

## Livre-arbítrio, corpo e alma imortal, em Kant

[Free choice, body and immortal soul in Kant]

Edgard José Jorge Filho \*

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Neste trabalho, investiga-se a relação entre o livre-arbítrio e o corpo, em Kant, buscando-se compreender a cadeia de relações entre o livre-arbítrio, as inclinações, o sentimento de prazer e desprazer, as sensações, os sentidos externo e interno e o corpo. O esclarecimento daquela relação permite oferecer uma interpretação da concepção kantiana da imortalidade da alma.<sup>3</sup> Uma séria dificuldade suscitada por essa interpretação é enfrentada mediante uma argumentação baseada na doutrina kantiana da comunidade ética e da legislação ética pública.

A hipótese deste estudo é que o livre-arbítrio é necessariamente condicionado pelo corpo vivo sensível e que, nesta medida, a imortalidade da alma depende da conexão desta com a existência corpórea sensível.

### I

Para esclarecer o conceito de livre-arbítrio (*freie Willkür*), considere-se a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*). Esta é definida como a faculdade de ser, por suas representações, causa dos objetos dessas representações. Se essa faculdade se exerce por conceitos e tem seu fundamento de determinação em si mesma, eis a faculdade de agir a seu grado. Se esta é ligada à consciência de seu poder de realizar o objeto representado, tem-se o livre-arbítrio. A vontade (*Wille*) *stricto sensu* é a faculdade de agir a seu grado segundo conceitos da razão pura, ou Ideias. Ela tem mais propriamente uma função legisladora, ou seja, cabe-lhe legislar para as máximas de ação, adotadas pelo livre-arbítrio. Este, por sua vez, tem mais propriamente uma função executora, relacionando-se mais diretamente

---

\* E-mail: edgard@puc-rio.br

<sup>3</sup> Todas as referências bibliográficas dizem respeito aos textos de Kant publicados na edição da Academia (*Akademie Ausgabe*) e seguem as diretrizes da revista *Kant Studien*.

com a ação, mediante sua autorregulação por máximas.<sup>4</sup> Do livre-arbítrio provêm as máximas (*Maximen*), regras subjetivas livremente adotadas por ele, enquanto que da vontade provêm as leis (*Gesetze*), regras objetivas às quais as máximas devem se conformar.<sup>5</sup>

As máximas incorporam em si móveis (*Triebfedern*), ou incentivos, de duas fontes distintas: o móbil do amor-de-si (*Selbstliebe*), proveniente de nossa natureza sensível, que incentiva à ação com vistas à felicidade própria, e o móbil da Ideia do Dever (*Idee der Pflicht*), ou do respeito à lei moral (*Achtung fürs moralische Gesetz*), proveniente de nossa natureza inteligível, que incentiva à obediência a esta lei.<sup>6</sup> De acordo com *A Religião dentro dos Limites da simples Razão*, ambos os móveis são incorporados às máximas em geral, embora não em simples justaposição, mas sim em uma relação de subordinação, de tal modo que o móbil dominante confere à ação e ao agente (à pessoa) a sua qualidade moral. Se a Ideia do dever for o móbil dominante, a pessoa será moralmente boa, se couber a dominância ao amor-de-si, a pessoa será moralmente má.<sup>7</sup>

O arbítrio humano, enquanto livre-arbítrio, diferentemente do arbítrio animal, não é determinável por impulsos (desejos) sensíveis, mas é afetável por eles. Uma causalidade necessariamente se determina segundo uma lei; no caso do arbítrio animal, trata-se de uma lei da natureza, do mundo fenomênico; já o livre-arbítrio está sob uma lei da liberdade, do mundo inteligível: ele não poderia, sem contradição, estar sujeito a dupla legislação. Mas, sem determinar-se por impulsos sensíveis, o livre-arbítrio é afetado por eles, e disto depende a possibilidade de incorporação do móbil do amor-de-si a suas máximas.<sup>8</sup>

Poder-se-ia supor que o livre-arbítrio e sua qualidade moral dependem não tanto dos impulsos sensíveis, mas sobretudo de sua propensão (*Hang*). Esta é o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação. A inclinação (*Neigung*) é o desejo sensível habitual.<sup>9</sup> No homem há uma propensão ao mal (*Hang zum Bösen*), natural, enquanto estendida a todos os membros da espécie, porém contingente, pois não faz do homem um ser mau por essência; antes, há nele uma disposição (*Anlage*) originária ao bem.<sup>10</sup> A propensão ao mal consiste no ato originário, atemporal, de autorregulação do livre-arbítrio, em que ele erige como

---

<sup>4</sup> Cf. *MS*, AA 06: 211, 213. A concepção de uma distinção precisa entre as funções legisladora e executora (da vontade e do livre-arbítrio) envolve certas dificuldades, que, todavia, não serão abordadas aqui. Basta considerar que a vontade não seria exclusivamente legisladora, enquanto exerce sobre o livre-arbítrio uma espécie de coação, a coação de uma lei obrigante, à qual ele deve obediência; por sua vez, o livre-arbítrio é não propriamente autônomo, mas autorregulador, pois adota livremente, espontaneamente, suas máximas, isto é, seus princípios subjetivos, segundo os quais determina o querer.

<sup>5</sup> Cf. *MS*, AA 06: 226.

<sup>6</sup> Cf. *KpV*, AA 05: 73.

<sup>7</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 36.

<sup>8</sup> Cf. *KrV*, A 534 / B 562; A 802 / B 830; *MS*, AA 06: 213.

<sup>9</sup> Cf. Frierson, 2008, p. 40.

<sup>10</sup> Cf. Förster, 1998, p. 36.

máxima fundamental um princípio onde se incorpora o móbil da Ideia do dever enquanto subordinado ao móbil do amor-de-si.<sup>11</sup> Mas, o livre-arbítrio, enquanto faculdade de ação, não realiza sua finalidade própria enquanto simplesmente propenso ao mal; é mister que, com fundamento nessa propensão, ele decida efetivamente entre a ação geradora de uma inclinação, capaz de fomentar a reiteração desse modo de agir, e a ação de cumprir o dever moral. O livre-arbítrio, enquanto destinado à ação, tem de se determinar, segundo suas máximas e de acordo com a hierarquia de seus móveis, à realização ou dos objetos de suas inclinações ou dos objetos da razão prática pura. O móbil do amor-de-si incentiva o livre-arbítrio à satisfação de suas inclinações, enquanto que a Ideia do Dever, ou o respeito à lei moral, o incentiva ao cumprimento das exigências da razão prática pura.

O homem se torna efetivamente mau ao realizar, com base na propensão ao mal, de um lado, e na disposição originária ao bem, de outro, a experiência dos objetos de seus desejos, podendo adquirir, com a reiteração dessa experiência, os desejos habituais, ou inclinações. A qualidade moral do livre-arbítrio repousa não tanto em suas inclinações, mas na posição hierárquica assumida pelo amor-de-si, ou felicidade própria, entendido como a soma da satisfação de todas as inclinações, na ordem dos móveis (amor-de-si e Ideia do Dever).<sup>12</sup> Se tal posição for a suprema, o livre-arbítrio será mau, se for a subordinada, ele será bom. De todo modo, a representação daquela soma é elemento essencial para a função do livre-arbítrio, enquanto faculdade de ação, assim como para sua qualificação moral.

Se o livre-arbítrio possui um vínculo essencial com a representação da soma da satisfação das inclinações, então ele teria uma conexão essencial com o sentimento de prazer e desprazer (*Gefühl der Lust und Unlust*). O prazer e o desprazer se ligam à relação das representações com o sujeito apenas, não com o objeto. Por isso, em nada contribuem para o conhecimento de objetos.<sup>13</sup> O prazer pode ser contemplativo ou prático: será contemplativo, se não for ligado a nenhuma determinação da faculdade de desejar; será prático, se conectar-se a uma determinação da mesma, quer como efeito dela, quer como sua causa. Se for causa, será um prazer sensível, se for efeito, será um prazer intelectual (quanto a sua origem). No primeiro caso, a ação se dará por desejo sensível (*Begierde*) ou inclinação, no segundo, a determinação da faculdade de desejar será obra da razão prática pura, e o prazer intelectual será seu efeito.<sup>14</sup>

O desejo sensível é a determinação da faculdade de desejar mediante representações sensíveis, de objetos da intuição. Tal desejo se liga aos sentimentos de prazer ou desprazer sensíveis, isto é, à relação entre representações sensíveis e o

<sup>11</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 40, 32, 36.

