

A POSSIBILIDADE DE UMA COMUNIDADE ÉTICA E A CO-RESPONSABILIDADE ÉTICA, EM KANT

Edgard José Jorge Filho
PUCRJ

Resumo: Abordamos a questão da possibilidade de uma comunidade ética com base nos fundamentos da filosofia kantiana. O esclarecimento dessa questão permite a admissão de uma co-responsabilidade ética. Inicialmente, elucidamos a diferença entre as legislações ética e jurídica, com vistas a distinguir a comunidade ética da jurídica. Caracterizamos a legislação ética pública e exploramos a hipótese de que lhe é própria uma coação recíproca inteligível das pessoas individuais e de uma pessoa comunitária. Procuramos uma fundamentação plausível dessa hipótese com base nas teses kantianas da idealidade do espaço e do tempo e da realidade objetiva da liberdade. Essa fundamentação permite reconhecermos a co-responsabilidade ética como característica da comunidade ética

Palavras-chave: Kant, Comunidade Ética, Comunidade Jurídica, Liberdade.

Abstract: On the grounds of kantian philosophy, we will ponder on the question of the possibility of an ethical community. The elucidation of this question will allow us to accept the existence of an ethical co-responsibility. First, we will clarify up the difference between ethical and juridical legislation, with the aim of distinguishing ethical from juridical community. Characterizing the public ethical legislation, we will explore the hypothesis that it is proper to this legislation an intelligible reciprocal coercion between individuals and a communitarian person. We will search for a plausible foundation of that hypothesis on the basis of the kantian thesis of the space and time transcendental ideality and the objective reality of freedom. This foundation will enable us to recognize as an ethical community characteristic the ethical co-responsibility.

Key words: Kant, Ethical Community, Legal Community, Freedom.

No terceiro livro de *A religião dentro dos limites da simples razão*, de Kant, o filósofo introduz em sua doutrina moral um novo conceito, o de “comunidade ética”¹. A novidade acrescenta à doutrina uma dimensão quando muito implícita ou latente nas obras anteriores de filosofia prática, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*. Trata-se da dimensão de um comunitarismo ético, cuja emergência abala a interpretação mais comum da concepção kantiana como sendo uma representante do individualismo ético². Este rótulo conviria às doutrinas segundo as quais a pessoa individual é, com exclusividade, a fonte autônoma dos deveres éticos e, ao mesmo tempo, o sujeito responsável e passível de imputação. Já o comunitarismo ético encara a comunidade de pessoas como a fonte da legislação ética e, ao mesmo tempo, como o sujeito responsável e imputável. Enquadrar Kant nas fileiras do individualismo ético é fazer justiça parcial à sua concepção. É preciso resgatar aquele complemento, o comunitarismo ético, para dar conta mais satisfatoriamente da complexidade do pensamento kantiano.

Neste trabalho, pretende-se abordar a questão da possibilidade de uma comunidade ética com base nos fundamentos da filosofia kantiana. O esclarecimento dessa questão permitirá a admissão de uma difusão da responsabilidade ética, ou melhor, de uma co-responsabilidade ética, em sintonia com a concepção de Kant. Para se realizar esse trabalho, serão percorridas quatro etapas. A primeira elucidará a diferença entre

¹ KANT, I., “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, in *Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, vierte Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, Band 8, pp. 755-9, B 134-40. Doravante, as referências à obra de Kant serão indicadas nesta edição (abreviada como *Werkausgabe*), indicando-se no final o volume (vol.), as páginas desta edição (pp.) e as páginas da 1ª edição alemã (A) ou da 2ª edição alemã (B). Particularmente abreviar-se-á “Die Religion ...” como “Religion”.

² Jean-Louis Bruch destaca a importância dessa nova perspectiva do pensamento kantiano, aberta pela *Religião dentro dos limites da simples razão*: “Na segunda parte, em conformidade com quase todo o passado da 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, J. L., *La Philosophie Religieuse de Kant*, Aubier: Montaigne, 1968, 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. Naturalmente, não se deve superestimar a importância de uma tal passagem. (...) as idéias apenas esboçadas dessa passagem (...) mais tarde tornaram-se importantes em Hegel e Marx (...)” (GOLDMANN, L., *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, PUF, 1948, 199-200).

as legislações ética e jurídica, respectivamente interior e exterior, preparando o terreno para a distinção entre as comunidades ética e jurídica. Na segunda será caracterizada mais precisamente a legislação ética (portanto interior) pública, e explorada a hipótese de que é própria dessa legislação a coação recíproca inteligível das pessoas individuais e de uma pessoa comunitária. Na terceira, com base em teses fundamentais da filosofia crítica de Kant, a realidade objetiva da liberdade e a idealidade transcendental do espaço e do tempo, procurar-se-á uma fundamentação plausível daquela hipótese. Finalmente, mostrando-se plausível a atribuição de uma natureza inteligível à coação recíproca da legislação ética pública, se reconhecerá a co-responsabilidade ética como característica da comunidade ética.

