Solução kantiana do problema fundamental da religião*

*Zeljko Loparic***

1. O problema fundamental da filosofia da religião

Na *Religião dentro dos limites da mera razão*, Kant se propõe a tornar visível a relação da religião da razão com a natureza humana, portadora de predisposições em parte boas e em parte más (Kant 1793b, B XX). Para tanto, ele representará o princípio bom da religião e o seu oposto, o princípio mau, como duas causas existentes por si e disputando o controle sobre o homem, isto é, interpretará a oposição lógica entre os predicados "moralmente bom" e o seu complemento "moralmente mau" em termos de uma oposição ou conflito real. O estudo desse conflito será articulado em quatro partes do livro sobre a religião. A primeira parte trata do assentamento[1] do princípio bom, ao lado do mau, na natureza humana, que é a condição de possibilidade de aplicar os predicados *Bm* e *Mm* ao homem. A solução desse problema é base da solução de todos os outros, abordados nas três partes da *Religião* que se seguem: o da luta do princípio bom contra o mau pelo poder sobre o homem; o da vitória do princípio bom (em termos religiosos: da instituição de um reino de Deus na terra); e, finalmente, o da conduta da vida de acordo com a totalidade dos

* O presente trabalho é uma versão ampliada e modificada da palestra proferida no II Colóquio de História da Filosofia, Marília, de 6 a 11.08.2006 e, antes disso, na abertura do VIII Colóquio Kant, Unicamp, Departamento de Filosofia, de 29 a 31.05.2006.

** PUC/SP e Unicamp.

1 Costumo traduzir o termo *Einwohnung* de Kant por "assentamento". Poderiam ser usados também os termos "alojamento" e "implantação".

deveres (o serviço prestado a Deus pelos seres humanos sob o comando do princípio moralmente bom).

Kant se apoiará na doutrina da religião da razão assim estruturada para resolver o problema de saber se o homem é moralmente bom ou moralmente mau.[2] Do enunciado do problema se depreende imediatamente que não se trata de decidir qual é o critério adequado para *avaliar* se uma certa ação ou a sua máxima é boa ou má. Este problema é *a priori* e puramente *formal*, e sua solução foi encontrada já na *Fundamentação*: o critério de avaliação é o imperativo categórico, isto é, a regra *a priori* da universalizabilidade das máximas das ações, independentemente do conteúdo da ação ou da natureza do agente (humano ou não-humano). Tampouco se trata de avaliar se um certo agente humano, que executou esta ou aquela ação, é moralmente bom ou mau. Ainda que contenha um pressuposto *a priori* – as regras de aplicação dos predicados *Bm* e *Mm* às ações em geral –, este problema não é nem *a priori*, nem formal, mas material-empírico e epistêmico, pois a avaliação pretendida requer que sejam determinados empiricamente os motivos reais do agente em questão.[3]

Voltando ao problema colocado por Kant na primeira parte da *Religião*, ele é *a priori* por tratar de predicados *a priori Bm* e *Mm*. Mas ele não é formal e sim material, pois relaciona esses predicados à natureza humana, caracterizada por predisposições que incluem a sensibilidade (receptividade) moral e os sentimentos morais. Ainda que material, o problema não é empírico, já que as predisposições inatas são definidas por meio de aspectos discursivos formais *a priori* (a lei moral). O problema é tampouco epistêmico, e sim semântico, pois o seu aspecto central é a aplicabilidade dos predicados *Bm* e *Mm* à natureza humana, e não procura por critérios efetivos de aplicação desses predicados aos seres humanos, isto é, para chegar a saber se um certo homem é bom ou mau. Como em geral, em Kant também determinar o significado de um predicado não é necessariamente o mesmo que fixar os critérios epistêmicos para o seu uso factual (empírico).[4] Ele é, ainda, um problema *necessário* da razão pura, sendo, no essencial, uma diferente formulação do principal assunto da primeira parte da *Religião* – o de assentamento do princípio bom, ao lado do mau, na

[2] Kant diz tanto *moralisch gut* (1797b, p. 5) como *sittlich gut* (p. 8). Creio que, aqui, essas duas expressões são sinônimas.

[3] Esses dois problemas são independentes. Uma pessoa pode executar uma ação cuja máxima é moralmente boa (por exemplo, salvar a vida de um amigo), e assim mesmo ser um homem moralmente mau (fazer isso com base num pretenso direito de mentir). E vice-versa.

[4] Interpretar é diferente de conhecer e de avaliar.

natureza humana, como condição de possibilidade de aplicar os predicados *Bm* e *Mm* ao homem (natureza humana). Finalmente, o problema considerado é primeiro na ordem, pois da sua solução depende a de todos os outros problemas da religião da razão. Por todas essas características, o problema de saber se o homem é moralmente bom ou mau pode ser visto como o *problema fundamental da filosofia da religião* de Kant.[5]

Tal como ocorre com outros problemas necessários da razão (por exemplo, com as antinomias), o da religião da razão não passou despercebido pelos pensadores pré-críticos. Conforme observa o próprio Kant, ele se constituiu, de fato, no motivo de desacordo, de longa data, entre os moralistas tradicionais, decorrendo da maneira como interpretam a disjunção mencionada: os dois lados da disjunção são exclusivos, e só um deles vale; ou então os dois disjuntivos não são exclusivos e nenhum deles é válido ou, dependendo das circunstâncias, tanto um como outro pode valer. Contudo, por não disporem de uma teoria crítica nem da moral (religião da razão), nem da natureza humana, nem, por conseguinte, da relação entre a moral e a natureza humana, os moralistas do passado não conseguem dar uma resposta satisfatória à pergunta formada por essa disjunção, que daqui em diante chamarei de "fundamental", nem pôr fim às disputas que os separam. Kant as formula da seguinte forma: "A cada um facilmente ocorre perguntar: será que essa disjunção é correta ou alguém poderia afirmar que o homem pela sua própria natureza não é nenhum dos dois. Um outro, contudo, poderia sustentar que ele é ambos, ao mesmo tempo, a saber, em alguns pedaços bom, em outros, mau" (p. 9). Perguntar se a disjunção fundamental é correta significa, portanto, levantar a questão de saber se os dois lados da disjunção são exclusivos e, portanto, só um deles vale; ou, então, se os dois disjuntivos não são exclusivos e nenhum deles é válido ou se, dependendo das condições, pode valer tanto um como o outro. A posição dos não-exclusivistas tradicionais é baseada precisamente na suspeita de que os exclusivistas interpretaram mal a experiência, pois esta "parece até confirmar esse meio-termo entre os extremos" (ibid.; cf. p. 5).

São chamados de rigoristas aqueles moralistas exclusivistas que defendem a tese adicional de que admitir ações moralmente indiferentes significa expor as máximas morais ao perigo de perderem sua determinação e firmeza. Em oposição aos rigoristas, os não-exclusivistas podem ser ditos "latitudinários" (ibid.) Os moralistas exclusivistas em geral podem, por sua vez, ser divididos em

[5] Esse mesmo problema é formulado também na *Antropologia*, 1978a, p. 319.

dois grupos: os pessimistas e os otimistas. O primeiro grupo, identificado por Kant, logo no início da primeira parte da *Religião*, como constituído sobretudo de sacerdotes e poetas, baseia-se na queixa factual, tão antiga quanto a história e a mais antiga forma de poesia, a religião sacerdotal, de que o mundo vai de mal a pior. Embora admitam que a história da humanidade, na qual o moral vai de par com o físico, comece pelo bem – a idade de ouro, a vida no paraíso ou mesmo por um estado ainda mais feliz: a comunidade com um ser celestial –, afirmam que ela avança cada vez mais rapidamente para o mal, e que o Juízo Final e o fim do mundo estão iminentes. Kant cita o poeta Horácio como porta-voz dos pessimistas: "O tempo dos pais, pior que o dos avôs, trouxe coisas piores para nós, que daremos origem a uma prole ainda mais viciada" (p. 4).

O segundo grupo, o dos "otimistas", encontráveis tão-somente entre filósofos, e mais recentemente entre pedagogos (Kant pensa na linhagem de moralistas que vai de Sêneca a Rousseau), caracteriza-se pela tese de que "o mundo caminha incessantemente (embora de modo que dificilmente possa ser notado) na direção oposta, a saber, de ruim para melhor, e que pelo menos a predisposição para tanto se encontra na natureza humana" (1785, p. 4). Aqui, a expressão "natureza humana" refere-se aos "germes do bem" presentes na natureza sensível do homem e herdados por nascença, isto é, decorrentes "da maneira como ele costuma nascer" (1793b, p. 5), não tendo, portanto, o sentido que será explicitado por Kant – o de capacidade moral de agir de acordo com uma predisposição para o bem originária, simultânea à, mas não causada pela nascença (p. 9) e transformada em uma disposição constante.

Os moralistas não-exclusivistas (os latitudinários) também podem ser divididos em dois grupos. O primeiro deles, constituído daqueles que Kant chama de "indiferentistas", sustenta que, a julgar pelo que nos mostra na experiência a natureza, o homem é moralmente indiferente, neutro, nem bom nem mau.[6] O segundo é o grupo de "sincretistas", para os quais o homem, pelo que se sabe dele, é em algumas partes ou pedaços bom e, em outros, mau, como se existisse nele uma "coalizão" entre o bem e o mal (p. 6 e 8).

Kant apresentará uma divisão semelhante dos moralistas em *O conflito das faculdades*. Os exclusivistas pessimistas são chamados de terroristas, pois constantemente ameaçam a humanidade com o Juízo Final; os otimistas são apelidados de eudaimonistas, devido às suas "esperanças sanguíneas". Só um

[6] Nesse grupo podem ser colocados os naturalistas ou materialistas, que, como La Mettrie, vêem o ser humano como um ente natural, constituído exclusivamente de matéria.

grupo de não-exclusivistas é mencionado, o de abderitas, que sustentam que a história da humanidade gira em círculo e que, dessa forma, o bem e o mal se neutralizam um ao outro, que o conflito entre o bem e o mal resulta sempre num empate, de modo que a história da humanidade se assemelha mais a uma farsa burlesca do que a um drama heróico (1798a, p. 134-138). Os abderitas do *Conflito* podem sem dificuldade ser aproximados dos sincretistas da *Religião*, bem como das posições de Epicuro, criticadas já em *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784).[7] Os indiferentistas não são identificados.

Num artigo anterior (Loparic, 2007), explicitei a concepção kantiana da religião e da natureza humana, cuja relação, uma vez tornada visível, será usada na solução do problema fundamental da filosofia da religião. No presente trabalho, o meu objetivo é analisar, de maneira detalhada, a estrutura do problema tal como reformulado por Kant e a solução proposta por ele.