<sup>12</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 405; *KrV*, A 806 / B 834.

<sup>13</sup> Cf. *MS*, AA 06: 211; *KU*, AA 05: 189.

<sup>14</sup> Cf. *MS*, AA 06: 212.

sujeito. Essa ligação é reconhecível com base no fato de que o objeto do prazer sensível, o agradável, incita-nos a permanecer em nosso estado atual, enquanto que o objeto do desprazer sensível, o desagradável, incita-nos a abandonar esse estado e buscar um novo. Segundo Kant, a dor é o aguilhão da atividade e, sem ela, a satisfação inerte levaria a vida à extinção.<sup>15</sup>

Conforme observado anteriormente, o prazer ou o desprazer sensível podem ser causa da determinação da faculdade de desejar. Ora, a causalidade é conexão necessária segundo uma lei; mesmo entendida num sentido mais fraco, a causalidade implica a ligação regular entre a causa, como condição, e o efeito, como condicionado. Assim, o prazer sensível, como causa, é condição para o exercício da faculdade de desejar, no tocante aos desejos sensíveis e às inclinações. Portanto, o livre-arbítrio, como função da faculdade de desejar, é, ao menos no que diz respeito ao seu exercício sob a dominância do amor-de-si, condicionado pelo sentimento de prazer ou desprazer sensível. Mesmo sob a dominância do móbil da Ideia do dever, o livre-arbítrio é condicionado pelo amor-de-si, enquanto móbil dominado e, nesta medida, é condicionado pela representação da soma da satisfação das inclinações. Estas, por sua vez, conectam-se aos prazeres sensíveis, portanto, o livre-arbítrio, enquanto faculdade de ação, é condicionado pelos prazeres sensíveis, por conseguinte, pelo sentimento de prazer e desprazer.

O sentimento de prazer e desprazer, uma das faculdades de nosso ânimo (*Gemüt*), é uma susceptibilidade do sujeito a representações, da qual ele não pode fazer nenhum uso cognitivo. Tais representações podem ser sensíveis ou intelectuais, ou seja, intuições (*Anschauungen*) ou conceitos (*Begriffe*) e Ideias (*Ideen*). Em se tratando de intuições, o prazer é sensível (quanto à sua fonte ou origem); no caso de Ideias, tem-se o prazer puramente intelectual, cuja causa é a determinação da faculdade de desejar pela razão prática pura.<sup>16</sup> O prazer sensível, condicionado por intuições, depende das condições de toda intuição sensível, ou seja, de toda representação dos sentidos (*Sinne*). Os sentidos (*Sinne*) externo e interno constituem a receptividade aos fenômenos externos e internos: “Mas os sentidos, por sua vez, dividem-se em sentido *externo* e sentido *interno* (*sensus internus*); no primeiro o corpo humano (*der menschliche Körper*) é afetado por coisas corpóreas (*körperliche Dinge*), no segundo ele (*er*) é afetado pelo ânimo (*Gemüt*).” (*Anth*, AA 07: 153) Todo fenômeno (*Erscheinung*) é uma representação composta de forma (*Form*) e matéria (*Materie*). A forma das intuições externas, recebidas pelo sentido externo, é o espaço (*Raum*); a das intuições internas, recebidas pelo sentido interno, é o tempo (*Zeit*). Os objetos das intuições externas são ordenados segundo o espaço e o tempo; os das intuições internas (os estados psicológicos) ordenam-se apenas segundo o tempo. Tanto as intuições externas

---

<sup>15</sup> Cf. *Anth*, AA 07: 231.

<sup>16</sup> Cf. *KU*, AA 05: 189; *MS*, AA 06: 211-212.

quanto as internas contêm também matéria, que é o componente dos fenômenos que corresponde às sensações (*Empfindungen*), externas ou internas.<sup>17</sup> O espaço e o tempo são intuições puras; por sua vez, as intuições de fenômenos externos ou internos, isto é, as intuições empíricas, têm como componente necessário a matéria das sensações externas ou internas. Pelo sentido externo, recebem-se as diferentes espécies de sensações externas, segundo a conformação de nossos órgãos sensoriais. Assim, o corpo dotado de órgãos sensoriais, é condição necessária à possibilidade das sensações externas. As sensações internas de nossos estados psicológicos são recebidas pelo único órgão do sentido interno, a saber, a alma (*Seele*): “a alma é o órgão do sentido interno (*die Seele ist das Organ des inneren Sinnes*)” (*Anth*, AA 07: 161). Segundo Kant, é através da alma que o homem corpóreo (*menschliche Körper*) é afetado por seu ânimo (*Gemüt*), isto é, pelo conjunto de suas faculdades. Ora, enquanto tal órgão, a alma é conectada ao corpo (*Körper*) humano, que é, portanto, uma condição necessária às sensações internas. Assim, o prazer sensível, condicionado pelas sensações, externas ou internas, seria condicionado pelo corpo vivo sensível (humano). Ora, se, como vimos, o livre-arbítrio é condicionado pelo prazer sensível, e este o é pelo corpo vivo sensível (humano), então o livre-arbítrio é condicionado por este.

Uma passagem da *Metafísica dos Costumes* parece corroborar essa conclusão:

Tanto quanto a simples razão possa julgar, um ser humano tem deveres somente para com seres humanos (para com ele próprio e outros), pois seu dever para com algum sujeito é coerção moral pela vontade deste sujeito. Portanto, o sujeito que exerce a coerção (obrigante) tem de, *primeiro*, ser uma pessoa; e essa pessoa tem de, *segundo*, ser dada como um objeto de experiência, pois o homem tem de esforçar-se pelo fim da vontade daquela pessoa e isso só pode acontecer na relação recíproca de dois seres que existem (...) Mas, por toda nossa experiência, não conhecemos nenhum outro ser além do ser humano que seja capaz de obrigação (ativa ou passiva) (*MS*, AA 06: 442).

A razão da exigência kantiana de que a pessoa seja dada como objeto de experiência é que ela deve esforçar-se por realizar o fim da vontade da pessoa obrigante, seja esta ela própria ou outra pessoa. O fim soberano da vontade é a máxima contribuição para o Sumo Bem Derivado, em que se conjugam o fim puro e supremo (a virtude) e o conjunto dos fins sensíveis e empíricos visados pelos desejos sensíveis e inclinações (a felicidade), subordinado à virtude. A realização do conjunto dos fins empíricos das inclinações é, pois, uma condição para que se realize o fim soberano da vontade. Mas, a pessoa, instância da vontade e do livre-arbítrio, só é capaz de adotar fins empíricos, se estiver manifesta num corpo humano, pois este é que possibilita a receptividade às sensações, a susceptibilidade

---

<sup>17</sup> Cf. *KrV*, A 34.

às inclinações e a adoção de fins empíricos. Ora, a pessoa manifesta num corpo humano é ela dada como objeto de experiência.

A pessoa, enquanto instância da vontade e do livre-arbítrio, é sujeito de deveres, obrigante, enquanto exerce coerção moral sobre si mesma ou sobre outra pessoa. Mas, só pode exercer tal coerção se for dada como um objeto de experiência. Mesmo em se tratando de um dever para consigo mesma, a pessoa só se obriga enquanto for dada a si mesma como um objeto de experiência. Ora, o ser humano é justamente essa pessoa dada como objeto de experiência, é ela enquanto manifesta em um corpo humano. Portanto, a pessoa, enquanto dotada de livre-arbítrio e sujeito de deveres, é (tanto quanto a experiência nos ensina) aquela manifesta no corpo humano, não a incorpórea. Assim, o livre-arbítrio do homem é indissociável do corpo humano e condicionado por este.

