ele observa que essa disposição não pode ser concebida como contida na anterior (na disposição para humanidade), mas como uma disposição particular. “A disposição para a personalidade é a suscetibilidade [*Empfänglichkeit*] ao respeito pela lei moral como um móbil por si mesmo suficiente ao arbítrio”²⁰ (Rel, 27). Trata-se de uma disposição direcionada para o homem entendido como agente (receptivo) da moralidade: o homem possui a consciência da lei moral e, por conseguinte, do seu caráter de suficiência para a determinação do arbítrio por meio da disposição para a *personalidade*. Tal disposição, porém, não é signo de uma boa conduta moral, ela traduz “a suscetibilidade da reverência pela lei moral”, isto é, assegura que o homem é *suscetível* de reverenciar a lei moral como móbil suficiente para a determinação do arbítrio. Tal suscetibilidade, conforme as palavras de Kant, “por si não constitui ainda um fim da disposição natural, mas somente na medida em que é móbil para o arbítrio”²¹ (Rel, 27).

No que concerne às três disposições originárias da natureza humana, Kant as avalia nos seguintes termos: a disposição para a *animalidade* não possui *razão* alguma na sua raiz, uma vez que ela está no patamar do instinto; a disposição para a *humanidade*, na medida em que envolve comparação e juízo de valor, possui a *razão prática* (todavia, somente a serviço de móveis referentes ao amor de si) e, por fim, a disposição para a *personalidade*, possui, na raiz, a *razão incondicionalmente legisladora* (Cf. Rel., 28).

¹⁸ “Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster geheimer und offener Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepflanzet werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel Von selbst entsprossen; sondern bei der besorgten Bewerbung anderer zu einer uns verhassten Überlegenheit über uns...”

¹⁹ “Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens...”

²⁰ “Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür...”

²¹ “welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist”.

2. Mal, disposição para a humanidade e natureza humana

A referência de Kant de que as causas e circunstâncias do mal residem na convivência custosa entre os indivíduos e o fato de ele definir a disposição para a humanidade nos termos de uma tendência à comparação e rivalidade, tem levado alguns comentadores a afirmar que o mal tem sua raiz em tal disposição. Allen Wood, por exemplo, em seu artigo “Religion, ethical community and the struggle against evil” (2006) não gasta muita tinta antes de afirmar que “a fonte do mal precisa repousar em nossa disposição para a humanidade, a qual contém ‘um amor próprio que é físico e, no entanto, envolve *comparação* (para o quê a razão é requerida)’”²² (Wood, 2006, p. 9). Wood edifica sua tese sobre a argumentação de que, nem a disposição para a animalidade, tampouco aquela da personalidade são capazes de fundamentar o mal²³. Resta saber por que o comentador insiste em procurar a fonte do mal em uma disposição para o bem. Não que tal fundamentação seja de todo impossível, mas ela deve ser bem dosada: Wood poderia defender a tese de que do bem advém o mal se servindo do pressuposto de que todo o ser que tem (segundo um exercício do arbítrio) a capacidade de ser bom, também tem a capacidade de ser mau. No entanto, ele sugere (e não se detém em explicar) uma tese mais forte, a saber: a de que de uma disposição direcionada para o bem, advém o mal por essa própria disposição, ou seja, independentemente de um fator externo às suas próprias características, como se tal disposição, por sua própria constituição direcionasse o indivíduo para o bem e para o mal.

Ocorre que é no mínimo curioso buscar a fonte do mal em uma disposição *originária* para o bem. Contudo, é igualmente estranho, encontrar elementos textuais que viabilizam essa ligação e tomá-los como meramente casuais. Mais um dado em favor do vínculo entre o mal e a disposição para a humanidade é o fato de Kant admitir que nela podem se associar vícios. Diante de mais esse elemento, tudo leva a crer que Kant, efetivamente, concebe um vínculo entre a disposição para a humanidade e o mal, mas é preciso ter claro que tal vínculo ou ligação deve ser concebido de modo bastante castiço. Isto é, por um lado, tem de ser

²² “The source of evil, therefore, must lie in our predisposition to humanity, which contains ‘a self-love which is physical and yet *involves comparison* (for which reason is required)’”.