2. Observações adicionais sobre a estrutura do problema fundamental da filosofia da religião

A fim de decidir sobre essa disjunção fundamental, é preciso determinar se é correto assumir que se trata mesmo de uma disjunção exclusiva, como entendem os pessimistas e os otimistas, ou se não existem outras possibilidades, como querem os indiferentistas e os sincretistas. Como previsto pelo programa kantiano da crítica da razão pura, a solução desse problema necessário da razão prática deverá mostrar que esses conceitos não são vazios, ou seja, que possuem uma realidade objetiva prática. A resposta consiste em fazer ver *que* e *como* os predicados *a priori* fundamentais "moralmente bom" (*Bm*) e o seu complemento, gerado pela negação predicativa, "moralmente não-bom" (*B'm*), isto é, "moralmente mau" (*Mm*), se aplicam – são assentados e recebem seu sentido e significado – em um domínio sensível (não necessariamente empírico). No presente caso, no domínio constituído pelas predisposições e propensões da natureza humana, objetos de estudo da antropologia moral. Resolvida essa tarefa, poderá ser solucionado, também, o problema fundamental da filosofia da religião.

Pelo exposto no artigo anterior mencionado, nenhum dos dois predicados designa uma propriedade estática, quer física (objeto da física, pura – metafísica da natureza – ou empírica) quer cognitiva (assunto da filosofia transcendental ou

[7] Essa crítica é analisada em Loparic (2006).

da psicologia). Ambos designam propriedades, ou melhor, feições *disposicionais*, em virtude das quais os seres humanos agem de certas maneiras em certas circunstâncias.[8] O primeiro deles (*Bm*) refere-se a uma predisposição moral-prática do agir de acordo com a lei moral em todas as circunstâncias. As modificações progressivas possíveis dessa predisposição, a sua perfectibilidade, serão designadas por outros predicados conceitualmente relacionados com o "moralmente bom", entre os quais: "progredir constantemente no sentido de tornar-se moralmente bom" (*Pm*), "colaborar com os outros para tornar-se moralmente bom" (*Cm*) e, finalmente, "viver continuamente de modo determinado pelo predicado moralmente bom" (*Vm*). Por outro lado, o predicado "moralmente mau" (*Mm*) será remetido à propensão acidental, mas congênita, para o mal moral, isto é, para agir, ocasionalmente ou mesmo habitualmente, contra a lei moral. Para as modificações que acentuam essa propensão, referentes, por exemplo, ao regresso moral, poderão ser introduzidos novos predicados.

Depois de resolver o problema de aplicabilidade dos *predicados disposicionais Bm B'm* (=), *Pm*, *Cm* e *Vm* no domínio constituído pelas predisposições e propensões moral-práticas da natureza humana, Kant terá ainda de resolver o problema da possibilidade (da realidade objetiva prática) dos juízos que aplicam esses predicados, isto é, de juízos *Bmh*, *-Bmh*, *Mmh*, *Pmh*, *Cmh* e *Vmh*, onde *h* = homem, *não* um indivíduo particular concreto, mas o ser humano considerado genericamente como ser moral (*moralisches Wesen*), como portador dos caracteres morais da espécie.[9] Todos esses juízos são sintético-práticos, pois conectam as feições morais com modos de agir (seguir as máximas universalizáveis) que não estão contidos analiticamente nos conceitos dessas feições. Ao mesmo tempo, eles são *a priori*, visto que os conceitos em questão são *a priori*. Portanto, exige-se, de acordo com o programa kantiano da crítica da razão pura, que a sua possibilidade (realidade objetiva prática) seja demonstrada.

Note-se que os juízos sintético-práticos *a priori* mencionados são os temas básicos das quatro partes do livro de Kant sobre a religião. No que segue, tratarei apenas – e ainda de modo extremamente esquemático – dos juízos de forma: *Bmh*, *-Bmh*, *Mmh* e *Pmh*, ou seja, da primeira e da segunda partes desse livro.

[8] A discussão atual da lógica desse tipo de predicados foi iniciada em Carnap (1936).

[9] Kant considera ainda o juízo: "O homem oscila constantemente entre o moralmente bom e o moralmente mau", anunciando, assim, uma problemática do sentido da história que será retomada na parte 2 do *Conflito das faculdades* (1798b).

A terceira e a quarta partes do livro, que discutem a aplicação de juízos *Cmh* e *Vmh*, respectivamente, podem ser abordadas da mesma maneira.

3. A semântica dos predicados "moralmente bom" (*Bm*) e "moralmente mau" (*Mm*)

De modo perfeitamente coerente com o seu projeto crítico, Kant inicia a solução do problema fundamental da religião explicitando o conceito de negação usado no juízo disjuntivo mencionado.

Se o *Bm* é aplicado no domínio de vontades consideradas como coisas em si – isto é, não sensificadas, não relacionadas com fatos relativos à natureza humana –, formar o predicado negativo é, conforme mostrei num outro trabalho (Loparic, 2007), o mesmo que negar proposicionalmente o juízo de que uma vontade (*v*) é boa, ou seja, afirmar o juízo -*Bmv*. A razão é simples: o conjunto de vontades puras pode ser *logicamente dividido* em boas (*Bm*) e não-boas ou más (*B'm* ou *Mm*). Portanto, dizer que uma vontade não é boa, afirmar -*Bmv*, é o mesmo que sustentar que ela é não-boa (*B'mv*) ou má (*Mmv*). No domínio considerado, a simples ausência da bondade – o desacordo com as leis morais – é sinônimo da má vontade.

O mesmo não se dá no domínio das vontades factuais, isto é, dos agentes humanos livres e caracterizados pela natureza humana. Nele, a negação do juízo *Bmh* pode ter dois significados diferentes. A fim de mostrar isso, Kant recorre à álgebra, ciência *a priori* definida no domínio de objetos (grandezas) que podem ser construídos na intuição pura e que não são, portanto, coisas em si. Pondo *Bm* = *a* (grandeza positiva), a negação de *a* pode ser representada por "*0*". Ora, na álgebra, "*0*" pode significar duas coisas: a mera ausência de *a*, resultado da operação algébrica de subtração (*a* – *a*), ou o resultado da oposição entre *a* e -*a*, ou seja, o produto da operação de somar *a* e -*a* (*a* + -*a*). De fato, a álgebra admite a existência não só de grandezas positivas, mas também negativas, ampliando, assim, o conceito de subtração para incluir a subtração por eliminação de uma grandeza e a subtração por oposição positiva.[10]

[10] Cf. a nota às p. 9-10 da *Religião*. Observe-se que a razão pela qual a álgebra introduziu as grandezas negativas foi precisamente a de gerar um domínio de entidades (grandezas numéricas, geométricas ou quaisquer outras) sobre o qual a operação de subtração fosse fechada, ou seja, aplicável sem restrições. Dito em outras palavras: o *domínio de grandezas* foi estendido para as negativas com o objetivo de assegurar que a regra ou a ordem "subtraia *b* de *a*" seja sempre exeqüível.

Kant se vale dessa analogia algébrica para distinguir, numa nota da primeira parte da *Religião*, a negação proposicional do *Bmh*, o juízo de forma *-Bmh*, e o juízo que afirma a negação predicativa do predicado *Bm*, a saber, o juízo *B'm h* ou *Mmh*. No domínio dos seres humanos, é preciso não confundir, sustenta Kant, dois casos: a ausência da moralidade e a ausência da moralidade causada pelo oposto positivo de *Bm*, o seu complemento *B'm* (*Mm*). Decerto, se a lei moral não fosse um motivo para o livre arbítrio, o bem moral seria = *a*, a sua ausência seria = 0, mera conseqüência da falta do motivo moral. Ora, em seres humanos, caracterizados pela natureza humana, existe um motivo moral = *a* e por isso o ser humano não é indiferente à moralidade. Ele é portador da receptividade para os conceitos de dever, tendo a lei moral como que "escrita no seu coração".[11] Portanto, argumenta Kant, "a não concordância do arbítrio com esse motivo (= 0) é tão-somente possível como conseqüência de uma determinação do arbítrio realmente oposta, isto é, como uma *tendência contrária*, igual a *-a*, isto é, em virtude de um mau arbítrio" (p. 10). Segue-se que "não há um meio-termo entre uma disposição boa e má (princípio interno das máximas), segundo a qual também a moralidade da ação deve ser ajuizada" (ibid.).[12] Ou seja, tanto a disjunção *Bmh v -Bmh*, como a *Bmh v Mmh* são exclusivas. Contudo, nesse último caso, a exclusão tem um sentido real, "material", que será mais bem explicitado a seguir.

Depois dessa reconstrução da análise lógico-conceitual do conceito de negação predicativa utilizada na formação do predicado *B'm* (*Mm*), complemento do predicado *Bm*, consideremos a semântica kantiana da cada um desses dois predicados.

O predicado *Bm* tem dois sentidos. Num primeiro sentido, aplica-se à predisposição para o bem, que existe em cada homem como elemento originário de sua natureza e que é atestada pela experiência de respeito pela lei moral. Em virtude dessa predisposição originária, o homem pode ser dito "bom por natureza" (cf. 1798a, p. 320), embora seja mais apropriado dizer que, *pela sua natureza*, é destinado a tornar-se bom (1793b, p. 45). Num segundo sentido, o predicado *Bm* aplica-se ao homem que se tornou efetivamente bom, isto é,

[11] Cf. 1793b, p. 265. Temos aqui um exemplo de esquematismo analógico, também usado por Kant para sensificar os conceitos religiosos e morais em geral.

[12] Para uma discussão mais detalhada dos problemas lógicos aqui envolvidos, cf. Loparic (2000).

que adquiriu a disposição constante de agir de acordo com a lei moral em todas as circunstâncias. Nesse segundo sentido, o predicado "moralmente bom" é sinônimo de "virtuoso". A aplicação do predicado *Bm* ao homem implica, portanto, não apenas a existência nele de uma predisposição originária para o bem (a receptividade para o respeito pela lei moral), mas o desenvolvimento dessa predisposição em uma disposição moral.