## II

É possível interpretar o postulado (*Postulat*) kantiano da imortalidade da alma (*Unsterblichkeit der Seele*) à luz dessa conclusão. Para tanto, convém expor concisamente a doutrina kantiana dos postulados da razão prática pura. Antes de mais nada, cumpre esclarecer o que significa um postulado da razão prática pura. Para isso deve-se diferenciá-lo dos postulados da razão teórica pura, como os da matemática pura, que “postulam a possibilidade de uma ação cujo objeto se conheceu a priori, teoricamente, como possível com plena certeza.” (*KpV*, AA 05: 11n). Já um postulado da razão prática pura

postula a possibilidade de um objeto (de Deus e da imortalidade da alma) segundo leis práticas apodíticas, portanto, em vista de uma razão prática; dado que esta certeza da possibilidade postulada não é teórica, por conseguinte, também não apodítica, isto é, não é uma possibilidade reconhecida em relação ao objeto, mas em relação ao sujeito, [é] uma suposição necessária para o cumprimento de suas leis objetivas, mas práticas, por conseguinte, uma simples hipótese necessária (*KpV*, AA 05: 11n).

Os postulados da razão prática pura são proposições teóricas conectadas com a exigência prática do cumprimento da lei moral, são suposições subjetivamente (não objetivamente) necessárias da possibilidade de certos objetos, como condição de possibilidade do cumprimento da lei prática objetiva, ou lei moral. Note-se que os objetos cuja possibilidade é postulada do ponto de vista da razão prática pura são supostos, com necessidade subjetiva, como condições de possibilidade não da lei moral mesma (objetivamente necessária), mas sim do cumprimento desta lei, ou seja, da proposição do fim moral, ou Sumo Bem Derivado, e da contribuição para sua realização. A proposição desse fim e a contribuição para realizá-lo dependem da livre e firme decisão do sujeito de assumir uma intenção (*Gesinnung*) moral (com a adoção de uma máxima fundamental boa e a firme adesão a ela).

Qual a natureza do assentimento aos postulados da razão prática pura? O assentimento consiste em considerar como verdadeira uma proposição. Ele pode repousar sobre um fundamento objetivo, mas depende também de causas subjetivas. Quando ele repousa apenas sobre causas subjetivas, sem fundamento objetivo, trata-se de mera persuasão (*Überredung*). Se houver algum fundamento objetivo, ainda que insuficiente, para o assentimento, este é convicção (*Überzeugung*). Há, porém, três modos de convicção: o opinar (*Meinen*), o crer (*Glauben*) e o saber (*Wissen*), em outras palavras, a opinião, a crença e o saber. A opinião (*Meinung*) consiste numa convicção com a consciência de sua insuficiência tanto objetiva quanto subjetiva. Quando a convicção é consciente de sua insuficiência objetiva e de sua suficiência subjetiva, tem-se a crença (*Glaube*). Quando ela se considera subjetiva e objetivamente suficiente, eis o saber (*Wissen*).<sup>18</sup>

Essa distinção se aplica mesmo no âmbito da prática. Há, segundo Kant, o saber (*Wissen*) prático imediato da lei moral, isto é, um assentimento, com consciência de sua suficiência subjetiva e objetiva, a esta lei como proposição prática a priori. Vale frisar que o assentimento à lei moral tem o caráter de um saber (*Wissen*), embora se trate de um saber prático, não teórico (como o das matemáticas, enquanto ciências puras), porquanto a lei moral não é um objeto de intuição sensível, mas simplesmente uma Ideia (*Idee*). Tem-se propriamente um saber (*Wissen*) da lei moral, pois todo ser racional necessariamente dá assentimento a ela (o que, obviamente, não significa que necessariamente aja de acordo com ela), ou seja, este assentimento é consciente de sua suficiência subjetiva e objetiva. Na *Crítica da Razão Pura* lê-se: “O mesmo acontece com os princípios da moralidade (*Grundsätzen der Sittlichkeit*), pois não é permitido arriscar uma ação com base na simples opinião (*Meinung*) de que algo é lícito, mas se tem de sabê-lo (*wissen muss*)” (*KrV*, A 823).<sup>19</sup>

Há também a crença (*Glaube*) prática, particularmente denominada “fê”, que consiste no assentimento, consciente de sua suficiência subjetiva e insuficiência objetiva, às condições hipotéticas para a realização de um fim proposto. Consideram-se essas condições como hipotéticas, porque só são tomadas como condições se um fim for proposto (o que pode ser o caso ou não). O assentimento a

<sup>18</sup> Cf. *KrV*, A 822 / B 850.

<sup>19</sup> Também na *Crítica da Razão Prática* encontra-se: “Mas a liberdade é também a única entre todas as ideias (*Ideen*) da razão especulativa, da qual sabemos (*wissen*) a possibilidade a priori sem, no entanto, a discernir, porque ela é a condição da lei moral, a qual (lei) sabemos (*weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen*)” (*KpV*, AA 05: 4). Vale notar que Paul Guyer, em sua tradução inglesa da *Crítica da Razão Pura*, traduz *Wissen* por “knowledge”, enquanto que Alexandre Fradique Morujão, em sua tradução portuguesa dessa obra, traduz *Wissen* por “ciência” ou “saber”, embora com maior frequência utilize o último termo. (Cf. Kant, 1997b e 1997a). O autor deste trabalho prefere a tradução de *Wissen* por “saber”, uma vez que se utiliza normalmente o termo “ciência” para traduzir *Wissenschaft* e o termo “conhecimento” para traduzir *Erkenntnis*.

elas tem um fundamento apenas subjetivamente suficiente, pois a proposição de um fim depende somente do sujeito particular, de sua livre decisão – uma instância externa não lhe pode impor a adoção de um fim. Mas, o fundamento subjetivo do assentimento às condições para a realização de um fim efetivamente proposto pode ser relativa ou absolutamente suficiente. Será relativamente suficiente, se eu não conhecer melhores condições para realizar o fim que me proponho, admitindo, contudo, a possibilidade de melhores condições. Neste caso, meu assentimento àquelas condições por mim conhecidas consiste numa fé contingente, cuja suficiência subjetiva é apenas relativa, pois tal fé pode alterar-se face a novos conhecimentos de outras e melhores condições para realização do fim proposto. Kant a denomina “fé pragmática”. Por exemplo, um médico pode ter a fé pragmática de que o melhor remédio para a cura da malária é a quinina (até que venha a conhecer uma droga melhor). Mas, o assentimento às condições para a realização de um fim já proposto terá um fundamento subjetivo absolutamente suficiente, se eu tiver plena certeza de que não podem haver outras condições para realizá-lo. Neste caso, meu assentimento àquelas condições consistirá numa fé necessária, inabalável, devido à minha certeza da impossibilidade de outras condições para tal realização. Kant a denomina ‘fé moral’. Pois, aqui, o fim, desde que proposto, é o fim moral (o Sumo Bem Derivado), visado pela decisão subjetiva de cumprir o dever moral, a que se está obrigado pelo mandamento moral (cuja fórmula é o imperativo categórico). Além disso, tenho plena certeza de que não há outras condições para a realização do Sumo Bem Derivado senão a liberdade (como autocracia), a existência de Deus e a imortalidade da alma. Estes são os objetos da fé moral.<sup>20</sup>

Kant sustenta, na *Crítica da Razão Pura*, ser impossível um conhecimento teórico a priori de Deus, alma imortal e liberdade, ou seja, considera impossível um assentimento a eles, do ponto de vista teórico, com fundamento subjetiva e objetivamente suficiente, isto é, um saber (*Wissen*) teórico dos mesmos. Do saber (*Wissen*) prático, por sua vez, os únicos objetos são a lei moral e a liberdade. Tampouco aqueles objetos, postulados pela razão prática pura, são objetos da mera opinião (*Meinung*), enquanto assentimento com fundamento objetiva e subjetivamente insuficiente, pois o assentimento a eles tem um fundamento subjetivamente (e absolutamente) suficiente, tem, pois, o caráter de crença (*Glaube*). Esta é uma fé prática, porquanto condicionada pela livre proposição de um fim, no caso o fim moral (o Sumo Bem Derivado). Devido à natureza deste fim, tal fé prática tem de ser especificamente moral. Vale frisar que a fé moral tem como condição a efetiva proposição do fim moral, o que exige da pessoa a firme decisão de cumprir os deveres morais, ou seja, a intenção (*Gesinnung*) de agir moralmente. Se esta intenção for firme e inabalável, poderá sustentar a fé moral,

---

<sup>20</sup> Cf. *KrV*, A 823-4 / B 851-2; A 828 / B 856.

enquanto fé propriamente inabalável. Esta qualidade se deve à certeza da pessoa de que não podem haver outras condições para a realização do Sumo Bem Derivado (que ela admite como possível enquanto para ele contribui resolutamente com seu próprio agir moral) senão os objetos postulados (liberdade, alma imortal e existência de Deus). Portanto, o assentimento aos postulados da razão prática pura é fé moral.