I

A investigação sobre a possibilidade de uma comunidade ética, envolve, primeiramente, o esclarecimento da distinção entre as comunidades jurídica e ética. Essa distinção remete, por sua vez, àquela entre as legislações jurídica e ética. É na *Metafísica dos Costumes*, obra posterior a *A religião dentro dos limites da simples razão*, que Kant explicita a natureza de ambas as legislações, bem como a sua diferença. Com a possível brevidade, o presente estudo passa a ocupar-se com tal distinção.

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 pura prática, legislando por e para si mesma, isto é, tem sua 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 querer³. Vale recordar que 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 somente para um ser racional particular⁴. As leis práticas (morais) representam-se como princípios práticos objetivos que, para seres racionais finitos, afetáveis patologicamente, assumem a forma de mandamentos. Da vontade (*Wille*) autônoma, como já foi dito, provêm as leis; do livre-arbítrio provêm as máximas, segundo as quais ele próprio regula o

³ Cf. KANT, “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 323, B 13, 14.

⁴ Cf. Id., “Kritik der praktischen Vernunft”, in *Werkausgabe*, vol. 7, p. 125, A 35.

seu querer, ou se determina à ação⁵. À máxima o livre-arbítrio incorpora o móbil (mediante o qual a lei se liga subjetivamente à máxima), vale dizer, o porquê da livre adoção da máxima.

O arbítrio de um ser racional finito (como o homem) é um livre-arbítrio, diferente do mero arbítrio animal. Pois este, embora constitua um princípio interno do querer, relativamente independente de causas naturais exteriores, é determinado por causas naturais internas – inclinações (*Neigungen*) e aversões (*Abneigungen*). Contrariamente, o arbítrio de um ser racional finito, enquanto livre-arbítrio, determina-se independentemente de causas naturais exteriores e/ou interiores, portanto, independentemente de inclinações ou aversões. Em outras palavras, inclinações e aversões não exercem uma causalidade necessária (segundo uma lei natural) sobre o livre-arbítrio. A liberdade deste define-se positivamente como a faculdade, ou a capacidade, da razão pura de ser por si mesma prática⁶. Quer dizer, a causalidade atuante no livre-arbítrio é a da razão pura, segundo a qual ele se determina.

Dois observações fazem-se necessárias. Primeira, que embora o livre-arbítrio não seja determinável patologicamente, isto é, por inclinações ou aversões, é essencialmente afetável por estas, pois ele não se confunde com uma vontade santa (*heilige Wille*), imune a tal afecção⁷. A afecção do livre-arbítrio pelas inclinações não equivale à determinação causal deste, mas repercute de algum modo (não esclarecido por Kant) na sua incorporação dos móveis à máxima. Segunda, que o livre-arbítrio, embora determinável tão-somente pela razão pura, não é necessariamente determinado por ela, pois, se o fosse, confundir-se-ia com uma vontade santa, infalível e necessariamente racional. Ora, o livre-arbítrio está sujeito a uma lei obrigante, cuja necessidade tem a forma do dever, ou seja a de uma coação (*Zwang*) da razão pura sobre o livre-arbítrio, mas não a de uma férrea necessidade natural. Por isso, a fórmula da lei suprema do livre-arbítrio, proveniente da vontade (*Wille*) autônoma é o imperativo categórico⁸. Este exerce uma coação racional sobre o livre-arbítrio, que, devido a ser livre, é capaz de (mas não está sob a necessidade inexorável de) adotar uma máxima em conformidade com a prescrição desse imperativo.

Devem-se reunir as duas observações. É justamente porque o livre-arbítrio é determinável somente pela razão prática pura, embora influenciável e afetável por inclinações, que a lei suprema de sua de-

⁵ Cf. Id., “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 332, AB 26, 27.

⁶ Cf. *Ibid.*, *Werkausgabe*, vol. 8, p. 318, AB 6.

⁷ Cf. *Ibid.*, *Werkausgabe*, vol. 8, p. 318, AB 6; Id., “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 7, p. 43, AB 39.

⁸ Cf. Id., “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 318, 328, 332, AB 6, 20, 21, 26, 27.

terminação é uma lei obrigante, com a forma do dever, representada, portanto, como um mandamento. Se o livre-arbítrio fosse imune à influência patológica, seria determinado por uma lei da autonomia, mas não por um mandamento, isto é, seria santo, não racional-finito (como o arbítrio humano).

Sob o imperativo categórico da razão, o livre-arbítrio adota suas máximas e lhes incorpora os móveis, podendo elas assumirem formas e matérias diversas. Máximas com a forma da universalidade podem adquirir o *status* de leis, qualificando-se para a moralidade. Quanto aos móveis, pode-se reduzi-los a dois, de especial importância em *A religião dentro dos limites da simples razão*: o amor-de-si e o respeito à lei moral. Ambos são acolhidos nas máximas, na medida em que o livre-arbítrio é patologicamente influenciável, mas sempre numa ordem de condicionamento, ou subordinação. A supremacia de um ou outro móbil, o respeito ou o amor-de-si, define o valor ético de uma conduta (respetivamente boa ou má)⁹.

