



UFSM

**O SUMO BEM NA ÉTICA, NA RELIGIÃO E NA  
FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Gustavo Ellwanger Calovi**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2008**

**O SUMO BEM NA ÉTICA, NA RELIGIÃO E NA FILOSOFIA  
POLÍTICA DE KANT**

**por**

**Gustavo Ellwanger Calovi**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de  
Concentração em Filosofias Continental e Analítica, Linha de pesquisa em  
Crítica e Fundamentação Transcendental da Universidade Federal de Santa  
Maria, como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2008**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**O SUMO BEM NA ÉTICA, NA RELIGIÃO E NA FILOSOFIA  
POLÍTICA DE KANT**

elaborada por

**Gustavo Ellwanger Calovi**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski - UFSM**  
(Presidente/Orientador)

---

**Prof. Dr. Paulo Cesar Nodari - UCS**

---

**Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina - UFSM**

**Santa Maria, 15 de agosto de 2008.**

## **AGRADECIMENTOS**

- A minha mãe pelo apoio e incentivo na realização deste trabalho;
- A minha namorada Deisi Inticher Pedroso pela compreensão, carinho e apoio nos momentos mais difíceis;
- Aos amigos: Adel, Fabi, Cláudio, Édison, Joel, Diego, Mallmann, Greici, Rafael Cortes e José Borges que de uma forma direta ou indireta contribuíram com a elaboração deste trabalho;
- Ao professor Jair Antônio Krassuski pela amizade e orientação;
- À CAPES, pela bolsa de estudo, financiadora desta pesquisa.

**LISTA DE ABREVIATURAS\***

<b>A</b>	<i>Antropologia de um ponto de vista pragmático</i>
<b>CF</b>	<i>O conflito das faculdades</i>
<b>CRPr</b>	<i>Crítica da razão prática</i>
<b>CRP</b>	<i>Crítica da razão pura</i>
<b>CJ</b>	<i>Crítica da faculdade do juízo</i>
<b>FMC</b>	<i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i>
<b>IHU</b>	<i>Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita</i>
<b>MC</b>	<i>A metafísica dos costumes</i>
<b>P</b>	<i>Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa apresentar-se como ciência</i>
<b>PI</b>	<i>Primeira introdução à crítica da faculdade do juízo</i>
<b>PP</b>	<i>À paz perpétua</i>
<b>R</b>	<i>Reflexões</i>
<b>RL</b>	<i>A religião nos limites da simples razão</i>
<b>SOP</b>	<i>Que significa orientar-se no pensamento</i>
<b>TP</b>	<i>Sobre o dito comum: isso vale na teoria, mas não serve para a prática</i>

---

\* As abreviações utilizadas estão de acordo aquelas indicadas na lista de abreviações do *Dicionário Kant*. Para as citações da CRP será utilizada a paginação original, nesse caso a letra “B” indica a segunda edição. Para as demais obras de Kant a referência da paginação (volume e página) se referem à edição alemã da *Akademie gesammelte Schriften*, editado pela Academia de Ciências da Prússia (Berlin: Georg Reimer, depois Walter de Gruyter & Co., 1902-). A tradução portuguesa utilizada remete às obras indicadas na referência bibliográfica. Para as obras dos comentadores de língua inglesa todas as traduções foram de minha autoria.

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### **O SUMO BEM NA ÉTICA, NA RELIGIÃO E NA FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT**

AUTOR: GUSTAVO ELLWANGER CALOVI

ORIENTADOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de agosto de 2008.

Este trabalho de mestrado aborda o conceito de sumo bem em três diferentes momentos da filosofia prática kantiana. Seu objetivo é mostrar que Kant atribui diferentes papéis na ética, na religião e na filosofia política para o sumo bem, isto é, que ele pode ter diferentes funções no horizonte da sua filosofia. No primeiro capítulo, caracteriza-se o sumo bem na *Dialética da Crítica da Razão Prática* como objeto da razão prática pura e sustenta-se que para a sua realização é preciso admitir que os postulados da razão prática (Deus e imortalidade da alma) são as suas condições de possibilidade. No segundo capítulo, descreve-se, a partir da *Religião nos Limites da Simples Razão*, a idéia do sumo bem como fim último da conduta moral do homem através da formação da comunidade moral e mostra-se como o mal radical figura na natureza humana. No último capítulo, apresenta-se a concepção secular ou política do sumo bem como um fim social. Essa questão é analisada no contexto da filosofia política de Kant e sustenta-se que a realização do sumo bem político requer a união dos Estados num corpo jurídico comum e, além disso, é necessária a elaboração de uma Constituição cosmopolita.

Palavras-chaves: Sumo bem, moralidade, religião, filosofia política.

**ABSTRACT**

Master's Thesis

Postgraduate Program in Philosophy

Universidade Federal de Santa Maria, Brazil

**THE HIGHEST GOOD IN THE ETHICS, IN THE RELIGION  
AND IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF KANT**

AUTHOR: GUSTAVO ELLWANGER CALOVI

ADVISOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

Date and Place of the Defense: Santa Maria, August 15<sup>st</sup> 2008

This master's degree work approaches the concept the highest good in three different moments of the Kant's philosophy practical. Its objective is to show that Kant attributes different papers in the ethics, in the religion and in the political philosophy for the highest good, that is, it can have different functions in the horizon of his philosophy. In the first chapter, the highest good is characterized in the *Dialectics* of the *Critique of Practical Reason* as object of the pure practical reason and it is sustained that is necessary to admit for his accomplishment that the postulates of the practical reason, God and immortality of the soul, as their possibility conditions. In the second chapter, from the *Religion Within the Limits of Reason Alone*, it is described the idea of the highest good as last end of the man's moral conduct through the moral community's formation and it is shown how the radical evil show itself in the human nature. In the last chapter, it is presented the conception secular or political of the highest good as a social end. This subject is analyzed in the context of the political philosophy of Kant and it is sustained that the accomplishment of the highest good political requests the union of States in a common juridical body and, besides, it is necessary the elaboration of a cosmopolitan Constitution.

Key-words: Highest good, morality, religion, political philosophy.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIATURAS .....</b>	<b>V</b>
<b>RESUMO .....</b>	<b>VI</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>VII</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I - VIRTUDE E FELICIDADE NA DIALÉTICA DA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA.....</b>	<b>4</b>
1.1 O conceito de sumo bem .....	4
1.2 A unidade de virtude e felicidade no conceito de sumo bem .....	15
1.3 O sumo bem e a antinomia da razão prática .....	17
1.4 Supressão crítica da antinomia da razão prática.....	20
1.5 O sumo bem e os postulados da razão prática .....	25
<b>CAPÍTULO II - O SUMO BEM E A COMUNIDADE MORAL ....</b>	<b>36</b>
2.1 A idéia do sumo bem no contexto da Religião .....	36
2.2 O mal radical e a realização do fim último .....	43
2.3 A constituição da comunidade moral.....	53
<b>CAPÍTULO III - O SUMO BEM POLÍTICO .....</b>	<b>62</b>
3.1 A realização externa da liberdade.....	62



<b>3.2 Condições para a realização do sumo bem político .....</b>	<b>70</b>
<b>3.3 O sumo bem político .....</b>	<b>75</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>84</b>
<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....</b>	<b>87</b>
<b>1. Obras de Kant.....</b>	<b>87</b>
<b>2. Obras complementares .....</b>	<b>88</b>
<b>3. Artigos de periódicos: .....</b>	<b>89</b>

## INTRODUÇÃO

A busca da unidade entre virtude e felicidade no conceito de sumo bem não pode ser considerada uma proposta inovadora de Kant na medida em que entre as escolas gregas havia duas que apresentaram um mesmo modo de conceber a unidade entre esses dois elementos. As duas escolas buscavam a unidade a partir do princípio da identidade, ou seja, não consideram virtude e felicidade como elementos diversos. A escola epicurista dizia que a virtude consiste em ser autoconsciente da máxima que conduz a felicidade, por sua vez, para a escola estóica a felicidade consiste em ser autoconsciente de sua virtude. O fato das escolas buscarem a unidade entre os dois elementos pode ser justificado “pelo espírito dialético de suas épocas – o que até hoje seduz, às vezes, pessoas sutis – suprir diferenças essenciais e jamais unificáveis em princípios, mediante a tentativa de transformá-las em conflito de palavras” (CRPr, V, 112). Contudo, mesmo operando um método semelhante para descrever a unidade entre os dois elementos, as escolas apresentavam diferenças no que compete ao modo de estabelecer a unidade. A diferença no modo de conceber a unidade pode ser colocada da seguinte forma: “O estóico afirmava que a virtude é o sumo bem total, e a felicidade apenas a consciência da sua posse (...) O epicurista afirmava que a felicidade é o sumo bem total e a virtude somente a forma de concorrer a ela” (CRPr, V, 113).

A proposta de Kant consiste na retomada do debate realizado pelas escolas gregas sobre a unidade entre virtude e felicidade fixando que se trata de elementos heterogêneos, ou seja, a unidade entre eles não pode ser buscada pelo princípio da identidade. Para Kant a unidade não consiste em afirmar que “ou se é moral ou se é feliz”, mas sim que a moralidade é a doutrina de como nos tornamos dignos da felicidade. A partir disso, a unidade entre os dois elementos no conceito de sumo bem na filosofia prática kantiana figura como um resgate da discussão das escolas gregas, mas com a diferença de que em Kant a ligação entre virtude e felicidade se dá através da lei da causalidade. A partir desse enfoque, o conceito de sumo bem foi tomado como tema e questão central desta dissertação.

O presente trabalho procura investigar o modo como o filósofo alemão Immanuel Kant (1724 –1804) descreve o conceito de sumo bem no contexto da moralidade, da religião e da filosofia política. Para tanto, serão analisadas as seguintes obras: *Crítica da razão prática*, *Religião nos limites da simples razão*<sup>1</sup>, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na e*

---

<sup>1</sup> No decorrer do texto referir-me-ei a essa obra, citando *Religião nos limites*.

*prática e A paz perpétua*. Além desses escritos, também se julga oportuna à utilização de textos secundários de comentadores que podem ajudar a esclarecer melhor o pensamento kantiano acerca do sumo bem.

No primeiro capítulo busca-se analisar a forma como Kant apresenta o conceito de sumo bem no contexto da moralidade. O conceito de sumo bem desde a *Crítica da razão pura* é caracterizado como a unidade entre virtude e felicidade, mas esse argumento somente será desenvolvido na *Dialética da Crítica da razão prática*. Uma vez que o sumo bem consiste na unidade entre dois elementos é preciso analisar como Kant concebe essa unidade. Para estabelecer essa unidade é preciso analisar a antinomia prática no que concerne a compatibilização entre virtude e felicidade. O conflito prático discute a possibilidade de a felicidade ser a causa motriz da virtude, ou da virtude ser a causa eficiente da felicidade. A solução para essa questão perpassa pelo esclarecimento do tipo de ligação que ocorre entre os dois elementos e também pela admissão dos dois modos de existência do homem, ou seja, que o homem pertence, ao mesmo tempo, ao mundo sensível e ao mundo inteligível. Essas duas questões conduzem Kant a admitir uma causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral, ou seja, a solução da antinomia prática pressupõe os postulados da razão prática, a saber, Deus e imortalidade da alma. Ao término do capítulo, busca-se analisar de que modo os postulados figuram como condições de possibilidade de realização do sumo bem.

O segundo capítulo busca analisar a relação entre o sumo bem e a formação da comunidade moral no contexto da *Religião nos limites*. Nessa obra, a possibilidade prática do sumo bem pressupõe duas teses fundamentais: a aceitação da existência moral de Deus e que se deve esperar deste ser supremo a realização efetiva do sumo bem. Contudo, Kant apresenta o mal radical como um elemento a ser combatido para a realização do sumo bem. Na segunda seção deste capítulo busca-se analisar a doutrina do mal radical descrita por Kant na primeira parte da referida obra. O homem segundo Kant possui uma disposição originariamente boa para o bem e uma propensão ao mal que se dá em três diferentes graus ou etapas. Nessa medida busca-se analisar o modo como Kant descreve o mal radical, porque a partir de sua presença é admitida a capacidade de agir segundo um “princípio maligno”. De acordo com Kant o homem fica submetido constantemente aos ataques do princípio mau o que implica que ele deve travar um combate contínuo para que ocorra o restabelecimento do princípio bom. Essa questão vai implicar na análise sobre o modo como Kant resolve o problema do mal radical. Ao término deste capítulo busca-se analisar a formação da comunidade moral. A constituição da comunidade moral enquanto um dever coletivo para a humanidade carece do

pressuposto da idéia de um ser moral superior. A idéia da comunidade deve ser pensada na forma de uma Igreja erigida por Deus, ou seja, é preciso pensar a idéia de um povo de Deus realizado na forma de uma Igreja. Por fim, Kant afirma que cabe ao homem a tarefa de empregar forças para erigir uma comunidade que esteja de acordo com o ideal de uma comunidade moral.

No terceiro e último capítulo, busca-se analisar o sumo bem no contexto da filosofia política de Kant. Para tanto, é preciso analisar a problemática que envolve a realização da liberdade externa e o fim comum que deve ser realizado. A realização da liberdade externa levanta a discussão acerca do modo como será possível administrar o conflito das liberdades. Por isso, na primeira seção do terceiro capítulo será analisada a realização da liberdade externa, que faz referência à esfera da legalidade, e que não leva em consideração o motivo que conduziu o sujeito a agir, mas sim a ação em si mesma. Contudo, a solução do conflito perpassa pelo fato que a liberdade externa somente pode realizar-se na forma do direito o que implica em considerar que ele é a forma pela qual a relação entre os arbítrios pode ser concebida. A doutrina do direito visa assegurar a liberdade dos indivíduos e administrar o conflito entre as vontades. Nessa medida busca-se analisar de que forma Kant apresenta: “O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral” (IHU, VIII, 022). Frente a esse contexto, para a sociedade prosperar, é preciso à união dos homens em um todo coletivo comum para garantir a paz entre os povos, ou seja, Kant visa apresentar o sumo bem político como a paz perpétua entre as diferentes nações. Na segunda seção, apresenta-se em que condições essa questão pode ser realizada e também aponta-se as possíveis dificuldades para a realização do sumo bem político. Ao final deste capítulo, aborda-se o modo como Kant concebe o sumo bem político. O sumo bem político pode ser entendido como um dever coletivo que deve ser realizado na história na medida em que ele faz referência à liberdade externa. Dessa forma, a história poderá ser entendida como a história de realização do fim político.

# CAPÍTULO I

## VIRTUDE E FELICIDADE NA DIALÉTICA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*

### 1.1 O conceito de sumo bem

O conceito de sumo bem será objeto de investigação na *Dialética da Crítica da razão prática*. Todavia, antes de explicitar o conceito de sumo bem apresentado neste texto, é necessário avaliar como Kant descreve o significado do sumo bem no Cânone da primeira Crítica, pois apresenta os argumentos que serão retomados e melhor desenvolvidos. No Cânone ele descreve que o sumo bem não pode apenas ser constituído por um elemento:

A felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral. Por outro lado, a moralidade, por si só, e com ela o simples mérito de ser feliz, também não é ainda o bem perfeito. Para o bem ser perfeito, é necessário, que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade, possa ter esperança de participar nela (CRP, B 841).

Ao tratar da ligação entre virtude e felicidade Kant ressalta que “a disposição moral é a condição que, antes de mais, torna possível a participação na felicidade e não, ao contrário, a perspectiva da felicidade que torna possível a disposição moral” (CRP, B 841). Nesse sentido, a felicidade está numa relação de proporcionalidade com a conduta moral, mas com a ressalva de que ela está condicionada moralmente pelo primeiro. Contudo, na primeira *Crítica*, Kant não estabelece como ocorre a conexão entre esses dois elementos e tampouco qual é o tipo de ligação que se dá entre eles, mas apenas apresenta a argumentação sobre o significado do conceito de sumo bem que será retomado e melhor desenvolvido na *Crítica da razão prática*.

Para o conceito de sumo bem é necessário analisar a *Dialética* da segunda *Crítica*, onde está estabelecido o modo como os dois elementos estão vinculados. No início da *Dialética*, Kant afirma que tanto a razão no seu uso especulativo, como a razão no seu prático possui a sua dialética à medida que “reclama a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado” (CRPr, V, 107). Contudo, para abarcar a totalidade das condições é necessário conhecer as coisas em si mesmas, o que no contexto da teoria do conhecimento

proposta por Kant não é possível. Na *Crítica da razão prática*, ao se reportar sobre o modo como se pode obter conhecimento, Kant afirma que “todos os conceitos das coisas têm que ser referidos a intuições que entre nós, homens, jamais podem ser senão sensíveis, por conseguinte não deixam conhecer os objetos como coisas em si mesmas mas simplesmente como fenômenos” (CRPr, V, 107). Uma vez que somente se pode conhecer os objetos enquanto fenômenos, a busca pelo incondicionado no uso especulativo da razão jamais pode ser satisfeita. Na busca pela totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, surge uma inevitável ilusão, a saber:

da aplicação dessa idéia racional da totalidade das condições (por conseguinte, do incondicionado) a fenômenos surge uma inevitável ilusão, como se eles fossem coisas em si mesmas (pois na falta de uma crítica preventiva, serão sempre tomados por tais), <ilusão>, porém, que jamais seria notada como enganosa se ela própria não se traisse por um **desacordo** da razão consigo mesma na aplicação a fenômenos de sua proposição fundamental, de pressupor o incondicionado para todo o condicionado (CRPr, V, 107).