As célebres palavras do Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, nas quais se resume o saldo do esforço crítico – “Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar lugar para a fé” (*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu finden*)” –, referem-se à limitação do saber teórico aos objetos da experiência possível e à abertura de um espaço legítimo para certo assentimento aos objetos da metafísica tradicional, isto é, para a fé (moral). Isso leva ao reconhecimento da suma importância que Kant atribuía à doutrina da fé moral e da seriedade com que a concebeu. Somente um ano mais tarde, ele viria a expor de forma desenvolvida, na *Crítica da Razão Prática*, a doutrina dos postulados da razão prática pura, em que se postulam os objetos dessa fé.

A imortalidade da alma é postulada do ponto de vista da razão prática pura (enquanto objeto de fé moral) como uma das condições necessárias de possibilidade da realização do objeto necessário da razão prática, o Sumo Bem Derivado (*höchste abgeleitete Gut*), o sistema completo, ou o Ideal, da felicidade (*Glückseligkeit*) proporcional à virtude (*Tugend*), sendo esta a condição suprema.<sup>21</sup> Pois, uma vez que a virtude cultivada nesta vida é sofrível, ela inviabilizaria a realização daquele Ideal, a menos que a pessoa possa persistir no aprimoramento moral, em luta permanente, mas progressivamente exitosa, contra o vício (*Laster*). Isto tem como condição a persistência infinita da personalidade da pessoa, como instância responsável e moralmente imputável. Tal persistência é o que Kant entende por imortalidade da alma: “Este progresso infinito, porém, só é possível sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade (*Persönlichkeit*) infinitamente persistentes do mesmo ser racional (a que se dá o nome de imortalidade da alma (*Unsterblichkeit der Seele*))” (*KpV*, AA 05: 122). Ora, a pessoa é justamente a instância imputável por seus atos, porquanto é dotada de livre-arbítrio. “Uma pessoa é um sujeito cujas ações lhe podem ser imputadas. A personalidade moral não é, portanto, senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é meramente a faculdade de ser consciente de sua identidade em diferentes condições de sua existência)”.<sup>22</sup> Ora, se cabe admitir que o livre-arbítrio, do qual a pessoa é indissociável, é condicionado pela vida corpórea sensível, então, parece correto afirmar que a alma imortal tem como condição a persistência infinita dessa vida corpórea, não de um mesmo

<sup>21</sup> Cf. *KpV*, AA 05: 122, 110-111.

<sup>22</sup> Cf. *MS*, AA 06: 223.

corpo, mas de diferentes corpos vivos sensíveis em sucessão.<sup>23</sup> Aliás, vale recordar o teor da citação ao final da primeira seção: a pessoa, enquanto sujeito de deveres morais (para consigo mesma e para com outrem), tem de ser dada como objeto de experiência. Portanto, a personalidade infinitamente persistente da pessoa exige a persistência desta enquanto objeto de experiência, isto é, sua existência no corpo humano.

### III

Sem dúvida, esta interpretação depara-se com certas dificuldades. A primeira diz respeito à persistência da personalidade da mesma pessoa, com a sucessão dos diferentes corpos que a condicionam. Se a personalidade se liga ao sensível, na medida em que a pessoa é afetável por inclinações e não simplesmente inteligível, então, como atribuir à personalidade um prosseguimento ininterrupto, diante do fenômeno da morte corpórea? Não seria tal persistência interrompida com a substituição de seu condicionamento por certo corpo pelo condicionamento por outro? Ainda que, após a morte de um indivíduo corpóreo, a atividade da pessoa se reiniciasse num outro corpo, haveria, ao que parece, um hiato, uma solução de continuidade, fragmentando a personalidade e suprimindo a possibilidade de progresso de sua disposição moral. Haveria rupturas de condicionamento pelos corpos, incompatíveis com a persistência infinita da personalidade da mesma pessoa? Não se encontra solução simples e clara para essa dificuldade. Tentar-se-á, contudo, enfrentá-la.

Em outro artigo deste mesmo autor, intitulado *A possibilidade de uma comunidade ética e a corresponsabilidade ética, em Kant*, defendeu-se a tese de que numa comunidade ética, sob uma legislação ética pública, inter-relacionam-se de forma complexa as pessoas individuais, uma pessoa comunitária (o gênero humano) e Deus, como legislador supremo.<sup>24</sup> Nesta comunidade conciliam-se a representação dos deveres como mandamentos divinos e a autonomia das pessoas individuais na legislação ética interior. Ao que parece, isto exige pensar a possibilidade de uma coação recíproca inteligível dos livres-arbítrios das pessoas individuais e da pessoa comunitária. Isto implicaria que a liberdade de cada livre-arbítrio, atuando num indivíduo corpóreo, seria coagida inteligivelmente pelas liberdades de cada um dos demais e do gênero humano e delas dependeria. Portanto, a liberdade atuante em cada indivíduo corpóreo não se exerceria exclusivamente nele, mas mediatamente atuaria também em cada um dos demais e

---

<sup>23</sup> Parece haver um erro comum na interpretação da imortalidade da alma, em Kant: frequentemente se a interpreta como um estado da pessoa onde sua existência é simplesmente inteligível, indiferente ao mundo sensível das inclinações e imune às suas influências. Cf. Allison, 1990, p. 172; Beck, 1960, pp. 270-1; George, 1995, p. 675.

<sup>24</sup> Cf. Jorge Filho, 1999, pp. 87-105.

no gênero humano. Para o que está em causa, basta observar que a personalidade moral, enquanto liberdade do ser racional sob leis morais, não estaria necessariamente vinculada a somente um único indivíduo corpóreo, mas “animaria” também, de modo mais ou menos indireto, o conjunto dos corpos de seres racionais unidos na pessoa comunitária, não sofrendo uma ruptura absoluta com a morte corpórea de um deles. A possibilidade da personalidade infinitamente persistente, sob a condição da continuidade infinita da vida corpórea, sensível, estaria preservada de algum modo.

Para dar alguma clareza e sustentação a essa tese, é preciso estender significativamente a argumentação. Inicialmente, convém esclarecer a distinção entre a comunidade jurídica (Estado) e a comunidade ética (Igreja), mais particularmente aquela entre as legislações jurídica e ética. É na *Metafísica dos Costumes* que se explicita a natureza de ambas as legislações, bem como a sua diferença. Segundo Kant, toda legislação contém dois elementos, a lei (*Gesetz*) e o móbil (*Triebfeder*). A lei representa a ação que deve acontecer como objetivamente necessária. Ela provém da razão prática pura, legislando por e para si mesma, isto é, tem origem na vontade (*Wille*) autônoma. O móbil liga subjetivamente a lei ao fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) do livre-arbítrio à ação, ou seja, liga subjetivamente a lei à máxima do querer.<sup>25</sup> Tanto a lei quanto a máxima são princípios práticos, que contêm um fundamento geral de determinação do arbítrio, valendo a primeira objetivamente, isto é, necessariamente para todo ser racional em geral, e a segunda tendo validade apenas subjetiva, ou seja, valendo apenas para o ser racional particular que a adota livremente. Quanto aos móveis, pode-se reduzi-los a dois: o amor-de-si e a Ideia do Dever. Ambos são acolhidos, ou incorporados, nas máximas, na medida em que o livre-arbítrio recebe tanto influência patológica quanto influência racional, mas sempre numa ordem de condicionamento, ou subordinação. A supremacia de um ou outro móbil determina o valor ético da pessoa e de sua conduta.<sup>26</sup>

Cabe abordar a distinção entre as legislações ética e jurídica da razão prática pura. Em ambas há leis, enquanto regras práticas universais e necessárias, isto é, válidas objetivamente. A diferença entre elas reside, de um lado, na natureza das leis, de outro, na subordinação dos móveis. As leis jurídicas representam as ações exteriores que devem acontecer como objetivamente necessárias, na condição de coexistência dos livres-arbítrios. A legislação jurídica visa apenas a realizar a conformidade das ações, mas não das máximas, às leis jurídicas. Nessa legislação, a coação (*Zwang*) recíproca exterior, que os livres-arbítrios exercem ao coexistirem, fazendo uso exterior de suas liberdades, incide sobre o móbil dominante, que é o amor-de-si, ou felicidade própria, despertando o temor de uma

<sup>25</sup> Cf. *MS*, AA 06: 218.