Feitas essas considerações preliminares, é cabível abordar a distinção entre as legislações ética e jurídica, tematizadas na *Metafísica dos Costumes* kantiana. Em ambas há leis, enquanto regras práticas universais e necessárias, isto é, válidas objetivamente. A diferença entre elas reside na subordinação dos móveis. A legislação jurídica visa apenas realizar a conformidade das ações, mas não das máximas, às leis jurídicas. Na legislação jurídica, a coação recíproca exterior, que os livre-arbítrios exercem ao coexistirem, fazendo uso exterior de suas liberdades, incide sobre o móbil supremo. O móbil supremo próprio dessa legislação é o amor-de-si, ou a felicidade própria, sobre o qual incide o temor de uma punição pela coação física externa em caso de desobediência à lei. Em outras palavras, o amor-de-si é o móbil suficiente para incentivar a conformidade das ações exteriores à lei jurídica. Isto não exclui, porém a possibilidade de ações em conformidade com a lei jurídica serem praticadas por puro respeito à lei, isto é, por dever.

No caso da legislação ética, as leis especificamente éticas acoplam-se a um móbil que, enquanto móbil das ações virtuosas, não pode ser incentivado mediante a coação física externa. Esse móbil é justamente o puro respeito à lei moral, enquanto necessário e suficiente para, incorporado às máximas, qualificá-las de morais. É impossível a adoção de máxima moral e a ação virtuosa tendo como móbil supremo o amor-de-si; somente a máxima que incorpore o respeito à lei pode determiná-las¹⁰.

⁹ Cf. Id., “Religion”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 685, B 34.

¹⁰ Cf. Id., “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 7, p. 25, BA 12,13.

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 idéia do dever¹¹. 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, portanto, uma auto-coação¹².

A legislação jurídica supõe a recíproca coação externa e sensível dos livre-arbítrios, mas a lei jurídica (do direito racional) tem sempre sua origem na vontade autônoma (razão pura prática)¹³. 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 livre-arbítrios sobre cada um deles, e a lei pode ter sua fonte na unificação das vontades individuais sob a égide da razão pura. Em termos mais claros, a vontade unificada universal (*allgemeine vereinigte Wille*) legisla para os livre-arbítrios individuais e a execução das leis é garantida pela coação exercida por um poder executivo (que conjuga as forças dos livre-arbítrios) coordenado com, e subordinado a, o 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 individuais, que, porém, como tais não se identificam com ela; a coação é pública porque exercida pela força conjunta dos livre-arbítrios sobre cada um deles, e não mais imediatamente pela força do indivíduo sobre cada um dos demais¹⁴.

Aparentemente, a legislação ética só poderia ser privada e não pública, pois a adoção do, ou a adesão firme ao, puro respeito à lei 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

¹¹ 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 auto-coação (*Selbstzwang*) KANT, “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 324, AB 14,15.

¹² Cf. *Id.*, “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, pp. 508-9, A 3.

¹³ Cf. *Id.*, “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 338-9, B 35.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 350, AB 52, pp. 422-5, B 154-7, pp. 429-32, B 191-5.

uma coação recíproca dos livre-arbítrios, com a peculiaridade de não ser exterior e sensível, mas interior e configurando uma auto-coação. A comunidade ética tem de ser essencialmente distinta da comunidade jurídica, e é a especificidade da primeira que será tematizada agora¹⁵.

II

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 nesta seção. Para tanto, é preciso formular novamente a questão em pauta, nos seguintes termos: como pensar uma legislação ética, cuja coação fosse 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, realizando-se na autonomia da vontade e na coação do livre-arbítrio pela idéia do dever, com o caráter “público”, dependente da pluralidade e alteridade das pessoas, realizando-se 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 livre-arbítrios individuais?¹⁶

A hipótese que se propõe é a seguinte: 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 livre-arbítrios, unidos numa pessoa comunitária.

Que essa coação possa, em suposta conformidade com o pensamento de Kant, ser pensada como inteligível, parece resultar de que, excluída uma coação recíproca exterior, restaria apenas a hipótese de uma coação recíproca interior. Ora, o móbil da legislação interior, ética, é a idéia do dever, ou o puro respeito à lei moral, independente de influências patológicas, sensíveis, e todavia eficaz, na medida 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 um móbil patológico, o amor-de-si, restaria pensar numa coação

¹⁵ Cf. *Id.*, “Religion”, in *Werkausgabe*, vol. 8, pp. 751-5, B 127-34.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, in *Werkausgabe*, vol. 8, pp. 755-7, B 134-6.

recíproca incidente sobre o móbil ético, o respeito à lei moral, ou a idéia do dever, coação portanto interior e inteligível.

Há um problema aqui. Se a coação da legislação ética pública é interior e configura uma auto-coação (*Selbstzwang*), como atribui-la aos diferentes livre-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 idéia, ao conferir ao “gênero humano” (ou talvez o gênero de todos os seres racionais finitos) 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*)”¹⁷. 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.