De que modo é adquirida essa disposição de virtude? Kant responde: por um ato de absoluta espontaneidade, um ato inteligível, de livre escolha.[13] Esse ato consiste em tomar "na sua máxima" – como motivo do seu arbítrio – o respeito pela lei moral, sentimento que o homem encontra em si mesmo em virtude da sua receptividade moral (p. 10; cf. p. 45). Como conseqüência, o sentimento de respeito é fortalecido, como motivo do agir, por uma atitude constante fundada na razão. O ato inteligível pelo qual o homem toma o respeito pela lei moral em sua máxima gera nele um "caráter inteligível", a *virtus noumenon*. Dessa forma, o homem, moralmente "sensível" pela sua própria natureza, faz de si mesmo alguém moralmente "forte", "robusto", possuidor de um "bom caráter" (p. 17). Ou seja, ele vincula a si mesmo, pela sua razão, a *lei moral* como um princípio *permanente* do seu agir e viver.[14] A aplicabilidade do predicado moralmente bom no segundo sentido ao homem é garantida, portanto, pelo assentamento na natureza humana – naquilo que faz ele ser o que é – de uma postura constante criada por uma escolha livre da máxima subjetiva de todas as máximas.[15]

Sendo assim, a semântica kantiana dos conceitos básicos da doutrina da religião tem como um dos seus pressupostos – esse é um resultado particularmente significativo da análise que acabo de fazer – uma *pragmática a priori*, concebida como uma *história a priori* da criação livre e autônoma das condições de possibilidade *a priori* para executar, de modo constante, atos sensíveis moralmente bons. Trata-se de uma *pragmática pura*, disciplina que estuda atos inteligíveis pelos quais é criado o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral, ou seja, o caráter inteligível do homem. Como veremos a seguir, o objeto de estudo dessa pragmática é a natureza humana como produtora de si

[13] Esse conceito foi explicitado em Loparic (2007).

[14] Cf. 1793b, p. III. A mesma afirmação encontra-se em 1798b, p. 266.

[15] Uma vez produzido, o caráter inteligível passa a influenciar (determinar causalmente), de modo constante, não só os seres humanos individuais, mas também o gênero humano como tal. Essa tese é desenvolvida na *Antropologia*, p. 314-321.

mesma. É sobre o domínio constituído por esse acontecer e os seus resultados que a semântica transcendental de Kant aplica os conceitos básicos da doutrina da religião, bem como de todos os outros conceitos moral-práticos.[16]

Passemos à semântica do predicado *Mm*.O homem não pode ser dito mau por natureza no sentido de ter uma predisposição originária para o mal, pois a natureza humana é habitada por uma predisposição originária para o bem (constitutiva do ser do homem, daquilo que o homem é). Ou seja, não existe um sentido de *Mm* que seja paralelo ao primeiro sentido de *Bm*. O que então significa dizer que alguém é moralmente mau? Kant inicia a sua resposta por uma análise conceitual da experiência moral. Não chamamos um homem de moralmente mau simplesmente por ele ter executado ou estar executando ações más (contrárias à lei), mas porque essas ações são de tal natureza que permitem concluir pela existência, no agente, de máximas más. A experiência permite notar que uma ação é contrária à lei e até mesmo, pelo menos em nós, que ela é conscientemente contrária à lei. Contudo, não é possível observar, nem mesmo em nós, as máximas como tais, nem decidir empiricamente se elas são boas ou más. Portanto, a fim de poder atribuir ao homem a feição de ser moralmente mau, "deve ser possível concluir *a priori*, a partir de algumas, e até mesmo de uma única ação conscientemente má, por uma máxima má fundante e, a partir dela, por um fundamento subjetivo no sujeito de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento que é, por sua vez, de novo uma máxima" (1793b, p. 6).

Temos aqui um exemplo de aplicação, decerto muito compactada, da parte regressiva, propriamente analítica, do método combinado de análise e síntese, pelo qual Kant costuma buscar as condições de possibilidades de condicionados teóricos, práticos ou de outro tipo.[17] Descompactando um pouco o argumento de Kant, pode-se dizer que ele parte de um fato, a saber, da experiência de ações

[16] A pragmática pura aqui considerada deve ser distinguida do estudo das regras e considerações prudenciais. Ela também difere da teoria das operações pelas quais são constituídos o conhecimento e os objetos de conhecimento, tanto empírico como *a priori*. Nos dois casos, o homem é pensado como produtor. Contudo, enquanto produtor do conhecimento, ele é remetido aos dados fornecidos pela sensibilidade externa; enquanto produtor de si mesmo, o homem é completamente autônomo.

[17] Na *Fundamentação*, o método de análise e síntese é usado para achar e formular a lei moral; na segunda *Crítica*, para descobrir o fato da razão como condição *a priori* da efetividade e, por conseguinte, da possibilidade dessa lei; na *Metafísica dos costumes*, para descobrir as condições *a priori* da paz perpétua; no *Conflito das faculdades*, para identificar a tendência para melhor no gênero humano como condição de possibilidade *a priori* dos juízos *a priori*

moralmente más, tanto nossas como dos outros. Ora, tais ações não podem ser ditas moralmente más por razões meramente empíricas. (O mesmo vale para as ações moralmente boas, conforme foi mostrado na *Fundamentação*.) Logo, devem existir razões *a priori* para essas ações. Continuando a análise, Kant mostra que essas razões só podem ser máximas *a priori*, que não são entidades observáveis. Mas as máximas, por si sós, não bastam; é preciso ainda que estejam em vigor. Kant chega assim a assumir um ato inteligível pelo qual o homem, embora "consciente da lei moral", no entanto, "tomou em sua máxima o desvio (ocasional) da lei" (1793b, p. 24), desvio que consiste em elevar os motivos do amor de si e as inclinações naturais que dele decorrem à condição de obediência da lei moral (p. 31). Um ser humano que sente respeito pela lei moral só deixa de agir de acordo com esse sentimento, sustenta Kant, em decorrência de uma escolha que inverte a boa ordem dos motivos e não aceita na máxima subjetiva suprema do arbítrio o respeito pela lei moral, instituindo a aceitação das máximas contrárias à lei moral como máxima. Esse ato, inexplicável em ultima instância, é facilitado por três debilidades da natureza humana: sua fragilidade, impureza e perversão. Essas debilidades são reforçadas pela propensão do homem à mentira interna. De fato, ter a lei moral em apreço, "sem, contudo, na sua máxima lhe assegurar, como motivo suficiente por si mesmo, a supremacia sobre todos os outros determinantes do arbítrio é hipocrisia", é a propensão para essa "falsidade interna, isto é, propensão de mentir a si mesmo na interpretação da lei moral para o prejuízo desta" (p. 42n). Por essa razão, também a Bíblia "chama o autor do mal (que está em nós mesmos) de mentiroso desde o início e, dessa forma, caracteriza o homem em relação àquilo que parece ser o fundamento principal do mal que está nele" (ibid.).[18]

É nesse contexto que poderá ser usado, segundo Kant, o predicado "moralmente mau". Ele significa o mesmo que "vicioso" ou, melhor, "viciado". De novo, a semântica tem como pressuposto uma pragmática *a priori* concebida como

da história. Uma análise detalhada do método de análise e síntese de Kant encontra-se em Loparic (2005a, cap. 2).

[18] O intérprete contemporâneo, familiar com a teoria heideggeriana do *Dasein* inautêntico ou as teorias psicanalíticas do falso si mesmo (Winnicott), não terá dificuldade de constatar que, aqui, Kant ainda luta com as dificuldades fundamentais de uma disciplina que ele mesmo criou: a antropologia pragmática. Essa constatação abre o horizonte no qual, nos dias de hoje, convém situar a discussão sobre a natureza dessa contribuição de Kant. Quanto à posição kantiana a respeito do problema de saber se há ou não um direito de mentir, cf. Loparic (2005b).

uma história *a priori* de um acontecer ao longo da qual o homem *torna-se* mau, tendo produzido, por atos inescrutáveis e meramente inteligíveis, as condições de possibilidade *a priori*, ainda que meramente subjetivas, antropológicas, de conduzir a vida e de usar a liberdade de modo contrário à lei moral.

Existe, contudo, um sentido em que o homem pode ser dito "mau por natureza", a saber, quando essa expressão é usada para dizer que o desvio da lei moral se encontra na espécie humana. O desvio é dito estar na espécie não "como se essa qualidade pudesse ser deduzida do conceito da espécie (de um homem em geral), pois então ela seria necessária", mas no sentido de o ser humano "pelo que se sabe dele da experiência, não poder ser ajuizado de outra maneira, ou seja, de que é possível pressupor essa condição como subjetivamente necessária em cada um, mesmo no melhor dos homens" (1793b, p. 24). Trata-se de uma propensão acidental e assim mesmo universal, pois congênita. Não no sentido de adquirida, como a propensão para o bem, mas no sentido de contraída, tal como uma doença, em decorrência do que ela fica enxertada na natureza humana e "entrelaçada e como que enraizada na própria humanidade" (p. 16 e 25).

A máxima do desvio do que é moralmente bom (do "bem originário", da santidade ou inviolabilidade da lei moral) é o que Kant chama "o princípio mau". Uma vez contraída, isto é, estabelecida como "caráter sensível",[19] ela passa a influenciar causalmente a espécie e todos os indivíduos. Entretanto, diferentemente da disposição para o bem, que, uma vez adquirida, fica permanente e não pode ser revertida por nenhum ato livre nem por qualquer fragilidade da natureza humana, a propensão para o mal jamais se torna constante e pode sempre ser ultrapassada por uma mudança da atitude moral. Como Kant diz na *Antropologia*, "o mal é, na verdade, sem caráter (pois leva ao conflito consigo mesmo e, como tal, não admite nenhum princípio constante)" (1798a, p. 328). Mesmo assim, por ser congênita (enxertada na natureza humana), a propensão não pode ser extirpada, o que significa que pode reaparecer mesmo no melhor dos homens, na forma de uma tentação ocasional ou mesmo como volta de um hábito arraigado, obrigando-o a continuar pelo que é moralmente bom.

Assim como a álgebra admite, no seu campo de estudo, a existência de grandezas negativas ao lado das positivas, a moral kantiana admite, na natureza humana, a existência de "causas" boas e más, em termos das quais interpreta

[19] Cf. *Antropologia*, p. 320: "segundo o seu caráter sensível, o homem deve ser considerado também como mau (por natureza)".

os predicados "moralmente bom" e "moralmente mau". O que é preciso fazer agora é determinar a coexistência dessas causas na natureza humana. Usando mais uma vez a analogia algébrica, trata-se de interpretar a operação de somar o mal moral ao bem moral.

4. A semântica do predicado *Pm* e do juízo *Pmh*

Uma introdução a esse assunto encontra-se na afirmação de Kant de que tudo o que o homem é no sentido moral, bom ou mau, precisa ser feito por ele mesmo (1973b, p. 45). Enquanto ser moral, o homem não é produto da natureza, mas de si próprio, melhor – essa tese que será usada, em 1798, para definir a antropologia moral como estudo do que é o homem – daquilo que ele próprio faz ou pode e deve fazer de si, segundo leis que ele próprio escolhe. Esse poder fazer, essa capacidade de autoprodução autônoma, é a "natureza humana".[20] O processo de autoprodução parte da predisposto para o bom (período no qual se aplica o predicado *Bm* no primeiro sentido), passa por uma fase de autocorrupção (quando se aplica o predicado *Mm*, no primeiro sentido), para retornar, revigorado, ao porto de partida (*Bm* no segundo sentido). Em termos algébricos, esse processo pode ser representado por três operações: a admissão de *a* como dado, a soma de *-a* ao *a* (*a* + *-a*) e a subseqüente subtração de *-a* (a operação – *-a*), a qual repõe o *a* inicial.