<sup>26</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 36.

punição em caso de desobediência à lei. O amor-de-si, sob influência da coação exterior exercida pela coexistência dos livres-arbítrios, é o móbil suficiente para incentivar a conformidade das ações exteriores à lei jurídica.

A legislação ética tem leis e um móbil próprios. As leis éticas representam a adoção de fins que são deveres como objetivamente necessária. Tal adoção é um dever estritamente ético, porquanto a coação exterior (da legislação jurídica) é impotente para levar à adoção de fins. As leis especificamente éticas acoplam-se a um móbil dominante que, enquanto móbil das ações virtuosas (que visam à realização de fins que são deveres), não pode ser influenciado mediante a coação física externa. Esse móbil é justamente a Ideia do Dever, enquanto necessário e suficiente para, incorporado às máximas, qualificá-las como morais. É impossível a adoção de máxima moral e a ação virtuosa (cujo fim é um dever) tendo como móbil dominante o amor-de-si; elas exigem a Ideia do Dever como móbil dominante.<sup>27</sup> Mesmo em se tratando de uma legislação ética, há uma espécie de coação sobre o livre-arbítrio, embora não exterior e física, mas sim uma coação racional, exercida pela Ideia do Dever.<sup>28</sup> Para Kant, esta é o móbil da razão pura, cuja coação não é nem externa nem física, mas interna. Aliás, Kant emprega, para designá-la, o termo “auto-coação” (*Selbstzwang*), pois, na medida em que ele define positivamente a liberdade do livre-arbítrio como a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática, a coação da razão pura sobre o livre-arbítrio é uma espécie de coação da razão pura sobre si mesma, ou seja, uma auto-coação.<sup>29</sup>

A legislação jurídica supõe a recíproca coação externa e sensível dos livres-arbítrios, mas a lei jurídica do direito racional tem sempre sua origem na vontade autônoma (razão prática pura).<sup>30</sup> Todavia, essa coação recíproca pode ser imediata, exercida diretamente por cada livre-arbítrio sobre cada um dos demais, e a lei pode ter como legislador a vontade individual: eis o estado de natureza jurídico, o estado de direito privado. Ou a coação pode ser mediata, exercida indiretamente pela força conjunta dos livres-arbítrios sobre cada um deles, e a lei pode ter sua fonte na unificação das vontades individuais sob a égide da razão pura: eis a comunidade jurídica (Estado). Aqui a vontade unificada universal (*allgemeine vereinigte Wille*) legisla para os livres-arbítrios individuais e a execução das leis é garantida pela coação exercida por um poder executivo (que conjuga as forças dos livres-arbítrios) coordenado com e subordinado ao poder legislativo: eis o estado civil jurídico, o estado de direito público. Aqui a legislação é pública, pois a lei tem de ser declarada por uma vontade soberana, na qual se unificam as vontades

---

<sup>27</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 403.

<sup>28</sup> Kant assim define o dever: “O conceito de dever já é em si o conceito de uma obrigação (coação) (*Nötigung / Zwang*) do livre-arbítrio pela lei; ora, essa coação (*Zwang*) pode ser exterior ou uma autocoação (*Selbstzwang*)” (*MS*, AA 06: 379).

<sup>29</sup> Cf. *MS*, AA 06: 379-380.

<sup>30</sup> Cf. *MS*, AA 06: 231-232.

individuais, que, porém, como tais não se identificam com ela; a coação é pública porque exercida pela força conjunta dos livres-arbítrios sobre cada um deles, e não mais imediatamente pela força do indivíduo sobre cada um dos demais.<sup>31</sup>

Aparentemente, a legislação ética só poderia ser privada e não pública, pois a adoção da e a adesão firme à Ideia do Dever como móbil parece simplesmente uma decisão de foro interno da pessoa individual, indiferente à coação exterior e sensível que uma pluralidade de indivíduos exerça sobre ela. Contudo, é justamente a possibilidade de uma legislação ética pública que está em questão ao se cogitar de uma comunidade ética, em que a lei ética se constitua publicamente e haja uma coação recíproca dos livres-arbítrios, com a peculiaridade de não ser exterior nem sensível, mas interior e configurando uma auto-coação. A comunidade ética, ou Igreja, tem de ser essencialmente distinta da comunidade jurídica, e é a especificidade da legislação ética pública, constitutiva da comunidade ética, que será tematizada agora.<sup>32</sup>

Como se caracterizaria uma legislação ética pública? Kant, no terceiro livro de *A religião dentro dos limites da simples razão*, onde tematiza essa legislação, não explicita muito as condições que a especificam. Explicitá-las um pouco mais é o que se tentará fazer. Para tanto, é preciso formular novamente a questão em pauta, nos seguintes termos: como pensar uma legislação ética, cuja coação seja interior, portanto uma auto-coação, e ao mesmo tempo pública, isto é, dependente de uma pluralidade de pessoas, e não apenas da pessoa individual? Como conciliar o caráter “auto” da legislação ética, calcado na autonomia da vontade e na coação do livre-arbítrio pela Ideia do Dever, com o caráter “público”, dependente da pluralidade e alteridade de pessoas, ancorado na constituição pública da lei pela vontade unificada das mesmas, e em que se exerce uma coação nem exterior nem sensível, embora de qualquer modo recíproca, dos livres-arbítrios individuais?<sup>33</sup>

Propõe-se a seguinte hipótese: as pessoas individuais, em sua pluralidade, são capazes de exercerem reciprocamente uma coação nem exterior nem sensível, mas interior sobre o uso interno de suas liberdades (para a adoção de máximas e para a adesão a fins incondicionalmente racionais) porque tal coação seria imediatamente inteligível; ademais, essa coação recíproca seria em certa medida uma auto-coação, porquanto não haveria uma distinção absoluta dos livres-arbítrios, unidos numa pessoa comunitária.

Que essa coação possa ser pensada como inteligível parece resultar de que, excluída a coação recíproca exterior e sensível, restaria apenas a hipótese de uma coação recíproca interior. Ora, o móbil da legislação interior, ética, é a Ideia do Dever, independente de influências patológicas, sensíveis, mas eficaz, na medida

<sup>31</sup> Cf. *MS*, AA 06: 242, 305-308, 311-314.

<sup>32</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 93-97.

<sup>33</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 96-98.

em que determina a adoção de máximas morais e as ações virtuosas. Assim, parece plausível admitir que, uma vez excluída a coação recíproca incidente sobre o móbil patológico, o amor-de-si, restaria pensar numa coação recíproca incidente sobre o móbil ético, a Ideia do Dever, coação portanto interior e inteligível.

Mas, se a legislação ética pública é interior e configura uma auto-coação (*Selbstzwang*), como atribuí-la aos diferentes livres-arbítrios, atuando uns sobre os outros? Como admitir que as pessoas individuais (em sua diversidade), atuando unificadamente umas sobre as outras – coação pública –, atuem, não obstante, sobre si mesmas – auto-coação? Ora, Kant parece abraçar essa ideia, ao conferir ao “gênero humano (*menschliche Geschlecht*) um dever para consigo mesmo: “Ora, aqui temos um dever de uma espécie particular, não dos homens para com os homens, mas do gênero humano para consigo mesmo (*nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst*)” (RGV, AA 06: 97).<sup>34</sup> Note-se que não mais se trata de um simples dever ético do homem individual para consigo mesmo ou para com os demais, porém de um dever do “gênero”, onde se unem todos os seres humanos, para consigo mesmo.<sup>35</sup>

Em que consiste o “gênero (*Geschlecht*)”? Por um lado, o “gênero” não consiste na mera soma ou justaposição dos homens individuais, por outro lado, ele tampouco consiste na simples dissolução das diferenças entre as pessoas individuais, sua fusão em um ser único, puramente inteligível. No “gênero”, obrigado para consigo mesmo, unir-se-iam as pessoas individuais, formando uma totalidade sistemática, consistente numa espécie de unidade que conserva a multiplicidade (de pessoas individuais), ou numa identidade que conserva uma diferença, pois o “gênero” é o “povo de Deus (*Volk Gottes*)” sob uma legislação interna pública, é o sistema, não a mera justaposição, das pessoas individuais.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Vale notar que Jean-Louis Bruch afirma que Kant jamais fundamentou a atribuição ao gênero humano de um dever para consigo mesmo, no fundo porque haveria uma contradição implícita no pensamento de Kant: “(...) Kant contentou-se com afirmar a existência de um dever do gênero para consigo mesmo sem jamais elaborar os fundamentos dessa afirmação. (...) ele não o fez por razões profundas; para manter tanto a afirmação de uma comunidade humana quanto a crença em um destino individual da alma, quer dizer, duas convicções no fundo inconciliáveis” (Bruch, 1968, p. 168).

