

O CONFLITO ENTRE A MORAL E A POLÍTICA E A FRAQUEZA DA VONTADE EM KANT

THE CONFLICT BETWEEN MORALS AND POLITICS AND THE WEAKNESS OF THE WILL IN KANT

AGUINALDO PAVÃO¹
(UEL – Brasil)

RESUMO

Kant defende que os passos dados pela política devem antes render homenagem à moral. Em *À paz perpétua*, ele sustenta que uma possível alegação amparada nas fraquezas da natureza humana não pode ser aceita para negligenciar o caráter sagrado do direito dos homens. A partir dessa visão, o artigo examina, com base na primeira parte de *A religião nos limites da simples razão*, o tratamento dado pela filosofia moral de Kant ao que geralmente se compreende por fraqueza da vontade. Em geral, a ideia de uma fraqueza da vontade se apresenta assim: eu possuo a crença ou o julgamento de que a ação correta a ser feita é x, porém, em vez de x, faço y. Essa ideia também pode ser apresentada nos termos da famosa declaração bíblica: “Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero”. A expressão fraqueza da vontade comumente designa um conceito cuja discussão remonta a Sócrates, Platão e Aristóteles. A discussão girava em torno do sentido de *akrasia*, comumente traduzida por incontinência, fraqueza moral ou falta de autocontrole. Defenderei a tese de que a fraqueza da vontade entendida como um abrandamento da tese da incorporação não recebe acolhimento na filosofia prática de Kant, devendo ser entendida, antes, como um vício moral. Desse modo, minha conclusão será de que a defesa em *À paz perpétua* de que não há como se sustentar, objetivamente, qualquer conflito entre a moral e a política, devendo esta sempre subordinar-se àquela, alinha-se à tese de que a fragilidade da natureza humana deve ser entendida como um grau do mal.

Palavras-chave: Fraqueza da vontade; Agir racional; Liberdade; Máxima; Mal moral.

ABSTRACT

Kant argues that the steps taken by politics must first pay homage to morals. In *Toward Perpetual Peace*, he maintains that a possible claim based on the weaknesses of human nature cannot be accepted to neglect the sacred character of the rights of humankind. From this point of view, the article examines, based on the first part of *Religion Within the Boundaries of Simple Reason*, the treatment given by Kant's moral philosophy to what is generally understood as weakness of the will. At large, the idea of a weakness of the will goes like this: I have the belief

or judgment that the right action to do is x, but instead of x, I do y. This idea can also be presented in terms of the famous biblical statement: "For the good that I would I do not: but the evil which I would not, that I do". The expression weakness of will commonly means a concept whose discussion goes back to Socrates, Plato and Aristotle. The discussion concerned the meaning of *akrasia*, commonly translated as incontinence, moral weakness or lack of self-control. I will defend the thesis that the weakness of the will, understood as an attenuation of the Incorporation Thesis, does not receive acceptance in Kant's practical philosophy, and must be understood as a moral vice. Thus, my conclusion will be that the defense in *Toward Perpetual Peace* that there is no way to objectively sustain any conflict between morals and politics, which must always be subordinated to the former, is in line with the thesis that fragility of human nature must be understood as a degree of evil.

Keywords: Weakness of will; Rational act; Freedom; Maxim; Moral evil

Introdução

Qualquer princípio moral, seja ele direcionado especificamente para o domínio ético, seja ele orientado para o domínio jurídico - e é esse o domínio da paz perpétua - deve, sendo prescrição da razão, ser exequível. Com efeito, para Kant, "os princípios puros do direito têm realidade objetiva, isto é, deixam-se executar [*sie lassen sich ausführen*]" (KANT, 1989, 72/1991a, 242).² Não há, pois, por que recear assumir também no direito das gentes e cosmopolita a tese, esposada na *Crítica da razão prática*, *se devo então posso* (KANT, 2002, 51). Contudo, é possível invocar um subterfúgio contemporizador, alegando como desculpa o fato de que somos seres frágeis e que esses princípios fazem exigências rigorosas que não estão ao nosso alcance realizar. A adoção do princípio imoral de subordinar o direito à utilidade ou a princípios eudemonistas afigurar-se-ia, assim, escusável. Todavia, diante do acolhimento desse princípio, que o moralista político dispõe-se à adesão, nenhuma complacência do julgamento prático é aceitável, visto que tal anuência implica uma escolha inteligível pelo mal moral na política. "A política empírica que objete contra isso o que quiser" (KANT, 1989, 73). Para Kant,

Não há, [...] *objetivamente* (na teoria) nenhum conflito entre a moral e a política. Em contraposição, *subjetivamente* (na propensão egoísta dos homens que, porém, porque não está fundada sobre máximas da razão, não tem ainda de ser denominada prática) permanecerá e possa ele sempre permanecer, porque serve de pedra de afiar da virtude, cuja verdadeira coragem (segundo o princípio: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*) no caso atual não consiste tanto em

contrapor-se com firme propósito aos males e sacrifícios que têm de ser assumidos para isso, mas de olhar bem nos olhos o princípio mau em nós mesmos, muito mais perigoso, mentiroso e traiçoeiro, porém que usa de sutileza, querendo passar como justificação de toda transgressão as fraquezas da natureza humana [*die Schwäche der menschlichen Natur*], e vencer sua malícia [*Arglist*] (KANT, 1989, 71-72/KANT, 1991a, 242).