Deixando o modelo algébrico de lado, convém explicar melhor os principais passos dessa práxis *a priori* pela qual o homem, bom por natureza, vicia-se a si mesmo para, numa próxima fase dessa história *a priori*, *tornar-se* bom, isto é, virtuoso.

Por ser a predisposição para o bem originária e a propensão para o mal acidental, a razão nos obriga a pensar que, no momento inicial da vida moral de cada homem – momento que deve ser pensado como simultâneo ao nascimento, mas não identificado com esse evento natural e, em todo caso, sensível –, o homem é moralmente bom no primeiro sentido explicitado anteriormente ("bom por natureza"), mas vive sem ter o conhecimento do bem e do mal e sem ter de lutar pelo bem contra o mal (a idade de ouro, o paraíso).

[20] Talvez não seja inútil lembrar que, em Aristóteles, a natureza é essencialmente *kinesis* em direção da *morphe*, e não como tal. Esse ponto é explicitado, de modo magistral, em Heidegger.

O segundo momento precisa ser pensado como queda, que se deve à corrupção da predisposição originária, resultando de um ato inteligível que ignora o respeito pela lei moral como motivo e, pervertendo a ordem natural dos motivos do agir humano, atribui essa função às inclinações naturais. Nas palavras de Kant, é preciso considerar as más ações de um ser humano "*como se* ele tivesse caído nelas de um estado de inocência" (p. 38-9; os itálicos são meus).[21] É assim que surge na história moral do homem a propensão para o mal, a qual, por ser universal, precisa ser vista como característica da espécie. Ou seja, agora se aplica o predicado "moralmente mau", nos dois sentidos assinalados.

Mas a queda e a correspondente propensão para o mal não podem mudar a natureza humana. Sendo moralmente necessário (exigido pela lei), deve ser possível ao homem tornar-se um homem bom, renascer, como se fosse por uma nova criação e modificar o seu "coração".[22] O ser humano deve ter em si mesmo forças suficientes para restabelecer a boa ordem dos motivos e produzir – esse é o terceiro momento essencial de sua história moral – uma modificação do seu modo de pensar (*Denkungsart*), da qual, em seguida, resulta a disposição moral constante, condizente com as exigências da lei moral, acompanhada de uma mudança boa de vida (*guter Lebenswandel*). Essa mudança não pode ser efetivada passo a passo, pela reforma paulatina, mas tão-somente mediante um movimento súbito, uma "*revolução* na disposição moral do homem (uma transição para a máxima da santidade dessa disposição)" (p. 50). A recuperação da predisposição originária para o bem, jamais perdida, o restabelecimento da pureza do motivo moral, "só pode acontecer mediante uma espécie de renascimento, algo que se assemelha a uma nova criação" (ibid.), uma criação de si mesmo como homem novo, moralmente bom. O predicado *Bm* pode ser aplicado de novo, mas no segundo sentido, o da posse de uma disposição constante para o bem ou de um caráter inteligível. Esse caráter deve ser pensado como irrevogável, assegurando "a absoluta unidade do princípio interno da mudança de vida" (p. 271).

Com essa revolução na disposição moral do homem, melhor, mediante essa conversão, inicia-se a última fase da história moral da humanidade: a luta

[21] Ou, numa outra fórmula de Kant, "*como se* ele, dotado de disposição natural para o bem (a qual é inseparável da liberdade) tivesse passado do estado de inocência para o mal" (p. 39-40); os itálicos são meus).

[22] Essa sensificação do princípio do mal é freqüente na *Religião* (cf, p. 19, 33 etc.).

entre a propensão para o mal e a nova disposição para o controle sobre o homem. Decerto, a propensão para o mal nunca é totalmente eliminada, ela é apenas superada no sentido de os seus efeitos serem combatidos e, em parte, anulados pelo "*progresso* do ruim para o melhor" (p. 51). Mesmo assim, essa luta entre ela e a disposição para o bem termina – isso será mostrado nas duas últimas partes da *Religião* – pela vitória do princípio bom: a moralização progressiva dos indivíduos e da humanidade como um todo e da instituição de um reino de Deus na terra. Na moral, as coisas são diferentes do que na álgebra: a adição de *Mm* ao *Bm* não resulta em indiferença, como sustentam os indiferentistas, nem numa coalizão, como entendem os sincretistas (nem gira em círculo, com defendem os abderitas, valendo-se de uma metáfora geométrica), mas em supremacia do *Bm* sobre o *Mm*.[23] Em termos bíblicos, o pecado originário de Adão e Eva foi uma *felix culpa*: depois de diminuir, ela serviu para aumentar a quantidade do bem no mundo.

Temos aqui a primeira versão, na obra de Kant, da concepção de uma história *a priori* da humanidade elaborada do ponto de vista pragmático, isto é, concebida como narrativa *a priori* daquilo que o *homem*, dotado de natureza humana, faz ou deve fazer de si mesmo. Essa concepção é essencialmente distinta da história naturalista, apresentada na *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, de 1784, como narrativa daquilo que a *natureza física* faz do e com o homem. Sob vários aspectos, a história do progresso religioso dos indivíduos e das coletividades é um primeiro passo em direção da concepção da história do progresso jurídico do gênero humano, exposta na segunda parte do *Conflito das faculdades* (1798) e também decididamente "pragmática" e não naturalista. Essa mesma doutrina é resumida, de modo particularmente esclarecedor, no último parágrafo da *Antropologia*. A conversão do homem, o seu rechaço da mentira interna – a qual, como vimos, se esconde sob o princípio do mal –, revela, em última instância, "a predisposição moral em nós", uma "exigência inata da razão de trabalhar também contra aquela propensão para o mal", que autoriza "apresentar o gênero humano não como mau, mas como um gênero de seres racionais que tende a se elevar do mal para o bem num progresso constante sob obstáculos" (1798a, p. 334). A luta entre o princípio mau (a propensão para o mal) e o princípio bom (a disposição moral) há de ser constante, pois, caso contrário, não se poderia esperar como resultado o progresso contínuo para melhor.

[23] Aqui, a "álgebra" da moral difere da matemática, pois a + -a = a2 > a, e não + *0*.

É nesse contexto que Kant discute a questão da realidade objetiva prática do predicado *Pm* (progredir constantemente para o moralmente melhor) e a possibilidade do juízo que atribui esse predicado ao ser humano (*Pmh*). A segunda parte da *Religião* trata precisamente da possibilidade prática desse juízo.

A fim de que esse juízo possa ser objetivamente válido ou inválido no sentido prático, é necessário que o ser humano combata a propensão para o mal e vá desenvolvendo os germes do bem que estão nele. Isso não pode acontecer sem um ideal (*Ideal*) e um modelo (*Urbild*) concreto de perfeição moral. Na religião revelada (cristã), esse ideal é personificado na figura sensível de Cristo, pensado como Filho de Deus. Na religião da razão, esse ideal é reconhecido como uma idéia da razão prática que, no entanto, para ser efetiva, precisa ser dotada de realidade objetiva prática, isto é, estabelecida como exeqüível pelo homem e, dessa forma, sensificável.

A argumentação de Kant tem duas partes. Em primeiro lugar, ele mostra que o ideal de perfeição moral encontra-se na própria razão, a qual pede que busquemos sem cessar a perfeição moral. Ora, se devemos existir de acordo com essa idéia, é necessário também que possamos viver desse modo. Essa possibilidade não necessita, para ser conhecida, de nenhum exemplo tirado da experiência.

Em segundo lugar, por ser exeqüível em virtude de considerações *a priori*, essa mesma idéia deve poder, por conseguinte, ser exemplificada na experiência, isto é, na práxis humana. Ligados ao ideal de perfeição, os *bons exemplos* a serem imitados são fontes poderosas de fortalecimento do processo de desenvolvimento da predisposição moral no homem. Embora não provem nem possam provar a factibilidade do ideal, tais exemplos apresentam-na concretamente. Casos que sensificam o homem bom são meios muito úteis para combater a fragilidade e a impureza moral dos homens, pois ajudam a cultivar a moralidade e o seu modo de pensar moral, "de modo que o *dever* começa a ganhar, apenas para si mesmo, um peso sensível nos corações deles" (1793b, p. 52).

Numa nota da *Doutrina da virtude*, Kant esclarece bem a função de condutas exemplares:

> "A palavra alemã '*Beispiel*' [caso exemplo] é comumente utilizada como sinônimo de *Exempel* [conduta exemplar], mas estes dois vocábulos não têm realmente o mesmo significado. Tomar uma conduta como exemplar e apresentar um caso a fim de esclarecer uma expressão são conceitos completamente distintos. A conduta exemplar é um caso particular de uma regra *prática*, na medida em que esta regra representa a

> factibilidade ou a não-factibilidade de uma ação, ao passo que um caso exemplo é apenas um particular (*concretum*) representado como contido sob um universal (*abstractum*), de acordo com conceitos, sendo uma apresentação meramente teórica de um conceito" (1797b, p. 168).

Voltando à *Religião*, Kant examina três objeções contra a realidade objetiva prática do ideal de perfeição moral e, portanto, do predicado *Pm*. A primeira consiste em dizer que, mesmo que a nossa disposição moral seja santa (concorde com o ideal de perfeição moral), ela não tem conseqüências objetivas, pois em cada instante em particular o nosso agir permanece falho sob um ou outro aspecto. Como resposta, Kant observa: visto que a atitude moral é supra-sensível, podemos, à luz dela, *pensar* o progresso do nosso agir efetivo *como se fosse* um todo completo, "também segundo o ato (a mudança de vida)". No essencial, Kant se restringe a determinar um modo racional para proceder na avaliação moral de nossa vida factual, sem qualquer apelo a alguma dimensão sobrenatural.

De acordo com a segunda objeção, a disposição para o bem, adquirida pelo ato de escolha absolutamente espontâneo, não pode ser considerada constante com toda certeza necessária. Kant responde que, depois da revolução moral, cada um de nós vai sem dúvida sentir "que não pode jamais cair tão baixo para se afeiçoar de novo ao mal" (p. 80-1), além de poder esperar de modo racional que "nessa vida terrestre, não mais abandonará esse caminho" (p. 82). Segundo Kant, "a disposição boa e purificada (que pode ser chamada espírito bom que nos governa), da qual somos conscientes, traz consigo, portanto, também a confiança na sua permanência e firmeza, ainda que não de modo imediato, e atua como consolador (paracleto), quando nossos tropeços nos tornam preocupados com a sua permanência" (p. 85).