<sup>35</sup> Jean-Louis Bruch destaca a importância dessa nova perspectiva do pensamento kantiano, aberta por *A Religião dentro dos Limites da simples Razão*: “Na segunda parte, em conformidade com quase todo o passado de sua filosofia moral, Kant se coloca do ponto de vista do *indivíduo*; na terceira parte, a *comunidade* se torna o sujeito da emenda (*redressement*) e do progresso moral. (...) a passagem do ponto de vista do indivíduo ao da comunidade implica uma profunda renovação para uma filosofia moral que comumente se caracterizou, não sem razão, como individualista” (Bruch, 1968, pp. 157-8). Lucien Goldmann também reconhece a importância desse novo conceito kantiano de comunidade ética, ou Igreja: “Já dissemos que Kant não passou jamais do *Eu* ao *Nós* como sujeito da ação (...), prisioneiro da visão individualista do mundo (...). Eis porque atribuímos tanto mais importância ao fato de que encontramos, em *A Religião dentro dos Limites da simples Razão*, uma passagem onde se trata do *Nós* como sujeito da ação. Trata-se da verdadeira Igreja que deve realizar o Reino de Deus sobre a Terra” (Goldmann, 1948, pp. 199-200).

<sup>36</sup> Kant corrobora esta interpretação da união das pessoas individuais enquanto totalidade, sistema: “(...) o Bem moral supremo (*höchste sittliche Gut*) não se realiza pelo esforço da pessoa singular, com vistas a realizar sua própria perfeição moral, mas exige, ao contrário, uma união das pessoas em um Todo (*in ein Ganzes*) com vistas

Embora a interioridade de uma legislação ética pública e o conceito de “gênero humano” suponham, por hipótese, uma coação recíproca inteligível dos livres-arbítrios, bem como a unificação inteligível das vontades para a legislação pública das leis de virtude, essa dimensão inteligível não pode excluir a dimensão sensível, pois tal exclusão seria incompatível com a própria constituição do livre-arbítrio. Como já mostrado na primeira seção deste trabalho, o livre-arbítrio de um ser racional finito está sob uma lei obrigante, cuja fórmula é o imperativo categórico, justamente porque a vontade deste ser não é santa, ou seja, porque seu livre-arbítrio é sujeito à afecção patológica por impulsos sensíveis, ainda que não seja determinável por estes. Assim, num puro mundo inteligível, em que a dimensão sensível inexistisse, o livre-arbítrio não estaria sujeito a influências patológicas, tampouco precisaria ser coagido pela Ideia do Dever; nesta medida não seria mais o livre-arbítrio de um ser racional finito. O livre-arbítrio sujeito ao dever exige, pois, a preservação da dimensão sensível da pessoa, para que seja patologicamente influenciável. Ora, a comunidade ética, ou Igreja, sob leis públicas de virtude, obriga justamente ao cumprimento de deveres éticos, e, para estar sob esta obrigação, o livre-arbítrio não se pode dissociar da dimensão sensível da pessoa. Portanto, a comunidade ética não se pode realizar enquanto puro reino inteligível, mas somente como “Reino de Deus sobre a Terra”, isto é, um reino também sensível.<sup>37</sup>

A identidade preservando a diversidade também se faz notar num outro aspecto da legislação ética pública. Esta legislação, embora pública, é tal que o legislador (ao menos enquanto supremo) não é o povo de Deus, mas o próprio Deus, de modo que os deveres desse povo para consigo mesmo têm de ser reconhecidos ao mesmo tempo como mandamentos divinos.<sup>38</sup> Porém, como os deveres morais em geral, portanto também os deveres éticos, têm de fundamentar-se na autonomia da vontade, é necessário preservar a faculdade de autolegislação das pessoas individuais e também a do povo (de Deus) como tal. Se os deveres da comunidade ética fossem tão-somente mandamentos de Deus, haveria o reino da heteronomia, provocando a implosão do edifício moral kantiano. Se, por outro lado, Deus não ocupasse uma posição singular e privilegiada nessa legislação, Ele

---

ao mesmo fim, para um sistema de homens bem intencionados (*System wohlgesinnter Menschen*) (...) a ideia de uma tal totalidade como uma república universal segundo leis de virtude (als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen)” (*RGV*, AA 06: 98-99).

<sup>37</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 95. Também no “Reino dos Fins (*Reich der Zwecke*)”, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (conceito aparentado ao de comunidade ética), a dimensão sensível, patológica, é essencial, pois, como afirma Kant, “no Reino dos Fins tudo tem ou um preço (*Preis*) ou uma dignidade (*Würde*). Quando uma coisa tem um preço, pode-se por no lugar dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando algo está acima de todo preço, e portanto não permite equivalente, então tem ele uma dignidade. (...) o que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal* (*Marktpreis*)” (*GMS*, AA 04: 434). Nesse Reino há coisas com preço venal, relacionadas com as inclinações e necessidades do homem, o que evidencia a presença aí do elemento patológico.

<sup>38</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 98-99.

se encontraria na mesma posição dos outros cidadãos-súditos, racionais-finitos, desse povo. Ora, conferir-Lhe esta condição seria negar-Lhe a santidade da vontade, submetendo-O à coação do dever. Evitando essa degradação da condição divina, Kant postula um Deus legislador, porém não súdito em seu próprio reino. Por outro lado, este não é um reino de escravos, mas de cidadãos-súditos, co-legisladores e sujeitos às leis obrigantes de sua própria autoria. Por isso os mandamentos divinos, desse reino, devem ser reconhecidos também como leis da autonomia.<sup>39</sup> A suposta identidade preservadora da diferença das pessoas individuais e do gênero, enquanto obrigados por leis da autonomia, e do gênero (enquanto povo de Deus) e de Deus, enquanto legisladores, seria, ao que parece, compatível com a hipótese de uma coação recíproca interior e inteligível.

Cabe agora abordar a seguinte questão: como se poderia fundamentar a hipótese da recíproca influência e coação inteligível das pessoas individuais, não havendo uma distinção absoluta entre elas, porquanto se unem no “gênero”? Para tratá-la, serão consideradas duas teses fundamentais da filosofia crítica kantiana: a realidade objetiva da liberdade e a idealidade transcendental do espaço e do tempo.

Com relação à primeira tese, vale lembrar que, na *Crítica da Razão Pura*, o conceito de liberdade permanecera problemático, ou seja, fora admitido apenas como pensável sem contradição. Na solução crítica da terceira antinomia da Dialética Transcendental, Kant procurou provar a não-contradição da causalidade natural no mundo dos fenômenos com a causalidade não-empírica, mas inteligível, da liberdade.<sup>40</sup> Já na *Crítica da Razão Prática*, Kant estabeleceu o Facto da Razão (*Faktum der Vernunft*) como a “*ratio cognoscendi*” da liberdade, provando com isso a realidade objetiva da liberdade transcendental, que, por sua vez, é a “*ratio essendi*” da lei moral. Kant pretende haver então provado, não teórica, mas praticamente, a realidade objetiva da liberdade. A *Crítica da Razão Prática*, com a postulação prática da liberdade, da imortalidade da alma, e de Deus, postula a

---

<sup>39</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 98-99. Compare-se a comunidade ética com o “Reino dos Fins”, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde se sustenta que a chefia desse reino não exclui a participação de seus membros como legisladores. Nessa obra, Kant diz: “Por esta palavra “reino” entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais mediante leis comuns. (...) poder-se-á conceber um todo conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer um Reino dos Fins (...). Mas um ser racional pertence ao Reino dos fins como seu membro (*als Glied*) quando é nele em verdade legislador universal, estando porém submetido a estas leis. Pertence-lhe como soberano (*als Oberhaupt*) quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro. (...) o ser racional tem sempre de considerar-se legislador num Reino dos Fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro, quer seja como soberano. Mas o lugar deste último não pode ele assegurar-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade. (...) o dever não cabe ao soberano (*Oberhaupt*) no Reino, mas sim a cada membro e a todos em igual medida (*jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Masse*)” (*GMS*, AA 04: 433-434). Aqui, a prerrogativa do soberano como legislador, imune ao jugo do dever, não exclui a participação dos demais seres racionais na legislação, enquanto legisladores submetidos àquele jugo. Kant tenta conciliar a autonomia dos membros desse Reino com a total independência própria do seu soberano, preservando a soberania deste sem impor aos membros, individualmente e em seu conjunto, a heteronomia.