Mas, em que consiste o “gênero” (*Geschlecht*)? Por um lado, o “gênero” não consiste na mera soma ou justaposição dos homens (ou seres racionais finitos em geral) individuais; por outro lado, o gênero tampouco consiste na simples dissolução das diferenças entre as pessoas individuais, sua volatilização e atuação enquanto um ser único, puramente inteligível¹⁸. No “gênero” (*Geschlecht*), obrigado para consigo mesmo, unir-se-iam as pessoas individuais, formando uma totalidade sistemática, consistente numa espécie de unidade que conserva uma multiplicidade (de pessoas individuais), ou numa identidade que con-

¹⁷ *Ibid.*, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 756, B 135. Vale notar que um autor como 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 humano 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, J. L., *La Philosophie Religieuse de Kant*, 168). Explorar uma possível fundamentação desse dever do gênero parece uma tarefa relevante.

¹⁸ Que o gênero de todos os seres racionais finitos esteja sob o jugo desse dever é sugerido pela concepção kantiana da totalidade ética, e é uma decorrência lógica do seu conceito de razão pura prática: “Eis porque uma multidão unida nessa intenção [moralmente boa – E.J.J.F.] não pode ainda chamar-se a comunidade ética mesma, mas apenas uma sociedade particular, que tende à unanimidade com todos os homens (mesmo com todos os seres racionais finitos), para edificar uma totalidade ética absoluta, da qual toda sociedade parcial é apenas uma representação ou um esquema (...) Cada espécie (*Gattung*) de seres racionais está, com efeito, destinada objetivamente, na idéia da razão, a um fim comum, a saber, a promoção do Bem supremo enquanto bem comum.” (KANT, “Religion”, in *Werkausgabe*, vol. 8, pp. 755, 756, B 133, 135).

serva 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 individuais¹⁹. O gênero, enquanto totalidade sistemática obrigada para consigo mesma, estaria sob auto-coação, sem dissolver pura e simplesmente as diferenças das pessoas individuais.

Embora o móbil interno de uma legislação ética pública e o conceito de “gênero” suponham, por hipótese, uma coação recíproca inteligível dos livre-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 foi mostrado na 1ª seção, o livre-arbítrio, enquanto árbitro de um ser racional finito, está sob uma lei obrigante, o imperativo categórico, justamente porque a vontade deste ser não é santa, ou seja, porque seu livre-arbítrio é sujeito à afecção patológica por inclinações ou aversões, ainda que não seja determinável por estas. Assim, num puro reino inteligível, em que a dimensão sensível inexistisse, o livre-arbítrio não estaria sujeito a influências patológicas, tampouco precisaria ser coagido pela Idéia do dever; nesta medida não mais seria o livre-arbítrio de um ser racional finito. O livre-arbítrio submetido ao dever exige, pois, a preservação da dimensão sensível da pessoa, para que seja patologicamente influenciável. Ora, a comunidade ética, 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 pode realizar-se enquanto puro reino inteligível, mas somente como “Reino de Deus sobre a Terra”, isto é, um reino também sensível²⁰.

A identidade preservando a diversidade também se faz notar num outro aspecto da legislação ética pública. Esta legislação, embora

¹⁹ Cf. ID., “Religion”, in *Werkausgabe* vol. 8, pp. 757-8, B 137-9. 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 uma totalidade (*in ein Ganzes*) com vistas ao mesmo fim, para um sistema de homens bem intencionados (*System wohlgesinnter Menschen*) (...) a idéia de uma tal totalidade, como uma república universal segundo leis de virtude (*als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen*).

²⁰ Cf. KANT, “Religion”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 753, B 131. Também no “reino dos fins” (*Reich der Zwecke*), da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a dimensão sensível, patológica, é essencial, (a menos que se exclua o homem deste reino, o que não é o caso) 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 uma coisa está acima de todo preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela uma dignidade. (...) O que se relaciona com as inclinações e necessidade gerais do

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 do povo para consigo mesmo têm de ser reconhecidos ao mesmo tempo como mandamentos divinos²¹. Porém, como os deveres morais em geral, incondicionais, e portanto também os deveres éticos, têm de fundamentar-se na autonomia da vontade, é necessário preservar a faculdade de auto-legislação das pessoas individuais e também a do povo (de Deus) como tal²². 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 se encontraria na mesma condição dos outros cidadãos-súditos, racionais-finitos, desse povo. Ora, conferir-Lhe esta condição significaria 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

homem tem um *preço venal* (*Marktpreis*); aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas (*Gemütskräfte*) tem um *preço de afeição* (*Affektionspreis*).” (KANT, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 7; p. 68; BA 77). Nesse reino há coisas com preço venal, relacionadas com as inclinações e necessidades do homem, o que evidencia a presença do elemento patológico.