A terceira objeção, considerada a mais difícil, afirma ser impossível apagar a culpa passada. Kant responde: o julgamento do passado deve ser pensado como se decorresse "da disposição geral do acusado, não das manifestações desta que desviam da lei" (p. 89).

5. Natureza e os limites da solução kantiana do problema fundamental da religião

Até agora, esbocei, em linhas muito resumidas, o principal conteúdo dos dois capítulos iniciais da religião, que contêm o essencial da solução kantiana

do problema fundamental da religião. O primeiro capítulo apresenta uma semântica dos predicados disposicionais "moralmente bom" e "moralmente mau" e explicita as condições de validade objetiva prática[24] dos juízos "O homem é moralmente bom" e "O homem é moralmente mau". O domínio de interpretação são os elementos constitutivos da natureza humana, tanto os originais como os adquiridos por um acontecer estudado pela pragmática *a priori* concebida como uma história *a priori*. O segundo capítulo trata da semântica do predicado *Pm* e do juízo *Pmh*, usando o mesmo domínio de interpretação.

A partir desses resultados, é possível determinar em que consiste a solução kantiana do problema fundamental da religião – o de decidir a pergunta formulada pela disjunção: o homem é moralmente bom ou o homem é moralmente mau? A solução alcançada pode ser resumida nos seguintes pontos. Em primeiro lugar, os dois lados da disjunção fundamental não se aplicam às mesmas dimensões da natureza humana, isto é, da faculdade do ser humano de realizar determinados fins pelas suas próprias forças. Uma dimensão dessa faculdade é a capacidade moral de fazer "algo de bom para si segundo as leis da liberdade".[25] O predicado *Bm*, com os seus dois sentidos, aplica-se a essa capacidade, a qual, por sua vez, inclui a predisposição para o bem e ao caráter inteligível do homem, dois elementos que pertencem essencialmente ao que há de supra-sensível da natureza humana, embora estejam em contato e até mesmo em conflito com a capacidade sensível. Por sua vez, o predicado *Mm* aplica-se à perversão da capacidade moral que se manifesta na forma do caráter sensível, que, em virtude dos princípios que o governam, se opõe real e sensivelmente ao inteligível.

Em Kant, portanto, a disjunção fundamental não é nem exclusiva nem inclusiva. Não é exclusiva, visto que é possível dizer, em pelo menos dois sentidos, que o homem é moralmente bom *e* que, num outro sentido, não logica mas realmente oposto a esses dois sentidos, ele é moralmente mau. A analogia algébrica pode ser esclarecedora mais uma vez: tal como a álgebra dos moder-

[24] O contexto mostra que a validade objetiva prática desse juízo não é sinônimo da validade objetiva teórica (verdade).

[25] Conforme mostrei em outro lugar (Loparic, 2007), a natureza humana é também dita ser "apenas o fundamento subjetivo do uso pelo homem da sua liberdade em geral" (sob leis morais objetivas). No *Conflito das faculdades*, Kant define a natureza humana no sentido pragmático mais geral, como faculdade do ser humano "de realizar determinados fins pelas suas próprias forças" (1798b, p. 59).

nos admite a existência de grandezas positivas e negativas no domínio de suas operações, assim também a religião da razão de Kant reconhece a possibilidade e o fato de o "princípio do mal" estar assentado, ao lado do princípio do bem, na natureza humana, o domínio de aplicação dos conceitos religiosos. Ela é tampouco inclusiva, pois os sentidos do bem e do mal atribuídos a esses predicados pela semântica moral de Kant, a sua aplicação ao domínio de natureza humana tomada na acepção não-naturalista, implicam luta interna nos seres humanos caracterizados por essa natureza. Sugiro que a disjunção discutida seja chamada de "pragmático-histórica".

Tentarei explicar o que quero significar com esse termo. Quando os predicados *Bm* e *Mm* são aplicados ao domínio de seres humanos em processo da moralização, a oposição entre eles deixa de ser pensada como meramente lógica, e passa a ser encarada como real, ou seja, como luta entre duas causas opostas existentes na natureza humana que exercem influência sobre os indivíduos e a espécie humana. Na medida em que é caracterizado pela predisposição originária para o bem e luta – em virtude do seu caráter inteligível estabelecido por uma revolução moral – contra o seu caráter sensível (a propensão inextirpável para o mal), o homem pode ser dito bom. Na medida em que contraiu um caráter sensível, pela própria decisão, ainda que tomada sob a influência dos defeitos da sua natureza, ele pode ser dito moralmente mau.

Não há aqui nenhuma contradição. Como Kant esclarecerá na *Antropologia*, chamar o homem de bom em virtude do seu caráter inteligível não significa negar o seu caráter sensível mau, suficientemente atestado pelos maus hábitos adquiridos das longas práticas contrárias à lei moral, mas tão-somente supor que o homem, como "ente prático, dotado de consciência da liberdade do seu arbítrio (uma pessoa), se vê, nessa consciência, mesmo em meio a representações mais obscuras, submetido a uma lei de dever" e que, por isso, "a determinação da natureza da espécie humana consiste no progresso contínuo para [moralmente] melhor" (1798a, p. 321). O "ou" da disjunção fundamental é o das diferenças e dos conflitos entre os modos de ser do ser humano considerado como agente livre.

Agora se torna também mais fácil entender em que consiste a crítica de Kant aos moralistas tradicionais. Todos pecam por não terem elaborado, de modo satisfatório, o domínio de interpretação dos predicados *Bm* e *Mm*, nem por conseguinte o de interpretação da oposição entre eles e dos juízos que os empregam. Os exclusivistas tradicionais, tanto os que optam pelo primeiro disjuntivo (os otimistas) como os que preferem o segundo (os pessimistas),

erram por usarem, como domínio de interpretação, a natureza meramente sensível do homem, contando, conforme vimos, com os "germes do bem" na natureza do homem herdados de nascença. Ora, com base nesse conceito naturalista (empirista) de natureza humana, não é possível provar que o otimismo moral seja justificado. Da mesma forma, os pessimistas não têm meios de demonstrar que o homem, em virtude da sua natureza sensível, tende naturalmente para o mal moral. Sendo assim, nenhum dos dois grupos consegue estabelecer o sentido exato em que a disjunção fundamental é exclusiva, nem resolver as diferenças que os separam.

Pela mesma razão, as posições dos não-exclusivistas não podem ser aceitas. É semanticamente incorreto dizer, como fazem os "indiferentistas", que o homem não é nem bom nem mau, pois, se esses predicados foram referidos ao domínio de natureza humana elaborado corretamente, fica claro que o homem não é indiferente à lei moral e, portanto, ao bem e ao mal. Tampouco pode ser dito que ele é bom em alguns pedaços (espaços, tempos) e mau em outros, como querem os sincretistas: a propensão para o mal pode ser sempre revertida, e a disposição moral, uma vez estabelecida, permanece irreversível e passa a determinar, ainda que de modo irremediavelmente frágil, a totalidade dos atos de um ser humano e da espécie humana, não podendo mais ser ameaçada nem intelectual nem praticamente.

Contudo, mesmo a solução kantiana tem suas limitações. A semântica kantiana do discurso religioso repousa, conforme foi visto, sobre uma pragmática *a priori*, mas precisamente uma *representação histórica* do desenvolvimento das predisposições *a priori* para a personalidade, inerentes na natureza humana. O próprio Kant admite, contudo, que esse quadro vale somente dentro de limites bastante estreitos. Decerto, os exemplos tirados da história factual e da experiência moral exemplificam e atestam a existência das fases da história moral do homem tal como descritas por Kant: a inocência inicial, a queda e a conversão brusca seguida de moralização progressiva. No entanto, o estado inicial de inocência só pode ser introduzido, reconhece Kant, por meio da uma consideração do tipo *como se*. A razão da queda desse estado é inescrutável, a pergunta pela origem do princípio moralmente mau resiste a uma resposta racional (p. 7 e 43). O mesmo vale para a pergunta sobre a possibilidade de uma revolução na atitude moral, a substituição da propensão para o mal pela disposição moral mediante um ato de "absoluta espontaneidade". Esse termo é de interpretação antropológica difícil, o que deve ter contribuído para Kant admitir que a questão de saber "como é possível

que um ser humano naturalmente mau se faça bom ele mesmo, ultrapassa todos os nossos conceitos" (p. 45).

Em suma, a acontecência moral pura dos indivíduos e da humanidade (a possibilidade do progresso do ruim para melhor) não é *tornada visível* mediante uma análise positiva da natureza humana, mas, em boa parte, apenas pensada em termos de regras do *como se*. Ora, essas regras são princípios prático-reflexivos, cuja possibilidade e efetividade não pode ser assegurada de modo direto, adequado e completo pela sua aplicação aos elementos sensíveis da natureza humana.[26] Por não satisfazerem a exigência semântica do programa kantiano da crítica da razão pura de serem aplicáveis a um domínio sensível (factual), as regras do *como se* da *Religião* não são juízos determinantes sobre um tipo de facticidade, pura ou empírica. Elas tampouco são justificáveis em um contexto desse tipo e permanecem meramente especulativas, aceitas como princípios não mais do que regulativos para as máximas de ações governadas por regras efetivamente exeqüíveis.[27] Kant tira dessa conseqüência a seguinte recomendação:

Em geral, se ao invés de dirigir o nosso pensamento para os princípios *constitutivos* do conhecimento de objetos supra-sensíveis, cuja apreensão nos é impossível, nós nos limitássemos aos princípios *regulativos*, que se contentam com o uso prático possível do conhecimento, em muitas áreas a sabedoria humana seria melhor servida, e não produziria um pretenso saber daquilo de que, no fundo, nada se sabe, nem elucubrações sem embasamento, que, embora possam brilhar por algum tempo, no fim resultam em prejuízo daí decorrente para a moralidade (R, B 93).

Em suma, a filosofia prática, tal como apresentada na *Religião*, não esclarece *como são possíveis*, em termos da natureza humana e do que podemos pensar dela de modo conceitualmente determinado, vários aspectos essenciais da relação entre a religião e a natureza humana. As perguntas: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* "o homem é moralmente bom" e "o homem é moralmente mau" não receberam, portanto, respostas completas.

[26] Sobre as regras do *como se*, convém ainda hoje consultar a obra monumental de Hans Vaihinger (1927).

[27] Esse mesmo problema semântico permanece sem solução para os juízos especulativos teórico-reflexivos usados por Kant, em 1784, na *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, com vistas a elaborar um fio condutor para uma história empírica da humanidade concebida como resultado das intenções não da natureza humana (daquilo que o homem quer de si mesmo e dos outros), mas da natureza física. A justificativa desses juízos não é semântica mas heurística.