<sup>40</sup> Cf. *KrV*, A 558-559 / B571-572, A571-572 / B586-587.

realidade objetiva do mundo suprassensível, ou inteligível.<sup>41</sup> Tal mundo não se submete às mesmas condições do mundo fenomênico nem obedece às mesmas leis deste; nesta medida, não está sujeito às condições do espaço e do tempo, formas a priori da intuição de objetos sensíveis, nem ao princípio da causalidade natural.

No que diz respeito à segunda tese, vale recordar que, na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, sustenta-se que o espaço e o tempo não são coisas em si mesmas, nem propriedades destas, mas apenas formas a priori da intuição sensível humana. O espaço é a simples forma da intuição externa dos fenômenos exteriores, e o tempo é a pura forma da intuição interna, segundo a qual se manifestam os fenômenos em geral no sentido interno. O tempo é a forma de toda intuição sensível, pois mesmo a intuição externa só é uma representação enquanto intuída internamente (segundo a forma do tempo).<sup>42</sup> Supondo-se, pois, que algo não seja representável segundo a forma do tempo, tampouco o seria segundo a forma do espaço: a não-temporalidade implica a não-espacialidade.

Considere-se agora, com base nessas duas teses, o ato (*Actum*) de adoção da máxima fundamental má, realizado pelo livre-arbítrio, cuja tematização se dá no primeiro livro de *A Religião dentro dos limites da simples razão*. Aí afirma-se a atemporalidade desse ato de infecção pelo mal radical. Este mal não teve sua origem em algum momento temporal de nossa história ou pré-história, mas, enquanto ato do livre-arbítrio segundo leis da liberdade, não é representável segundo a forma do tempo.<sup>43</sup> Levando-se em conta a tese idealista-transcendental, conclui-se que um ato livre (*That*), não representável segundo a forma do tempo, tampouco o é segundo a forma do espaço. Nesta medida, a atemporalidade da adoção da máxima fundamental má implica a sua a-espacialidade. Donde essa adoção não poder ser propriamente representada como o pecado de nosso infeliz ancestral Adão, cometido no glorioso Jardim do Éden. Tampouco essa aquisição do mal radical por qualquer pessoa deveria ser representada como o ato de certo e determinado indivíduo corpóreo, sensível.

Se o ato de livre adoção da máxima fundamental má é, no que diz respeito à pessoa individual, atemporal e conseqüentemente a-espacial, o que dizer dos atos do “gênero (*Geschlecht*)” na comunidade ética? A legislação ética pública, obrigante para o gênero humano, tem como fim (que é um dever) o ato de firme adesão universal à máxima fundamental boa. Ora, se este ato é um dever, tem de ser um ato livre, portanto não condicionado pelas formas do espaço e do tempo. Enquanto ato de uma pessoa comunitária, engajaria todas as pessoas individuais unidas numa totalidade. Ora, a não-temporalidade e a não-espacialidade desse ato do gênero permitiriam pensar sem contradição a sua universalidade, ou a

---

<sup>41</sup> Cf. *KpV*, AA 05: 4-5.

<sup>42</sup> Cf. *KrV*, A 48-49 / B 50, A 33-34 / B 66.

<sup>43</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 39-40, 43.

abrangência universal da comunidade ética, na medida em que se abstraia da exigência, impossível de cumprir, da reunião empírica de todos os indivíduos fenomênicos.<sup>44</sup>

A legislação ética pública visa prioritariamente ao ato universal, atemporal e a-espacial, de adesão firme à máxima fundamental boa. Ora, essa legislação, enquanto pública, tem de envolver uma coação recíproca das pessoas individuais, visando àquele ato, atemporal e a-espacial. Tal coação seria igualmente atemporal e a-espacial, pois uma coação exterior, espaço-temporalmente condicionada, não poderia exercer influência determinada sobre aquele ato livre. Enquanto atemporal e a-espacial, a coação recíproca seria não-sensível. Portanto, parece pensável, não-contraditoriamente, uma legislação ética pública, onde a coação exercida teria de ser não-sensível.

Pode-se dar um passo além e pensar positivamente tal coação não-sensível como uma coação inteligível, com base na postulação prática da realidade objetiva do mundo inteligível (Deus, liberdade, alma imortal). Este pensamento tem, talvez, como antídoto às quimeras, uma suposta coerência com o Facto da Razão, pedra angular do sistema kantiano.

Na comunidade jurídica, de coação externa e sensível, é possível representar espaço-temporalmente o indivíduo corpóreo sobre o qual se exerce a coação e parece possível imputar ações exteriores ao livre-arbítrio individual supostamente atuante nele, quando se consideram os efeitos sensíveis produzidos por ele. É diferente o caso da comunidade ética. Nela é interna, ou seja, inteligível, a coação exercida por e sobre as pessoas individuais, e realizam-se atos atemporais e a-espaciais (não representáveis espaço-temporalmente) dos livres-arbítrios, como a adoção da máxima fundamental. Parece, pois, admissível, que atos atemporais e a-espaciais de um mesmo livre-arbítrio, como os de adoção de máximas fundamentais, não se tenham de vincular somente a um mesmo indivíduo fenomênico, representável espaço-temporalmente, pois do contrário haveria um condicionamento espaço-temporal estrito de atos atemporais e a-espaciais, no que se poderia ver uma contradição. Nesta medida não se excluiria, ao que parece, a possibilidade de um mesmo ato de um livre-arbítrio produzir, ao menos indiretamente (mediante máximas derivadas), efeitos sensíveis diversos (na medida em que o caráter inteligível, cujo princípio é a máxima fundamental, for capaz de livremente determinar ações sensíveis). Assim, não parece impossível que um mesmo ato de um mesmo livre-arbítrio (pessoa individual) produza indiretamente

---

<sup>44</sup> A universalidade da comunidade ética, ou da Igreja, é afirmada por Kant: “As exigências, portanto também os distintivos, da verdadeira Igreja, são os seguintes: (...) 1) a universalidade, consequentemente a sua unidade numérica (...); 2) (...) a pureza, a união apenas sob móveis morais (...); 3) a relação segundo o princípio da liberdade, tanto da relação interna dos seus membros uns com os outros (...); 4) (...) a imutabilidade segundo a sua constituição (...)” (*RGV*, AA 06: 101-102).

efeitos sensíveis diferentes em ou por indivíduos fenomênicos distintos segundo as formas do espaço e do tempo.

Parece, pois, inadequado, vincular, do ponto de vista ético, a pessoa imputável (instância da vontade e do livre-arbítrio) unicamente às ações exteriores de um mesmo indivíduo fenomênico, pois talvez se tenham de considerar múltiplas ações exteriores de múltiplos indivíduos fenomênicos como efeitos diversos de um mesmo ato de uma mesma pessoa, tornando-se demasiadamente complexa a tarefa da imputação. O quê precisamente imputar poderia ser indeterminável.

Mas, a rigor, a ocorrência de efeitos diversos (em ou por diferentes indivíduos fenomênicos) de um mesmo ato livre, não implica a coautoria deste ato, pois para tanto seria preciso que a própria causalidade livre fosse compartilhada. A possibilidade disto será discutida agora.