A busca da totalidade absoluta das condições para um condicionado dado é caracterizada como inevitável à investigação da razão pura, na medida em que propicia estabelecer os limites do uso teórico e prático, bem como prevenir que se venha a cair em uma ilusão decorrente do fato de ultrapassar tais limites<sup>2</sup>. Nesse sentido Kant afirma que existe uma única razão com dois usos distintos, ou seja, “no fim das contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar” (FMC, IV, 391). A diferença entre o modo como a razão, nos seus diferentes usos opera essa busca, pode ser explicitada a partir dos objetivos de cada uso, pois no seu uso teórico ela objetiva fundamentar o conhecimento, fixando o modo como ele é possível. No uso prático a razão busca, a partir de suas regras próprias, determinar os princípios do dever, isto é, as regras para a conduta moral do ser racional em geral. Uma vez estabelecido que a razão no seu uso prático opera de uma forma diferenciada da razão no seu uso especulativo é necessário analisar quais são os objetivos na sua busca da totalidade incondicionada. A razão em seu uso prático opera da seguinte forma:

ela procura para o praticamente condicionado (que depende de inclinações e de uma carência natural) igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas ainda que este tenha sido dado na (lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de **sumo bem** (CRPr, V, 108).

---

<sup>2</sup> O objetivo do trabalho não é investigar o modo como a razão no seu uso especulativo opera essa busca, pois, “[o] modo como, no uso especulativo da razão pura, deve ser resolvida aquela dialética natural e evitado o erro decorrente de uma ilusão, de resto natural, pode encontrar-se detalhadamente na crítica dessa faculdade” (CRPr, V, 108).

Para Kant a razão busca o objeto da razão prática com a ressalva de que ele isoladamente não figure como o fundamento determinante da vontade. Porque o sumo bem corresponde a totalidade incondicionada do objeto da razão prática e a lei moral é o único fundamento determinante da vontade na realização da ação moral, mas esse fundamento é meramente formal, isto é, exige somente a forma da máxima<sup>3</sup> como universalmente válida. Por outro lado, a possibilidade do sumo bem ser entendido como um fundamento determinante da vontade é descrito da seguinte forma: o sumo bem, entendido enquanto o fim último da conduta<sup>4</sup>, ditado pela razão prática pura, pode ser considerado um fundamento para a determinação da vontade somente se estiver em consonância com a forma da lei moral. Essa possibilidade é apresentada por Kant quando ele salienta que “o sumo bem não é simplesmente objeto, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o fundamento determinante da vontade pura” (CRPr, V, 109). Por sua vez, Wike ao apresentar essa questão toma como pressuposto que o sumo bem é o fim final para a vontade pura e a partir disso ressalta que: “fins são sempre fundamentos de determinação da vontade, embora fins<sup>3</sup> morais ou fins objetivos não sejam o único fundamento determinante da vontade pura. Aqueles fins morais, ditados pela razão prática pura, trabalham junto com a forma da lei moral para determinar a vontade”<sup>5</sup>.

A possibilidade do sumo bem funcionar como um fundamento de determinação da vontade é justificada pelo fato de que ele deve atuar em conjunto com a forma da lei moral para determinar os atos da vontade. Todavia, pode-se também afirmar que os fins ditados pela razão prática pura, considerados isoladamente, não podem ser entendidos como fundamentos de determinação da vontade, porque isso resultaria em heteronomia e, nesse sentido, mesmo que o sumo bem corresponda a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura e mesmo que ele

seja sempre o **objeto** total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu **fundamento determinante** e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção (CRPr, V, 109).

---

<sup>3</sup> Conforme Kant, máxima “é o princípio subjetivo do querer” e distingue-se do princípio objetivo do querer (lei prática), ou seja, “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objectivo (isto é o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática (Nota de Kant)” (FMC, IV, 400). Dessa forma, a lei prática diferencia-se da máxima na medida em que essa última contém a regra prática ordenada pela razão e, nesse sentido, a máxima é entendida como o princípio pelo qual o sujeito racional age.

<sup>4</sup> A questão do sumo bem ser considerado o fim último da conduta moral será melhor desenvolvido no segundo capítulo.

<sup>5</sup> WIKE, 1994, p. 127.

O fato do sumo bem funcionar em conjunto com a lei moral, como fundamento de determinação da vontade e quando tomado isoladamente não figura como fundamento, pode levantar dúvidas se as referências textuais não são contraditórias nesse ponto. Conforme Wike não há contradição sobre essa questão porque o sumo bem, entendido como objeto da razão prática pura, não é o fundamento de determinação da vontade, dado que isso resultaria em heteronomia. O sumo bem “junto com a lei moral, porque este contém a lei moral é um objeto ditado pela lei moral”<sup>6</sup> e, dessa forma, é um fundamento determinante da vontade. Nesse sentido, não há contradição, o que ocorre é uma diferença de contextualização na significação do sumo bem. Portanto, em conjunto com a lei moral o sumo bem pode ser considerado o fundamento da vontade mas por outro lado, tomado isoladamente, não pode ser considerado o fundamento.

Uma vez que existe a possibilidade do sumo bem funcionar junto com a lei moral na determinação da vontade é necessário analisar qual a origem e qual a função do conceito do sumo bem na filosofia prática kantiana. A discussão sobre a importância ou necessidade do sumo bem para a ética kantiana é conhecida como a controversia entre Beck-Silber. Essa questão pode ser apresentada da seguinte forma: “Beck aparentemente foi o primeiro a argumentar que o sumo bem não tem importância para a ética kantiana e John Silber foi o primeiro a defender a sua importância”<sup>7</sup>. Para Beck o “conceito de sumo bem não é em nada um conceito prático, mas um ideal dialético da razão”<sup>8</sup>. Por sua vez Silber afirma a importância prática do sumo bem pressupondo quatro conclusões:

- 1) O conceito de sumo bem é de importância central na ética kantiana (...) é necessário para dar a direção concreta a volição moral, 2) tentando prover conteúdo material para o bem, Kant mostra que a perfeição moral é um fim que também é um dever. Contudo, a perfeição moral não fornece um conteúdo de determinação suficiente para o bem, 3) Kant demonstra que a felicidade dos outros é um fim o qual é também um dever e 4) Reconhecendo a dificuldade de determinação da relação daqueles dois fins como deveres, Kant propõe unificar perfeição e felicidade em um objeto material determinado formalmente pela lei moral como aplicado para o desejo material humano<sup>9</sup>.

Uma vez apresentada a importância do sumo bem é necessário investigar a sua origem. Para Allen Wood, o conceito de sumo bem deriva “de um aprimorado exame das características dos objetos ou fins da razão prática pura, e da plena satisfação da razão em sua função de estabelecer a si mesmo como um fim a totalidade incondicionada destes fins, como

---

<sup>6</sup> Ibid., 1994, p. 136.

<sup>7</sup> Ibid., 1994, p. 115.

<sup>8</sup> BECK, 1960, p. 245.

<sup>9</sup> SILBER, 1963, p. 195.



um ideal para deliberar o trabalho e o esforço moral”<sup>10</sup>. A partir disso, é necessário analisar qual o papel que Kant estabelece para o sumo bem. Ao analisar os textos referentes a essa questão constata-se que o conceito de sumo bem exerce várias funções no contexto da ética em Kant. Essa questão pode ser justificada pela falta de clareza com que Kant nomeia o papel do sumo bem na ética, o que vai implicar em diferentes interpretações sobre qual o verdadeiro papel do sumo bem.

De acordo com Wike, Kant nomeia quatro tarefas para o sumo bem que não são contraditórias e nem tampouco excludentes, a saber: 1) um fim ou objeto da razão prática, 2) fim último da conduta<sup>11</sup>, 3) um fim individual e 4) um fim social. A primeira das quatro tarefas é trabalhada por Kant na segunda crítica, porque nessa obra o “sumo bem é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente” (CRPr, V, 115), e ainda “o objeto total da razão prática” (CRPr, V, 119). A segunda função é descrita na *Crítica da razão prática*, na *Religião nos Limites* e na *Crítica do juízo*, na segunda crítica afirma-se que a lei moral ordena fazer do sumo bem o objeto último de toda a nossa conduta. Na *Religião nos Limites* destaca-se que “todos devem fazer para si do [sumo bem] possível no mundo o fim último” (RL, VI, 007). Na terceira Crítica Kant “oferece uma evidência similar no papel do sumo bem como um fim, embora a descrição seja mais complexa”<sup>12</sup>, ou seja, os seres humanos propõem a si mesmos como fim o sumo bem no mundo. Na *Crítica do juízo* Kant descreve o homem como o propósito final da criação, mas somente é um propósito final da natureza enquanto é entendido como um ser moral.

O fato do homem ser fixado como o propósito final da criação não quer dizer que deva ser entendido no mesmo sentido do sumo bem como fim último, pois a humanidade, enquanto fim último da natureza, corresponde ao fim incondicionado para o qual todos os fins da natureza estão subordinados. Nesse contexto, a lei moral prescreve para a humanidade um objeto como um fim final da razão prática pura. A humanidade é estrangida através da lei moral a buscar promover a realização do sumo bem, entendido como o fim último da conduta moral. O terceiro papel do sumo bem é o que menos tem referência textual para justificá-lo, porque a única sobre o papel do sumo bem, como um fim individual, encontra-se na segunda *Crítica*, onde Kant afirma que: “virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa” (CRPr, V, 110), ou seja, o sumo bem como um fim individual afirma

---

<sup>10</sup> WOOD, 1970, p. 69.

<sup>11</sup> A função do sumo bem enquanto fim último da conduta e também enquanto um fim social será melhor desenvolvida no segundo e terceiro capítulo respectivamente.

<sup>12</sup> WIKE, 1994, p.125.

uma felicidade pessoal em proporção com a virtude individual.

Na interpretação de Wood o papel do conceito de sumo bem está estritamente relacionado à teologia racional, tendo em vista que “o conceito kantiano de sumo bem define o papel da teologia racional na sua ética, e completa o projeto de uma crítica da razão em seu trabalho prático definindo um fim incondicionado para todo o esforço moral, um propósito final para a ação humana”<sup>13</sup>. Esse papel do sumo bem é justificado pelo fato que a razão prática ordena um propósito final para a ação humana, ou seja, “a razão para a introdução da doutrina do sumo bem (...) é que a razão humana ordena uma totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura como um fim final”<sup>14</sup>.

No conceito do sumo bem o significado do termo ‘sumo’, “contém já uma certa ambigüidade, que, se não se presta atenção a ela, pode ensejar contendas desnecessárias” (CRPr, V, 110). O ‘sumo’ pode corresponder a duas acepções diferentes, pode significar tanto supremo (*supremum*) como consumado (*consumatum*), o primeiro “é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra (*originarium*); o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*)” (CRPr, V, 110). A ambigüidade do termo é explorada nos seus dois significados na doutrina do sumo bem<sup>15</sup>, na primeira acepção sendo utilizada para definir virtude como o bem supremo, pois pode ser considerada o bem parcial mais alto do sumo bem, pelo fato de não estar subordinada a nenhuma outra condição. Porém, ela não é “ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade**” (CRPr, V, 110).

A segunda acepção do termo ‘sumo’ significa o bem consumado, isto é, o sumo bem, essa significação é explorada quando Kant apresenta o segundo elemento do sumo bem, a felicidade. Entretanto, ele a apresenta com a restrição de que figure como uma consequência moralmente condicionada a partir do agir moral. Nessa perspectiva, é possível compreender o segundo aspecto do termo sumo na medida em que ele figura como o bem ‘consumadamente perfeito’, ou seja, o ‘todo completo’, aquilo que não possui defeito (o perfeitíssimo). Nesse contexto, Kant estabelece que o conceito de sumo bem consiste na união da virtude com a

<sup>13</sup> WOOD, 1970, pp. 90-91.

<sup>14</sup> Ibid., 1970, p. 97.

<sup>15</sup> O termo “doutrina do sumo bem” é empregado por Kant no primeiro capítulo da *Dialética da Crítica da razão prática*, mas não se refere ao modo como Kant caracteriza o sumo bem: “Determinar essa idéia de um modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional é a **doutrina da sabedoria** e esta, por sua vez, enquanto **ciência**, é **filosofia** no sentido em que a palavra foi entendida pelos Antigos, entre os quais ela era uma indicação do conceito em que o sumo bem deve ser posto e da conduta mediante a qual ele deve ser adquirido. Seria bom se mantivéssemos o antigo significado dessa palavra como uma **doutrina do sumo bem**, na medida em que a razão aspira chegar nela à **ciência**” (CRPr, V, 108).

felicidade, pois,

virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o sumo bem de um mundo possível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado (CRPr, V, 110).

O sumo bem consiste na unidade entre virtude e felicidade, porém surge uma dúvida em relação à fundamentação da moralidade: a unidade de dois elementos no conceito de sumo bem vai em oposição ao que Kant propõe na *Fundamentação da metafísica dos Costumes* e na *Analítica da Crítica da razão prática*? No que diz respeito à fundamentação, existe uma incompatibilidade dos elementos, porque um princípio puramente racional não produz, em hipótese alguma, a felicidade e nem, tampouco, o princípio felicidade pode ter como consequência a virtude, pois dessa forma, a autonomia da vontade estaria comprometida. Nesse contexto, é possível afirmar que:

[o] sumo bem não é a eudaimonia mas a virtude como moralidade. Além disso, moralidade e felicidade não coincidem, o homem moral é, em verdade, merecedor da felicidade, mas não necessária e efetivamente feliz. Porque, enfim, a felicidade não reside na necessária proporção ao seu merecimento, a virtude significa somente o bem supremo e não também o consumado, o sumo bem<sup>16</sup>.

A partir disso, fica claro que o sumo bem “representa a unidade presuntiva da virtude e da felicidade e supõe à proporção que deveria reinar entre elas”<sup>17</sup>. Nesse sentido, pode ser afirmado que no conceito do sumo bem estão reunidos a totalidade dos fins possíveis, através das ações do homem (virtude e felicidade), na medida em que a unidade entre os dois elementos é considerada “a idéia de um único fim final para o esforço moral do homem”<sup>18</sup>. Esse fim corresponde ao sumo bem, porque esse conceito diz respeito à conexão da máxima perfeição moral (virtude) com o máximo de satisfação das inclinações compatíveis com a lei moral (felicidade).

A doutrina do sumo bem, na interpretação de Wood, consiste na união entre o bem moral e o bem natural, pois “a lei moral incorporada na máxima formalmente legislativa do agente racional finito define não um mas dois tipos de fins para o agente moral: um incondicionado e absoluto e o segundo limitado e condicionado pelo primeiro”<sup>19</sup>. O primeiro é o resultado da liberdade prática do homem, isto é, da sua racionalidade moral enquanto

---

<sup>16</sup> HÖFFE, 2005, p. 281.

<sup>17</sup> CRAMPE – CASNABET, 1994, p. 80.

<sup>18</sup> WOOD, 1970, p. 87.

<sup>19</sup> Ibid., 1970, p. 71.

sujeito autônomo. Por sua vez, o bem natural “é constituído por aqueles fins naturais do homem os quais são sistematicamente e universalmente incluídos no material de uma máxima formalmente legislativa”<sup>20</sup>. A análise dos conceitos envolvidos no sumo bem, assim como a sua fundamentação na ética kantiana, é o que permite explicitar como eles são concebidos e também como estão relacionados.

O bem moral, isto é, a virtude, entendida enquanto “o firme propósito do homem de resistir a suas inclinações naturais”<sup>21</sup>, corresponde a força moral do sujeito que supera as inclinações que são contrárias a lei moral. Entretanto, a virtude não pode ser entendida como o bem para a moralidade (o objeto da razão prática), pois para isso é necessário acrescentar o bem natural, ou seja, deve incluir “não apenas o bem absoluto e incondicionado, mas também os fins qualificados e condicionados ou objetos da vontade racional finita”<sup>22</sup>. O bem moral pode ser identificado com a boa vontade na medida em que ele é a condição para todo o bem e a boa vontade “é a única coisa que pode ser considerada boa sem limitação, mas ele ressalta que, essa mesma boa vontade “não será na verdade o único bem nem o bem total” (FMC, IV, 396). Disso segue-se que o moralmente bom não diz respeito exclusivamente à posse de uma boa vontade, isto é, Kant acena para a possibilidade da determinação de um bem total.