²³ “A personalidade não pode ser, já que a lei moral sozinha é um incentivo, e a animalidade, embora possa ter vícios ‘associados nela’, não pode ser a raiz desses vícios porque é composta unicamente com incentivos dos desejos, não com comparação de incentivos e a escolha de um sobre o outro, no que consiste o mal”* (Wood, 2006, p. 9). *Personality cannot be, since for it the moral law alone is an incentive, and animality, though it can have vices ‘grafted onto it’, cannot be the source of these vices because it has to do solely with instinctive desires, not with comparison between incentives and the choice of one over another, in which evil consists”.

concebida uma ligação entre essa disposição e o mal sob a condição de que ela não deixe de ser uma disposição para o bem (pois essa é a sua característica essencial²⁴); por outro, o mal pode estar unido a essa disposição, mas não em termos determinísticos (seja porque isso o descaracterizaria enquanto moral, seja porque seria um absurdo conceber uma disposição para o bem que determine o homem para o mau).

Diante desses pressupostos e, já que a disposição é direcionada para o bem, a associação de vícios tem de ser concebida nos termos de um “mau uso” da disposição para a humanidade, um desregramento quanto à sua verdadeira finalidade. A disposição para a personalidade, por sua vez, não comporta esse mau uso, ela é apenas passível ou não de atualização, por ser de tal modo compatível com o seu fim, ela não permite nenhum desvio. A, por assim dizer, dualidade de uso das disposições para a animalidade e humanidade, deixa entrever que elas não podem ser desenvolvidas aleatoriamente, e, sim, visar o favorecimento da disposição para a personalidade. Como observa Olivier Reboul, elas são “em si inocentes e boas”, mas carecem de ser educadas; visto que uma “educação bem compreendida consiste em desenvolver todas as três”²⁵ (Reboul, 1971, p. 84). Disso se segue, por um lado, que não é por possuir disposições para o bem que o homem é efetivamente bom (dado que as duas primeiras comportam um mau uso e a outra carece de ser efetivada); por outro lado, as disposições para a animalidade e humanidade, apesar de serem dotadas da finalidade do bem, não são boas (ou más) em si mesmas, mas em dependência do uso que o homem faz delas.

Tudo se dá, portanto, em vista do bom ou mau uso que o homem concede a essas disposições. Cada uma delas, por carregar a alcunha de “disposição para o bem”, dispõe o homem para o bem, e isso significa dizer que fomenta (por diferentes vias) o seguimento da lei moral. É em dependência do uso da disposição para a animalidade e para a humanidade em direção ao bem, que elas podem adquirir o *status* de disposições genuinamente *morais*, na medida em que oportunizam, mesmo que indiretamente, o desenvolvimento da moralidade no homem. A animalidade, por exemplo, “é uma disposição para o bem (como observou Frédéric Gain), não porque incitaria o indivíduo a ações propriamente morais, mas porque no fundo ela permite à espécie humana, sujeito da lei moral,

²⁴ O que é perdido na interpretação de Wood.

²⁵ “Ainsi, l’existence humaine s’explique par trois dispositions originaires, en soi innocentes et bonnes; et nous verrons que l’éducation bien comprise consiste à les développer toutes les trois”. Olivier Reboul resalta uma questão pouco abordada nos estudos sobre Kant: trata-se da função educacional ou pedagógica que, bem aplicada, funcionaria como um princípio de desenvolvimento das disposições humanas. Kant, em *Sobre a Pedagogia*, constata que “a ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente” (P, p. 17).

de se manter como espécie”²⁶ (Gain, 2001, pp. 94-95). É claro que, primordialmente, a animalidade é uma disposição pertencente ao homem como ser físico, mas disso não se segue que ela não contenha uma conotação moral²⁷. Um mau desenvolvimento de tal disposição, com efeito, promoveria a associação de vícios próprios da sua categoria: isto é, já que a disposição para a animalidade detém um caráter instintivo, um mau uso ou descontrolo dela redundaria em vícios associados ao instinto (como a gula ou a luxúria²⁸), os quais redundam, quando pertencentes a um ser passível de moralidade, num desarranjo, atraso ou mal moral.