É verdade que, a fim de apresentar de modo sensível a história moral pura da humanidade, Kant recorre, com as devidas precauções, à narrativa sobre a criação, a queda e a salvação do homem contida nas Escrituras. Da mesma forma, com o intuito de esquematizar analogicamente os conceitos básicos da religião "natural" derivada da moral pura (o de homem ainda inocente, de homem moralmente mau, de homem moralmente bom, de comunidade moral, de vida moral constante etc.), ele emprega conceitos da religião revelada (o de vida no paraíso, de pecado original, de filho de Deus, de povo de Deus, de serviço religioso etc.), referentes a feitos (*facta*) relatados na Bíblia ou encontrados na vida cristã. Dessa forma, além de mostrar a fertilidade do procedimento semântico de esquematismo analógico também na filosofia prática, ele lança uma nova luz sobre a relação entre a fé cristã e a razão prática.[28] Contudo, como é sabido, o esquematismo analógico, como tal, não pode resolver o problema de tornar visíveis os elementos de um discurso *a priori* em geral e, portanto, também os do discurso religioso, ao ponto de garantir a sua possibilidade e efetividade.

6. A ampliação da antropologia moral

Uma das razões do êxito apenas parcial da solução kantiana do problema fundamental da religião, apresentada em 1793, é, parece-me, o tratamento insuficiente da natureza humana, decorrente da elaboração ainda incipiente da antropologia moral. Nas obras posteriores, Kant vai remediar esse defeito. Darei alguns exemplos desse desenvolvimento da antropologia kantiana, que dizem respeito à elaboração posterior dos conceitos de predisposição moral, de virtude e de história moral.

Na *Religião*, a predisposição para a responsabilidade é introduzida de modo ainda "rapsódico", sem uma visão geral das condições antropológicas de possibilidade do agir moral. Mais tarde, na *Doutrina da virtude*, Kant se propõe

[28] Note-se que a interpretação analógica da religião da razão pode recorrer, ainda, à história mundial, às biografias, às peças de teatro e aos romances. Apesar de os personagens literários serem ficcionais e parecidos com criações dos sonhos, seus traços fundamentais devem ter sido retirados do que os homens efetivamente fazem ou deixam de fazer, pois, "embora eles sejam exagerados no grau, segundo a qualidade, contudo, devem concordar com a natureza humana" (1798a, p. XIII). Sobre o uso de metáforas na obra de Kant, cf. Terney (1986) e Santos (1994).

a tratar da tarefa de enunciar "as precondições estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos de dever em geral".

A sua solução parte da tese de que "existem feições morais tais, que quem não as possui não pode ter um dever de chegar a possuí-las" (1797b, p. 35). Trata-se de quatro feições: sentimento moral, consciência moral, amor ao próximo e respeito para consigo mesmo. Não faz sentido dizer que somos moralmente obrigados a ter essas feições, pois elas "estão na base da moralidade não como condições objetivas, mas como condições *subjetivas* da receptividade para o conceito de dever" (ibid.). Esses quatro elementos da natureza humana "são predisposições (*praedispositio*) estéticas e antecedentes, mas naturais, para alguém ser afetado pelos conceitos de dever" (1797b, p. 35), sendo que predisposições em geral são os elementos que, juntamente com a ordem entre eles, determinam o que um ente é, isto é, a sua natureza (p. 18).

A primeira das quatro predisposições consideradas, o sentimento moral, por exemplo, é a predisposição para o bem moral (*Anlage zum Guten*), que inclui a "*receptividade* do livre arbítrio para o movimento [proveniente] da razão pura prática (e da lei desta última)", do qual resulta o sentimento de respeito pela lei. Ser predisposto para o bem significa ser afetável pela legislação da razão prática. Embora se assemelhe a um sentido (*Sinn*), a receptividade ao respeito pela lei moral (que, embora aparentada, não é idêntica ao respeito para consigo mesmo) não é um sentido propriamente dito, visto que essa palavra "é comumente usada para fazer referência a uma faculdade perceptiva, relacionada a um objeto" (1787b, p. 36), isto é, a um componente da faculdade cognitiva e não da faculdade apetitiva. *A fortiori*, a receptividade moral não é uma faculdade meramente animal (física).

O segundo elemento, a consciência moral, é a voz majestosa da razão, que fornece ao homem a condição de possibilidade de reconhecer os seus deveres morais. A consciência moral tampouco é um sentido, pois "sua relação não é com o objeto, mas meramente com o sujeito (afetar o sentimento moral pelo ato da razão)" (1797b, p. 38). Diferentemente da lei, ela fala "de maneira não impositiva, mas inevitável". Por isso, agir de acordo com a consciência não pode ser, por sua vez, um dever. Não obstante, a consciência moral precisa ser cultivada, no sentido de "aguçar a atenção para a voz de um juízo interno", que tem de ser ouvido com "temor e tremor" (p. 82).

A predisposição para a consciência moral, em virtude da qual o homem se acusa e se julga a si mesmo, implica, portanto, que ele precisa enfrentar e resolver a difícil tarefa de se pensar como dupla personalidade, como duplo

si-mesmo (*doppeltes Selbst*), como *homo phaenomenon* e *homo noumenon*, as duas dimensões constituindo um ser numericamente o mesmo.[29] A mencionada tarefa pertence à antropologia e é, em princípio, solúvel.

É nesse contexto da problemática da dupla personalidade que convém ler o que, na *Doutrina da virtude*, Kant desenvolve com relação à mentira em geral, tanto para os outros (externa) como para si mesmo (interna), enriquecendo o que disse sobre esse assunto na *Religião*. A mentira é agora reconhecida como "a maior violação do dever do homem como ser moral" (1797b, p. 83). Kant se refere de novo às escrituras, fazendo notar que, segundo a Bíblia, a mentira é o primeiro crime pelo qual o mal chegou ao mundo (1797b, p. 87). Embora a mentira interna, crime contra a própria pessoa, seja facilmente reconhecível como um fato efetivo, a possibilidade dessa forma de falsificação do si mesmo se revela difícil de explicar, pois exige uma "segunda pessoa" no ser humano (p. 85). Trata-se da mesma dificuldade que aparece na teoria kantiana da consciência moral, que distingue, como acabamos de ver, a personalidade que manda e a personalidade que obedece.

Na *Antropologia*, Kant estende a problemática da antropologia ao afirmar que ela trata da pergunta geral: o que é o homem? Na parte "didática", isto é, expositiva ou teórica, dessa obra, além de discutir a faculdade apetitiva, Kant abordará todos os outros elementos constitutivos da natureza humana, a faculdade cognitiva e o sentimento de prazer e desprazer. Na parte metodológica, procedimental, isto é, pragmática propriamente dita, ele estuda o modo como o "interior do homem" pode ser conhecido pelo seu exterior, suas feições físicas (sua forma visível) e, sobretudo, suas ações.[30] O interior do homem consiste no seu caráter, produto de uma práxis *a priori*, que consiste de atos meramente inteligíveis, executados por ele em virtude do seu "caráter primeiro": a sua faculdade de criar para si um caráter em geral. Por ser criativa, essa faculdade originária do ser humano deve ser classificada como apetitiva, embora não caia sob a definição usual da faculdade apetitiva como capacidade de um ente "de, mediante suas representações, ser causa de objetos dessas representações" (cf. 1797a, p. 1). Com efeito, o produto do caráter primeiro não é um objeto, mas um modo de ser característico, produzido por ele próprio, por atos que não caem no tempo

[29] Cf. Kant, 1797b, p. 100, 1797a, p. 48 e 1793b, p. 81.

[30] Cf. 1797b, p. 57. Tudo indica que o método desse conhecimento seja o de subida do praticamente condicionado ao praticamente condicionante, ou seja, a parte regressiva do método combinado de análise e síntese. Para detalhes, cf. Loparic (2005, cap. 2, e 1999).

da intuição e comandados por representações que incluem a lei moral. Uma vez criado, o caráter permite conhecer antecipadamente a sua destinação e tem um valor interno "elevado acima de qualquer preço" (p. 328 e 267).

Sem querer me estender sobre essa antropologia ampliada das quatro condições de possibilidade subjetivas de afetabilidade do homem pela lei moral e da execução de ações em respeito pela lei, todas constitutivas originários da natureza humana, faço notar que elas são essencialmente diferentes dos elementos que constituem a nossa animalidade e a nossa racionalidade, esta última tomada no sentido técnico-prático. O homem moral não é um animal (teórico-) racional. Atribuir a esse ente o sentimento moral não é o mesmo que caracterizá-lo seja por meio de uma propriedade objetiva (natural, física) seja cognitiva. Sem se tornar habitante de um reino "sobre-natural" – permanecendo, portanto, um habitante da terra –, o homem pertence, em virtude dos predicados morais da sua natureza, também ao "reino supra-sensível". Isso significa, mais precisamente, que tudo o que é sensível no homem enquanto ente prático (seu sentir, seu agir, seu progresso moral) deve ser considerado como efeito da ação causal continuada da sua própria razão prática, constitutiva da dimensão supra-sensível ("meta-física") da natureza humana. O aperfeiçoamento moral do homem, por exemplo, deve ser esperado das próprias forças, isto é, "da predisposição originária na sua natureza não adulterada [pelo princípio mau], a qual, embora seja *supra-sensível*, é, não obstante, chamada carne [*Fleisch*], pois a sua ação não é ao mesmo tempo *sobre-natural*" (1798b, p. 84). Seria um grave erro considerar, em razão da nossa dificuldade de conceituar a ação da razão prática, "este *supra-sensível* em nós, por ele não obstante ser prático, como *sobre-natural*" (p. 93).