Na filosofia prática kantiana o que determina a moralidade ou imoralidade de cada ação é a máxima, um princípio subjetivo da vontade porque ela está na base de toda e qualquer ação passível de julgamento moral. O julgamento moral não deve somente estar assentado sobre a base dos atos individuais, na medida em que “uma pessoa não é simplesmente julgada na base de seus atos individuais, mas na base do caráter moral que ela exibe neles”<sup>23</sup>. De acordo com Wood, Kant emprega o termo caráter para habilidades ou qualidades de uma pessoa, tal como um auto-controle ou coragem, o qual pode ser bom ou mau, dependendo de como essas habilidades ou qualidades serão usadas. O caráter moral de uma pessoa equivale à força moral da vontade, porque é a força ou o caráter moral que fundamenta a adoção de máximas boas ou más e, além disso, constitui a personalidade moral do sujeito agente.

A lei moral, enquanto único fundamento determinante da vontade, assume a forma de um imperativo, ordenando categoricamente que toda a ação para ser considerada moral deve ser realizada única e exclusivamente “por dever”. Conforme Kant “a representação de um

---

<sup>20</sup> Ibid., 1970, p. 71.

<sup>21</sup> HERRERO, 1991, P. 38.

<sup>22</sup> WOOD, 1970, p. 71.

<sup>23</sup> Ibid., 1970, p. 72.

princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo” (FMC, IV, 405). Dessa forma, as fórmulas dos mandamentos da razão são expressas através de um dever-ser e, com isso, indicam a relação entre a lei objetiva prática com a vontade. Kant estabelece dois tipos de imperativos: os hipotéticos e o categórico (imperativo da moralidade). O imperativo moral ordena que o indivíduo submetta suas inclinações aos mandamentos da sua razão legisladora. Ao fundamentar a moral em princípios autônomos, Kant afirma que o indivíduo possui uma “liberdade interna”, entendida como liberdade prática, que somente é possível na forma da virtude. Nesse sentido, Herrero sustenta que a liberdade no sentido prático refere-se única e exclusivamente à moralidade na medida em que não se trata aqui “da legalidade das ações, mas a ação é aqui considerada em sua bondade estritamente moral, enquanto realizada por dever”<sup>24</sup>.

Uma vez estabelecido que o conceito de virtude configura-se como o primeiro elemento do sumo bem, torna-se fundamental investigar o segundo elemento do sumo bem, a felicidade pois a lei moral “tem de remeter também, tão desinteressadamente como antes a partir de uma simples razão imparcial, à possibilidade do segundo elemento do sumo bem, a saber, a **felicidade** adequada àquela moralidade” (CRPr, V, 125). O conceito de felicidade na doutrina do sumo bem possui uma relação direta com a conduta moral do sujeito agente. O valor moral condicionado da felicidade é apresentado da seguinte forma: “a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral” (CRPr, V, 111).

Na interpretação de Wike o papel da felicidade é apresentado por Kant em quatro diferentes formas no contexto de sua filosofia prática: “como um princípio da ética, como um fim natural<sup>25</sup>, um significado para o fim moral e uma parte do fim moral”<sup>26</sup>. Nesse sentido ela prossegue afirmando que “desde que a felicidade está no sumo bem, a investigação do papel da felicidade na ética deve considerar o papel do sumo bem na ética”<sup>27</sup>. O conceito de felicidade<sup>28</sup>, na doutrina do sumo bem, passa por um deslocamento de significado na medida

---

<sup>24</sup> HERRERO, 1991, p. 37.

<sup>25</sup> No prólogo à primeira edição da *Religião nos limites*, Kant descreve o fim último objetivo (o sumo bem) e o fim último subjetivo (a felicidade própria). Segundo ele, “A felicidade própria é o fim último subjetivo de seres racionais do mundo (fim em que cada um deles tem em virtude de sua natureza dependente de objetos sensíveis, e do qual seria absurdo dizer: que se deve ter)” (RL, VI, 007).

<sup>26</sup> WIKE, 1994, p. 160.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1994, p. 115.

<sup>28</sup> O trabalho não tem por objetivo analisar o conceito de felicidade no conjunto da filosofia prática kantiana,

em que na *Crítica da razão pura* ela é definida como “a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto a sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração” (CRP, B 834). Todavia, na segunda *Crítica* Kant reformula a definição de felicidade afirmando que ela “é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade” (CRPr, V, 124). Nesse contexto, o conceito de felicidade<sup>29</sup> na doutrina do sumo bem sofre um deslocamento de significado na medida em que

tenho o dever de promover o sumo bem neste mundo, sem poder ao fazer isso contar com o caráter virtuoso do demais, também a felicidade, que posso não obstante esperar enquanto digno dela, não deve ser interpretada como felicidade moral, mas, sim, como felicidade física, empírica. A felicidade na *Crítica da Razão Prática* está entendida num sentido decididamente empírico<sup>30</sup>.

O sumo bem somente pode ser o objeto último se incluir a felicidade do sujeito agente. O problema que surge é qual o conceito de felicidade que Kant usa na doutrina do sumo bem. A felicidade na doutrina do sumo bem exerce um papel importante na ética kantiana, visto que a sua singular importância é justificada pelo fato de ela ser uma parte do supremo fim moral. A felicidade deve ser entendida como o segundo elemento do fim último ditado pela razão prática pura. Por isso, Kant tem de fixar algum tipo de satisfação que esteja de acordo com as prescrições morais e que, além disso, por analogia, também receba o *status* de felicidade.

O problema do segundo elemento do sumo bem permanece aberto pelo motivo que a conexão dos elementos do sumo bem é considerada inviável, do ponto de visto prático, para o homem no mundo sensível. A partir disso, Kant tem de apresentar uma espécie de

---

neste buscar-se-á o apresentar enquanto segundo elemento do sumo bem, ou ainda, como uma consequência moralmente condicionada pela lei moral, presente na *Dialética* da segunda *Crítica*.

<sup>29</sup> Eckart Förster faz um paralelo entre felicidade física e felicidade moral, a felicidade física, dependente da natureza, pode ser entendida como a a satisfação de nossas inclinações sensíveis. Na medida em que sou um ser sensível busco infalivelmente a felicidade física, mas “ela própria é contingente e, sem moralidade, não é propriamente uma verdadeira felicidade” (FÖRSTER, 1998, p. 31). Já felicidade moral “é o que se segue necessariamente de uma vontade recíproca. Ela é independente da natureza (Ibid., 1998, p. 31). O argumento de Förster parece estar baseado na Reflexão 6907 das *Reflexiones sobre Filosofia Moral* onde afirma-se que: “A felicidade tem dois lados: ou bem aquela que é o efeito do livre arbítrio de seres racionais em si mesmos, ou bem a que é apenas um efeito contingente e externamente dependente da natureza. Os seres racionais podem procurar a verdadeira felicidade que, antes de mais nada, é independente da natureza, através de ações que estão dirigidas a eles mesmos e a outros reciprocamente (R 6907 , XIX, 202).

<sup>30</sup> FÖRSTER, 1998, p.p. 36-37.

contentamento semelhante à felicidade, isto é, ele apresenta “um *analogon* da felicidade (...) [o] **autocontentamento**, que em seu sentido próprio sempre alude somente a uma complacência negativa em sua existência” (CRPr, V, 117). Portanto, o único contentamento permitido é o negativo, por estar isento de toda e qualquer causa externa e também por não estar pautado por nenhum sentimento particular. O contentar-se positivo está diretamente associado à felicidade empírica. Nesse contexto, Kant afirma que: “Por mais propícia que a felicidade no estado físico da vida possa ser, o homem virtuoso certamente não estará contente com a vida se não for consciente de sua honestidade em cada ação” (CRPr, V, 116). Na *Crítica da razão prática* Kant apresenta a possibilidade de uma espécie de contentamento que esteja de acordo com a moralidade na medida em que trata-se de um “contentamento que pode chamar-se intelectual” (CRPr, V, 117). Para tanto, argumenta sobre a possibilidade do estabelecimento de um sentimento de satisfação compatível com a moralidade, porém é necessário pressupor que a consciência da lei é o único elemento capaz de produzir tal satisfação.

Conforme Kant, toda a ação, inclusive a ação moral, tende para uma finalidade, mas essa finalidade não pode ser colocada como o fundamento de determinação da vontade na ação moral. Dessa forma, a felicidade pode estar inserida no autocontentamento moral, mas desde que não seja adotada como máxima para a ação. O autocontentamento expressa um contentar-se que não depende das fontes empíricas, pois ele faz referência a esfera prática. O homem, enquanto ser sensível, reclama uma espécie de contentamento a partir do seu agir (mesmo que isso fique apenas no nível da esperança). Nesse sentido, Kant objetiva, através da introdução do conceito de autocontentamento, a possibilidade de uma espécie de satisfação compatível com a lei moral realizada no plano sensível.

A partir do que foi exposto anteriormente, é preciso estabelecer como Kant define a proporção entre os dois elementos do sumo bem. À proporção que deve reinar entre os dois elementos já está estabelecida por Kant no Cânon da primeira *Crítica*, a saber:

[A] felicidade, na sua exata proporção com a moralidade dos seres racionais, pela qual estes se tornam dignos dela, constitui sozinha o bem supremo de um mundo onde nos devemos colocar totalmente de acordo com as prescrições da razão pura, mas prática, e que evidentemente é apenas um mundo inteligível, pois o mundo sensível não nos permite esperar da natureza das coisas uma tal unidade sistemática de fins, cuja realidade não pode ser fundada sobre outra coisa que não seja a suposição a suposição de um bem supremo originário; nesse mundo inteligível, a razão, subsistente por si mesma e dotada de toda a potência de uma causa suprema, funda, mantém e realiza, segundo a mais perfeita finalidade, a ordem geral das coisas, embora no mundo sensível essa ordem nos esteja profundamente escondida (CRP, B 842).

Frente a esse contexto, a proporção que deve reinar entre os dois elementos do sumo bem pode ser fixada da seguinte forma: “O segundo componente do sumo bem é a felicidade na proporção com a dignidade de ser feliz – uma felicidade que será completa e perfeita porque esta condicionada pela santidade da vontade que constitui a suprema condição do sumo bem”<sup>31</sup>. Todavia, esta santidade não deve ser entendida como equivalente a santidade da vontade divina, na medida em que esta última consiste na determinação absoluta da vontade, ou seja, a plena conformidade das disposições a lei moral. Por fim, o conceito de sumo bem tem de ser esclarecido para mostrar a possibilidade prática da ligação entre o ‘supremo bem’ possível no mundo, a virtude, com a felicidade.

## 1.2 A unidade de virtude e felicidade no conceito de sumo bem

Para analisar como se dá a vinculação entre virtude e felicidade Kant retoma a discussão das antigas escolas gregas, a saber: a escola Estóica e a escola Epicurista. As duas procuravam identificar uma unidade entre os dois elementos do sumo bem, ou seja, buscavam

identificar o uniformismo conceitual basista da virtude e da felicidade, tanto mais se descobriram em universos opostos e se combateram com base na escolha invertida que fizeram, ao conceber a virtude ou a felicidade, reciprocamente, como princípio fundamental do [sumo bem]<sup>32</sup>.

As escolas gregas operavam o mesmo método na determinação do sumo bem, na medida em que ambas “não deixavam virtude e felicidade valer como dois elementos diversos do sumo bem, por conseguinte procuravam a unidade do princípio segundo a regra da identidade” (CRPr, V, 111). As duas escolas buscavam a unidade dos elementos, porém elas não concordavam no modo de estabelecer a vinculação entre os elementos na medida em que:

Segundo o **epicurista**, o conceito de virtude encontrava-se já na máxima de promover sua própria felicidade; contrariamente, segundo o **estóico**, o sentimento de felicidade já estava contido na consciência de sua virtude (...) O estóico afirmava que a virtude é o **sumo bem total**, e a felicidade apenas a consciência da sua posse como pertencente ao estado do sujeito. O epicurista afirmava que a felicidade é o **sumo bem total** e a virtude somente a forma de concorrer a ela, a saber, no uso racional dos meios para a mesma (CRPr, V, 112).

A crítica de Kant estende-se a ambas as escolas, pelo fato de que elas não determinam

---

<sup>31</sup> WOOD, 1970, p. 93

<sup>32</sup> HECK, 2000, p. 130.



de uma maneira objetiva os conceitos envolvidos e também por que não deixavam os dois elementos do sumo bem valerem como elementos diversos, ou seja, buscavam a ligação segundo a regra da identidade, o que implica em entender a ligação de uma forma analítica. O fato das escolas procurarem investigar uma unidade entre os princípios práticos da virtude e da felicidade, não possibilitou uma unanimidade no modo de estabelecer essa unidade, na medida em que “uma punha seu princípio do lado estético e a outra do lado lógico, aquela na consciência da carência e esta na independência da razão prática de todos os fundamentos determinantes sensíveis” (CRPr, V, 112).

O distanciamento entre as escolas é justificado pelo seguinte motivo: o ideal Estóico consistia em obter o máximo de prazer de um mínimo de desejo, já o ideal Epicurista visava o máximo de prazer correspondente a um máximo de desejos. Dessa forma, o paralelo entre os ideais aponta que o primeiro está apegado à natureza, enquanto o segundo faz referência à cultura<sup>33</sup>. O fato de uma das escolas colocar o seu princípio no lado estético e a outra no lógico pode ser justificado da seguinte forma:

O heroísmo estóico é lógico porque aposta na independência moral em face das determinações da sensibilidade, já o hedonismo epicurista é estético porque se mantém moralmente fiel aos imperativos sensíveis. O primeiro se satisfaz com a carência, por constituir uma mera inversão lógica da realidade, enquanto o segundo sacia as necessidades acumuladas, por neutralizar a falta daquilo que cada vez é tomado por real<sup>34</sup>.

A partir do pressuposto que é da conexão da virtude com a felicidade que o sumo bem é constituído, é necessário investigar de que maneira Kant concebe tal conexão. A vinculação entre os dois elementos deve necessariamente ser realizada através de um conceito e, além disso, esses elementos “têm que estar [conectados] como razão e consequência e, em verdade, de modo que esta **unidade** seja considerada ou como **analítica** (conexão lógica), ou como **sintética** (vinculação real), aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a lei da causalidade” (CRPr, V, 111).

Kant exclui a possibilidade de a ligação ser analítica, na medida em que, diferentemente das escolas gregas, que consideravam os elementos do sumo bem de uma forma homogênea, ele os concebe como elementos distintos. Pelo fato de considerar que a ligação entre os dois elementos não pode ser realizada a partir do princípio da identidade, Kant entende que a questão “de **como o sumo bem é praticamente possível** permanece,

---

<sup>33</sup> Cf. HECK, 2000, p. 131.

<sup>34</sup> Ibid., 2000, p. 133.

apesar de todas as **tentativas de convergência** até aqui, um problema sem solução” (CRPr, V, 112). A saída de Kant para solucionar essa questão é apresentada da seguinte forma:

felicidade e moralidade são, **quanto à sua espécie**, dois **elementos do sumo bem** totalmente **diversos** e que, portanto, a sua vinculação não pode ser conhecida **analiticamente** (como se aquele que procura desse modo a sua felicidade descobrisse nesta sua conduta como virtuoso mediante uma simples resolução de seus conceitos, ou se aquele que desse modo segue a virtude descobrisse já na consciência de uma tal conduta *ipso facto* como feliz) mas é uma **síntese** de conceitos (CRPr, V, 113).

A única alternativa para Kant é considerar que a conexão dá-se de uma forma sintética e *a priori*, ou seja, a ligação deve ser estabelecida de um modo praticamente necessário e de forma alguma deve ser oriunda da experiência. Nas palavras de Kant, “[é] prática porque é um dever, sintética porque não se deduz analiticamente da lei, mas procede de sua extensão diante da necessidade natural do homem de pensar para sua ação um [fim último]”<sup>35</sup>. Dessa forma, fica claro que a possibilidade do sumo bem não está na dependência de nenhum princípio oriundo da sensibilidade, ou seja, a única forma de ligação entre virtude e felicidade é admitindo um fundamento não ligado a sensibilidade. A partir disso, Kant afirma que essa ligação é transcendental, pois “[é] *a priori* (moralmente) necessário **produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade**; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*” (CRPr, V, 113).

### 1.3 O sumo bem e a antinomia da razão prática:

O sumo bem consiste na unidade de virtude e felicidade, mas para estabelecer essa unidade é necessário fazer a crítica do uso prático da razão, o que necessariamente conduz a uma antinomia da razão prática. A antinomia afeta o conceito de sumo bem na medida em que é preciso mostrar como se dá uma ligação sintética entre os elementos do sumo bem. Kant afirma que existe um paralelo entre a terceira antinomia teórica (necessidade natural e liberdade na causalidade dos eventos no mundo) e a antinomia prática, pois, ao submeter a antinomia da razão prática à sua filosofia crítica é obrigado a considerar os resultados do seu projeto filosófico.