No tocante à disposição para a humanidade, ela leva o homem a viver coletivamente, a ultrapassar o patamar de um indivíduo singular e se entender como membro de uma espécie. “É por essa disposição à humanidade que o indivíduo se constitui na sua relação com o outro, o que a disposição para a animalidade não poderia fazer sozinha”²⁹ (Gain, 2001, p. 95). Ainda que a relação promovida pela disposição à humanidade seja conflituosa e pautada pelo receio, ela tem uma forte conotação

²⁶ “Cette disposition de l’homme à l’animalité est une disposition au bien, nom parce qu’elle inciterait l’individu à des actions proprement morales, mais parce qu’en son fond elle permet à l’espèce humaine sujet de la loi moral de se maintenir comme espèce”.

²⁷ Kant, na *Antropologia*, ressalta que “o primeiro destino físico do homem consiste no impulso à conservação de sua espécie como espécie animal”* (A, 325). Nessa passagem podem ser destacados dois momentos: um, a ideia de destino físico, que, evidentemente, é antecedido ao destino moral, visto que a existência de uma comunidade de indivíduos é condição *sine qua non* para que se efetive a moralidade; outro, a ideia de espécie animal como fruto do destino primeiro do homem, pois, antes de o homem ser considerado um ser humano ele deve ser tido como um membro do mundo animal. Satisfazer as necessidades, por assim dizer, provindas de nossa natureza animal, é indispensável para que o homem possa realizar a sua humanidade. **Die erste physische Bestimmung desselben besteht in dem Antriebe des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung als Thiergattung”.

²⁸ Na *Metafísica dos costumes*, relativo aos abusos na comida e na bebida (quanto à gula e ao alcoolismo), Kant pondera que se deve tomar como um “dever para consigo mesmo” evitá-los, porque tanto a gula quanto o alcoolismo, por um lado, deturpam as faculdades intelectuais do homem, e, por outro, reduzem-no à animalidade (cf. MS 427). Quanto à recorrência imoderada ao sexo, Kant, além da justificativa corriqueira usada pelos recatados – de “que o homem renuncia a sua personalidade (descartando-a) enquanto ele usa a si mesmo como um mero meio de satisfação de um impulso animal”* –, também emprega termos mais severos, os quais, se não surpreendem, ao menos chocam os leitores mais desavisados: “tal vício [diz ele], em sua não naturalidade, parece, considerando a sua forma (intenção), ultrapassar até mesmo o suicídio [*Selbstmordes*]”*** (MS, 425). Por “sua forma”, Kant entende o impulso que envolve o indivíduo frente ao suicídio e frente ao sexo. Claro que é bastante curioso ele relacionar tais impulsos. Todavia, ele os relaciona devido ao fato de o suicídio ser um impulso *não natural*, e, a sexualidade (na medida em que não tem fins reprodutivos) ser, segundo ele, também concebida nesses termos. Quanto ao suicídio, isso é ainda o que o próprio Kant diz, ele *requer coragem*, o que preserva pelo menos uma centelha do valor da *humanidade*; ao passo que a entrega à concupiscência *não natural* (concebida como a total entrega as inclinações animais) *degrada o homem*. **Daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. **durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt”.

²⁹ “C’est pour cette disposition à l’humanité que l’individu se constitue dans son rapport à autrui, ce que la disposition à l’animalité ne pouvait pas faire à elle seule”.

moral na medida em que, se servindo desses antagonismos, impele o homem a desenvolver as suas habilidades. Uma vez que os indivíduos tendem a se comparar uns aos outros, em vista de uma maior valoração sua, eles são incitados a desenvolver as suas capacidades (o que se constitui em um dever). O conflito entre os indivíduos, portanto (nos termos da “insociável sociabilidade”)³⁰, é o elemento essencial do qual a natureza se serve para promover o cultivo das aptidões humanas.