²¹ Cf. *Ibid.*, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 757-8, B 137-9

²² Kant parece contradizer a presente interpretação, quando afirma: “(...) se a comunidade deve ser ética, o povo, como tal não pode ser considerado ele-próprio como legislador. Pois em uma tal comunidade todas as leis são estabelecidas propriamente para promover a *moralidade* das ações (que, sendo algo interior, não pode portanto estar submetido a leis públicas humanas) (...) É preciso, pois, que um outro que não o povo (*Volk*), possa ser apresentado como legislando publicamente para uma comunidade ética.” (KANT, “Religion’ in *Werkausgabe*, vol. 8, pp. 757-8, B 137-8). Embora aqui se exclua o povo da legislação ética pública, logo em seguida Kant sustenta mais nuancadamente que tal exclusão não pode ser total, pois do contrário a obediência às leis éticas públicas não configuraria um dever ético: “Todavia, as leis éticas não podem ser pensadas como derivando originariamente da simples vontade desse superior (como estatutos que não obrigariam sem ser precedidos por seu comando), porque então não seriam leis éticas, e o dever, em conformidade com elas, não seria uma livre virtude (...)” (*Ibid.*, p. 758, B 138). Portanto, o próprio povo, as pessoas individuais unidas no gênero humano (*menschliche Geschlecht*), têm de participar da legislação ética, no caso pública, pois somente nesta medida estarão sob o jugo do dever. As duas posições de Kant admitem, porém, uma conciliação, pela atribuição a Deus do *status* privilegiado e exclusivo de legislador supremo, não submetido a leis obrigantes, como os seus súditos-legisladores: “Assim, só pode pensar-se como legislador supremo (*oberster Gesetzgeber*) de uma comunidade ética aquele com relação ao qual todos os verdadeiros deveres (*wahren Pflichten*), portanto também os éticos, tenham de representar-se ao mesmo tempo como seus mandamentos (*Gebote*) (...), ora, este é o conceito de Deus enquanto soberano moral do mundo. (*moralische Weltherrscher*).” (*Ibid.*, p. 758, B 138-9)

escravos, mas de cidadãos-súditos, legisladores e submetidos às leis de sua própria autoria. Por isso os mandamentos divinos, desse reino, devem ser também reconhecidos como leis da autonomia²³. A suposta identidade preservando a 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, pois, compatível com a hipótese de uma coação recíproca inteligível.

²³ Cf. KANT, “Religion”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 757-8, B 137-9. Compare-se a comunidade ética com o “reino dos fins”, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde se sustenta que a chefia não exclui a participação dos membros desse reino 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 chefe (*als Oberhaupt*) quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro. (...) O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro, quer seja como chefe. Mas o lugar deste último não pode ele assegurá-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 chefe (*Oberhaupt*) no reino, mas sim a cada membro e a todos em igual medida (*jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maße*).” (Id., “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 7; pp. 66-7; BA 74-5) Aqui, a prerrogativa do chefe como legislador, imune ao jugo do dever, não exclui a participação dos demais seres racionais na legislação, enquanto legisladores submetidos ao jugo do dever. Kant tenta conciliar a autonomia dos membros desse reino com a total independência própria do seu chefe, preservando a soberania deste sem impor aos membros a heteronomia.

Compare-se ainda a comunidade ética com a constituição da pessoa moral, segundo *A Metafísica dos Costumes*. Nesta, distinguem-se também dois componentes da pessoa moral, numa relação de subordinação: a vontade (*Wille*) e o livre-arbítrio (*freie Willkür*). Numa certa analogia com o par legislador/súdito, da comunidade ética, tem-se o par vontade/livre-arbítrio, sendo a primeira exclusivamente legisladora, e o segundo um poder executório auto-regulado pelas máximas. A vontade se ocuparia apenas com a legislação para as máximas das ações e não estaria submetida ao dever; o livre-arbítrio estaria submetido à obrigação pelas leis morais e seria livre enquanto não-submetido a uma necessidade racional absoluta, como a vontade. Segundo Kant. “(...) a vontade (*Wille*), que não se ocupa senão com a lei, não pode ser chamada nem livre nem não-livre (*weder frei noch unfrei*) (...) somente o arbítrio pode ser chamado livre”. (Cf. Id., “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 332, AB 27) A preservação da liberdade do arbítrio como auto-regulador pelas suas máximas, bem como a imunidade da vontade legisladora ao dever, sugerem uma analogia com o par súdito/legislador na comunidade ética. Tanto esta quanto a pessoa moral sugerem ainda uma certa heteronomia: na relação da vontade legisladora com o livre-arbítrio obrigado, e de Deus- legislador com os homens submetidos aos mandamentos divinos.

Convém observar mais um aspecto daquela identidade na diferença: tanto o mal radical quanto a conversão ao bem dizem respeito ao gênero (humano) como um todo, bem como às pessoas individuais. Assim, o mal radical não poupa nenhum homem, “nem mesmo o melhor”, pois, embora contingente, infecta todos sem exceção²⁴. Isto se deve, ao que parece, à influência, não tanto sensível mas inteligível, que as pessoas e o gênero exercem uns sobre os outros. Pela mesma razão, a conversão ao bem só pode realizar-se suficientemente com o envolvimento e o engajamento de todo o gênero, a comunidade ética, sob a legislação suprema de Deus. Isto não diminui a importância dos esforços individuais em prol da virtude, antes, eles condicionam o sucesso de todo o gênero, embora sejam insuficientes para a conversão plena ao bem²⁵. Novamente, a conversão plena parece dever-se àquela influência inteligível recíproca das pessoas e do gênero²⁶. Contudo, dever-se-ia não apenas à influência inteligível, mas também, de certo modo, à influência sensível sobre os livre-arbítrios visando a coibir as pretensões do amor-de-si, pois os livre-arbítrios, enquanto faculdades de seres racionais finitos, são por essência influenciáveis patologicamente.