Dessa forma, a concessão de primazia de um princípio desviante da moral é inescusável. Ou, para ficar mais próximo da letra do texto de Kant, os passos dados pela política sem antes render homenagem à moral, deixando de considerar a natureza sagrada do direito (KANT, 1989, 73/1991a, 243), não podem ser admitidos sob a alegação da fragilidade da natureza humana. Nesse texto pretendo explorar o modo como Kant entende que essa racionalização sutil para a escusa de nossas deficiências morais deve ser rejeitada. Farei isso levando em consideração a teoria do mal radical apresentada em *A religião nos limites da simples da razão*.

Em geral, a ideia de uma fraqueza da vontade se apresenta assim: eu possuo a crença ou o julgamento de que a ação correta a ser feita é x, porém, em vez de x, faço y. Essa ideia também pode ser apresentada nos termos da famosa declaração bíblica, justamente mencionada por Kant, a saber: “Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero”.³ A expressão fraqueza da vontade geralmente designa um conceito cuja discussão remonta a Sócrates, Platão e Aristóteles. Como se sabe, a discussão girava em torno do sentido de *akrasia*, comumente traduzido por incontinência, fraqueza moral ou falta de autocontrole. Considero, para os propósitos desse texto, essa compreensão genérica satisfatória. Devo esclarecer que, embora eu me utilize da expressão fraqueza da vontade, devido ao seu uso consagrado, pretendo demonstrar que, a rigor, essa expressão entendida como abrandamento da responsabilidade moral, não pode ser assumida pela filosofia moral de Kant. Defenderei a tese de que, em lugar da fraqueza da vontade, a explicação que Kant oferece ao que poderíamos chamar de fenômeno da ação que vai contra o melhor julgamento do agente reside na maldade moral do homem e não numa pretensa fraqueza de sua vontade. Restringirei a discussão a ações e princípios de ação moralmente relevantes, embora, como se sabe, a discussão sobre a fraqueza da vontade não precise necessariamente ser feita a partir de um ponto de vista moral. Em vez de um caso de traição para exemplificar uma possível instância de fraqueza da vontade, poderíamos naturalmente pensar na dieta alimentar que alguém julga ser o melhor curso de ação a seguir, mas que acaba

deixando de lado ao render-se às delícias de uma costela no espeto ao estilo gaúcho, pródiga de gorduras saturadas.

Como vinha dizendo, pretendo defender que a filosofia moral de Kant é refratária à ideia de uma vontade incapaz de determinar nossas ações a partir de máximas que ela mesma produz e assume, não apenas como orientação geral de nosso agir, mas como determinação desse mesmo agir. Esclareço que, ao empregar a expressão fraqueza da vontade, tomarei o termo “vontade” no sentido de arbítrio (*Willkür*) - tal como o entende Kant na *Metafísica dos costumes* (KANT, 2013, 19 e 32). A discussão que proponho diz respeito, assim, à capacidade de produção de máximas (*Willkür*), isto é, ao ato absolutamente livre de acolher um ou outro móbil no princípio subjetivo geral de nossas ações. Gostaria de enfatizar que meu objetivo não consiste tão somente em mostrar que Kant não acolhe a fraqueza da vontade, mas que Kant está certo em não conceder tal acolhimento. Com isso quero sublinhar que meu interesse não é primeiramente histórico ou apenas interpretativo, mas essencialmente filosófico, haja vista ter em mira a discussão da procedência ou não de uma tese a respeito de como devemos entender certas ações humanas.

Na *Religião*, Kant defende que o mal radical (*radikales Böse*) consiste numa propensão natural que visa a corromper o fundamento subjetivo da moralidade, por meio da admissão pelo arbítrio na sua máxima da influência de um móbil oposto à lei moral. Para Kant, a “propensão para o mal”, uma vez que diz respeito à moralidade do sujeito, deve ser-lhe imputada como se age livremente (KANT, 1992, 40). Isso implica aceitar que a liberdade do arbítrio pode ser tanto uma liberdade para o bem como para o mal.

Mal radical e fraqueza da vontade

Há três graus da propensão ao mal: a fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana, isto é, a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas; a impureza (*impuritas, improbitas*) do coração humano, que consiste em misturar os móveis imorais com os morais; e a maldade [*Bösartigkeit*] (*vitiositas, pravitas*), que significa a propensão do arbítrio para máximas más, isto é, a inversão da ordem moral por meio da subordinação do móbil moral a móveis não morais (*nicht moralischen*) (KANT, 1992, 36/1991b, 677).

Feitas estas considerações gerais e sumárias, passo a examinar o ponto que me interessa nesse artigo, isto é, a fragilidade da natureza humana como primeiro grau da propensão para o mal. A *fragilidade* pode ser entendida se reconhecermos que a admissão objetiva da lei moral na

máxima do arbítrio não corresponde à força subjetiva necessária para seguir o que exige a máxima.

Tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir, i.e., admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objetivamente na ideia (*in thesi*) é um móbil insuperável é, subjetivamente (*in hypothesi*) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação) (KANT, 1992, 35).

Mas como a fragilidade pode ser um grau do mal? Como posso ser responsável moralmente pela minha fragilidade? Kant considera que a fragilidade representa uma culpa impremeditada (KANT, 1992, 44). Ora, isso não esclarece as razões para considerar tal estágio de propensão ao mal como um mal moral, isto é, imputável.

É importante notar que a primeira oração da citação acima (KANT, 1992, 35) é chamada por Kant como “a queixa de um apóstolo” (*der Klage eines Apostels*) em que se encontraria a fragilidade da natureza humana. A passagem é da *Carta de Paulo aos Romanos 7, 19*: “Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero”. Desperta interesse o contexto em que Paulo faz essa declaração. Ele está se referindo à força do pecado e da sua morada dentro do homem. No homem, o pecado habita e o domina.