É por isso, enfim, que a disposição para a humanidade é qualificada por Kant nos termos de uma disposição para o bem. O seu mau uso ou descontrole, contudo, se converte em vícios. A fonte dos vícios, portanto, não é a própria disposição para a humanidade, mas algo que influencia o seu uso quanto à sua verdadeira finalidade. Kant escreve, a propósito dos vícios que podem se associar a essa disposição que

Aqui, a saber, sobre a inveja [*Eifersucht*] e a rivalidade [*Nebenbuhlei*] podem se fixar os maiores vícios de hostilidades [*Feindseligkeiten*] ocultas ou públicas contra todos aqueles que consideramos estranhos: tais vícios, em verdade, não afloram por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, sim, na competição apreensiva de que os outros adquiram uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações que alguém proporciona para si mesmo, para a sua segurança como meio de prevenção: a natureza queria se servir da ideia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura³¹ (Rel, 27).

Kant deixa claro que tais vícios não ocorrem a partir do desígnio da natureza – “já natureza queria se servir da ideia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura” – , ou seja, a natureza (aqui no sentido de providência) não dotou o homem de uma disposição para a humanidade sob o fito de uma degradação entre eles, mas de acelerar o progresso de suas capacidades. Ocorre que a

³⁰ Os termos a partir dos quais Kant caracteriza a disposição para a humanidade são também invocados quando ele define a insociável sociabilidade: uma relação social antagonica pautada pela comparação e a rivalidade. Ocorre que a distinção dos conceitos (disposição para a humanidade e insociável sociabilidade) se dá em dependência do aspecto por Kant ressaltado na relação conflituosa que ambos figuram: sob o aspecto da insociável sociabilidade, Kant enfatiza a astúcia da natureza em condicionar o homem à fundação de uma sociedade política; na perspectiva da disposição para a humanidade, por sua vez, ele discute o *modo* como o homem dispõe dos antagonismos da vida coletiva e em que termos isso repercute na sua condição moral.

³¹ “Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlei, können die größten Laster geheimer und offener Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepfropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel Von selbst entsproßen; sondern bei der besorgten Bewerbung anderer su einer uns verhasßen Überlegenheit über uns Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wettseifers (der na sich die Wechsellebe nicht ausschließt) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte”.

competição apreensiva entre os homens salienta, a par do progresso cultural, muitos vícios oriundos do medo e da insegurança. Ou seja, a disposição para a humanidade é apenas suscetível à associação de vícios, ela mesma não os promove. Contudo, em vista dos embaraços da vida coletiva, o homem direciona os antagonismos próprios de tal disposição mais como uma autodefesa no subjugo do outro, do que, propriamente, como um “trampolim” para o desenvolvimento das suas aptidões. A causa do mal, em definitivo, não está propriamente na disposição para a humanidade, mas no modo humano de incorporar a figura do outro como uma permanente ameaça e, a partir disso, direcionar essa disposição para se autopreservar mediante o domínio do seu semelhante.

3. Natureza humana e depravação moral

Kant ao falar mais abertamente sobre a corrupção mútua entre os homens e do seu vínculo com o mal, se mantém advogando no sentido de que a natureza humana não mantém qualquer vínculo originário com o mal. Ele afirma, por exemplo, que “a inveja, a ânsia de domínio, a ambição [*Habsucht*] e as inclinações hostis a elas associadas, imediatamente assediam a sua natureza, em si mesma moderada, quando se encontra entre os homens”³² (Rel, 93-94). Ou seja, a natureza é em si mesma moderada, mas ela é imediatamente assediada por vícios na medida em que o homem trava relações com seus semelhantes. Kant também afirma que não é mediante os estímulos [*Anreize*] da natureza que “se movem nele [no homem] as paixões, as quais tão grandes devastações causam em sua disposição [*Anlage*] originariamente boa”³³ (Rel, 93-entre-colchetes acrescentado). E ainda: em buscando as causas e as circunstâncias que arrastam o homem para o perigo do mal, “se pode convencer facilmente que elas não tanto advêm de sua natureza bruta, se ele existe isoladamente, mas dos homens, com os quais ele está em relação ou ligação”³⁴ (Rel, 93).