Note-se que essa teoria da encarnação da razão prática (sensificação da lei moral e do discurso moral *a priori* em geral) não responde a questão de como compatibilizar a caracterização do homem por *dois conjuntos mutuamente incompatíveis de propriedades ou feições*: as propriedades de sua capacidade de ser livre, que é totalmente supra-sensível, e as propriedades físicas do homem, ou seja, entre o *homo noumenon* e o *homo phaenomenon*. O primeiro é, diz Kant, *specie diversus* do segundo (1797b, p. 101n).[31]

[31] Acredito que a filosofia de Kant admite uma outra abordagem, a que consiste em dizer que o discurso teórico não pode ser traduzido para o prático e *vice-versa*. Desse ponto de vista, a incompatibilidade não é pensada apenas, nem em primeiro lugar, como diferença objetiva entre espécies – entre o homem como ser da razão prática (personalidade independente da natureza física) e o homem como ser sensível (produto da natureza física) –, mas como

Um outro exemplo. Na *Religião*, Kant usa o conceito de virtude para tentar, a duras penas, assegurar a vitória do princípio bom sobre o mau tanto nos indivíduos como nas coletividades humanas. Mas o seu conceito de virtude permanece antropologicamente subdeterminado, o que torna necessário o recurso aos princípios prático-reflexivos do *como se*, que são especulativos, isto é, cuja possibilidade não pode ser assegurada no domínio de ações que possam ser efetivamente atestadas de modo direto, adequado e completo. É só na *Doutrina da virtude* que Kant apresentará uma antropologia da oposição entre a virtude (= *a*) e o seu oposto real, o vício (= -*a*) em condições de pensar de modo concretamente atestado o progresso moral. Estou me referindo à teoria kantiana dos deveres de virtude para consigo mesmo e com os outros.[32] Esses deveres são enunciados não em juízos prático-reflexivos, mas em proposições determinantes, que prescrevem, entre outros dispositivos de fortalecimento da virtude, a cultura de todas as disposições naturais (para a animalidade, para a humanidade e para a personalidade), que pode ser prescrita por regras efetivamente exeqüíveis. Essa cultura é entendida menos como uma ascese, no sentido dos estóicos, do que como uma "dietética" moral, uma teoria da saúde moral, mais próxima do "virtuoso Epicuro". Essa linha de abordagem, que não trata a propensão para o mal como se fosse um pecado, mas como um tipo de doença moral da natureza humana (ponto de vista mais afinado, portanto, com a moral grega do que com a bíblica), oferece, parece-me, garantias muito mais plausíveis da realidade objetiva prática do conceito de progresso moral que a abordagem ainda fortemente especulativa da *Religião*.

Em 1797, dizer que o homem é moralmente bom é o mesmo que afirmar que ele é virtuoso. Da mesma forma, chamá-lo moralmente mau significa atribuir-lhe vícios morais. Nesse novo contexto, o conceito de religião é explicitamente reduzido a um dever de virtude para consigo mesmo, o dever de obedecer à "pessoa meramente ideal que a razão cria para si mesma" (1797b, p. 101). A pergunta fundamental da religião (e da moral) de 1793 – como é possível

diferença semântica entre dois modos de falar do homem, isto é, entre o discurso prático, que determina a humanidade do homem, e o teórico, que o tematiza como ente natural. A diferença semântica entre um e outro discurso decorre do fato de eles trabalharem com domínios de interpretação distintos. Essa perspectiva é, em parte, inspirada nas teses de Heidegger de *Ser e tempo* de que as categorias teóricas de Kant se aplicam aos entes cujo sentido de ser (modo de existir) é distinto dos entes aos quais podem ser aplicados, com propriedade, os existenciais.

[32] Cf. Kant 1797b, p. 10. O uso da notação algébrica para a virtude e o vício indica que Kant está retomando a discussão da nota da *Religião*, discutida anteriormente.

o homem ser moralmente bom? – é transformada em pergunta relativa a um outro juízo sintético *a priori*: como é possível o homem ser virtuoso? A resposta a essa nova pergunta pede que sejam solucionados vários outros problemas, entre eles o de saber qual é a realidade objetiva prática do conceito de um fim que é, ao mesmo tempo, um dever? (p. 6) e como é possível deduzir o imperativo categórico da doutrina da virtude, isto é, qual é a realidade objetiva prática do princípio de que o homem (um ser racional em geral) deve agir segundo uma máxima dos fins que podem ser prescritos para todos por uma lei universal (1797b, p. 30). As respostas consistem em juízos práticos determinantes, como é a lei moral, e não prático-reflexivos, como os da pragmática da *Religião*.

Finalmente, no *Conflito das faculdades*, Kant acaba reconhecendo que os juízos da história moral *a priori* precisam ser efetivamente "conectados com alguma experiência", a fim de poderem ser provados (*bewiesen*) (1798b, p. 142). Da mesma forma, na *Antropologia*, depois de reafirmar que "a humanidade deve e *pode* ela própria ser a criadora de sua felicidade" (tese que aparentemente se distancia da segunda *Crítica*), Kant observa que "não se pode concluir que o *será*, [apenas] *a priori*, a partir das suas predisposições que conhecemos, mas tão-somente a partir da experiência e da história" (1798a, p. 327). Não me parece correto concluir que Kant cai no empirismo histórico. Mais adequado é afirmar, creio eu, que, em 1798, ele está em posse de uma teoria da história *a priori* em condições de provar tanto a possibilidade como a efetividade dos juízos históricos *a priori*, que podem ser usados para fazer a *narrativa* de práxis ou uma história moral pura, juízos narrativos *a priori*, portanto, que, pela sua sintaxe e a sua semântica, são essencialmente distintos de juízos *a priori* teórico-reflexivos, empregados na teoria da história de 1784 e prático-reflexivos, também especulativos, dos quais Kant se vale na *Religião*.[33]

Em 1798, Kant possui, portanto, uma pragmática moral pura e uma história de moralização *a priori* que não são mais enunciadas, como ainda acontece na *Religião*, em juízos do tipo *como se*. Reformuladas, elas permitem falar do bem e do mal no homem e do seu progresso para melhor usar juízos *a priori* determinantes ou narrativos, *sem precisar* recorrer ao discurso do tipo *como se*, cuja realidade prática não pode ser garantida, em particular, sem precisar recomendar ao homem que aja como se Deus existisse.

[33] Sobre esse ponto, cf. a seção final de Loparic (2003b), onde é explicitado o conceito kantiano de juízo histórico narrativo *a priori*.

7. Observações adicionais sobre a interpretação semântico-pragmática da doutrina kantiana da religião

Na *Religião*, Kant se colocou, como foi visto, três tarefas com respeito à doutrina da religião: 1) explicitar os princípios da religião, 2) determinar as disposições ou, melhor, as predisposições da natureza humana que favorecem e que impedem a conduta da vida de acordo com os princípios da religião, 3) determinar os procedimentos de aplicação desses princípios nas predisposições da natureza humana e exemplificar essas aplicações na experiência. Ele resolveu a primeira tarefa formulando os princípios da moral pura como mandamentos divinos. A segunda tarefa foi solucionada pelo estudo antropológico-moral da natureza humana, e a terceira, pela especificação de dois tipos de regras de aplicação: as de assentamento (*Einwohnung*) e as de sensificação (*Versinnlichung*) ou de interpretação dos princípios da religião da razão na natureza humana. As regras de assentamento foram confiadas a uma pragmática *a priori* e tinham o caráter de procedimentos *como se*. As de sensificação recomendavam o uso de exemplos tirados da experiência e da historia factual.

Tudo indica, portanto, que, ao elaborar, em 1793, a doutrina da religião, Kant sofisticou e articulou o conceito de filosofia prática introduzido, em 1785, na *Fundamentação*. Mas, ao mesmo tempo, ele antecipou a estrutura da filosofia prática estabelecida em 1797, na *Metafísica dos costumes*. Isso era de se esperar, pois a doutrina da religião pertence, de direito, à filosofia prática.

De fato, tal como apresentada na fase tardia da obra de Kant, em especial na *Metafísica dos costumes*, a filosofia prática em geral é também constituída de três partes: 1) uma metafísica dos costumes – sistema de conceitos e de juízos *a priori práticos*, isto é, do discurso *a priori* normativo moral-prático, 2) uma antropologia moral – teoria do domínio factual de aplicação desse discurso, o da natureza humana – e 3) um conjunto de regras de aplicação da metafísica dos costumes à natureza humana. Essas regras são de dois tipos. Algumas delas são pragmáticas (de assentamento) e, diferentemente das regras da *Religião*, não têm o caráter de procedimentos *como se*, mas especificam as operações de execução das ações morais pelos agentes humanos livres e de formação dos indivíduos humanos com essa capacidade operacional (exercícios, práticas de cultivo etc.).[34] Outras são semânticas propriamente ditas e servem para

[34] O texto de Kant *Sobre a pedagogia*, de 1803, acrescenta novas regras para a execução dos princípios da razão prática que não se limitam, com as da *Metafísica dos costumes*, aos adul-

determinar o sentido dos conceitos práticos no domínio das ações humanas efetivamente exeqüíveis pelos agentes humanos livres. Os pontos 2 e 3 dessa divisão se complementam e correspondem, portanto, à exigência de sensificação de todas as idéias da razão pura, teóricas, práticas e todas as outras, decorrente do programa kantiano da crítica da razão pura.[35]

Sendo assim, a estrutura teórica da doutrina kantiana da religião, de 1793, não somente antecipa a estrutura da filosofia prática em geral, definida em 1797, como também pode ser mais bem avaliada à luz das posições mais amadurecidas de Kant. Esse fato revela o desenvolvimento do conceito kantiano da filosofia prática como resultado da realização progressiva do seu programa de crítica da razão pura em geral. Retomarei aqui alguns aspectos da minha abordagem desse desenvolvimento, baseada na interpretação semântica do projeto crítico de Kant no seu todo, que envolve, além de aspectos lógicos e semânticos, também uma pragmática.

No essencial, a interpretação semântica consiste em dizer que a razão humana é um solucionador de problemas teóricos, práticos e outros, tarefas que lhe são impostas pela sua própria natureza – sendo, portanto, necessárias –, e que uma tarefa desse tipo só é solucionável se todos os termos dos juízos que fazem parte do seu enunciado forem interpretáveis em um domínio sensível, factual ou concreto. Aqui, "interpretar" significa conectar um conceito, devidamente analisado, ou um juízo, cuja sintaxe foi previamente explicitada pela lógica formal, com um *domínio de dados*, por meio de um procedimento efetivo de aplicação. Em outras palavras, interpretar consiste em sensificar (*versinnlichen*) um elemento discursivo, o modelo de todos os procedimentos de sensificação, sendo a construção de conceitos na intuição tal como praticada na matemática desde a Antiguidade grega.[36]

A fim de assegurar a sensificação de diferentes tipos de idéias (teóricas, práticas etc.), é necessário, portanto, determinar ou mesmo constituir *do-*

tos, mas que cobrem todas as fases da vida humana, desde a do ser humano como lactente (*Säugling*).

[35] Sobre esse tema, cf. Loparic (2005a). Na *Antropologia*, Kant se junta aos poetas e pessoas de bom gosto que louvam "a *sensificação* dos conceitos do entendimento". Na sua própria "apologia da sensibilidade", ele enfatiza que o entendimento precisa reinar, "sem, contudo, enfraquecer a sensibilidade (que em si é plebe, pois não pensa), visto que, sem ela, não existiria nenhuma matéria que pudesse ser trabalhada para o uso do entendimento legislador" (1798a, p. 31).