A argumentação da antinomia prática, na sua estrutura, é muito próxima à

---

<sup>35</sup> HERRERO, 1991, p. 43

argumentação da solução do terceiro conflito da *Crítica da razão pura*, porém a diferença vai estar assentada nos dois diferentes usos da razão. Para Kant há somente uma única razão que possui dois usos distintos que possuem características bem peculiares, a saber: a razão no seu uso especulativo busca estabelecer os limites e em quais possibilidades pode-se falar em conhecimento, no uso prático a razão busca estabelecer como é possível determinar a vontade. Para a determinação da vontade na produção do sumo bem, Kant utiliza uma argumentação muito próxima a utilizada na solução da terceira antinomia da razão especulativa. Para tanto, num primeiro momento, é necessário ter como pressuposto a distinção estabelecida entre *phaenomena* e *noumena*<sup>36</sup> para corroborar as duas possíveis causalidades. Aqui essa distinção terá como pano de fundo a esfera prática na medida em que se busca fixar a possibilidade prática do sumo bem. Para elucidar esses dois conceitos Kant afirma que o ente racional deve se considerar, ao mesmo tempo, como fenômeno enquanto está submetido às leis da natureza, e como *noumena* enquanto ser racional capaz de determinar a vontade a partir de princípios oriundos da razão prática pura, ou seja, admitindo a causalidade por liberdade.

Ao buscar a origem conceitual da antinomia prática, Kant retoma o paralelo com a antinomia teórica, na medida em que ambas possuem a origem conceitual semelhante, porque, tanto a razão teórica como a razão prática buscam o incondicionado para todo o condicionado. Essa busca implica que a origem conceitual das antinomias está na idéia do incondicionado. Nesse contexto, Kant afirma que “só o incondicionado possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada” (CRP, B 379).

Na interpretação de Victoria Wike, a antinomia prática possui uma origem conceitual semelhante com a terceira antinomia teórica, mas essa “similaridade inicial entre a antinomia prática e a teórica é perdida no desenvolvimento da antinomia prática”<sup>37</sup>. Contudo, o fato de a origem conceitual ser parecida implica em analisar se “é o objeto da razão prática a mesma

---

<sup>36</sup> No § 32 do *Prolegômenos* lê-se: “Já desde os tempo mais antigos da filosofia, os estudiosos da razão pura conceberam, além dos seres sensíveis ou fenômenos (*phaenomena*), que constituem o mundo dos sentidos, seres inteligíveis particulares (*noumena*), que constituiriam um mundo inteligível” (P, IV, 314). Nesse contexto, Kant prossegue afirmando que “se considerarmos os objetos dos sentidos como simples fenômenos, admitimos assim ao mesmo que lhes está subjacente uma coisa em si [*noumena*], embora não saibamos como ela é constituída em si mesma, mas apenas conheçamos o seu fenômeno, isto é, a maneira como os nossos sentidos são afetados põe este algo de desconhecido. O entendimento, pois, justamente por aceitar fenômenos, admite também a existência de coisas em si” (P, IV, 315). Por fim, no § 34 ele descreve que “todos os *noumena*, bem como o seu conjunto, o mundo inteligível, nada mais são do que representações de um problema, cujo objeto é em si certamente possível, mas cuja solução, segundo a natureza do nosso entendimento, é completamente impossível” (P, IV, 316). Frente a esse contexto, o presente trabalho não tem por objetivo explicitar minuciosamente a distinção fixada na *Crítica da razão pura* entre *phaenomena* e *noumena*, mas sim apresentar essa distinção a partir da esfera prática.

<sup>37</sup> WIKE, 1982, p. 112.

idéia do incondicionado que é o objeto da razão teórica?”<sup>38</sup>. De acordo com Beck o objeto da razão pura tanto para seu uso teórico como para o seu uso prático é o incondicionado, na medida em que: “tanto a razão teórica como a razão prática têm uma dialética e um mesmo fundamento, isto é, como razão elas buscam o incondicionado para tudo o que é condicionado, mas elas não o podem encontrar como um objeto do conhecimento”<sup>39</sup>. O incondicionado para a razão no seu uso prático é chamado de sumo bem na medida em que ele, enquanto objeto da vontade racional finita, é a idéia da totalidade incondicionada. Conforme Kant, qualquer idéia do incondicionado é uma idéia formada através da razão no seu ofício de assegurar a unidade sobre princípios, na medida em que “o sumo bem, como um tal incondicionado, é uma unidade sistemática de fins, como o inteiro objeto da razão prática pura”<sup>40</sup>.

A idéia do incondicionado figura como um elemento central no contexto da filosofia teórica e da filosofia prática, na medida em que essa idéia é tomada como o fundamento da razão nos seus dois diferentes usos. Nesse sentido, o “incondicionado é central para os dois usos da razão, mas de fato o incondicionado é empregado em diferentes caminhos pelos dois usos da razão”<sup>41</sup>. Para exemplificar como o incondicionado é usado em dois caminhos diferentes, é necessário ter como pressuposto que a lei moral é o único fundamento determinante da vontade e que, além disso, é a única que pode fazer do sumo bem o objeto da vontade. Os dois usos do incondicionado são apresentados da seguinte forma: “[para] a razão teórica, o incondicionado ou pode ser um membro sumo de uma série ou o todo de uma série em si mesmo. Analogicamente, para a razão prática, o sumo bem (isto é, o incondicionado) pode ser um bem supremo ou um bem perfeito”<sup>42</sup>.

A antinomia prática faz um avanço em relação aos resultados da antinomia teórica na medida em que a razão prática considera que “o objeto do sumo bem deve ser um objeto para a faculdade do desejo de seres racionais finitos”<sup>43</sup>. A idéia do incondicionado é melhor desenvolvida pela razão prática, porque ela estabelece um limite prático que torna possível a relação entre duas definições do incondicionado. A razão prática ao estabelecer o limite prático nada mais faz do que limitar “as idéias do incondicionado para idéias que são

---

<sup>38</sup> Ibid., 1982, p. 112.

<sup>39</sup> BECK, 1960, p. 239.

<sup>40</sup> WOOD, 1970, p. 91.

<sup>41</sup> WALSH, 1974, p.201.

<sup>42</sup> WIKE, 1982, p. 115.

<sup>43</sup> Ibid., 1982, p. 133.

possíveis praticamente para seres racionais finitos”<sup>44</sup>. Por fim, a antinomia prática estabelece que os dois sentidos do incondicionado não são contraditórios e, além disso mostra que eles podem ser relacionados um com o outro no mundo prático por seres finitos racionais<sup>45</sup>. Após a explicitação da origem conceitual da antinomia prática Kant é conduzido a explicitar o modo como ele resolve a conexão entre virtude e felicidade, isto é, deve demonstrar a relação de razão e consequência que existe entre os dois elementos do sumo bem. Ele tem de mostrar de que forma é possível fixar a possibilidade prática do sumo bem na medida em que “o propósito da antinomia da segunda crítica é estabelecer a possibilidade prática do sumo bem”<sup>46</sup>.

#### 1.4 Supressão crítica da antinomia da razão prática

A unidade entre virtude e felicidade dá-se através de uma ligação sintética *a priori*. Nesse sentido, Kant descreve como ocorre a relação de ‘razão e consequência’ entre esses dois elementos, ou seja, essa relação deve “ser pensada sinteticamente e, em verdade, como conexão da causa com o efeito” (CRPr, V, 113). O conflito prático é apresentado da seguinte forma: “ou o apetite da felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade” (CRPr, V, 113)<sup>47</sup>. Todavia, é preciso advertir que para as asserções do conflito prático Kant não utiliza os termos ‘tese’ e ‘antítese’, no conflito prático ele utiliza o termo proposições. A partir dessa diferenciação terminológica é possível afirmar que existe uma diferença na formulação entre as antinomias teóricas e a antinomia prática na medida em que:

as asserções da antinomia prática não são rotuladas “tese” e “antítese” como elas foram chamadas na antinomia teórica. Em vez disso, Kant chama o conflito das asserções na antinomia prática de “proposições”. Estes nomes para as asserções revelam uma diferença significativa entre a formulação lógica das asserções na antinomia teórica e prática<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Ibid., 1982, p. 133.

<sup>45</sup> Ibid., 1982, p.133.

<sup>46</sup> Ibid., 1982, p. 8.

<sup>47</sup> Lewis White Beck na sua obra ‘*A Commentary on Kants’s Critique of Practical Reason*’ reformula a antinomia prática: “I. Tese: A máxima da virtude deve ser a causa da felicidade, Antítese: A máxima da virtude não é a causa eficiente da felicidade; a felicidade apenas pode resultar do uso bem sucedido das leis da natureza. Esta é uma antinomia real, desde que as proposições são contraditórias, não contrárias; cada uma expressa um inelutável interesse da razão (moral e teórico); e cada um é uma fórmula verdadeira para um daqueles interesses (...) II. Tese: O sumo bem é possível. Prova: A lei moral requer isto. Antítese: O sumo bem não é possível. Prova: A conexão entre virtude e felicidade não é nem analítica nem sintética *a priori* nem tampouco dada empiricamente” (BECK, 1984, pp 247-248).

<sup>48</sup> WIKE, 1982, p. 16.

O motivo pelo qual Kant chama as asserções da antinomia prática de proposições pode ser justificado pelo fato que nela existe “um conflito entre duas proposições que afirmam uma relação causal entre elas”<sup>49</sup>. A antinomia prática expressa uma relação causal, pelo fato que ou a felicidade é a **causa motriz** da virtude ou a virtude é a **causa eficiente** da felicidade. A antinomia prática, aparentemente, indica um conflito entre duas proposições, mas este conflito não é o ponto principal da antinomia, porque o objetivo central da antinomia é o estabelecer a possibilidade prática do sumo bem. Nesse sentido, “[a] antinomia prática propõe que se há um conceito do sumo bem então virtude e felicidade devem ser combinadas em um dos dois caminhos. Aqueles dois caminhos possíveis de combinar virtude e felicidade estão manifestados nas duas proposições da antinomia prática”<sup>50</sup>. Kant apresenta, inicialmente, os dois casos da seguinte forma:

O primeiro caso é **absolutamente** impossível, porque (como foi provado na Analítica) máximas que põem o fundamento determinante da vontade na aspiração à sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude. Mas o segundo caso é também impossível, porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos, conseqüentemente não pode ser esperada nenhuma conexão necessária e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais (CRPr, V, 113-114).

Para buscar a solução para a antinomia prática é preciso tomar como pressuposto que a promoção do sumo bem é “um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral” (CRPr, V, 114). Nessa medida, se não houvesse possibilidade de ligação entre virtude e felicidade não haveria como estabelecer a possibilidade prática do sumo bem, pois, “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (CRPr, V, 114).

Diante da necessidade de estabelecer como o sumo bem é possível, Kant acena para a busca da solução para a antinomia prática, através da análise das duas possibilidades de conexão. A partir dos resultados da *Fundamentação* e da *Analítica* da segunda *Crítica*, fica claro que a primeira das duas proposições, isto é, que a aspiração à felicidade seja a **causa motriz** da virtude é absolutamente falsa na medida em que o apetite da felicidade, no contexto

---

<sup>49</sup> Ibid., 1982, p. 16.

<sup>50</sup> Ibid., 1982, p. 26.

da filosofia prática, jamais pode ser a causa de máximas da virtude, porque “máximas que põem a fundamento determinante da vontade na aspiração à sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude” (CRPr, V, 114). Em relação a segunda possibilidade de conexão Kant faz algumas advertências, ou seja, ele a considera apenas como condicionalmente falsa, pois

que a disposição à virtude produza necessariamente a felicidade, **não** é falsa **de modo absoluto** mas só na medida em que ela for considerada a forma da causalidade no mundo sensorial e, por conseguinte, se eu admito o existir nele como a única espécie de existência do ente racional, portanto é só **condicionalmente** falsa (CRPr, V, 114).

A partir dessa passagem, Kant tem de apresentar qual a diferença entre a proposição ser considerada absolutamente falsa ou condicionalmente falsa. A proposição é absolutamente falsa se o existir no mundo sensível for considerado o único modo de existência possível do homem. De outra forma, a proposição é condicionalmente falsa se for admitido um outro modo de existência além do sensível, ou seja, se além da existência sensível o agente moral também pertencer, enquanto sujeito autônomo, a uma esfera supra-sensível. Essa questão remete a chamada “dupla-cidadania” do homem na medida em que pertencemos, ao mesmo tempo, ao mundo sensível e ao mundo inteligível. Contudo, mas é necessário salientar que o mundo sensível “pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico” (FMC, IV, 451). Nesse contexto, Kant explica a diferença entre as duas esferas da seguinte forma:

[Um] ser racional deve considerar-se a si mesmo, como inteligência (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o primeiro enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o segundo, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão (FMC, IV, 452).

Deste modo, a possibilidade prática do sumo bem depende da habilidade da razão em fixar a diferença entre mundo sensível e mundo inteligível na medida em que “a antinomia é resolvida criticamente quando a idéia de um mundo não sensível faz possível uma definição do sumo bem”<sup>51</sup>. Entretanto, mesmo após essa possibilidade de solução para a antinomia prática, a questão da felicidade, o segundo elemento do sumo bem, permanece em aberto. A

---

<sup>51</sup> WIKE, 1982, p. 145.

felicidade enquanto ideal da satisfação sensível, não pode ter como causa nenhum princípio oriundo da razão pura, o que implica dizer que a solução para a vinculação entre moralidade e felicidade não é possível no mundo sensível.

Ao postular o mundo inteligível Kant não está cometendo uma arbitrariedade, ou ainda, fixando uma argumentação vazia. Essa questão pode ser colocada da seguinte forma: a resolução crítica da antinomia inclui a necessidade de estabelecer uma justificação da idéia de um mundo inteligível, essa justificação é fundamentada pela seguinte suposição:

Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como [*noumena*] em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexos, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) (CRPr, V, 114-115).

Nesse contexto, um primeiro passo, para buscar a ‘resolução’ crítica da antinomia prática é admitir que a promoção do sumo bem como “um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade” está diretamente conectada com a lei moral. O argumento de Kant pode soar como inconsistente, pois, nas conclusões da *Analítica* da segunda *Crítica*, a lei moral já está fundamentada e a sua possibilidade é somente através da liberdade prática, admitindo o fato da razão. Nesse sentido, o fato da razão não deve ser entendido como um produto de uma demonstração, além disso, “ele também não é - e aí reside a sua diferença radical em relação ao fato empírico – objeto de uma intuição qualquer: a apreensão da liberdade em mim não é imediata. A lei fundamental, cuja consciência constitui o fato da razão, é uma proposição sintética *a priori* que se impõe por si mesma”<sup>52</sup>. Contudo, antes de apresentar a resolução da antinomia Kant adverte que: se o sumo bem não for possível e a antinomia não for resolvida, todos os elementos da moralidade serão colocados à prova, o que implica em considerar que a autonomia seria um conceito vazio sem resultado crítico-prático<sup>53</sup>. A resolução da antinomia estabelece que o fato da virtude produzir felicidade é possível desde que “eu posso pensar a mim mesmo como um *noumena*, desde que a lei moral mostre uma relação causal entre o

---

<sup>52</sup> CRAMPE-CASNABET, 1994, p.74

<sup>53</sup> Nesse contexto, “A questão que advém daí naturalmente é se o sumo bem é possível de alcançar através das ações que eu e outros agentes morais bem-intencionados podemos adotar para realizá-lo. Tendo em vista o componente da felicidade do sumo bem, não parece que as leis da causalidade mecânica que governam a natureza possam assegurar que a felicidade dos seres morais será proporcional ao seu merecimento. Nem qualquer outra coisa que conheçamos sobre o mundo natural através da experiência aferece-nos algum fundamento para acreditar que o sumo bem seja possível de alcançar através dos esforços morais. Não podemos mostrar que o sumo bem é impossível, mas também temos razão insuficiente para pensar que seja possível. Ainda assim, como seres morais racionais, devemos considerar o sumo bem como nosso fim” (WOOD, 2008. p. 214).



inteligível e o sensível e desde que um autor inteligível da natureza seja o mediador da relação que a virtude produza a felicidade”<sup>54</sup>.

Na interpretação de Wike, Kant apresenta três fatores que fundamentam a possibilidade prática do sumo bem na medida em que suas justificações são encontradas no sistema crítico kantiano. Esses três fatores podem ser usadas na ‘resolução’ da antinomia pois garantem a possibilidade do sumo bem, mas com a ressalva que estão garantidas através da argumentação estabelecida por Kant, porque, dessa forma ele retoma alguns resultados estabelecidos em obras anteriores a segunda crítica, para obter a resolução da antinomia prática. A justificação da existência noumenal pressupõe a análise da terceira antinomia teórica, mostrando que a causalidade por liberdade e a causalidade por necessidade (leis da natureza) podem ser ambas verdadeiras se for estabelecida a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. A partir da antinomia prática é possível confirmar a suposição do mundo supra-sensível, na medida em que admitimos uma causalidade por liberdade e, deste modo, a noção da existência noumenal está fundamentada.