A coação inteligível recíproca, necessária para uma legislação ética pública, em que o móbil interno é a Ideia do Dever, parece implicar uma coparticipação dos livres-arbítrios em seus atos, especialmente naqueles de adoção de máximas, em particular da máxima fundamental. Em outras palavras, parece haver uma coautoria desses atos dos livres-arbítrios, conseqüentemente a imputação recairia sobre esses coautores, que seriam, portanto, corresponsáveis. A razão disso, vale repetir, é que, numa legislação ética, deve-se à coação inteligível sobre o livre-arbítrio a possibilidade da incorporação, à sua máxima, do móbil da Ideia do Dever. Isto significa que um livre-arbítrio adota a sua máxima com o respectivo móbil devido a essa coação inteligível. Como vimos, em se tratando de uma legislação pública, tal coação inteligível teria de ser recíproca. Assim, o ato de um livre-arbítrio seria em parte condicionado por, em parte condicionante de atos de outros livres-arbítrios, pois esses atos dependeriam da incorporação do móbil à máxima em função daquela coação recíproca. Mas, tal dependência seria apenas parcial, pois do contrário eliminar-se-ia a autorregulação dos livres-arbítrios – sua livre adoção de máximas – e isto implodiria o sistema moral kantiano. Em suma, o condicionamento inteligível recíproco dos atos dos livres-arbítrios parece autorizar a admissão do conceito de corresponsabilidade ética. Se plausível a interpretação, o vício, a ação viciosa e o pecado, bem como a virtude e a ação virtuosa de uma pessoa seriam de certa forma imputáveis também a todas as demais. A quem precisamente imputar poderia ser indecifrável.<sup>45</sup>

O enfrentamento da dificuldade levantada com relação à interpretação aqui proposta da imortalidade da alma demandou a longa argumentação apresentada.

<sup>45</sup> Segundo Bruch, “é justamente tomando consciência da solidariedade no pecado que Kant é obrigado a superar o individualismo que havia marcado até então quase todo o seu pensamento, e a dar um conteúdo propriamente comunitário às ideias de *reino dos fins* e de *corpus mysticum* dos seres racionais (...)” (Bruch, 1968, p. 167). Todavia, o autor deste trabalho não compartilha da tese de Bruch de que haveria uma contradição implícita desse comunitarismo com a filosofia prática kantiana: “Sem dúvida, Kant não vai até o final desse segundo caminho [comunitarista], que o conduziria à ideia de uma salvação universal, isto é, a uma contradição flagrante com os princípios fundamentais de sua filosofia prática (...)” (Bruch, 1968, pp. 167-8).

Finalmente, pode-se sustentar, com base nessa argumentação, que a persistência infinita da personalidade do mesmo ser racional, ou a imortalidade da alma, não seria impossibilitada pelas soluções de continuidade da conexão entre livre-arbítrio e corpo impostas pela morte de um indivíduo corpóreo e sua substituição por outros em série temporal. Pois, se o livre-arbítrio dessa pessoa perde o vínculo com certo indivíduo corpóreo, de cujas ações sensíveis é causa inteligível, ele (livre-arbítrio) preserva seu vínculo com outros indivíduos corpóreos, de cujas ações sensíveis é coautor, juntamente com todos os demais livres-arbítrios. Assim, não haveria ruptura absoluta da conexão do livre-arbítrio com o corpo, preservando-se, com isso, a persistência da constitutiva susceptibilidade do livre-arbítrio à afecção por impulsos sensíveis. Isso implicaria, ao que parece, a preservação da possibilidade da persistência infinita da personalidade, ou imortalidade da alma.

Outra séria dificuldade tem a ver com os estatutos ontológico e epistemológico do corpo e do livre-arbítrio. Segundo Kant, o corpo é fenômeno e, como tal, sujeito às formas da sensibilidade e também às do entendimento. Assim, todo corpo é extenso e sujeito à causalidade segundo leis da natureza. Por sua vez, o livre-arbítrio é uma faculdade ou função da faculdade de desejar, cuja causalidade é pela liberdade, ou segundo leis obrigantes da liberdade, legisladas pela razão prática pura. Ele participa do em-si ou do mundo das inteligências, embora disso não possa haver qualquer conhecimento teórico; é possível, contudo, conhecer do ponto de vista prático a lei de sua causalidade (a lei moral) e a realidade objetiva da liberdade. Esta não é constitutiva da natureza, ou do mundo dos fenômenos, mas sim do mundo numênico, ou das inteligências. Ora, a coisa-em-si é pensada como fundamento daquilo que é sua manifestação, o fenômeno, em outros termos, como o incondicionado que fundamenta o condicionado.<sup>46</sup> Não há reciprocidade nesse condicionamento: ele é unívoco. Eis a questão: como poderia o corpo, enquanto fenômeno, espacial, temporal e sujeito à causalidade segundo leis da natureza, condicionar o livre-arbítrio, cuja causalidade é regida por leis da liberdade, do mundo numênico, e cujos atos são atemporais (do ponto de vista do exercício ativo de sua causalidade), como o da adoção da máxima fundamental má? Por outro lado, se não houver tal condicionamento, como poderia o livre-arbítrio, constitutivamente afetável por impulsos sensíveis, ter de incorporar em suas máximas o móbil do amor-de-si em uma relação de subordinação com a Ideia do Dever (considere-se que o móbil do amor-de-si, ou felicidade própria, parece ser a representação do conjunto de todos os desejos sensíveis e inclinações)? Sobre isso não se encontram respostas satisfatórias.

---

<sup>46</sup> Cf. *KrV*, B XXVI.

## Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- BRUCH, J. L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
- FÖRSTER, E. "As mudanças no conceito kantiano de Deus", *Studia Kantiana*, vol. 1, nº 1, setembro de 1998.
- FRIERSON, P. "Kant on the Causes of Human Actions: A Brief Sketch". In: RODEHN, V.; ALMEIDA, G. RUFFING, M. (org.). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, pp. 33-44.
- GEORGE, R. "Immortality". In: ROBINSON, H. (org.). *Proceedings of the eighth International Kant Congress Memphis*, Vol. II, Part 2. Milwaukee: Margutte University Press, 1995.
- GOLDMANN, L. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris: PUF, 1948.
- JORGE FILHO, E. J. "A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética, em Kant", *Revista Síntese Nova Fase*, n. 84 (1999), pp. 87-105.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1990 ff.
- KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. Michel Foucault. 2 Ed. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1964.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 4 Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997a.
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Tra. e ed. Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1997b.
- KANT, I. *The Metaphysics of Morals*. Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**Resumo:** Investiga-se a relação entre o livre-arbítrio e o corpo, em Kant. Procura-se compreender a cadeia de relações do livre arbítrio com as inclinações, o sentimento de prazer e desprazer, as sensações, os sentidos externo e interno e o corpo. Com base em tal compreensão, apresenta-se certa interpretação da concepção kantiana da imortalidade da alma. Argumenta-se que o livre-arbítrio é necessariamente condicionado pelo corpo vivo sensível (humano) e que, portanto, a alma imortal, enquanto existência e persistência infinita da personalidade do mesmo ser racional, que é indissociável do livre-arbítrio, depende da conexão necessária da alma com o corpo vivo sensível (humano). Levantam-se duas dificuldades concernentes àquela interpretação da imortalidade de alma e enfrenta-se a primeira delas mediante uma argumentação baseada na doutrina kantiana da comunidade ética e da legislação ética pública.

**Palavras-chave:** Kant, livre-arbítrio, corpo, alma imortal, comunidade ética

**Abstract:** Our inquiry is concerned with the relation of the free choice with the body, in Kant. We seek to understand the chain of relations of free choice with the desires and inclinations, the feeling of pleasure and displeasure, the sensations, the external and internal senses and the body. On basis of such an understanding, we present a certain interpretation of the Kantian conception of the immortality of the soul. We argue that the free choice is necessarily conditioned on the (human) sensible living body and hence the immortal soul, as the existence and endless persistence of the personality of the rational being, which cannot be dissociated from free choice, depends on the necessary connection of the soul with the (human) sensible living body. We raise two difficulties concerning that interpretation and we try to face the first one by means of an argument based on the Kantian doctrine of the ethical community and of the public ethical legislation.

**Keywords:** Kant, free choice, body, immortal soul, ethical community

Recebido em: 02/2018

Aprovado em: 05/2018