Sei que o bem não mora em mim, isto é, em meus instintos egoístas. O querer o bem está em mim, mas não sou capaz de fazê-lo. Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero. Ora, se faço aquilo que não quero, não sou eu que o faço, mas o pecado que mora em mim (Romanos 7,18-20).

Cabe notar, de imediato, que a afirmação de que “não sou eu que o faço” vai de encontro à posição de Kant, visto que acarreta a ideia, completamente insustentável em termos kantianos, de acordo com a qual os seres humanos seriam meras habitações do mal e não agentes livres causadores do mal. Com efeito, se a fragilidade for entendida como incapacidade de agir segundo princípios (uma fraqueza da vontade), então ela se dirige contra a ideia de ação de um ser racional.

Fraqueza da vontade e a tese da incorporação

As premissas básicas da compreensão kantiana do agir racional exigem que a ação esteja baseada em máximas. Que a ação tenha de ser

baseada numa máxima é uma exigência conceitual que visa a satisfazer o pressuposto de que a ação é fruto de um agente imputável em seu pleno sentido. Essa ideia é apresentada por Kant mediante as seguintes palavras.

a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (in seine Maxime aufgenommen hat)* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (KANT, 1992, 29-30/1991b, 670).

Como é de conhecimento geral para os estudiosos da filosofia moral kantiana, é justamente o trecho dessa passagem, em que lemos “*a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima*”, que serve de apoio para a consagrada etiqueta “tese da incorporação” (*Incorporation Thesis*) cunhada por Allison (ALLISON, 1990, 40; 1996, 175). Nesse texto, assumo que a tese kantiana do agir em conformidade com máximas é adequadamente captada pela tese da incorporação. No seu significado básico a tese da incorporação nada mais reivindica que a liberdade incompatibilista defendida por Kant. Nossas inclinações não determinam nossas ações. Elas, como mobiles, podem ou não ser incorporadas em nossos princípios subjetivos, sendo essa incorporação um ato absolutamente espontâneo que não sofre qualquer determinação, exceto a própria autodeterminação volitiva do sujeito racional. Como se pode notar, trata-se de uma posição claramente anti-humana acerca do agir humano.

Chamo a atenção para a passagem acima da primeira parte da *Religião*, pois ela é decisiva para esse artigo. Com efeito, minha posição é de que sempre agimos de acordo com máximas e, desse modo, nunca por fraqueza de vontade. Ou seja, a ação que realizo não pode ser entendida como resultado do que se chama fraqueza da vontade, pois nunca o móbil determina diretamente uma ação. É sempre preciso a atividade absolutamente espontânea do arbítrio de se decidir pelo acolhimento deste ou daquele móbil, o que significa que temos de reconhecer o papel da máxima como um intermediário entre o móbil e a ação.

Reconheço que minha interpretação implica assumir a posição de que Kant não foi feliz em caracterizar o primeiro grau do mal.⁴ A tese da incorporação acima citada representa, a meu ver, um pressuposto inegociável da compreensão kantiana da imputação moral. Jamais agimos sob o governo direto de um móbil. (Faço aqui um breve parêntese para registrar que estou pensando em ação num sentido estrito, ou seja, naquilo que Kant, em nota na primeira parte da *Religião* (KANT, 1992, 29n), refere-

se ao comparar um ato que seria resultado meramente de leis da natureza e o ato em seu sentido estrito que resulta da liberdade do indivíduo e da sua relação com a lei moral – é nesse sentido que entendo o significado de ação).

Voltando ao ponto. Uma vez que uma ação precisa ser compreendida como resultante de uma máxima, um móbil nunca fará sozinho o serviço de determinar uma ação. Sem a mediação de uma máxima - entre o móbil e ação - não seria possível compreender como imputável o agir humano. Com efeito, é na máxima e não no móbil que a liberdade do arbítrio se manifesta (e, acrescento, pois o tópico exige esse pudor aditivo, manifesta-se também na ação, exceto se o indivíduo estiver subjugado por patologias que indiquem o domínio da causalidade natural sobre o seu arbítrio, rebaixando este a um mero arbítrio bruto).

Para deixar bem clara minha posição:

- (a) se a fraqueza da vontade for entendida como um abrandamento da tese da incorporação, julgo que tal fenômeno a rigor não existe;
- (b) se a fraqueza da vontade for entendida como um vício moral, aí sim penso que ela poderia ser assimilada ao pensamento de Kant⁵.

A noção de máxima em Kant

Na citação acima (KANT, 1992, 29), que serve de base para a famosa etiqueta “tese da incorporação”, a noção de máxima desempenha um papel crucial. Cabe, assim, algumas considerações acerca da noção de máxima em Kant.

Kant define máxima dizendo que ela é o

princípio subjetivo da ação [...] que contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age* (KANT, 1980, 129n).

Essa definição me parece a mais feliz de Kant. Digo “a mais feliz” em relação a uma definição alternativa que podemos encontrar implícita na passagem em que se afirma a tese da incorporação, bem como em *Metafísica dos costumes* (KANT, 2013, 31). Na passagem da *Religião*, máxima é entendida como a regra universal que o homem toma para si e

de acordo com a qual ele quer se comportar (KANT, 2013, 28). Já na *Metafísica dos costumes*, pode-se ler: “Máxima é um princípio subjetivo da ação que o próprio sujeito erige em regra (de como quer atuar). [*Maxime aber ist das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will)*]” (KANT, 2013, 31/1991c, 332).