A lei moral, conforme Wike mostra uma relação causal entre o mundo sensível e o inteligível, na medida em que se admitem dois momentos, a saber: a fundamentação e a realizabilidade da ação moral. O primeiro está em conexão com o mundo inteligível, porque pressuporia a causalidade por liberdade, a autonomia da vontade e o fato da razão<sup>55</sup>. Nesse sentido na *Crítica da razão prática* Kant afirma que:

pode-se denominar a consciência desta lei fundamental [lei moral] um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como um proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição” (CRPr, V, 031).

O último dos três argumentos que fundamentam a possibilidade da virtude produzir felicidade pode ser justificado a partir da quarta antinomia da razão teórica, na medida em que Kant apresenta a idéia de um ser necessário fora do mundo sensível. Nesse sentido pode-se afirmar que: “[a] quarta antinomia da razão teórica faz possível à idéia de um ser necessário

---

<sup>54</sup> WIKE, 1982, p.p 146 – 147.

<sup>55</sup> No seu artigo “*Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou decisionismo moral*” Guido de Almeida afirma que “a concepção cognitivista do “facto da razão” se oferece como a única alternativa possível. Esta tem uma vantagem manifesta sobre a concepção decisionista: ela explica da maneira mais simples possível o que dá a Kant o direito de apresentar nosso conhecimento da lei moral como um facto da razão, que prescinde de toda prova e, particularmente, desse gênero de prova que Kant chama de “dedução”. Com efeito, nessa concepção o “facto da razão” nada mais é, em última análise, do que a consciência contingente de uma verdade analítica: a consciência, que um agente imperfeitamente racional tem, mas poderia não ter, da necessidade de um determinado modo de agir para todo ser racional enquanto tal” (ALMEIDA, 1998, p. 80).

fora do mundo. Mas nada na razão teórica pode provar a impossibilidade desse ser inteligível necessário”<sup>56</sup>. Frente a esse contexto, entende-se que Kant ao admitir a existência de um autor inteligível da natureza acena que

o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma <causa> suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral. Ora, um ente que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma **inteligência** (um ente racional), e a causalidade de um tal ente segundo esta representação das leis é uma **vontade** do mesmo. Logo a causa suprema da natureza, na medida em que tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ente em que **entendimento** e **vontade** é a causa (conseqüentemente a Autor) da natureza, isto é, Deus (CRPr, V, 125).

Nessa passagem, Kant apresenta a relação entre os postulados e o sumo bem, porque, para resolver a antinomia prática e, conseqüentemente, a ligação entre virtude e felicidade, afirma a necessidade de admitir um autor inteligível da natureza. Nesse sentido, acena para a admissão dos postulados da razão prática: imortalidade da alma e a existência de Deus, enquanto possibilidades de garantir a conexão da virtude com a felicidade.

### 1.5 O sumo bem e os postulados da razão prática

A realização do sumo bem requer um acordo da natureza sensível com a natureza supra-sensível e, além disso, pressupõe a idéia de uma correta proporção entre virtude e felicidade que pode ser equacionada, admitindo os postulados da razão prática na medida em que:

a conexão da felicidade com a virtude não seja imediata, mas se faça na perspectiva de um progresso que vá até ao infinito (alma imortal) e por intermédio de um autor inteligível da natureza sensível ou de uma ‘causa moral do mundo’ (Deus). As Idéias da alma e de Deus são assim as condições necessárias sob as quais o próprio objeto da razão prática é colocado como possível e realizável<sup>57</sup>.

Os postulados da razão prática, imortalidade da alma e existência de Deus, estão diretamente vinculados a um outro postulado, a liberdade (no sentido prático). Nesse sentido, esses postulados nada mais são do que três idéias da razão especulativa que recebem da lei moral realidade objetiva, e por essa razão, podem ser colocadas num mesmo plano, de tal

<sup>56</sup> Ibid., 1982, p. 147.

<sup>57</sup> DELEUZE, 1994, p. 48.

forma que ao receberem da lei moral uma determinação prática passam a ser chamadas de ‘postulados da razão prática’. Todavia, Kant adverte que a determinação prática não incide sobre essas três idéias da mesma forma. A liberdade é a única das três idéias que é imediatamente determinada pela lei moral, ao passo que as outras duas, enquanto postulados “são apenas condições do objeto necessário de uma vontade livre”<sup>58</sup>, ou seja, a possibilidade da imortalidade da alma e da existência de Deus é provada pelo fato da liberdade prática ser possível mediante a autonomia da vontade.

O termo postulado possui uma significação para a razão especulativa e uma outra, para a razão prática. Conforme Crampe-Casnabet, a diferença de significado pode ser apresentada da seguinte forma: “[um] postulado é, na ordem teórica, uma proposição indemonstrável que fornece uma regra para construir um objeto. Na ordem prática, um postulado é suposto a partir da lei [moral], é uma conseqüência indemonstrável da ética, não é, em caso algum, o seu fundamento”<sup>59</sup>. Esse argumento está apoiado no fato que Kant estabelece que nem o sumo bem, nem os postulados pertencem à fundamentação da moralidade. Os postulados são entendidos da seguinte forma:

não são dogmas teóricos mas **pressuposições** em sentido necessariamente prático, logo em verdade, não ampliam o nosso conhecimento especulativo mas conferem realidade objetiva às idéias da razão especulativa em geral (mediante sua referência ao domínio prático) e justificam conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar (CRPr, V, 132).

Para Kant, o homem deve realizar o sumo bem no mundo, na medida em que a lei moral o prescreve, o que vai implicar na análise das condições para essa realização. Para ocorrer a realização do sumo bem no mundo é necessário admitir alguns pressupostos que não podem ser objetos de uma demonstração teórica, nem tampouco de uma dedução da razão especulativa. As condições para a realização pertencem a esfera prática, na medida em que eles são uma exigência da razão, porque, “a razão prática exige que elas [as condições] sejam dadas, para que o seu conceito de [sumo bem] não permaneça vazio”<sup>60</sup>. Esses ‘pressupostos necessários’ são denominados de postulados da razão prática, pois, com essa denominação Kant quer explicitar os objetos que necessariamente devem ser admitidos para pensar o sumo bem como possível. A partir desse enfoque, segundo Höffe, Kant reclama as pretensões de verdade para os postulados, pois, o reconhecimento dos postulados,

---

<sup>58</sup> Ibid., 1994, p. 48.

<sup>59</sup> CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 80.

<sup>60</sup> PASCAL, 2005, pp 150- 151.

não é nenhum assunto da liberdade; postulados têm a significação de evidências e não de imperativos (morais) (...). Sua existência não é provada por uma possível intuição mas pela realidade da lei moral. Porque o homem está submetido à lei moral, ele é coagido pela razão a crer na imortalidade da alma e na existência de Deus. Por isso seria falso considerar os postulados, no sentido de um pragmatismo, como ficções úteis. Para Kant, a imortalidade e Deus são objetos efetivos e, contudo, não do mundo empírico mas do mundo moral<sup>61</sup>.

A necessidade de admitir os postulados é proveniente de uma carência da razão pura. O termo ‘carência’, na filosofia prática kantiana, significa, de um modo geral, uma necessidade prática subjetiva, o seu significado é descrito da seguinte forma:

aqui se trata de uma carência da razão a partir de um fundamento determinante objetivo da vontade, a saber, que brota da lei moral, a qual obriga necessariamente cada ente racional, portanto autoriza *a priori* a pressupor na natureza as condições adequadas a ela e torna as últimas inseparáveis do uso prático completo da razão. É um dever tornar efetivo o sumo bem de acordo com a nossa máxima força; por isso ele também tem de ser possível; por conseguinte é também inevitável pressupor para todo ente racional no mundo aquilo que é necessário à sua possibilidade objetiva. A pressuposição é tão necessária quanto a lei moral, em relação à qual ela também unicamente é válida (CRPr, V, 143).

A partir disso Kant salienta que “[uma] **carência** da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a **hipóteses**, mas a da razão prática pura conduz a **postulados**” (CRPr, V, 142). A carência da razão pura no seu uso prático é concebida como uma necessidade prática subjetiva, isto é, “uma condição **subjetiva** da razão” (CRPr, V, 145) que torna possível representar uma concordância entre o reino da natureza com o reino da moralidade. A partir desse enfoque, Kant afirma que

é uma carência da razão prática pura, fundada sobre um dever, tornar algo (o sumo bem) o objeto de minha vontade para promovê-lo com todas as minhas forças, em cujo caso porém tenho de pressupor a sua possibilidade, por conseguinte também as condições correspondentes, a saber, Deus, liberdade e imortalidade, porque por minha razão especulativa não posso provar estas condições, se bem que tampouco refutá-las (CRPr, V, 142).

O dever de promover o sumo bem e torná-lo objeto da minha vontade é, obrigatoriamente, independente dos postulados práticos, na medida em que esse dever funda-se sobre a lei moral. A lei moral, por sua vez, não necessita de nenhum “ulterior apoio mediante uma opinião teórica sobre a natureza interna das coisas” (CRPr, V, 142), nem tampouco de um governante que esteja na sua base, pois, ela basta por si mesma. Entretanto, mesmo a lei bastando-se a si mesma possui um efeito subjetivo, isto é,

---

<sup>61</sup> HÖFFE, 2005, pp 280-281.

a **disposição** conforme a ela e por seu meio também necessária de promover o sumo bem praticamente possível pressupõe, contudo, pelo menos que este seja **possível**, do contrário seria praticamente impossível procurar o objeto de um conceito que no fundo fosse vazio e sem objeto (CRPr, V, 142).

A análise da possibilidade de realização prática do sumo bem conduziu Kant a postular a imortalidade da alma e a existência de Deus como “condições de **possibilidade** do sumo bem” (CRPr, V, 143). Porém eles são assim admitidos em função de um fim necessário da vontade racional pura, que obedece a um mandamento da razão e não em função de um propósito da razão especulativa. A admissão dos postulados<sup>62</sup> e a realização do sumo bem perpassa por um conceito fundamental dentro da doutrina do sumo bem, o conceito de fé racional prática. O conceito de fé racional prática tem como pressuposto, que: “a promoção [do sumo bem] e, pois, a pressuposição de sua possibilidade, é objetivamente (mas somente em decorrência da razão prática) necessária” (CRPr, V, 145). O fato da “aceitação de um sábio Autor do mundo” (CRPr, V, 145) é decorrente de um interesse da razão prática pura, que por sua vez é explicitado da seguinte forma:

o princípio que no caso determina o nosso juízo [no modo como vamos representar a possibilidade do sumo bem] é, em verdade, **subjetivamente** enquanto carência mas também ao mesmo tempo enquanto meio de promoção daquilo que é **objetivamente** (praticamente) necessário, o fundamento de uma **máxima** do assentimento de um ponto de vista moral, isto é, uma fé racional prática pura (CRPr, V, 146).

A necessidade da razão pode ser considerada de duas maneiras: uma do uso teórico e outra do uso prático, a primeira é apenas condicional na medida em que a partir dela é admitida a existência de Deus, mas somente “se quisermos julgar as causas primeiras de tudo o que é contingente, sobretudo na ordem dos fins realmente estabelecidos no mundo” (SOP, VIII, 138). Com o segundo tipo Kant é mais categórico: “[muito] mais importante é a necessidade da razão no seu uso prático, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não apenas se queremos julgar, mas porque devemos julgar” (SOP, VIII, 138). Entretanto, é necessário salientar a importância de evitar o erro de conceber a fonte desse ato de julgar como “juízo derivado de um discernimento racional”, ou ainda, “como juízo de inspiração racional”. A fonte desse juízo é descrita por Kant como fé racional, ou seja, “será necessário dar a esta fonte do ato de julgar uma outra designação e nenhuma é mais adequada do que a de fé racional” (SOP, VIII, 140).

---

<sup>62</sup> O fato de Kant admitir a imortalidade da alma e a existência de Deus não implica em considerar que a lei moral estaria enquadrada em heteronomia, pois, os postulados somente entram em cena na filosofia prática para assegurar a possibilidade do sumo bem. Os postulados da razão prática fornecem ao sumo bem uma realidade objetiva do ponto de vista prático, além disso, os postulados “são somente o que a liberdade, princípio supremo da moralidade, pressupõe sem ser por isso necessitada” (CRAMPE – CASNABET, 1994, p. 81).

Para analisar o significado que Kant atribui à fé racional é preciso considerar o que foi fixado na primeira *Crítica*, mais precisamente na terceira seção do segundo capítulo do *Cânone da razão pura* onde constata-se uma diferenciação entre opinião, ciência e fé. Nesse enfoque, o termo fé é concebido como um dos três graus da crença, nas palavras de Kant “[a] crença ou validade subjetiva do juízo, relativamente a convicção (que tem ao mesmo tempo uma validade objetiva), apresenta três graus seguintes: opinião, fé e ciência” (CRP, B 850). Dessa forma, quando a crença for suficiente subjetivamente e, ao mesmo tempo, insuficiente objetivamente ela é denominada de fé. A crença somente pode ser denominada de fé do ponto de vista prático que pode ser de duas formas: habilidade ou moralidade, a primeira é uma fé contingente, ao passo, que a segunda é uma fé necessária. Esta última é descrita como fé moral ou fé racional prática<sup>63</sup>, que por sua vez pode ser entendida como uma determinação livre do nosso juízo moral, que está em consonância com o propósito moral, na medida em que é originária da disposição moral. Kant apresenta uma diferenciação entre fé racional e saber, para indicar qual o propósito da fé racional prática:

a pura fé racional nunca pode transformar-se num saber através de todos os dados naturais da razão e da experiência, porque o fundamento do ter por verdadeiro é aqui simplesmente subjetivo, a saber, é um exigência necessária da razão (e, enquanto houver homens, existirá sempre) pressupor, mas não demonstrar a existência de um ser supremo (SOP, VIII, 141).

Para Kant a fé racional pode ser entendida como um “poste indicador ou bússola” (SOP, VIII, 141) pela qual a razão pode orientar-se na investigação dos objetos supra-sensíveis. A partir desse enfoque, assevera que através da fé moral jamais será possível obter uma certeza lógica, porque ela faz referência à esfera moral e, deste modo, somente se pode falar em certeza moral. A partir disso, é possível afirmar que a fé racional

repousa sobre princípios subjetivos (o sentimento moral), não devo dizer nunca: é moralmente certo que há um Deus, etc., mas estou moralmente certo, etc. Quer dizer, a fé em Deus e num outro mundo encontra-se de tal modo entretecida com o meu sentimento moral que tão-pouco corro o risco de perder esta fé, como não temo poder ser algum dia despojado deste sentimento (CRP, B 857).

Para demonstrar a possibilidade prática do sumo bem, através da fé racional prática, Kant recorre aos postulados. A partir do primeiro postulado, o da imortalidade da alma,

---

<sup>63</sup> Na sua obra “*Que significa orientar-se no pensamento*” Kant adverte que: “Qualquer fé, mesmo a de natureza histórica, deve ser racional (pois a derradeira pedra de toque da verdade é sempre a razão); só que uma fé racional é a que não se funda em nenhuns outros dados excepto os que estão contidos na razão pura. Toda fé é pois, um assentimento subjetivamente suficiente, mas, no plano objetivo, com consciência da sua insuficiência, por conseguinte, portanto contrapõe-se ao saber” (SOP, VIII, 140).

objetiva assegurar “a necessária completude da primeira e principal parte do sumo bem, a moralidade” (CRPr, V, 124). Todavia, essa completude é tornada possível através da plena conformação da vontade aos ditames da lei moral, o que se configura como uma exigência para a possibilidade prática do sumo bem. A partir do postulado da imortalidade da alma Kant descreve como um sujeito racional, que tem a sua vontade determinada racionalmente, pode obter a conformidade plena das disposições à lei moral. Contudo mesmo admitindo que essa plena conformidade não seja possível para um ser racional finito afirma que: “Nessa vontade [racional], porém, a conformidade plena das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem” (CRPr, V, 122). Entretanto, tendo em vista a finitude do ser racional e o fato das suas disposições não serem plenamente conformes à lei moral, como proceder para que o sujeito agente tenha as suas disposições plenamente de acordo com as leis morais?