²⁴ Cf. KANT, “Religion”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 680, B 27.

²⁵ Cf. *Ibid.*, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 752, B 129.

²⁶ Uma objeção previsível a esta interpretação é a de que ela desprezou a contraposição entre o estado de natureza ético (*ethische Naturzustand*) e o estado civil ético (*ethischbürgerlicher Zustand*), ou comunidade ética, estabelecida por Kant, e de que por isso teria havido uma compreensão equivocada da legislação ética pública, como pretensamente calcada numa coação recíproca inteligível das pessoas individuais. Na linha dessa objeção, se destacaria como característica do estado de natureza ético a ausência de um outro legislador que não a pessoa individual, e como próprio da comunidade ética a presença de Deus legislador. E, como Kant só admite uma legislação ética pública na comunidade ética, apesar da pluralidade de pessoas no estado de natureza ético, poder-se-ia concluir que essa legislação seria fruto apenas da ação de Deus, e em nada seria tributária da ação e coação recíproca das pessoas individuais. Todavia, pode-se replicar, primeiro, que Deus é necessário, sim, como legislador supremo da comunidade ética, mas não como legislador exclusivo; segundo, que essa legislação ética pública não pode ser heteronômica, expressando apenas as ordens de uma outra vontade, a de Deus, mas, enquanto prescreve deveres éticos, tem que se fundar na autonomia da vontade, e, portanto na auto-legislação das pessoas individuais; terceiro, que no estado de natureza ético a coação recíproca inteligível das pessoas preencheria uma condição necessária da comunidade ética, mas não suficiente, pois esta requer a atuação do Deus legislador supremo; quarto, que a própria vontade divina, enquanto autônoma e imune à coação pelo dever, é necessariamente legisladora e não tem a liberdade do arbítrio, embora disponha de um poder executório indissociável do legislativo; daí que se Deus, com necessidade, legisla efetivamente, legisla também para o estado de natureza ético; quinto, que se o Deus legislador atua também no estado de natureza ético, este não se distingue absolutamente da comunidade ética; sexto, que em função disso, a interpretação aqui defendida não parece ter cometido uma falta grave ao se abstrair dessa distinção, embora possa ter havido algum atrito com a concepção kantiana.

III

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 permaneceu problemático, somente pensável sem contradição. Na solução da terceira antinomia da Dialética Transcendental, Kant procurou demonstrar a não-contradição da causalidade natural no mundo dos fenômenos com a causalidade não-empírica, mas inteligível, da liberdade²⁷. Já na *Crítica da Razão Prática*, Kant estabeleceu o Fato da Razão (*Factum der Vernunft*) como a “ratio cognoscendi” da liberdade, provando com isso a realidade da liberdade transcendental (poder de iniciar espontaneamente uma série causal no mundo fenomênico), “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 realidade objetiva do mundo supra-sensível ou inteligível²⁸. 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 no sentido interno. O tempo é a forma de toda intuição e representação sensível, pois mesmo a intuição externa só é uma representação enquanto intuída internamente (segundo a forma do tempo)²⁹. Assim, supondo-se que algo não seja representável segundo a forma do tempo, tampouco o será segundo a forma do espaço: a não-temporalidade implica a não espacialidade.

²⁷ Cf. Kant, “Kritik der reinen Vernunft”, in *Werkausgabe*, vol. 2; pp. 495-6, 505-6; B 571-2, 586-7.

²⁸ Cf. Id., “Kritik der praktischen Vernunft”, in *Werkausgabe*, vol. 7, p. 108, A 6, nota do autor; *Ibid.*, vol. 7, p. 264, A 238-9.

²⁹ Cf. Id., “Kritik der reinen Vernunft”, in *Werkausgabe*, vol. 3, pp. 81,92; B 50, 66.

Considere-se agora, com base nessas duas teses, o ato (*Actum*) de adoção da máxima fundamental má, realizado pelo livre-arbítrio, tematizado 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 de nossa história ou pré-história, mas, enquanto ato do livre-arbítrio segundo leis da liberdade, não é representável segundo a forma do tempo³⁰. Levando em conta a tese idealista transcendental, conclui-se que um ato livre (*That*), não representável segundo a forma do tempo, tampouco é representável segundo a forma do espaço. Nesta medida, a atemporalidade da adoção da máxima fundamental implica a sua a-espacialidade. Onde, essa adoção não pode ser representada como o pecado de nosso infeliz ancestral Adão, cometido no glorioso Jardim do Éden. Tampouco essa aquisição do mal radical por qualquer pessoa individual deveria ser representada como o ato de um certo e determinado indivíduo corpóreo, sensível.

Poder-se-ia chegar à mesma conclusão a partir da própria definição de personalidade moral, como “a liberdade de um ser racional sob leis morais”. Pois a liberdade, independente da causalidade natural, é *ipso facto* independente das formas do tempo e do espaço, condições para a realidade empírica do indivíduo corpóreo. Nesta medida, o ato livre da pessoa moral não estaria condicionado pelas determinações empíricas do indivíduo corpóreo, fenomênico.