Isto considerado, cabe ressaltar a diferença entre dois sentidos de máxima:

- (a) como ajo (KANT, 1980, 129n)
- (b) como quero agir (KANT, 2013, 31)

Sustento que (a) é mais feliz porque ela nos permite compreender a tese capital e, a meu ver não sujeita a qualquer barganha, do sentido kantiano do agir racional segundo a qual o agente é livre porque acolhe em sua máxima outro móbil e, assim, suas ações carregam a qualidade de serem livres, visto que frutos da liberdade do arbítrio. Se pensássemos apenas no sentido de máximas como princípios segundo os quais quero agir, embora possa não agir, máximas seriam princípios subjetivos, no limite, inoperantes. Ora, podemos dizer que, num certo sentido, a liberdade do arbítrio é exibida, revelada nas ações. Para essa compreensão, é preciso assumir a ideia de máxima como princípio de acordo com o qual o sujeito age efetivamente, e não a ideia da máxima apenas como um valor que esse sujeito acalenta de querer agir de um modo que não se reflete em suas ações. Por exemplo, a liberdade do meu arbítrio não se faz presente quando avalio que deveria dedicar mais horas por dia ao estudo e à leitura de Kant. A minha liberdade do arbítrio se faz presente quando, em vez de me dedicar a esse estudo, deito-me no sofá e dedico-me ao prazer de ficar assistindo a um debate filosoficamente irrelevante sobre a última rodada do campeonato brasileiro.

Uma fragilidade moralmente má

Passo agora a tentar explicar melhor minha compreensão da existência de uma fragilidade moralmente má. Se pensarmos num indivíduo que é negligente com o seu aperfeiçoamento moral talvez possamos entender a razão para que a fragilidade seja moralmente má e, assim, imputável. Conforme ensina a *Doutrina da Virtude*, devemos nos empenhar em cultivar a moralidade em nós. “A máxima perfeição moral do homem consiste em cumprir com seu dever *por dever* (em que a lei não seja apenas a regra, mas também o móbil das ações)” (KANT, 2013, 203). Ora, como não é possível saber se agimos por dever ou apenas conforme ao dever (de

acordo com outro móbil que não o respeito à lei moral), devemos entender o dever de buscarmos a perfeição moral como um dever que exige a *luta* por essa perfeição. Essa perfeição não poderá ser alcançada, mas devemos, contudo, nos esforçar para progredir continuamente até ela (KANT, 2013, 260). Sendo assim, claro está que o dever moral de buscarmos a perfeição moral só pode ser um dever lato. A lei moral apenas prescreve a máxima da ação, jamais a própria ação. Tampouco a lei determina até que ponto deverá ser cultivado o esforço pela perfeição moral. Trata-se, portanto, de uma exigência de sermos *virtuosos*, o que significa nos esforçarmos para agir de acordo com uma máxima que tenha a lei moral como móbil suficiente. Ora, isso quer dizer que devemos intensificar nossas forças morais a fim de não permanecermos num nível em que a lei moral é admitida na máxima tão somente como uma ideia sem força suficiente em relação às inclinações – ou seja, o nível representado pelo grau da fragilidade. Neste ponto, é oportuno destacar a definição de virtude em Kant.

A virtude é a força (*Stärke*) da máxima do homem no cumprimento de seu dever. – Toda força se reconhece apenas pelos obstáculos que é capaz de superar; no caso da virtude os obstáculos são as inclinações naturais que podem entrar em conflito com o propósito moral (KANT, 2013, 206).

Parece-me lícito afirmar que esta força supõe a existência de uma fraqueza, ou fragilidade, à qual estamos sempre propensos (que interpreto como *vício moral* e não exatamente como uma *fraqueza da vontade*). Temos o dever de vencer a fragilidade que nos faz deixar de assumir plenamente a lei moral como móbil de nossa máxima. Cabe assinalar que esse dever precisa ser entendido nos quadros da tese kantiana segundo a qual *se devo, então posso* (KANT, 2002, 51). Nesse contexto, vale destacar que, com base em Kant, tem pertinência o reconhecimento da ideia de que está em nosso poder o *cultivo intencional* da virtude, e disso depende a vitória sobre a natural fragilidade de nossa condição moral. Há, pois, a crença de que dispomos de um espaço para a autoeducação moral (aqui entendida num sentido lato e talvez próximo dos estoicos, como Sêneca⁶). Isso significa desenvolver uma resistência ao vício. E isso, friso, segundo a filosofia moral de Kant, está em nosso poder. Depende da vontade, portanto.

É notável que Kant fale na *Doutrina da Virtude* que o domínio sobre si mesmo, isto é, a submissão de todos os nossos sentimentos e inclinações ao poder da razão é um comando positivo que expressa a própria ideia de virtude (KANT, 2013, 220). Por conseguinte, “se a razão não toma nas suas

rédeas o governo de suas ações, os sentimentos e as inclinações tornam-se mestres e senhores do homem” (KANT, 2013, 260).⁷

Tendo isso em mente, julgo razoável referendar a posição kantiana de que a fragilidade é um grau do mal moral. De fato, as declarações de Kant na *Doutrina da Virtude* sobre o dever de buscarmos a perfeição moral dão apoio à tese de que a fragilidade afigurara-se como uma espécie de indolência moral. Sendo assim, a fragilidade da qual se é moralmente responsável é uma fragilidade autoimposta, no que estou de acordo com Allison (ALLISON, 1996, 178-179).