A resposta de Kant é pontuada da seguinte forma: o ser racional finito além de buscar a plena conformidade da sua vontade aos ditames da razão, também tem as suas disposições conformes as leis físicas o que possibilita que na sua ação ele vise um efeito no mundo sensível que possibilite o seu bem estar e contribua para a sua felicidade. A constante busca da felicidade implica na dificuldade do estabelecimento da conformidade plena, tal dificuldade será uma constante na medida em que a “plena conformidade da vontade à lei moral é **santidade**, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência” (CRPr, V, 122). A santidade da vontade e, conseqüentemente, a plena conformidade das disposições à lei moral é possível de resolução da seguinte forma: a conformidade plena é requerida na esfera prática para a realização do sumo bem, o que faz com que Kant postule a imortalidade da alma para satisfazer o ser humano, de uma maneira subjetiva, na sua busca pela perfeição moral, ou seja, “visto que ainda assim ela [a conformidade plena] é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito em direção àquela conformidade plena” (CRPr, V, 122).

A perfeição moral não pode ser alcançada na esfera do mundo sensível, mas tão somente na idéia de um progresso que vai à direção do infinito, visando à plena conformidade das disposições à lei moral. A idéia desse progresso “somente é possível sob a pressuposição de uma existência e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao infinito (a qual se chama imortalidade da alma)” (CRPr, V, 122). A partir do que foi exposto anteriormente, a primeira parte do sumo bem, a virtude, pode ser assegurada a partir do postulado da imortalidade da alma, sendo assim fica admitida a possibilidade de um processo contínuo em

direção à perfeição moral<sup>64</sup>. Com o primeiro postulado Kant objetiva responder

como a concordância entre a virtude e a felicidade que a lei moral exige pode ser possível, ao passo que essa concordância é irrealizável no ser finito. Deve-se supor um progresso indefinido do homem moral, progresso que, por sua vez, supõe que a alma perdure além da vida sensível. Esta persistência “que se chama imortalidade da alma” é aqui traduzida na linguagem da religião, que é transferência de sentido, que joga com uma metáfora. O sentido próprio é ético. A imortalidade postulada não poderia transgredir a finitude: o homem, inclusive na imortalidade da suposta da alma, continua sendo o ser da aproximação perpetuada<sup>65</sup>.

O postulado da imortalidade da alma assegura a possibilidade de um processo contínuo em direção ao progresso moral. A necessidade desse postulado é decorrente da exigência da possibilidade prática do sumo bem, na medida em que além de ter a sua vontade determinada pela lei moral é preciso que esteja plenamente de acordo com a lei moral. Kant busca assegurar uma garantia que o esforço do sujeito agente em adequar as suas disposições à lei moral não se finde com o término da sua existência finita. Portanto, os postulados têm um lugar de destaque na filosofia prática, na medida em que a partir deles, torna-se possível à realização do objeto da vontade determinada racionalmente, ou seja, o sumo bem. Desse modo, o postulado da imortalidade da alma:

é permeado por uma tensão: a realização do soberano bem, que ele tornaria pensável, deve se produzir neste mundo; entretanto é em uma vida futura que se supõe que essa realização poderá ocorrer. Sem dúvida, esse primeiro postulado tem como objeto essencial o progresso na virtude, parte primeira do soberano bem<sup>66</sup>.

O postulado da imortalidade da alma assegura a possibilidade do primeiro elemento do sumo bem, mas por outro lado não contempla o segundo elemento. Para isso, Kant postula a necessidade da existência moral de Deus, ou seja, ele afirma que “essa necessidade moral é **subjetiva**, isto é, uma carência, e não **objetiva**, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (porque isto concerne meramente ao uso teórico da razão)” (CRPr, V, 125). A necessidade subjetiva de admitir a existência moral de Deus pode ser analisada da seguinte forma: Kant ao admitir a necessidade

---

<sup>64</sup> Para explicitar a questão da plena conformidade Kant afirma que: “A proposição da destinação moral de nossa natureza, de poder alcançar a plena conformidade com a lei moral unicamente em um progresso que avança ao infinito, é da máxima utilidade não simplesmente com respeito à presente complementação da incapacidade da razão especulativa mas também em relação à religião. Na falta dessa proposição, ou a lei moral é totalmente degradada de sua **santidade**, na medida em que por um artifício se a torna **indulgente** e desse modo adapta a nossa comodidade, ou também se ilude o seu chamamento e ao mesmo tempo a expectativa de uma destinação inalcançável, ou seja, de uma esperada aquisição plena da santidade da vontade, (...). Somente o progresso ao infinito, de degraus mais baixos aos mais altos da perfeição moral, é possível a um ente racional finito” (CRPr, V, 122).

<sup>65</sup> CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 80

<sup>66</sup> Ibid., 1994, p. 81.



moral de admitir Deus não está afirmando que se trata de “**um fundamento de toda a obrigação em geral**” (CRPr, V, 125), na medida em que toda a obrigação, de um ponto de vista moral, é oriunda da autonomia da própria razão. Nesse contexto, é possível afirmar que:

Não se trata de pôr Deus como fundamento de toda a obrigação, muito menos afirmar sua existência como posição de algo frente ao entendimento, mas, do ponto de vista prático, postular, como crença racional, uma unidade possível figurada na existência de Deus, ou seja, de um todo a existir (a ser dado realidade) com efeito de ações orientadas por sua representação<sup>67</sup>.

O segundo elemento do sumo bem, a felicidade “supõe o acordo entre a ordem da natureza, os desejos do homem e a lei moral. Mas o homem não é o autor da natureza, pelo que não lhe é possível fazer, com seus próprios recursos, com que esta natureza se harmonize com seus desejos quando ele obedece à lei moral”<sup>68</sup>. Esse acordo é exigido pela lei moral, na medida em que é essencial para a promoção do sumo bem e, conseqüentemente, para assegurar o seu segundo elemento. Nesse contexto, Kant afirma que é necessário admitir “à pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, postular a existência de Deus como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem” (CRPr, V, 124) para, dessa forma, possibilitar o acordo entre a ordem da natureza e a lei moral. Para apresentar como deve ser realizado o acordo, Kant inicialmente adverte que:

a lei moral como uma lei da liberdade ordena mediante fundamentos determinantes que devem ser totalmente independentes (como motivos) da natureza e da concordância da mesma com nossa faculdade de apetição; porém o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Logo, não há na lei moral o mínimo fundamento para uma interconexão necessária entre moralidade e felicidade (CRPr, V, 124).

A partir da lei moral, como foi visto anteriormente, não existe possibilidade da interconexão entre moralidade e felicidade. Dessa forma, Kant tem de buscar uma maneira de estabelecer a reconciliação entre virtude e felicidade. Para isso ele atesta a necessidade de ser postulada “a existência de uma causa da natureza distinta da natureza em conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, da exata concordância da felicidade com a moralidade” (CRPr, V, 125). Essa causa é a existência de Deus e tem de ser admitida na medida em que é um dever do homem contribuir para a produção do sumo bem no mundo, pois, a possibilidade do mesmo “pode ser postulada mas não é considerada pela nossa razão como pensável senão sob a pressuposição de uma inteligência suprema” (CRPr, V, 126).

---

<sup>67</sup> ZINGANO, 1988, p. 183.

<sup>68</sup> PASCAL, 2005, p. 151.

O reconhecimento do sumo bem pela razão somente pode se dar se for admitido como pressuposto o postulado da existência de Deus, na medida em que a partir dele Kant visa “garantir o acordo entre natureza, compreendida como o conjunto de agentes racionais e sensíveis, e a moralidade, isto é, unidade racional do querer”<sup>69</sup>. Todavia, o acordo não é apenas entre a natureza<sup>70</sup> e a lei moral, mas também

com a representação dessa lei, na medida em que estes a põem para si como fundamento determinante supremo da vontade, portanto não simplesmente com os costumes segundo a forma, mas também com a sua moralidade como motivo dos mesmos, isto é, com a sua disposição moral (CRPr, V, 125).

Kant deixa claro que o sumo bem somente será possível no mundo sob a pressuposição de uma “causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada a disposição moral” (CRPr, V, 125). O ser racional não pode ser considerado a causa suprema da natureza, para possibilitar a concordância entre natureza e moralidade, na medida em que ele é parte da natureza. Portanto, a causa suprema da natureza que tem de ser admitida para a possibilidade do sumo bem:

é um ente que mediante **entendimento** e **vontade** é a causa (conseqüentemente o Autor) da natureza, isto é, Deus. Conseqüentemente o postulado da possibilidade do **sumo bem derivado** (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um **sumo bem originário**, ou seja, da existência de Deus (CRPr, V, 125).

O homem, por não ser a causa da natureza, somente poderia realizar a concordância entre natureza e moralidade se encontrasse no mundo um fim último que pudesse indicar que a natureza teria sido criada para a moralidade do homem, em outras palavras, “se o [fim último] da natureza fosse o mesmo fim-término do homem moral. Nesse caso o homem poderia realizar a concordância da natureza com a moralidade, pois a natureza mostrar-se-ia como tendo sido criada para esse fim”<sup>71</sup>. Nesse enfoque, através da introdução do conceito do sumo bem, Kant acena que a vontade aspira sempre a um fim, na medida em que o homem enquanto fim-término da criação, e por estar submetido à lei moral, deve obrigatoriamente realizar o seu fim-término, o sumo bem no mundo, enquanto conseqüência colocada pela lei moral.

---

<sup>69</sup> ZINGANO, 1988, p. 183.

<sup>70</sup> Conforme Zingano, a natureza “deve ser entendida como o conjunto de seres racionais e finitos que, reconhecendo a lei e conhecendo a diversidade inapagável de fins que é a vida mesma, postulam, para a sua unidade (uma orientação racional do agir), segundo uma necessidade sua prática (portanto subjetiva de supor a unidade da diversidade de desejos), a existência de Deus como símbolo unificante do que aparece inevitavelmente como múltiplo”. (Ibid., 1988, p. 183).

<sup>71</sup> HERRERO, 1991, p. 66.

Para realizar o seu fim último o homem vê-se obrigado a admitir uma causa suprema da natureza, isto é, Deus, que, por sua vez, criou o mundo em vista do fim último do homem, ou seja, do sumo bem no mundo. Disso segue-se que “o homem pode realizar a concordância da natureza com a moralidade, vendo o fim da natureza e o fim da razão prática como uma única intenção pretendida pelo autor do mundo”<sup>72</sup>. O autor do mundo, isto é, Deus<sup>73</sup>, deve ser ao mesmo tempo: inteligência e vontade, porque dessa forma, ao criar o mundo ele propôs como fim moral o sumo bem, que faz depender a felicidade dos homens de sua moralidade. Essa questão está diretamente vinculada ao postulado da existência de Deus, que é um sábio e onipotente distribuidor da mesma, isto é, de uma felicidade proporcional à conduta virtuosa. Contudo, Kant salienta que a obediência a lei moral não pode ser concebida como um modo de garantir a felicidade do agente racional, mas sim o modo como nos tornamos dignos da felicidade, ou seja, “a lei moral por si não promete nenhuma felicidade” (CRPr, V, 128). Nesse contexto, para ter a esperança de um dia participar da felicidade e não somente ser digno dela, é necessário acrescentar a religião à moralidade, pois, “[só] se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela” (CRPr, V, 130). Kant explica o modo como a religião é acrescida à moral, no contexto da segunda *Crítica*, da seguinte forma: a lei moral, através do conceito de sumo bem, enquanto objeto e fim-término da razão prática pura, conduz a religião, ou seja,

ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade (CRPr, V, 129).

A partir disso é possível afirmar que a lei moral ordena ao homem fazer do sumo bem o objeto último da sua conduta a partir da “concordância de minha vontade com a de um santo e benévolo Autor do mundo” (CRPr, V, 129). O argumento kantiano de que a moral conduz a

---

<sup>72</sup> Ibid., 1991, p. 66.

<sup>73</sup> O conceito de Deus sofre muitas variações na filosofia kantiana, no entender de Höffe, “O conceito de Deus pertence sobretudo a ética (...), em sequência à crítica de todas as provas especulativas de Deus, ele [Kant] projeta um conhecimento filosófico de Deus que se funda no conceito de moralidade. Esta “teologia moral” ou “ético-teologia” torna necessária uma espécie particular de considerar-como-verdadeiro. Deus não é nem de longe um objeto do saber, do conhecimento objetivo, mas da esperança, certamente não de uma esperança exaltada, mas de uma esperança fundada filosoficamente” (HÖFFE, 2005, pp. 278-279).

religião<sup>74</sup>, “apóia-se na existência de um ser moral, ou, como prefere Kant, de um legislador moral de todos os homens, bem supremo do mundo e que será proposto no contexto da finalidade”<sup>75</sup> para, dessa forma, termos a esperança de algum dia participar da felicidade e, não somente ser digno dela.

---

<sup>74</sup> Na interpretação de Wood, “a função própria da religião é conduzir os seres humanos juntos para o objetivo da melhoria moral coletiva da raça humana” (WOOD, 2008, p. 213).

<sup>75</sup> KRASSUSKI, 2005, p. 96.

## CAPÍTULO II

### O SUMO BEM E A COMUNIDADE MORAL

#### 2.1 A idéia do sumo bem no contexto da Religião

No prólogo à primeira edição da *Religião nos limites* Kant afirma que a moral, enquanto fundada no conceito de um sujeito racional que é capaz de agir segundo a representação da lei prescrita pela razão prática pura “não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil<sup>76</sup> diferente da própria lei para o observar” (RL, VI, 003). O fato da lei moral bastar-se a si mesmo (objetivamente) em relação ao querer e subjetivamente, em relação ao poder, significa que a moral não precisa da religião<sup>77</sup> para reconhecer o que seja o dever pelo fato de estar fundamentada no uso prático da razão. Disso segue-se que no contexto da fundamentação da moralidade, a moral não carece de nenhum outro fundamento de determinação da vontade além da lei moral em si mesma. A lei moral obriga o indivíduo a agir pela mera forma da “legalidade universal das máximas que hão-de assumir-se de acordo com ela – como condição suprema (também esta incondicionada) de todos os fins” (RL, VI, 003). Nesse sentido, todo e qualquer fim deve ser descartado, como necessário para a fundamentação da moralidade, pois a moral não precisa de nenhum fim para reconhecer o que seja o dever.

Frente a esse contexto, mesmo que a moralidade não precise “de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência a um tal fim, a saber, não como fundamento, mas como às necessárias conseqüências das máximas [adotadas] em conformidade com as leis” (RL, VI, 004). A referência a um fim se faz necessária na medida em que da determinação da vontade

---

<sup>76</sup> O valor moral da ação reside no móbil, entendido enquanto um incentivo para pôr a máxima em prática, e não na ação realizada. A análise da ação realizada pode esconder a intencionalidade do sujeito na medida em que certas ações julgadas como moralmente boas podem ter sido motivadas por um incentivo que é contrário a lei moral.

<sup>77</sup> Em sua obra intitulada *Conflito das faculdades* Kant afirma que “[a] religião não se distingue em ponto algum da moral quanto a matéria, i.e., quanto ao objeto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças a idéia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres” (CF, VII, 036). Nesse enfoque, pode ser afirmado que “Kant entende a religião não como uma matéria de conhecimento teórico, mas como uma matéria de disposição subjetiva prática” (WOOD, Kant’s Deism. In: ROSSI, P. J.; WREEN, M. Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered, 1991, p. 07).

segue-se um fim e, nesse sentido, se não há qualquer relação a um fim não pode ter lugar uma determinação da vontade. O fim do qual Kant fala não pode ser entendido como um fundamento de determinação da vontade, mas como uma consequência da determinação da vontade pela lei. Por isso, o fim último ditado pela razão “é um fim cuja autoproposta pressupõe já princípios morais” (RL, VI, 005).

Conforme Kant o fim ditado pela razão prática pura tem a sua origem na lei moral, pois a razão não poderia ficar inerte a questão colocada na primeira Crítica, ou seja, o que me é permitido esperar a partir do meu reto agir? A resposta de Kant para essa questão inicia-se na *Religião nos limites* e tem os seus desdobramentos nos textos kantianos referentes à política. Para buscar responder essa questão é necessário ter como pressuposto que a lei moral ordena que o homem empregue toda a sua força na realização do sumo bem. Nesse contexto, Kant afirma que “o homem mostra assim a necessidade, nele moralmente operada, de pensar ainda em relação como os seus deveres um fim último como resultado seu” (RL, VI, 006). Entretanto, é preciso analisar qual o significado do conceito de fim para Kant, dado que ele descreve dois tipos de fim: um objetivo e um subjetivo. O primeiro faz referência à moralidade e, portanto, tem um caráter objetivo, ao passo que o segundo, diz respeito a um fim que cada indivíduo possui em virtude da sua natureza sensível. Kant descreve o conceito de fim e os seus dois tipos da seguinte forma:

*Fim* é sempre o objeto de uma *inclinação*, i.e., de um apetite imediato para a posse de uma coisa por meio da sua ação; assim como a *lei* (que ordena praticamente) é um objeto do *respeito*. Um fim objetivo (i.e., o que devemos ter) é aquele que nos é dado como tal pela simples razão. O fim que contém a condição iniludível e, ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros é o *fim último*. A felicidade própria é o fim último subjetivo de seres racionais do mundo (RL, VI, 007).