Que o mal está *na* natureza humana, Kant deixa bastante claro: como ilustração disso, tem-se, por um lado, o próprio título da primeira parte da obra “A religião...”: “Ensaio sobre o mal na natureza humana”

³²“Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenden feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur wenn er unter Menschen ist ...”

³³ “Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennende Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seine ursprüngliche guten Anlage anrichten”.

³⁴ “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht”.

[*Über das radicale Böse in der menschlichen Natur*], e também da noção por ele aí desenvolvida de propensão natural; por outro, no *Conflito das faculdades* (1798), obra posterior ao escrito sobre a religião, a afirmação de que (relativo à chamada concepção eudemonista³⁵) “a massa do bem e do mal, ínsita [*angearteteten*] na nossa natureza, permanece sempre idêntica na disposição e não poderia nem aumentar nem diminuir no mesmo indivíduo”³⁶ (SF, 81-82). A questão, porém, é demonstrar que o mal se impõe a partir *da* natureza humana. A importância em se conceber isso se divisa em vista de que: 1) ficaria muito vaga a afirmação de que o mal se dá nas relações entre os indivíduos sem que por detrás disso se admita um fundamento mais sólido; 2) conceber o mal como uma instância externa que assalta a natureza humana sem que se conceba uma, por assim dizer, anuência do homem, redundaria em retirar da humanidade a sua imputabilidade. Isso se dá porque, na medida em que opera moralmente segundo um uso do arbítrio, o homem deve ser responsável pelo bem e pelo mal que ele pratica; 3) em não detendo um fundamento universal, corre-se o risco de conceber o bem e o mal como algo assumido a bel-prazer pelo indivíduo e não compartilhado por todo o ser humano.

Ocorre, porém, que a implicação entre natureza humana e mal já está implicitamente abonada na tese de Kant de que o mal assalta o homem na medida em que ele se relaciona com os seus semelhantes. Para que a vida em coletividade seja fomentadora do mal, é preciso supor na constituição ou modo de operar humano certa peculiaridade natural que o faça ter uma determinada reação na vida em conjunto. Ou seja, a viabilidade da tese kantiana (de que a vida coletiva é fonte de corrupção) está no pressuposto de que exista na natureza humana uma *fissura* da qual se origine a fragilidade dos homens frente à convivência social. Assim é mantida a ideia – por Kant defendida textualmente – de que a relação entre os homens se constitui em um elemento promotor da degradação moral, contudo, é acrescentado que, a fim de que tal promoção ocorra, é necessário pressupor na natureza humana certa lacuna que favoreça a afetação do homem nas relações sociais.

Se divisa, portanto, já na tese de Kant (a de que o mau se impõe a partir das relações entre os indivíduos) o papel da natureza humana

³⁵ A propósito do conflito entre as faculdades do direito e da filosofia, Kant conjectura sobre a questão de se o gênero humano está em constante progresso para o melhor. Ele apresenta três possibilidades de reflexão: a concepção *terrorista* da história, a qual avalia a possibilidade de uma regressão do gênero humano para o pior; a *eudemonista*, na qual se debate sobre um progresso para o bem e a *abderitista* em que são excluídas as duas opiniões extremas supra-mencionadas em prol de uma partidária da estagnação.

³⁶ “Daß die Masse des unserer Natur angearteteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne...”