[36] A construção dos conceitos na matemática grega foi discutida em Loparic (2005a, cap. 5).

mínios de interpretação sensíveis. Isso implica explicitar diferentes conceitos de experiência e de empiricidade; em termos kantianos, elaborar as *estéticas* apropriadas. A primeira a ser elaborada por Kant foi a estética transcendental da primeira *Crítica* – teoria do domínio sensível, dado na experiência cognitiva de aplicação de conceitos teóricos –, à qual foi adicionada uma teoria das regras semânticas de aplicação do discurso teórico nesse domínio (o esquematismo), bem como a das regras pragmáticas, no caso, metodológicas, de uso desse discurso. O domínio de aplicação sensível dos juízos estéticos, dado na experiência estética propriamente dita, constituída de sentimentos de comprazimento e desprazimento desinteressados, foi objeto de estudo antropológico na terceira *Crítica*, retomado em 1798 na *Antropologia*. A estética dos juízos históricos é apresentada no *Conflito das faculdades* e construída sobre a experiência de participação segundo o desejo e o entusiasmo, que é um afeto (1798b, p. 146), ou melhor, uma modalidade da faculdade apetitiva (1798a, p. 207). A constituição da estética dos costumes foi iniciada efetivamente só na segunda *Crítica*, com a teoria do sentimento de respeito para com a lei moral, e posteriormente desenvolvida em vários textos, em particular, na *Religião* e *Metafísica dos costumes*, onde outros aspectos da experiência moral e da empiricidade moral são abordados. Vejamos alguns detalhes do surgimento dessa parte da filosofia prática de Kant.

Na primeira *Crítica*, Kant opõe a filosofia prática, em particular a moral pura – que trata de princípios "que determinam e tornam necessários *a priori* o fazer e o deixar de fazer", – à antropologia, concebida como uma teoria "empírica", distinta da psicologia empírica, ao afirmar que "a metafísica dos costumes é propriamente a moral pura, na qual nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica) é colocada como fundamento" (KrV, B 869-70). Nesse contexto, Kant não faz ainda a distinção entre o empírico no sentido cognitivo, tematizado pela estética transcendental, e o empírico em outros sentidos, introduzidos pelas estéticas posteriores e relativos às modalidades da experiência não cognitiva. A mesma tese é mantida por Kant em todos os escritos posteriores. Entretanto, já na *Fundamentação*, Kant reconhece, conforme vimos anteriormente, que a formulação e a justificativa meramente racional da lei moral ainda não fornecem garantias da sua realidade objetiva prática. Desde a segunda *Crítica*, ele passa a *exigir* que a efetividade causal da lei moral seja dada e não apenas pensada, exigência que inclui a demonstração da aplicabilidade *imanente* das leis práticas no domínio da experiência moral, isto é, das ações efetivamente executáveis pelo agente

humano livre em respeito pela lei moral, sentimento que é objeto de estudo de uma antropologia moral ou pragmática (1788, p. 189). Na *Doutrina do direito*, Kant não se limitou a enriquecer a metafísica dos costumes de novos princípios (axioma e postulado do direito, o conceito de dever de direito, entre muitos outros); ele acrescentou uma teoria bastante elaborada das *ações executáveis livremente* como domínio de aplicação da metafísica dos costumes ampliada. No *Conflito das faculdades*, Kant adverte contra o erro que ocorre "quando a sensificação (*Versinnlichung*) de uma idéia da razão é transformada em representação de um objeto dos sentidos" (1798b, p. 52), em vez de fazer uso de exemplos de vida boa.

Dessa forma, Kant determinou, de modo claro, um lugar, na sua filosofia prática, para uma teoria *a priori* da aplicação dos conceitos e leis da metafísica dos costumes, isto é, para uma *semântica* e uma *pragmática a priori*. Ele mostrou, ainda, que a constituição dessa teoria é uma tarefa imprescindível (cf. 1797a, p. 11).[37] A função exata da antropologia moral é estudar a natureza humana com vistas à aplicação dos princípios *a priori* da virtude e do vício. Segundo o parágrafo XIII dessa mesma Introdução, essa tarefa da antropologia moral pode e deve ser completada por uma outra, atribuída à "antroponomia", disciplina que não trata, tal como faz a antropologia moral, do homem que possui a virtude, mas da virtude "como se ela possuísse o homem". Essa posse sensifica-se em diferentes "objetos morais" *produzidos* pela vontade, isto é, na "expressão" dos princípios *a priori* da virtude e do vício a qual personifica.[38] A expressão que Kant tem em vista é um "maquinário estético"[39] que produz os "diferentes objetos morais", mas, contudo, "aponta ainda para um sentido moral", isto é, para a maneira como o homem é possuído pela virtude. As duas tarefas são assumidas pela "estética dos costumes":

[37] Kant escreve: "Mas do mesmo modo que hão de existir, numa metafísica da natureza, também princípios de aplicação [*Prinzipien der Anwendung*] daquelas proposições universais supremas sobre uma natureza em geral aos objetos da experiência, uma metafísica dos costumes tampouco poderá permitir que faltem esses mesmos princípios, de modo que teremos de tomar como objeto a *natureza* particular do homem, que é conhecida somente pela experiência, a fim de *mostrar* nela as conseqüências dos princípios morais universais" (1797, p. 11; itálicos do original). Para comentários adicionais sobre esse trecho, cf. Loparic (2006).

[38] No original: *verpersönlicht*.

[39] No original: *ästetische Maschinerie*. Cf. máquinas matemáticas de geração de objetos matemáticos.

> "Daí uma estética dos costumes [*Ästhetik der Sitten*] que, a despeito de não ser realmente uma parte da metafísica dos costumes, é, ainda assim, uma apresentação [*Darstellung*] subjetiva desta, na qual os sentimentos que acompanham o poder de coação da lei moral (por exemplo, a repulsa, o horror etc., que sensificam [*versinnlichen*] a repugnância moral) fazem com que a eficácia [*Wirksamkeit*] da lei se faça sentir [*empfindbar machen*] para quebrar a primazia dos incitamentos *meramente* sensíveis" (1797b, p. 49).

Enquanto "apresentação" da metafísica dos costumes, a estética dos costumes inclui uma semântica. Mas ela desempenha, além disso, um outro papel: o de servir de máquina de guerra da razão pura contra a primazia das inclinações naturais;[40] nesse sentido, ela contém também uma pragmática.[41] Por conseguinte, a estética dos costumes não corresponde exatamente à estética transcendental da primeira *Crítica*, pois esta trata exclusivamente do domínio de aplicação do discurso teórico, deixando as regras de aplicação semânticas e pragmáticas (metodológicas) para outras partes desse livro.

A inserção da doutrina da *Religião*, de 1793, no quadro mais geral da filosofia prática, definido por Kant em 1797, e reconstruído aqui de acordo com o ponto de vista lógico-semântico-pragmático, permite encaminhar a solução de um outro problema que já desafiou mais de um comentador: atribuir à filosofia da religião de Kant um lugar determinado no interior da sua filosofia transcendental. Esse encaminhamento consiste em dizer que é no contexto da versão generalizada dessa filosofia, elaborada ao longo de realização progressiva do programa de uma crítica da razão pura, que o filósofo resolve não somente as obscuridades dos paralogismos ou as contradições das antinomias da razão teórica, mas também todos os outros problemas da razão pura, entre eles o problema fundamental da religião: decidir se o homem, determinado pelas predisposições naturais e destinado a um acontecer essencialmente inteligível, ainda que atestado factualmente, é moralmente bom ou mau. Abre-se aqui um campo de pesquisa fascinante, ainda muito pouco explorado e essencial para a completude de uma leitura semântica do projeto crítico de Kant.

[40] Trata-se da luta contra a primazia dos incitamentos meramente sensíveis, isto é, contra a propensão para o mal, não contra as inclinações naturais como tais.

[41] Fazem parte dessa pragmática a catequese, a ascese, a dieta moral etc.

Bibliografia

Observação: os textos de Kant são citados segundo a paginação original que se encontra indicada na edição Weischedel.

CARNAP, Rudolf. 1936: "Testability and meaning". *Philosophy of Science*, v. 3, n. 4, p. 419-471.

HEIDEGGER, Martin. 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

_____ 1939: "Vom Wesen und Begriff ser *Physis*. Aristoteles, Physik B, 1". In: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Klostermann, Frankfurt am Main, 9. p. 239-301.

JOHNSON, Robert N. 2004: "Happiness as a natural end". In: TIMMONS (org.) 2004, p. 317-330.

KANT, Immanuel 1787: *Crítica da razão pura* (KrV). 2. ed. (B).

_____ 1788: *Crítica da razão prática*. W 4.

_____ 1791: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. W 6.

_____ 1793a: *A crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. W 5.

_____ 1793b: *Religião dentro dos limites da mera razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992. W 4.

_____ 1794: "Das Ende aller Dinge". W 6.

_____ 1796a: "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie". W 3.

_____ 1796b: "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie". W 3.

_____ 1797a: *A metafísica dos costumes. Doutrina do direito*. São Paulo: Edipro, 2003. W 4.

_____ 1797b: *A metafísica dos costumes. Doutrina da virtude*. São Paulo: Edipro, 2003. W 4.

_____ 1798a: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. W 6.

_____ 1798b: *Der Streit der Fakultäten*. W 6.

_____ 1803: *Über Pädagogik*. W 6.

_____ 1804a: *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Philosophie seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* W 3.

_____ 1804b: *Lógica Jäsche*. Campinas: IFCH. W 3.

_____ 1966: *Werke*. Ed. Weischedel. 6 v. (W).

LOPARIC, Zeljko. 1999: "O fato da razão – uma interpretação semântica", *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-55.

_____ 2000: "O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant". *Studia kantiana*, n. 2, v. 1, p. 105-137.

_____ 2003a: "As duas metafísicas de Kant". In: OLIVEIRA E SOUZA (org.), p. 305-318.

_____ 2003b: "O problema central da semântica jurídica de Kant". In: WRIGLEY e SMITH (org.) 2003, p. 477-520.

_____ 2005a: *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Campinas: CLE/Unicamp.

_____ 2005b: "Kant e o pretenso direito de mentir". In: MARQUES (org.) 2005, p. 73-97 e *Kant e-Prints*, série 2, v. 1, n. 2, p. 57-72.

_____ 2006: "Os problemas da razão pura e a semântica transcendental". *Dois pontos*, p. 113-128.

_____ 2007: "Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão" (manuscrito).

MARQUES, José Oscar de A. (org.). 2005: *Verdades e mentiras*. Ijuí: Editora Unijui.

OLIVEIRA, Nythamar F.; SOUZA, Draiton G. (org.) 2003: *Justiça e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

SALA, Giovanni B. 2004: *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. 1994: *Metáforas da razão, ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

TERNEY, Henri d'Aviau de. 1986: *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*. Paris: Beauchesne.

TIMMONS, Marc (org.). 2004: *Kant's metaphysics of morals*. Oxford: Oxford University Press.

VAIHINGER, Hans. 1927 [1911]: *Die Philosophie des Als Ob*. Leipzig: Meiner.

WRIGLEY, Michael B.; SMITH, Plínio J. (org.). 2003: *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE/Unicamp.