Temos aqui, porém, uma séria dificuldade. De certo modo, o livre-arbítrio enquanto tal, na medida em que é patologicamente influenciável, representa-se como espaço-temporalmente condicionado, embora não necessariamente segundo as determinações espaço-temporais estritas de um certo indivíduo fenomênico. Essa afetabilidade por inclinações e aversões parece, de certo modo, sujeitar o livre-arbítrio à causalidade natural. Haveria uma contradição entre a liberdade transcendental do livre-arbítrio e a sua afetabilidade, a susceptibilidade a influências sensíveis? A espontaneidade do livre-arbítrio seria então relativa, isto é, condicionada? As questões ficam em aberto.

Se o ato livre de 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 uni-

³⁰ Cf ID., “Religion”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 688-9, 693, B 39-41.

das numa totalidade. Ora, a não-temporalidade e a não-espacialidade desse ato do gênero permitiriam pensar sem contradição a sua universalidade, ou a abrangência universal da comunidade ética, na medida em que se abstrai da exigência — impossível de cumprir — da reunião empírica de todos os indivíduos fenomênicos³¹.

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 inteligível, com base no postulado prático da realidade objetiva do mundo inteligível (Deus, liberdade, imortalidade da alma). Este pensamento tem como antídoto contra as quimeras uma suposta coerência com o Fato da Razão, pedra angular do sistema kantiano.

Mais uma observação. Se, por um lado, o caráter público da legislação na comunidade ética exige um povo, e portanto a diferença das pessoas individuais, por outro lado, o caráter ético dessa legislação confere à sua coação uma dimensão inteligível, interior, imprimindo-lhe a forma de “auto-coação”. Em outras palavras, esta coação de cada pessoa sobre as demais é também uma coação de cada uma sobre si mesma. A própria idéia de um dever do gênero humano para consigo mesmo, enquanto dever ético correspondente a uma auto-coação, é a idéia de um povo, unindo diferentes pessoas, exercendo coação sobre si mesmo, isto é sobre as diferentes pessoas unidas. Aqui a identidade e a diferença parece não se excluírem absolutamente.

Em suma, a resposta à questão formulada (como se poderia fundamentar a hipótese da recíproca influência e coação inteligível de pessoas individuais e do gênero?) seria, pois, a seguinte: a postulação prática do mundo inteligível, bem como a demonstração da idealidade

³¹ 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, conseqüentemente 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 (...)” (KANT, “Religion”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 761, B 142-3)

transcendental do espaço e do tempo, tornam pensável a coação recíproca inteligível de pessoas individuais e do gênero, enquanto estes são diferentes, mas não absolutamente, ou seja, enquanto constituem uma certa identidade na diferença. Corolário disto seria a possibilidade de uma comunidade ética, com legislação ética pública, interna e auto-coativa.

IV

Finalmente, será abordada a questão da responsabilidade e da imputação na comunidade ética. 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 livre-arbítrios, como a adoção da máxima fundamental. Parece, pois, admissível, que atos atemporais e a-espaciais de um mesmo livre-arbítrio, como a 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 haveria 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 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 (a vontade e o livre-arbítrio) unicamente às ações exteriores de um mesmo indivíduo fenomênico, pois talvez se tenha de considerar múltiplas ações exteriores e múltiplos indivíduos fenomênicos que as manifestem, tornando-se muito complexa a tarefa de imputação³². O quê imputar poderia ser indeterminável!

³² Kant define a personalidade moral e a diferencia da personalidade psicológica, fenomênica, assim: “A pessoa é aquele sujeito, cujas ações são suscetíveis de uma

Mas, a rigor, a ocorrência de efeitos diversos de um mesmo ato livre, não implica uma co-autoria desse ato, pois para tanto seria necessário 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 idéia do dever, parece implicar uma co-participação dos livre-arbítrios em seus atos, especialmente naqueles de adoção das máximas, e em particular da máxima fundamental. Em outras palavras, parece haver uma co-autoria desses atos dos livre-arbítrios, conseqüentemente a imputação recairia sobre esses co-autores, que seriam, portanto, co-responsáveis. A razão disso, vale insistir, é que, numa legislação ética, deve-se à coação inteligível sobre o livre-arbítrio a possibilidade da incorporação, à sua máxima, do móbil do respeito à lei moral. Isto significa que um livre-arbítrio adota a sua máxima com o respectivo móbil em parte 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 livre-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 se eliminaria a auto-regulação dos livre-arbítrios –sua livre adoção de máximas– e isto implodiria o sistema moral kantiano. Em suma, o condicionamento inteligível recíproco dos atos dos livre-arbítrios parece autorizar a admissão do conceito de co-responsabilidade ética. Se plausível a interpretação, o vício, a ação viciosa e o pecado, bem como a virtude e a ação virtuosa, de um seriam, de certa forma imputáveis também a todos os demais. A quem imputar precisamente poderia ser indecifrável!³³

imputação (*Zurechnung*). Portanto, a personalidade moral não é senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (a personalidade psicológica é, porém, simplesmente a faculdade (*Vermögen*) de se tornar consciente da identidade de si mesmo nos diferentes estados de sua existência), donde se segue que uma pessoa não está submetida a quaisquer outras leis senão aquelas que ela mesma se dá (ou sozinha ou, ao menos, ao mesmo tempo com outras)” (KANT, “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, pp. 329-30, AB 22). Note-se que é a vontade, enquanto auto-legisladora, e o livre-arbítrio, enquanto tem a propriedade da liberdade sob leis morais, que constituem a pessoa moralmente imputável.