O fim último proposto pela razão deve ser passível de realização, mas “na suposição de que tal [fim] não estivesse de todo em nosso poder – poderíamos dirigir como para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele pelo menos concordar” (RL, VI, 005). No contexto da *Religião nos limites* Kant apresenta uma significação diferenciada do sumo bem, ou melhor, descreve uma função específica do sumo bem dado que ele é empregado como o fim último da ação moral. Nesse sentido, ele é apresentado como uma idéia, ou seja,

É apenas uma idéia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a idéia de [sumo bem] no mundo, para cuja possibilidade devemos supor um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse [sumo bem] (RL, VI, 005).

Nessa passagem Kant afirma a necessidade de supor um ser moral superior enquanto fiador da ligação entre os dois elementos do sumo bem, ou seja, o postulado de Deus está diretamente relacionado com a idéia do sumo bem como fim último de todas as coisas. Na *Religião nos limites* Kant descreve a idéia de Deus como ser moral na medida em que possui um papel fundamental, isto é, “introduz a teleologia no sistema kantiano e assegura que as ações moralmente boas sejam almeçadas sem a necessidade de pressupor um fim último qualquer”<sup>78</sup>. Nesse sentido, num primeiro momento, é indispensável ter em vista que esse fim é uma consequência da lei moral, e também que para a sua possibilidade deve-se aceitar a existência moral de Deus. Esses dois fatores são pressupostos fundamentais para a realização do sumo bem, porque a realização efetiva do sumo bem somente pode se dar a partir do auxílio de um ser supremo.

A realização efetiva do sumo bem no contexto da *Religião nos limites*, pressupõe duas teses fundamentais: a primeira considera a aceitação da existência moral de Deus e a segunda que se deve esperar deste ser supremo a realização efetiva do sumo bem. A explicação sobre a aceitação da existência moral de Deus pode ser colocada nos seguintes termos: “embora a razão teórica não nos possa fornecer conhecimento de Deus nem provas da sua existência, considerações práticas podem justificar uma crença, nem que seja para os fins da ação moral, de que há uma sábia, benevolente e justa providência que ordena o mundo”<sup>79</sup>. O fato da possibilidade do sumo bem estar na dependência do ser supremo pressupõe que a esperança no ser supremo moral é uma consequência da fidelidade no cumprimento do dever e da crença em Deus enquanto fiador na concordância da natureza com a atitude moral. Nesse contexto, é necessário retornar a questão: o que me é permitido esperar a partir do meu reto agir? Para responder essa questão tem que se levar em conta que:

[Por] um lado a esperança só pode surgir como consequência da fidelidade no cumprimento do dever, e por outro da crença na existência de Deus e em sua ação que tornará efetiva a concordância da natureza com a atitude moral. Portanto, à pergunta “se faço tudo o que devo, o que me é permitido esperar?”, deve-se responder: a esperança na consecução efetiva do [sumo bem] Esse é o conteúdo próprio da Religião. Como a ação de Deus é vista apenas como consequência da fidelidade ao cumprimento do dever, pode-se e é preciso ver esse dever como requerido por Deus em vista da consecução do [sumo bem]. Por isso Kant pode caracterizar a Religião como “conhecimento de todos os deveres como mandamentos de Deus”, não enquanto Deus é o fundamento do dever, mas enquanto o efeito do dever realizado necessita da ação de Deus para a sua realidade efetiva. O dever é mandamento de Deus só enquanto tem em vista a consecução do [sumo bem]<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> KRASSUSKI, 2005, p. 176

<sup>79</sup> WOOD, 2008, p. 214.

<sup>80</sup> HERRERO, 1991, p. 74.

Na *Religião nos Limites*, como foi dito anteriormente, Kant descreve a segunda e a quarta tarefa do sumo bem, a saber: o sumo bem como o fim último da conduta e também como um fim social. O fato de o homem fixar fins para a sua conduta moral é considerado por Kant uma limitação da sua natureza. Essa limitação pode ser explicada tomando como pressuposto os dois modos de existência do ser racional, isto é, o homem é um ser do mundo sensível e ao mesmo tempo um ser do mundo inteligível. O primeiro caso indica que o homem é limitado na medida em que está preso ao domínio do determinismo causal das leis naturais e, dessa forma, a limitação pertence à essência da natureza humana.

No contexto da fundamentação da moralidade Kant afirma que o homem é um fim em si mesmo porque é o sujeito da lei moral e não precisa procurar fora de si o que constitui sua incondicionalidade. O fato de considerar o homem como um fim em si<sup>81</sup> não quer dizer que Kant considera que este é um fim que deve ser produzido pela vontade, mas apenas aponta a existência de um ser dotado de razão e que é livre (porque possui uma razão autônoma). O homem como um fim em si mesmo significa que ele não pode ser usado como meio para atingir um fim buscado, ou seja, “o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado simplesmente como meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo” (FMC, IV, 429).

A existência moral do homem indica que ele é considerado como um fim em si mesmo. Entretanto, Kant não encerra a questão sobre o fim da ação moral, pois trata-se do objeto da razão prática pura. O esclarecimento sobre esse objeto faz-se necessário porque “[perguntar] pelo objeto de uma faculdade é perguntar pelo seu fim. E o fim de alguma maneira determina a faculdade. Ora, onde a vontade está sob a lei moral, não é lícito para ela fazer-se determinar por qualquer fim”<sup>82</sup>. Disso segue-se, que no contexto da fundamentação da moralidade, a vontade deve estar submetida aos ditames da razão prática pura e não pode deixar-se determinar por qualquer fim. Nessa medida, deve ser descartado qualquer fundamento material na determinação da vontade na medida em que a razão prática pura basta-se a si mesma na determinação da vontade.

---

<sup>81</sup> Conforme Kant, a lei da razão prática é expressa no imperativo categórico que possui, na *Fundamentação da metafísica dos Costumes*, três formulações: 1) “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC, IV, 421). Na segunda formulação Kant enfatiza o respeito à dignidade da pessoa: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (FMC, IV, 428). Na terceira formulação Kant diz que “Todas as máximas, oriundas de nossa própria legislação, devem concorrer para um reino possível dos fins como para um reino da natureza” (FMC, IV, 436). O presente trabalho não tem por objetivo esclarecer cada uma das formulações, mas apenas fazer uma referência à terceira formulação na medida em que “será a formulação que adotará para fundamentar a necessidade da comunidade moral ou Igreja, na *Religião no limites*” (KRASSUSKI, 2005, p. 111).

<sup>82</sup> HERRERO, 1991, p.39.



A análise sobre o objeto da razão prática pode ser iniciada com o seguinte questionamento: a fundamentação da moralidade estaria comprometida a partir da consideração do objeto da razão prática? A moralidade não estaria comprometida na sua base, porque para a determinação da vontade não é possível a consideração e nem tampouco a representação de qualquer fim. Entretanto, a partir da determinação da vontade pela lei moral procede necessariamente um fim como consequência para possibilitar a ação. Nesse contexto, Kant afirma que há um efeito da ação moral na medida em que a liberdade, enquanto uma causalidade intelectual, pode por si mesmo começar uma série de fenômenos no mundo. A liberdade, no sentido prático, é o que possibilita a autodeterminação do homem na realização da ação moral visto que a ação moral pode ser entendida como a atuação dessa causalidade e por extensão acaba em um efeito. A representação desse efeito, necessariamente, tem de preceder a ação e a partir disso o efeito pode ser considerado um fim.

A lei moral segundo Kant é a única causa de determinação da vontade e isso implica em considerar que o seu efeito não pode ser tomado como o fator determinante da vontade, mas sim como uma consequência da determinação da vontade pela lei. A partir da ação moral busca-se um fim que não é o fator determinante da vontade, mas é uma consequência dessa determinação, por isso pode-se afirmar que esse fim está ligado à ação moral. Contudo, Kant adverte que nem todo o fim pode ser considerado moral, pois, existem os fins subjetivos, que não dizem respeito à moralidade, o único fim caracterizado como objetivo e necessário e o fim moral.

O homem pode propor-se, de um modo arbitrário, um fim subjetivo que é considerado relativo, esse fim comporta duas características que são contrárias ao princípio da incondicionalidade que a moral sustenta, isto é, a subjetividade e o relativismo. Nessa medida, Kant afirma que “um fim é um objeto da escolha (de um ser racional) através de cuja representação a escolha é determinada relativamente a uma ação no sentido de levar a efeito esse objeto” (MC, VI, 381). Desse modo, para o fim ser considerado moral ele também deve ser um dever na medida em que se trata de um fim objetivo e necessário, ou seja,

se estou obrigado a tornar meu fim alguma coisa que reside em conceitos da razão prática, e ter assim, além do fundamento formal determinante da escolha (tal como o direito encerra), também um material, um fim que poderia ser estabelecido contra o fim oriundo dos impulsos sensíveis, este seria o conceito de um fim que é em si mesmo um dever (MC, VI, 381).

O fim moral, segundo Kant, possui uma razão negativa e uma razão positiva. A primeira é caracterizada quando as inclinações sensíveis podem conduzir o ser racional a fins que são contrários ao dever. Entretanto, o homem por possuir uma razão legislativa pode

colocar-se um fim moral, *a priori* e independente das inclinações, em oposição ao fim proposto pelas inclinações sensíveis. Essa questão é considerada uma razão negativa, pelo fato de que ela somente apresenta o estabelecimento de um fim moral frente às inclinações. Por outro lado, a razão positiva é caracterizada a partir do fato que de toda ação moral, enquanto livre, tem necessariamente um fim. Os fins objetivos morais, entendidos enquanto conseqüências das máximas que adotamos, são determinados pela lei moral. O conjunto desses fins conduz, inevitavelmente, ao conceito de um fim último que, por sua vez, contém a condição indispensável e suficiente de todos os fins.

A partir disso é preciso analisar se existem obstáculos à realização do fim último proposto pela lei moral. Essa questão é justificada tendo em vista que “o homem tem de certificar-se do sentido do mandamento moral para entregar-se com todas as forças à realização daquilo que constitui sua plenitude humana”<sup>83</sup>. Nesse sentido, se o fim último fosse considerado impossível o ser humano racional estaria diante de um dilema em virtude de perder o seu respeito pela lei. Pois, nesse caso o homem entraria em conflito com o seu comportamento na medida em que diante da obrigação que a lei da razão o impõe à ação poderia parecer sem sentido porque não o conduziria a parte alguma. Caso a lei moral fosse considerada sem sentido, o fim que ela indica seria considerado impossível de realização. Contudo, diante do fato que Kant considera que a lei moral possui um sentido e indica um fim é necessário avaliar se não existem impedimentos para a realização desse fim. Segundo Herrero existem três impedimentos que se opõem à realização do fim último, a saber: a própria moralidade, o mal radical e a natureza.

A moralidade em si mesmo figura como um impedimento para a realização do fim último da moralidade admitindo que esse seja constituído a partir da ligação entre virtude e felicidade. Mas para a moralidade (virtude) produzir a felicidade como seu efeito ela tem de ser pura, isto é, deve estar livre de todo e qualquer móvel sensível. A pureza da moralidade pressupõe que o homem tenha certeza da sua intenção moral, mas “ao homem não é possível conhecer e julgar sua intenção moral, portanto o grau de sua moralidade é muito menos conhecê-la em seus semelhantes”<sup>84</sup>. Nesse contexto, na *Religião nos limites* afirma-se que a máxima adotada pelo sujeito agente na realização da ação, não pode ser conhecida, ou seja, “o fundamento subjetivo, ou a causa, desta adoção não pode, por sua vez, ser conhecido” (RL, VI, 025). Dessa forma, o homem pode certificar-se da legalidade de sua ação, mas para a moralidade isso não basta.

---

<sup>83</sup> HERRERO, 1991, p. 45.

<sup>84</sup> Ibid., 1991, p.46.

Mas, por outro lado, mesmo que o homem possa estar certo sobre a sua intenção moral ele depara-se com uma outra dificuldade: de que forma ele deve promover o sumo bem no mundo? Essa questão pode ser considerada uma dificuldade tendo em vista que a condição para essa realização é “conformidade completa” das disposições à lei moral, essa conformidade é descrita por Kant como santidade. Nessa medida surge a seguinte questão: pode o homem atingir essa santidade da vontade? O homem não pode conformar-se plenamente com a lei moral em virtude de fazer parte do mundo sensível, isto é, ele é afetado pela sensibilidade e isso impossibilitaria a pureza da moralidade. Contudo, admitindo que o homem fosse capaz de conformar-se plenamente com a lei, segue-se que ele não encontraria qualquer disposição para desviar-se da lei, na medida em que sua vontade estaria em plena conformidade com a lei moral. Frente a esse contexto Kant afirma que o homem não pode alcançar essa santidade da vontade uma vez que:

a lei é o incondicionado da razão prática para todo o condicionado. O incondicionado como tal nunca pode objetivar-se nem em um objeto nem em um fim e nem em uma intenção moral, porque então deixaria de ser incondicionado. Se o incondicionado fosse alcançado por um saber definitivo de uma lei particular, ou constatado na conformidade da vontade com ele, ficaria de alguma maneira delimitado. E o que é assim de-limitado não é mais o ilimitado próprio do incondicionado<sup>85</sup>.

O segundo impedimento para a realização do fim último da conduta moral é o mal radical<sup>86</sup>, descrito por Kant como o extremo oposto da plena conformidade com a lei na medida em que trata-se da perfeita desconformidade com a lei. Esse impedimento é o resultado do ‘poder’ de liberdade do homem para escolher os princípios para a sua ação, ou seja, ele pode livremente perverter a si mesmo. Nessa medida, o homem pode através do seu “poder” de liberdade colocar em risco a lei moral e o seu sentido último através da adoção da máxima contrária ao dever. Segundo Kant o mal moral é fruto de uma escolha livre do sujeito pois mesmo reconhecendo a lei moral ele escolhe outro princípio para o seu agir que é oposto ao que é prescrito pela razão prática pura.

A razão no seu uso prático prescreve o princípio para a realização do agir moral, esse deve ser isento de todo e qualquer princípio ligado à sensibilidade. Essa prescrição da razão toma como pressuposto que existe uma concordância *a priori* da natureza com a lei moral. Contudo, essa prescrição não leva em consideração “se a natureza concorda ou pode

---

<sup>85</sup> Ibid., 1991, p. 47.

<sup>86</sup> Conforme Correia, “a noção de mal radical, tal como aparece no texto *A religião nos limites da simples razão*, opera como articulação e explicação das oscilações no vínculo entre razão e vontade, assim como do conflito entre respeito pela lei moral e amor-próprio (CORREIA, 2005, p. 83).

concordar de fato com a lei moral”<sup>87</sup>. Disso segue-se que a natureza pode figurar com um possível impedimento para a realização do fim último. A questão central para considerar que a natureza não concorda com a lei moral é que as leis da moralidade são diferentes das leis naturais o que implica num abismo aparentemente intransponível.

A lei prescrita pela razão é expressa na forma do dever e atesta como as ações devem acontecer, isto é, são leis para o *dever-ser* que descartam a possibilidade da contingência. Já nas leis da natureza o dever não tem lugar, pois “não podemos perguntar o que deve acontecer na natureza, mas apenas o que acontece ou o que terá de acontecer nela”<sup>88</sup>. Portanto, ao analisar as condições de possibilidade de realização do fim último da moralidade constata-se a existência de três impedimentos. Kant salienta que entre os três impedimentos o mais grave é o mal radical pelo fato de ter sua origem na liberdade prática do homem, ou seja, mesmo tendo consciência da lei moral adota princípios contrários à lei moral para o seu agir. A partir disso, é preciso analisar a relação entre o mal radical e a realização do sumo bem.

## 2.2 O mal radical e a realização do fim último

A doutrina do mal radical<sup>89</sup> é descrita por Kant na primeira parte da *Religião nos limites*, onde afirma que o homem possui uma propensão radical ao mal. Entretanto, é necessário fazer uma advertência sobre essa questão:

Quando se pretende refletir sobre a noção de mal radical, deve ter-se presente que temos que considerá-lo uma propensão para o mal que tem na natureza humana a sua raiz, ou melhor, que se entrelaça tão inextricavelmente com a natureza humana que se poderia dizer inato ou originário. Porém, adverte-nos Kant – para que não tropeçemos desde o início nas palavras – convém lembrar que a expressão ‘mal’ encerra uma conotação essencialmente moral<sup>90</sup>.

Essa propensão para o mal moral está vinculada à natureza humana, pois ela faz referência “ao fundamento subjetivo do uso da liberdade humana, em geral, sob leis morais

---

<sup>87</sup> HERRERO, 1991, p. 49.

<sup>88</sup> Ibid., 1991, p. 49.