Fraqueza da vontade e os graus do mal

A defesa da inexistência de uma fraqueza da vontade que viria a solapar a tese da incorporação e, conseqüentemente, a defesa aqui feita da plena imputação moral das ações precisa ser melhor esclarecida a partir da pergunta sobre qual seria, assim, a distinção entre os graus do mal, especialmente a diferença da fragilidade da natureza humana com a maldade. Com efeito, alguém poderia pensar que, se minha posição estiver certa, a diferença teria sido anulada. Em outras palavras, alguém poderia, inspirado talvez no texto “Weakness incorporated”, de Robert Johnson (JOHNSON, 1998, 349-367), pensar que a linha de raciocínio que adotei impede que se perceba a diferença entre:

- (i) de um lado, uma pessoa fraca, possuidora de bons valores, mas que voluntariamente age em dissonância com eles e se autoacusa moralmente e,
- (ii) de outro, a pessoa viciosa que comete ações moralmente erradas, mas não recebe de seus próprios valores qualquer condenação.⁸

Acredito que a linha adotada nesse artigo não impede a diferenciação entre os graus do mal moral. Certamente, é preciso referendar de alguma forma tal diferença. Esta diferença, em minha opinião, reside não nas máximas particulares que determinam a ação. Nesse caso, só há o grau da maldade moral (isto é, o terceiro grau do mal). A diferença está no deliberado propósito de corromper, inverter a ordem moral. Isso é o que ocorre no terceiro grau. Assim, penso que a diferença precisa ser localizada do lado da orientação de minha disposição de ânimo (*Gesinnung*). Seria a falta de um comprometimento efetivo com a máxima fundamental e não um fracasso de meu arbítrio em incorporar um móbil à sua máxima particular - que é a que determina minha ação. A máxima fundamental

orienta, como uma direção geral, minhas máximas particulares.⁹ Mas, fazendo isso apenas em termos gerais, ela mesma, a máxima fundamental, não esclarece quem eu sou moralmente, isto é, ela não serve para qualificar de modo preciso meu caráter moral.

Talvez a relação entre autoengano e maldade moral ajude a resolver a dificuldade sobre a relação entre a fragilidade da vontade e os graus do mal. Precisamos admitir o autoengano nos três graus de propensão ao mal (KANT, 1992, 48n). No terceiro grau, o autoengano reside na nossa relação com a máxima fundamental; nos outros graus, na nossa relação com máximas particulares. Mas como? No terceiro grau, eu interpreto a lei moral como se ela não comportasse toda a severidade que comporta. Nos outros graus, eu tendo a pensar que minhas máximas particulares se seguiriam naturalmente de minha máxima fundamental. Não reconheço que minha ação é decidida diretamente pela máxima particular e não pela máxima fundamental. No terceiro grau há uma adequação mais regular entre máxima fundamental e máxima particular. Já na fragilidade isso não ocorre. Nela verifica-se uma irregularidade cujo fracasso é atribuído a uma importância menor dada equivocadamente à máxima fundamental.¹⁰

Em suma, na chamada fraqueza da vontade temos menos uma deliberação boa que não se segue, do que uma espécie de declaração verbal que fazemos a nós mesmos que não chega a se constituir numa verdadeira convicção moral.¹¹ A ação incontinente¹² justamente explicita essa convicção não moral. A incontinência informa qual é a nossa autêntica convicção moral, ou, se se preferir, informa qual o nosso verdadeiro querer, nosso verdadeiro modo de incorporar um móbil em uma máxima.¹³

Pode ser que o ponto em tela obtenha alguma clareza maior se me for permitida a tomada de empréstimo de um comentário à compreensão de Aristóteles sobre incontinência. Poder-se-ia dizer que o melhor julgamento funcionaria como crença consciente falsa que tenho sobre mim. Como diz Lear, “um incontinente é um estranho a si mesmo: é em suas ações, e não em suas afirmações, que ele pode descobrir quem de fato é” (LEAR, 2006, 275). Notem que estou apenas fazendo uma apropriação das palavras do comentarista de Aristóteles. Minha preocupação continua sendo exclusivamente entender o ponto a partir de Kant. Que fique claro, pois, que trago à baila a declaração de Lear sem me preocupar com o contexto das discussões em torno da *akrasia* em Aristóteles. A meu ver, estamos autorizados a dizer, com base em Kant, que nossas ações, no fundo, são sempre frutos de nossa vontade. Se isso estiver correto, então teremos de aceitar a consequência singela de que, rigorosamente, não existe fraqueza da vontade. Com efeito, não é nossa vontade que padece de mau funcionamento (funcionaria debilmente). Antes, é nossa indolência moral –

um modo de funcionamento da vontade – que explica os atos tidos como incontinentes. A vontade funciona bem (exceto em seres acometidos de patologias que os tornam inimputáveis moralmente) e está de acordo com a qualidade moral de nosso caráter. Em vez de fraqueza da vontade, temos maldade moral. Insisto, o que ocorre não é um mau funcionamento da vontade¹⁴. Digo isso precisamente porque penso que a vontade está a operar bem, e nessa sua boa operação é que ela, ao querer o mal, é licitamente censurável em termos morais, ou simplesmente ao querer o que vai contra o seu melhor julgamento moral. A intencionalidade das ações, um pressuposto da imputabilidade, elucidado por Kant por meio da chamada tese da incorporação, não pode coexistir com a ideia de que minha vontade, por uma suposta fraqueza, acaba derrotada, vencida por algum poderoso móbil que a esmagaria.

Uma outra forma de encarar essa discussão poderia ser expressa a partir das duas seguintes alternativas.