como algo que o motiva ou fomenta o mal. Kant, no entanto, insiste em enfatizar que a natureza em si mesma é moderada e que não é a partir dela, desde que o homem viva isoladamente, que o mal se impõe. Daí que, efetivamente, se é levado à hipótese de que Kant não se serve de um significado unívoco para o termo natureza nessa argumentação: 1) quando fala que a natureza não é culpada pelo mal, mas que ele advém das mazelas da vida coletiva, Kant concede ao termo natureza a noção de *providência*, uma sabedoria que direciona o homem para a realização de suas capacidades (as rivalidades são impostas pelo desígnio do bem); 2) é, no entanto, a natureza (enquanto aspecto da finitude humana) que promove o mau uso das disposições impostas pela natureza entendida como providência, na medida em que nela está contida certa fissura do homem perante o seu semelhante; 3) esse mau uso se dá no domínio do que também é denominado de natureza: no texto *Sobre o mal radical na natureza humana* – primeira parte do escrito sobre a religião – Kant afirma que “por natureza do homem se entenderá aqui somente o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral (sobre leis morais objetivas), anterior a tudo que recaia aos sentidos; onde quer que esse fundamento possa estar”³⁷ (Rel, 21). Na medida em que, nesse contexto, Kant vincula o termo natureza a um fundamento subjetivo do uso da liberdade relativo à lei moral, parece claro que ele está dizendo que a natureza, nesses termos, é a alçada sob a qual o homem delibera moralmente e, portanto o domínio no qual o humano se faz moralmente bom ou moralmente mau. É na natureza entendida como o fundamento subjetivo do uso da liberdade, isto é, vinculada a um ato do arbítrio³⁸, que o homem faz um mau uso – reflexo da natureza (2) – de seus impulsos e obstáculos impostos pela natureza (1).

³⁷ “...hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle”.

³⁸ Kant distingue quanto ao termo “ato” [*Tat*] dois significados, os quais, segundo ele, se deixam unir pelo conceito de liberdade. O primeiro significado, Kant especifica como algo que pode aplicar-se ao “uso da liberdade, pelo qual é acolhida pelo arbítrio uma máxima suprema (conforme ou contrária à lei)”* (Rel, 31). Trata-se do ato do livre-arbítrio de adotar a máxima suprema que dará origem a uma série de máximas dela decorrentes. O segundo significado para o termo ato, Kant o define como “aquele em que as próprias ações (segundo a sua matéria, i.e., relativo aos objetos do arbítrio) são exercidas segundo aquela máxima”** (Rel, 31). Ato, nesse segundo sentido, refere-se à ação propriamente dita, àquela que se constata na experiência. Tal ação, por sua vez, se orientou por uma máxima derivada de um ato na sua primeira significação, a saber, da adoção de máximas pelo livre-arbítrio. Enfim, no primeiro caso trata-se da liberdade do arbítrio de adotar máximas que irão guiar as ações; no segundo, da liberdade prática, aquela que se manifesta nas ações “visíveis”, do fazer ou deixar de fazer algo. *”Gebrauch der Freiheit (...) wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen...”; **”von demjenigen, da die Handlung selbst (ihrer Materie nach, d. i. Die Objecte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausübt werden”.

Kant está tratando do primeiro significado do termo “natureza” quando afirma que não é mediante os estímulos [*Anreize*] da natureza que “se movem nele [no homem] as paixões, as quais tão grandes devastações causam em sua disposição [*Anlage*] originariamente boa”³⁹ (Rel, 93 – entre-colchetes acrescentado). A natureza sob esse aspecto dotou o homem de certas disposições sob o fito do bem, do progresso humano entendido como um todo, tanto que Kant afirma que “a natureza queria se servir da ideia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura” (Rel, 27). Nessa sua afirmação, Kant deixa entrever a descompatibilização entre a “intenção” da natureza em dotar o homem de certas capacidades e o uso que o homem efetivamente faz delas. Ocorre que a natureza dota o homem de certas disposições, mas ela mesma não é responsável pelo uso a partir do qual ele dirige tais disposições. Nesses termos a natureza (no seu primeiro significado) não detém um vínculo decisivo com o mal, mas só indireto na medida em que é, por assim dizer, o conteúdo que, manipulado erroneamente, resulta no mal. A natureza (2) detém um vínculo direto com o mal porque ela representa os receios do homem perante a vida coletiva e o subjugo que o indivíduo impõe perante os outros, restringindo-os a meios em prol dos seus fins. A natureza (3) representa apenas o domínio no qual os homens (em vista dos antagonismos da vida coletiva) adotam e se orientam por máximas que privilegiam a satisfação de suas inclinações por sobre a expressão do dever. Igualmente à natureza (1), ela não detém ligação direta com o mal, pois, diz respeito apenas a um mecanismo formal de ação e comporta também máximas boas.