³³ 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 idéias de *reino dos fins* e de *corpus mysticum* dos seres racionais (...) (J. L. BRUCH, *La Philosophie Religieuse de Kant*, 167. Todavia, não compartilhamos a 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 – E.J.J.F.], que o conduziria à idéia de uma salvação universal, isto é, a uma contradição flagrante com os princípios fundamentais de sua filosofia prática (...)” (*Ibid.*, 167-8)

Cai-se, por outra via, na seguinte dificuldade: se um livre-arbítrio tem o seu ato condicionado por atos de outros livre-arbítrios, parece comprometido o caráter transcendental de sua liberdade. O livre-arbítrio seria espontâneo, mas não absolutamente, pois não teria, ao menos enquanto poder individual isolado, uma capacidade absoluta de iniciar uma série causal. Talvez se deva reservar a liberdade transcendental, absoluta, para o gênero humano ou, mais apropriadamente, para a vontade do legislador supremo da comunidade ética, isto é, Deus, imune à coação dessa mesma legislação³⁴.

Em suma, o quê (ação) e a quem (pessoa moral) imputar precisamente, nesse sistema de corresponsabilidade ética, parece configurar um mistério desvendável apenas pela onisciência divina.

³⁴ Atribuir ao livre-arbítrio a liberdade transcendental é problemático, se ela também for atribuída à vontade divina. Pois nesta os poderes legislativo e executório coincidem: “Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* (*göttliche Wille*) nem, em geral, para uma vontade *santa* (*heilige Wille*).” (Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 7, p. 42-3, BA 39). Já no caso de um ser racional finito como o homem, em que a vontade e o livre-arbítrio não coincidem (pelo menos segundo a concepção da *Metafísica dos Costumes*), a autonomia e a liberdade são atribuídas respectivamente à vontade e ao livre-arbítrio, não se podendo reunir numa única faculdade dotada da liberdade transcendental (como a vontade santa) os poderes legislativo e executório: “Da vontade (*Wille*) saem as leis, do arbítrio (*Willkür*) as máximas. O último é no homem um livre-arbítrio (*freie Willkür*); a vontade, que não se ocupa (*aufgehen*) senão com a lei, não pode ser chamada nem livre nem não-livre (*weder frei noch unfrei*), porque ela não se ocupa com as ações (*Handlungen*), mas imediatamente com a legislação (*Gesetzgebung*) para a máxima das ações (portanto, a própria razão prática), por conseguinte é também absolutamente necessária (*schlechterdings notwendig*) e não suscetível de qualquer obrigação (*Nötigung*). Somente o arbítrio (*Willkür*) pode pois, ser chamado livre”. (Kant, “Die Metaphysik der Sitten”, in *Werkausgabe*, vol. 8, p. 332, AB 26-7. Assim, se couber às vontades divina ou santa a liberdade transcendental, não seria apropriado atribuí-la ao livre-arbítrio humano.

Bibliografia:

ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

BRUCH, J. L. *La philosophie religieuse de Kant*. Aubier: Montaigne, 1968.

CARMO FERREIRA, M. J., RIBEIRO DOS SANTOS, L. (coords.). *Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo*. Lisboa: Colibri, 1994.

DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF, 3^a 1969.

HERRERO, F. J. *Religión e Historia en Kant*. Madrid: Gredos, 1975.

HÖFFE, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Trad. François Rüegg. Fribourg: Castella, 1985.

HOKE ROBINSON (ed.). *Proceedings of the eight International Kant Congress Memphis 1995*. Milwaukee: Margutte University Press, 1995, vol. II, part 2.

KANT, I. *Werkausgabe*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, vierte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, Bänder VII, VIII.

_____. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, in *Os Pensadores*. Trad. Paulo Quintela. S. Paulo: Abril, 1980.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Métaphysique des Moeurs*. Trad. A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1995.

_____. *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*. Trad. J. Gibelin. Paris: Vrin, 1983.

MURGUEZA, J., ARAMAYO, R. (orgs.). *Kant después de Kant: en el bicentenario de la Crítica de la Razon Práctica*. Madrid: Tecnos, 1989.

QUILLIEN, J., KIRSCHER, G. *Cahiers Eric Weil III – Interprétations de Kant*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

WEIL, E. *Problèmes kantians*. Paris: J. Vrin, 1982.

Endereço do Autor:
Rua Visconde de Pirajá, 175 / 502
Ipanema
22410-001 Rio de Janeiro — RJ