- (a) Não há ação sem querer que a determine.
- (b) Existem algumas ações que não se seguem do querer - haveria aqui um querer inoperante.

Se assumirmos (a), o problema estaria resolvido da seguinte forma. Uma vez que todos nossos atos são frutos do nosso querer, não há uma ação que resulte em uma vontade fraca. Se preferirem: não há como recolher instâncias comportamentais e práticas em geral de *fraqueza da vontade*. Meu querer, minha vontade, sempre determina o que eu faço. Não existindo, pois, uma ação sequer que resulte uma vontade fraca, temos de aceitar que há sempre plenos poderes no querer para que se produza uma ação (genuinamente entendida). Vale notar que isso é perfeitamente coerente com a noção de arrependimento moral, pois nos arrependemos moralmente daquilo que nossa vontade quis e, por conseguinte, da ação voluntária da qual somos autores.

Sobre negação da fraqueza da vontade e arrependimento, uma rápida referência a Schopenhauer talvez seja útil. Para Schopenhauer, o arrependimento diz respeito apenas ao que eu fiz (SCHOPENHAUER, 2005, 383), não ao que eu quis, isto é, meu querer íntimo, minha vontade, não se expressa no ato tal como realmente é. Isso ocorreria porque o intelecto teria sido de alguma forma prejudicado na apreensão dos possíveis contramotivos do ato. Arrependo-me porque fiz algo que não corresponde propriamente à minha vontade, seja por causa de algum afeto que me levou a agir de modo precipitado, seja por alguma paixão que sufoca minha vontade (SCHOPENHAUER, 2015, 708-709). No arrependimento, o intelecto

assume motivos em dissonância com os originários decretos morais do caráter inteligível, de meu autêntico ser moral (em relação ao qual nunca cabe arrependimento).¹⁵

Diversamente da compreensão de Schopenhauer, que se nutre parcialmente de elementos compatibilistas na relação entre liberdade e necessidade, para Kant podemos sim entender o fenômeno do arrependimento (que recai sobre o querer) e incorporá-lo na discussão sobre a fraqueza da vontade a fim de tornar mais evidente a responsabilidade do agente pelos seus atos, que alguns consideram frutos dessa tal fraqueza da vontade. Por certo, o arrependimento é um distintivo de uma diferença moral nos caracteres. O homem inteiramente vicioso, aquele mergulhado profundamente no terceiro grau do mal, seria menos suscetível ao arrependimento que o homem representado pelo primeiro grau do mal. Porém, ambos são imputáveis pelo fato de que suas ações sinalizam maldade moral, ainda que para o último (quero dizer, para o representante da fragilidade) esta não seja ainda uma maldade radical.¹⁶ O homem da “fragilidade da natureza humana” revela uma maldade moral que ainda não corrompeu deliberadamente a ordem moral. Porém, mesmo sem ter cometido tal inversão, o chamado fraco é vicioso, pois à pergunta “quem ele é moralmente” devemos responder olhando para suas ações.

A aquiescência a graus do mal não é a admissão de graus de uma força maior ou menor da vontade (ou do arbítrio) na determinação de uma ação a partir de sua máxima. Nesse caso, não há propriamente graus e a linguagem mecânica das forças não ajuda em nada. A produção, pelo arbítrio, de uma máxima sempre implica o acolhimento absolutamente livre de um ou outro móbil, isto é, da lei moral ou do princípio do amor de si mesmo. Os graus do mal moral são distintos, mas não o são em virtude disso, isto é, por um jogo de forças entre razão e desejo. Eles são distintos em virtude do compromisso maior ou menor com a máxima fundamental. Ainda que o compromisso do chamado homem fraco¹⁷ seja maior com a máxima fundamental boa do que o vicioso (que podemos entender como alguém que não tem nenhum compromisso com ela), ainda assim, o tal homem fraco não é um homem moralmente bom. E se ele não é um homem moralmente bom, então ele é um homem moralmente mau¹⁸, pois a relação que devemos ter com a máxima fundamental boa não é relação de simpatizantes e apreciadores de sua elevada sublimidade ética. Não, a relação que devemos ter com a lei moral é a de assumi-la em nossas máximas particulares, e isso só depende de nós e não da força avassaladora de móveis sensíveis que se sobrepujariam às nossas queridas e inoperantes máximas boas.

Em suma, são as ações que o indivíduo realiza que melhor informam quem ele é moralmente do que as afirmações que ele faz, ou os valores que acalenta sobre o que deveria ter feito. Não é o meu melhor juízo a melhor testemunha da minha qualidade moral. São as minhas ações as minhas testemunhas mais fidedignas – e minhas ações não podem ser compreendidas como verdadeiros produtos meus a não ser por meio do recurso à noção de máxima como princípio subjetivo do agir.

Lembremos que acima mencionei duas alternativas: (a) ocorrência de uma ação sem querer que a determine; (b) existência de algumas ações que não decorrentes de um querer. Passo a considerar a alternativa “b”. Parece-me que (b), bem examinada, não perturba a conclusão de (a), segundo a qual não há fraqueza da vontade. A fim de se preservar a conclusão de “a” basta entender “b” como um querer que ainda não foi assumido pelo agente com todos os compromissos morais que ele reclama, dentre os quais, que seja efetivo. E que o querer seja efetivo é algo dependente do querer da própria pessoa. Assim, isso que ocorre em “b”, que se pode chamar de querer fraco, eu entendo como o querer que eu gostaria de ter (sequer é um genuíno querer, ou uma autêntica vontade). Trata-se apenas de anelo, de um desejo.