O homem, portanto, não foi *criado para o mal*, no sentido de que os seus impulsos forjam a maldade, mas ele *se fez mal* ao se render a sua tendência de subjugar os outros por receio de ser subjugado. O amor de si mesmo prevalece, e, em nome dele, o homem manipula as suas disposições como meios de subjugar o seu semelhante. Esse subjugo (a partir do qual o homem corrompe e é corrompido), além de incessante, é uma tendência universal em todo o humano⁴⁰. Ou seja, é próprio do ser hu-

³⁹ “Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennende Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seine ursprüngliche guten Anlage anrichten”.

⁴⁰ Esse cunho universal – no sentido de presente em todo o homem – é abordado por Kant quando (na primeira parte do escrito sobre a religião) fez uso da proposição “O homem é mau por natureza” [*der Mensch ist von Natur Bose*] (Cf. Rel., 32). Em tal passagem, Kant concede à maldade o atributo de *natural*, e tal qualificação denuncia, conforme ele diz, que o mal se aplica ao homem “considerado em sua espécie; não que tal qualidade pudesse ser deduzida de seu conceito de espécie [*Gattungsbegriffe*] (de um homem em geral – pois então seria necessária), mas o homem, na medida em que se o conhece pela experiência, não pode ser julgado diferentemente” (Rel, 32). Kant se serve do termo natureza nessa passagem para deixar claro que o mal está universalmente presente no homem. *”von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe

mano, na medida em que não se impõe um ajuizamento ético-racional no cultivo de suas capacidades, agir dessa maneira.

Referências

- KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Der Streit der Fakultäten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Eine Vorlesung über Éthik*. Herausgegeben von Gerd Gerhardt. Frankfurt: Fischer, 1990.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Pädagogik* [herausgegeben von Friedrich Theodor Rink]. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- GAIN, Frédéric. “Commentaire suivi”. In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Édition bilingüe. pp. 83-128. Traduction, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d’Ulm, 2001.
- REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Prefácio de Paul Ricoeur. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 1971.
- WOOD, Allen W. “Religion, ethical community and the struggle against evil” (2006). Disponível em:
<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/EthicalCommunity.doc>

Resumo: Este texto tem como objetivo analisar o problema da degradação moral a partir da argumentação exposta por Kant na terceira parte da obra *A religião nos limites da simples razão* (1793). Kant parte do pressuposto que as relações intersubjetivas se constituem na causa da degradação moral humana sob a justificativa de que os indivíduos atuam como elementos corruptores uns dos outros. Conforme veremos, essa justificativa, além de pouco fundamentada, é

(dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nach dem, wie mann ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden...”

problemática na medida em que parece atribuir à disposição para a humanidade, uma disposição para o bem, a causa do mal moral no homem. Daí porque a questão básica será, por um lado, reconstruir a argumentação kantiana apontando as suas fragilidades e, por outro, investigar um fundamento mais sólido para a degradação moral humana.

Palavras-chave: Kant, intersubjetividade, degradação moral, natureza humana e disposição para o bem.

Abstract: This text aims to analyze the problem of moral degeneration in the arguments set forth by Kant in the third part of the book *Religion within the boundaries of mere reason* (1793). Kant assumes that intersubjectives relations are the cause in the moral human degeneration. He justifies this claim with the thesis that the individuals act as element to corrupting each other. As we shall see, this justification, is not well grounded, and is too problematic in that it seems to attribute to disposition to humanity, a disposition for the good, the cause of moral evil. The basic question this paper is, firstly, to rebuilt Kant's argument pointing out their weaknesses and, second, to investigate a more solid foundation for the moral degeneration of man.

Key-words: Kant, intersubjectivity, moral degeneration, human nature, disposition for good

Recebido em 29/08/2011; aprovado em 04/01/2012.