Conclusão

Acredito ter conseguido mostrar, com base na teoria kantiana do mal moral, o apoio doutrinário e o lugar mais amplo que ocupa na filosofia prática de Kant a declaração que encontramos em *À paz perpétua*, citada no início deste artigo. No texto de 1795, Kant mantém-se fiel à posição que fora defendida no artigo de 1792 sobre o mal radical na natureza humana, primeira parte de *A religião nos limites da simples razão*, publicada em 1793. Ou seja, a defesa em *À paz perpétua* de que não há como se sustentar, objetivamente, qualquer conflito entre a moral e a política, devendo esta sempre subordinar-se àquela, alinha-se à tese de que a fragilidade da natureza humana deve ser entendida como um grau do mal. Com efeito, o moralista político fracassa em sua tentativa justificatória de apelar às fraquezas da natureza humana, haja vista que tais fraquezas¹⁹ não são determinações da natureza que agiriam sobre nós. A fraqueza do homem que transgredir os mandamentos práticos da razão reside em sua própria índole moral. Como Kant sugere em *À paz perpétua* o que devemos fazer para acolher em nossas máximas os princípios prático-jurídicos é vencer a maldade ínsita em nossa disposição de ânimo. De fato, o pronunciamento de Kant na passagem citada no início desse texto menciona expressamente a necessidade de reconhecermos “o princípio mau em nós”

[*bösen Prinzip in uns selbst*] (KANT, 1989, 72/1991a, 242). É desse princípio mau que promana a mentira, que contamos a nós mesmos, segundo a qual nossas fraquezas escusariam nossas faltas. Assim, indo ao encontro do ensaio sobre o mal radical, a censura ao moralista político mostra-nos que rigorosamente não há, para Kant, fraqueza da vontade, mas sim vício moral, um vício encoberto com palavras que não passam de sutilezas autojustificatórias carregadas de malícia, de astúcia (*Arglist*).

Notas

¹ Professor da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

² Nas citações de Kant em que faço indicação do texto do original alemão, a barra indicará a separação das referências da tradução com as da edição alemã usada para o cotejamento.

³ Trata-se de uma passagem da *Carta de Paulo aos Romanos* (7, 19), citada por KANT, 1992, 35.

⁴ No segundo grau do mal a dificuldade parece menor, pois Kant pensa numa máxima que é boa para a execução de uma ação meramente conforme ao dever (KANT, 1992, 36/1991b, 677). Nesse caso pode-se pensar no pleno funcionamento da tese da incorporação, visto que o arbítrio produz uma máxima incorporando nela um móbil sensível como condição do cumprimento da mera letra da lei moral, não agindo, pois, pela lei moral, o que significa que sua máxima moralmente não é boa, pois a incorporação foi do móbil da imoralidade, isto é, assumiu livremente a incorporação do princípio do amor de si mesmo.

⁵ Alguém poderia dizer que esse seria um caso exótico, porque estaríamos falando de uma fraqueza da vontade em que a vontade fraca seria imputável com a mesma veemência que uma (supostamente) vontade forte. Ora, o que defendo é que a alegação de uma vontade fraca é um tanto ardilosa quando se pretende isentar ou enfraquecer a imputação, visto que, segundo o que me parece ser a opinião de Kant, somos nós responsáveis pelo fortalecimento de nossa vontade no enfrentamento dos vícios.

⁶ Sêneca considera que as queixas que fazemos contra nossa fragilidade precisam ser confrontadas com nosso modo de vida, precisam de algo mais do que declarações de arrufos com nossos vícios. "Esse homem que me recomendas na tua carta não tem a mínima energia, de tanto se ter abandonado aos vícios. Tornou-se simultaneamente mais fraco e mais endurecido: não consegue aceitar como guia a razão nem fazê-la frutificar em si. "Mas ele está cheio de vontade!" Não te convenças disso. Não digo que ele te esteja a mentir. Pode estar

sinceramente convicto do seu desejo . Anda irritado agora com a sua libertinagem, mas não tardará muito a reconciliar-se com ela. “*No entanto ele afirma que a vida que leva o desgosta.*” Não digo o contrário! Quem se não desgosta? Os homens amam e odeiam ao mesmo tempo os próprios vícios. Por isso só me pronunciarei em definitivo sobre o teu amigo quando ele me der garantias de que criou horror à libertinagem: por enquanto, há entre ambos apenas um arrufo” (SÊNECA, 2014, 617-8). Talvez aqui se possa apontar para uma convergência com a sugestão apresentada por Feldhaus na conclusão de seu artigo “Liberdade da Willkür e fraqueza da vontade em Kant” (FELDHAUS, 2013, 92). Feldhaus corretamente percebe a importância do papel da virtude e do cultivo dos sentimentos morais para a discussão do tema da fraqueza da vontade em Kant.

⁷ No original: “weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen” (KANT, 1991c, 540).

⁸ Na verdade, a explicação oferecida por Johnson sobre a fraqueza da vontade é a seguinte: “a fraqueza é simplesmente a falta de integração entre esses dois aspectos da psicologia moral que Kant representa com o simples termo ‘máxima’. Os motivos da pessoa não podem ser justificados pelos valores que ela tem como mais caros, e os valores que ela tem como mais caros fracassam na influência que a motiva” (JOHNSON, 1998, 357). Discordo de Johnson porque acredito que isso que se chama de fraqueza da vontade põe em questão sim a integridade do caráter da pessoa – Johnson pensa que não (JOHNSON, 1998, 358). É bem verdade que a integridade do caráter que se põe em questão não é idêntica à integridade colocada em questão no terceiro do grau (voltarei a esse ponto). Com efeito, o caráter da pessoa não permanece imaculado, como se fosse indiferente para o julgamento de sua qualidade moral o fato de o agente agir à revelia do que dita a lei moral.

⁹ É nesse caso que Kant expressamente admite a existência de uma “grande lacuna” entre a máxima e o ato [*zwischen der Maxime und der Tat ist noch ein großer Zwischenraum*]” (KANT, 1992, 52/1991b, 696).

¹⁰ À vista disso, estou disposto a admitir a verdade da tese de Johnson de que um modo de tornar consistente a fraqueza da vontade com a tese da incorporação é afirmar que “há um conflito ou falta de integração, entre os valores consagrados no caráter de um agente e o que o motiva” (JOHNSON, 1998, 356).

¹¹ Num certo sentido, trata-se de um autoengano que *não* precisa ser entendido apenas como pertencente à maldade (terceiro grau do mal). Vale lembrar que Kant diz, ainda na primeira parte da *Religião*: “Toda a deferência atestada para com a lei moral sem, no entanto, lhe conceder na sua máxima a preponderância sobre todos os outros fundamentos de determinação do arbítrio, como o motivo impulsor por si suficiente, é fingida, e a propensão para tal é a interna falsidade, i.é, a propensão para mentir a si próprio na interpretação da lei moral em dano desta (III, 5); por isso, também a Bíblia (na sua parte cristã) chama desde o começo, ao autor do mal (que em nós próprios habita) o mentiroso, e assim caracterizado

homem no tocante ao que nele parece ser o fundamento capital do mal” (KANT, 1992, 48n).

¹² Preciso esclarecer que uso aqui a expressão “ação incontinente” num sentido bem circunscrito, qual seja, o da ação que resulta do que Kant entende como primeiro grau do mal, a fragilidade.

¹³ Pode-se dizer, assim, contra Johnson, que a resposta à pergunta “quem eu sou?” (JOHNSON, 1998, 5) é melhor respondida por nossas ações (sempre confrontadas com nossas máximas e valores), mas não simplesmente pelos valores morais que acalentamos e declaramos serem os que julgamos dignos de serem seguidos mas que acabamos não seguindo).

¹⁴ Vontade, como já informado aqui, está sendo tomada no sentido moralmente neutro. Poderíamos nomeá-la, pois, como arbítrio. Portanto, não *Wille*, mas *Willkür*.

¹⁵ Em relação ao caráter inteligível cabe “peso de consciência”, [não](#) arrependimento [*Reue*]. “O peso de consciência [*Gewissensangst*] em relação a atos já cometidos não é arrependimento, mas dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo, ou seja, como vontade. Baseia-se na certeza de sempre temos a mesma vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, 384).

¹⁶ O arrependimento parece-me atestar que o que indivíduo fez foi fruto de sua vontade, não da submissão desta aos seus desejos imperiosos. O arrependimento deve ser entendido, assim, como a acusação e tentativa de correção de um ato que eu fiz porque quis. Arrependo-me pelo fato de que poderia ter querido e agido conseqüentemente de modo diferente. Resulta saliente, aqui, o aparecimento da dimensão incompatibilista da compreensão kantiana da liberdade. Vale notar que a concepção kantiana em pauta contrasta com o entendimento da liberdade como um único ato extratemporal da vontade como coisa em si em Schopenhauer, compreensão esta que leva o autor de *O mundo como vontade e representação* a entender o arrependimento como arrependimento do que fiz não do que quis, isto é, do que meu intelecto forjou como motivo em dissonância com meu caráter inteligível. A noção de arrependimento também serve para destacar a diferença entre a fragilidade da natureza humana como primeiro grau do mal e a maldade como o terceiro. Poder-se-ia dizer que no terceiro grau do mal o arrependimento comparece menos facilmente.

¹⁷ Uso a expressão “tal homem fraco”, em vez de simplesmente “homem fraco” apenas para sublinhar que, rigorosamente, todos os seres humanos moralmente imputáveis são seres fortes.

¹⁸ Assumir a tese rigorista de Kant é crucial aqui (KANT, 1992, 28). “Em geral, interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas ações (*adiaphora*) nem nos caracteres humanos” (KANT, 1992, 28). “A disposição de ânimo quanto à lei moral nunca é

indiferente (jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má)” (KANT, 1992, 30). A esse respeito, ver também em Feldhaus (FELDHAUS, 2013, 83).

¹⁹ Em minha opinião, não há diferença conceitual entre a *Gebrechlichkeit der menschlichen Natur* de 1792 e a *Schwäche der menschlichen Natur* de 1795.

Referências

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

ALLISON, H. Reflections on the banality of (radical) evil: a kantian analysis. In: *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996.

BÍBLIA. *Bíblia sagrada*. Trad. Ivo Storniolo, Euclides Martins Balancin e outros. São Paulo: Paulus, 1988. 1980. Edição Pastoral.

FELDHAUS, C. Liberdade da Willkür e fraqueza da vontade em Kant. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 8, n. 2, jul.– dez., 2013. p.77-84.

JOHNSON, R. N. Weakness incorporated. *History of Philosophy Quarterly* 15, No. 3, July 1998, 1988. p. 349-367

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2013.

KANT, I. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Werkausgabe XI. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991a.

KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991b.

KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1991c.

LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso, 2006.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. Werke in zehn Bänden. Band II. Zürich: Diogenes Verlag, 1977.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Segundo tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

Received/Recebido: 20/07/2022
Approved/Aprovado: 06/09/2022