<sup>89</sup> Na interpretação de Correia, com a doutrina do mal radical como uma propensão universal para o mal no homem, Kant opera uma sensível transformação na sua teoria, sustentando basicamente que deve ser possível escolher livremente entre o bem e o mal, embora essa decisão não seja determinada por qualquer princípio particular. Nesse contexto, a doutrina do mal radical é então uma tentativa de dar uma fundamentação filosófica adequada à liberdade moral, e ao mesmo tempo, de tornar possível a concepção da responsabilidade pelos atos não conformes à lei moral. (Cf. CORREIA, 2005, p. 85).

<sup>90</sup> GIACÓIA, 1998, p. 183.

objetivas. Esse fundamento é anterior a todo fato que recai sob os sentidos, qualquer que seja a sua localização”<sup>91</sup>. Disso segue-se que a tendência para o mal está vinculada a vontade e não às ações propriamente ditas, mas Kant salienta que existem diferentes estágios da presença do mal na natureza humana. Uma vez que Kant admite que há no homem uma propensão para o mal, é necessário analisar o significado que Kant atribui à propensão. Ele oferece duas definições de propensão na *Religião nos limites*. A primeira é descrita como sendo “o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (RL, VI, 029). A segunda definição é apresentada como “a predisposição para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a inclinação para ela” (RL, VI, 029). Essa última definição apresenta a propensão como uma espécie de tendência para a busca de um prazer, ou seja, após a realização dessa busca a propensão dá origem à inclinação para o prazer.

Nesse contexto, Kant apresenta a diferenciação entre propensão e disposição<sup>92</sup>. A primeira pode ser caracterizada em linhas gerais como não inata e pode ser concebida como boa ou má. Ela é considerada boa pelo fato de poder ser adquirida através do cultivo de algo bom, por outro lado, é descrita com má pelo fato de que foi contraída. A partir disso, é possível destacar duas peculiaridades no que diz respeito ao significado da propensão: a primeira diz respeito ao fato de que ela pode ser considerada boa ou má, isto é, não está somente ligada a algo mau, a segunda peculiaridade ressalta que pelo fato de poder ser contraída ou adquirida ela não tem sua origem numa determinação natural. O fundamento racional para a propensão para o mal reside numa regra ditada pelo arbítrio para regular o uso da liberdade, ou seja, numa máxima “um princípio inteligível de determinação da vontade, logicamente anterior a qualquer ação empírica, e que se exprime como regra geral em cuja conformidade o sujeito acolhe, como conteúdo e motivação de suas máximas concretas de ação”<sup>93</sup>.

Conforme Kant a propensão para o mal pode ser estabelecida em três diferentes graus ou etapas. A primeira etapa é caracterizada como a “debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral, ou a fragilidade da natureza humana” (RL, VI, 029). Nesse primeiro nível o agente moral tem consciência, através da sua disposição

---

<sup>91</sup> KRASSUSKI, 2005, p. 186.

<sup>92</sup> O significado que Kant atribui a disposição não diz se ela pode ser considerada má, apenas a apresenta como sendo natural e, por isso, é considerada boa. Além disso, não há referências para afirmar que ela pode ser contraída ou adquirida a única coisa que Kant adverte é que as disposições carecem de ser desenvolvidas.

<sup>93</sup> GIACÓIA, 1998, p. 184.

originária para o bem, do caráter incondicional e absoluto da lei moral e o adota em sua máxima, mas dado à fragilidade da sua natureza humana ele não toma a lei moral como único móbil suficiente para a ação propriamente dita. É por meio dessa admissão que um *móbil* (princípio subjetivo do desejar), “seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)” (RL, VI, 025). Nesse contexto, é possível afirmar que a fragilidade, entendida enquanto fruto da propensão para o mal, faz com que o agente moral não reconheça a lei moral como único móbil suficiente para a sua ação, isto é, a fragilidade não está na escolha da máxima, mas sim quando ela deve ser seguida. Essa questão é descrita, nas palavras de Kant, da seguinte forma:

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 idéia (*in thesi*) é um móbil insuperável é, subjetivamente (*in hypothesi*) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação). (RL, VI, 030).

O segundo grau de propensão para o mal pode ser considerado como uma consequência do primeiro, na medida em que Kant o concebe como “a inclinação para misturar móveis imorais como morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob máximas do bem), i.e., a *impureza*” (RL, VI, 030). A questão da impureza e da mistura de móveis é caracterizada quando o homem acolhe, em conjunto com a lei moral, outros móveis, ou seja, “precisa de outros móveis além deste a fim de por eles determinar o arbítrio àquilo que o dever exige” (RL, VI, 030). Nesse sentido, quando o agente moral acolhe outro móbil além da lei moral ele está, por um lado, admitindo que a lei moral não seja o móbil suficiente e, por outro, que o mandamento moral ao ser executado possui influência de outros motivos. A questão da impureza e da mistura de móveis é apresentada da seguinte forma: “A máxima é decerto boa segundo o objeto (o seguimento intentado da lei) e, porventura, também assaz forte para a execução, mas não puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, a mera lei como móbil suficiente” (RL, VI, 030).

O terceiro grau diz respeito à adoção de máximas más, ou seja, a perversão na escolha da máxima que orienta a ação. Kant o descreve como “a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano” (RL, VI, 029). Esse último estágio faz referência ao estado de corrupção do caráter moral do homem na medida em que o arbítrio adota máximas que não são oriundas da razão prática pura, ou ainda, pelo fato de serem adotados outros móveis ao invés da lei moral. O fato de ser caracterizado como uma *malignidade* do coração humano é em função da inversão da importância dos

móviles para a determinação do arbítrio, ou seja, através da maldade do coração humano a lei moral é deixada em segundo plano e adotam-se outros móveis.

No que diz respeito aos três graus de propensão para o mal é preciso advertir que existe uma diferença significativa entre eles. A diferença pode ser esclarecida tendo em vista o estágio em que o mal se apresenta, ou seja, o mal se apresenta em estágios diferentes nos três graus propostos por Kant. No primeiro grau de propensão o mal é identificado através da fragilidade do coração humano, pois a lei moral é admitida como móbil suficiente mas não é efetivada, ou seja, no momento em que a máxima vai ser efetivada ocorre o primeiro estágio do mal. A partir disso, no segundo grau de propensão a lei moral não é tomada como único móbil suficiente, ou seja, além dela são adotados outros móveis para a determinação da vontade na realização da ação moral o que vai implicar na mistura de móveis. O terceiro e último grau é denominado como o grau máximo da propensão para o mal, pois desde o início o móbil adotado é contrário à lei moral, o que implica em dizer que a intenção está corrompida na sua base. A partir disso, Kant afirma que toda propensão faz referência a dois âmbitos, a saber: ao homem como ser natural e homem enquanto ser moral e dessa forma salienta que “toda propensão ou é física, i.e., pertence ao arbítrio do homem como ser natural, ou é moral, i.e., pertence ao arbítrio do mesmo como ser moral” (RL, VI, 031). Por isso, ele apresenta a diferenciação entre a propensão física e a propensão moral tomando como referência à inclinação para o mal moral, ou seja,

[na] primeira acepção, não há qualquer inclinação para o mal moral, pois este deve derivar da liberdade; e uma inclinação física (que se funda em impulsos sensíveis) para qualquer uso da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição. Por conseguinte, uma inclinação para o mal só pode estar ligada a faculdade moral do arbítrio. Ora nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau excepto o que é nosso próprio acto (RL, VI, 031).

A propensão para o mal pode ser entendida como a fonte da maldade humana a partir do último grau de propensão, pois ela consiste na tentativa de corromper o caráter moral do homem. Entretanto, Kant afirma que a inclinação para o mal está vinculada à faculdade moral do arbítrio o que vai implicar que:

A doutrina do mal radical não somente define nossa condição moral, mas coloca também a tarefa moral para os seres finitos, seres imperfeitos, seres como nós, a saber, lutar com o máximo das nossas habilidades contra a ineliminável relutância em subordinar os apelos dos nossos sentidos naturais aos ditames da moralidade<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> ALLISON, 1998, p. 162.

O fundamento da propensão para o mal, como foi visto anteriormente, está numa máxima, de origem interna, que o sujeito agente adota para si mesmo. A adoção dessa máxima perpassa por uma deliberação, realizada na esfera inteligível onde a ação do sujeito refere-se ao campo moral, mas, no entanto não é considerada moral. Ela não é assim considerada pelo fato de que o homem, nesse caso específico, não tomou a lei moral como móbil suficiente. Nesse sentido, pode ser afirmado que “o mal moral só é possível devido não a uma corrupção da razão legislativa, mas à propensão a adotar outro móbil para a ação em vez da lei, sem deixar de reconhecê-la”<sup>95</sup>. O mal moral está diretamente vinculado com a liberdade em sentido prático na medida em que a ação moral (a moralidade) pressupõe uma escolha livre da máxima a ser adota e, além disso, requer também que a ação seja realizada por dever. A partir disso, Kant afirma que o mal moral é autodestrutivo: “O mal moral tem a propriedade, inseparável da sua natureza, de se contradizer a destruir nas suas intenções (sobretudo em relação aos que pensam / da mesma maneira), e deixa assim lugar, embora mediante um lento progresso, ao princípio (moral) do bem” (PP, VIII, 379).

A presença do “mal radical” junto à lei incondicionada da razão é concebida como uma ameaça à realização das ações morais. Esse mal é caracterizado como radical porque atinge a raiz da natureza humana, ou seja, a partir de sua presença é admitida a capacidade de agir segundo um princípio maligno. O princípio maligno pelo qual o sujeito age é fruto de uma deliberação, onde o sujeito adota uma máxima qualquer em detrimento da lei moral, ou seja, é uma escolha livre do homem. Kant descreve essa questão afirmando que: “[a] proposição ‘o homem é mau’, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito” (RL, VI, 032). A partir dessa passagem é possível constatar que a origem da propensão para o mal é fruto da adoção consciente de uma máxima que é contrária à lei moral. Nesse contexto, Kant prossegue afirmando que “podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autocolpada, podemos denominá-la a ela própria um mal radical inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana” (RL, VI, 032).

O fato de o homem ter a liberdade de escolher qual a máxima que vai determinar a sua ação não significa que ele possa ser considerado moralmente bom ou moralmente mau. Essa diferença não pode estar assentada no simples fato da escolha da máxima, pois:

---

<sup>95</sup> CORREIA, 2005, p. 90.



a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos (RL, VI, 036).

A inversão dos motivos aponta para uma questão central no debate sobre o mal moral, ou seja, a inversão caracteriza que a propensão para o mal já se encontra na natureza humana. Para Kant, “[este] mal é radical, pois corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, como propensão natural, não exterminável por meio de forças humanas” (RL, VI, 036). O homem é radicalmente mau, porque possui “a propensão fundante de tornar as inclinações naturais fundamento determinante último de seu agir”<sup>96</sup> essa questão pode ser explicitada a partir do argumento que a maldade radical, na realização das ações, se expressa a partir do desprezo intencional da lei moral. Entretanto, a maldade da ação não está no efeito da ação, mas sim na máxima adotada, ou seja, “o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que *determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima” (RL, VI, 021).

A atitude de escolher a máxima má é considerada perversa, pois a partir dela o sujeito visa obter uma aprovação externa da sua ação, ou seja, ele quer satisfazer as exigências externas da lei. Nesse contexto, Kant afirma que o sujeito visa assegurar a legalidade da ação e não a moralidade, o que implica em dizer que ele busca a unidade entre essas duas esferas a partir da “aparente” moralidade da ação. Essa busca é caracterizada no terceiro grau de propensão para o mal em que Kant descreve a intenção do sujeito em adotar a máxima contrária a lei moral. Essa busca é concebida como “premeditada (*dolus*), e tem por caráter seu uma certa perfídia do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más” (RL, VI, 038). A raiz de toda a possibilidade do mal radical na natureza humana está na propensão à máxima má. Nesse sentido, Allison afirma que o mal moral, considerado em si mesmo, consiste “na adoção de máximas contrárias à lei. Conseqüentemente, o mal radical deve ser o ‘fundamento subjetivo’ (ele mesmo uma máxima) da possibilidade de adoção de máximas imorais”<sup>97</sup>. Na *Religião nos limites* Kant apresenta uma distinção entre *origem racional* e *origem temporal* para estabelecer a origem do mal moral que pode ser fixada nos seguintes termos:

---

<sup>96</sup> HÖFFE, 2005, p.285

<sup>97</sup> ALLISON, 1998, p. 147.

No primeiro significado, tem-se em conta apenas a existência do efeito; no segundo, o *acontecer* do mesmo, por conseguinte, o efeito como ocorrência é referido à sua *causa no tempo*. Se o efeito é referido a uma causa que a ele está ligada segundo leis da liberdade, como acontece com o mal moral, então, a determinação do arbítrio à sua produção é pensada não como ligada ao seu fundamento de determinação, mas somente na representação da razão, e não pode ser derivada de qualquer estado precedente – o que, pelo contrário, deve ocorrer sempre que a má ação é referida como ocorrência no mundo à sua causa natural (RL, VI, 040).

Uma vez que o mal radical está presente na natureza humana é necessário analisar como o homem pode superá-lo. A superação pode ocorrer através do estabelecimento de uma tarefa ética para o homem, ou seja, “a tarefa ética do homem não é somente subordinar a sensibilidade em relação à lei moral, mas, sobretudo, contrastar a constitutiva insuficiência moral – o mal radical – que, independentemente da sensibilidade, impede alcançar a perfeição moral”<sup>98</sup>.

A transgressão da lei moral é concebida como uma maldade, ou melhor, uma maldade inata na natureza na medida em que é uma escolha livre do sujeito agente adotar princípios contrários à lei moral. Ao descrever essa questão Kant afirma que “[o] mal só pode dimanar do mal moral (não das simples limitações da nossa natureza)” (RL, VI, 043). Disso segue-se que se o mal moral consiste na adoção da máxima contrária ao dever ele pode ser dominado. Essa questão é descrita por Kant da seguinte forma: “o mal como inclinação natural não pode ser extirpado da natureza do homem, entretanto deve ser dominado, pois só pode existir em um ser livre”<sup>99</sup>.

Conforme Kant o homem tem uma disposição originária para o bem e uma propensão para o mal, esse fato pode levantar o seguinte questionamento: no homem se defrontam dois princípios contrários? Kant dá a entender que não se trata de um confronto na medida em que o mal não pode ser extirpado e o princípio bom nunca foi perdido. Nesse sentido, “o homem é representado somente como caído no mal mediante a sedução, portanto, não corrompido desde o fundamento (inclusive segundo a disposição primeira para o bem), mas susceptível ainda de um melhoramento” (RL, VI, 044). Para tanto, Kant adverte que deve acontecer uma restauração do bom princípio na medida em que o homem “é um ser a que não se pode imputar a tentação da carne como atenuante da sua culpa; e assim ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara” (RL, VI, 044). A questão da conversão indica que através da moralidade o homem pode estabelecer o retorno ao bom princípio.

---

<sup>98</sup> MORI, 1996, p. 71.

<sup>99</sup> CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 100.

O retorno ao princípio bom implica na análise do significado que Kant confere à conversão. O seu significado é estritamente moral, na medida em que para ocorrer a conversão é necessário que a disposição originária para o bem não tenha sido aniquilada pela propensão para o mal, ou seja, é preciso que exista a possibilidade do restabelecimento da “pureza moral” do indivíduo. Por fim, é necessário analisar se o mal radical pode figurar como um “impedimento” à realização do fim último da moralidade (o sumo bem). Essa questão pode ser analisada a partir do uso da liberdade. Como foi visto anteriormente, se para Kant a plena conformidade com a lei moral parece impossível para seres finitos, o seu extremo oposto também parece inviável. A perfeita desconformidade da liberdade com a lei moral pode ser descrita como um impedimento ainda mais grave que a questão da plena conformidade com a lei moral. Ele é assim considerado pelo fato de que a plena conformidade com o dever aponta para uma limitação que está baseada na finitude humana, isto é, dado que o homem é um ser finito ele tem uma limitação no seu “poder” para realizar o fim último.

A partir da doutrina do mal radical Kant parece apontar para o fato de o homem ter condições de perverter a si mesmo. Essa questão pode ser apresentada da seguinte forma: “[onde] a liberdade corrompe o próprio pressuposto do ‘dever’, põe-se em risco a lei moral em sentido último (...) Se a vontade agora se levanta contra sua lei interna, seu “poder” é na verdade um “não-poder”, ou melhor, um poder destruir a si próprio”<sup>100</sup>. Entretanto, não se pode perder de vista que o que o homem, em sentido moral, é ou deve chegar a ser, isto é, bom ou mau “deve ele *próprio* fazê-lo ou tê-lo feito” (RL, VI, 045).

A resposta para a questão sobre como o homem pode travar uma luta contra a propensão para o mal é apresentada por Kant quando ele afirma que deve haver o restabelecimento da disposição originária para o bem. Segundo ele, o homem está mergulhado na propensão para o mal moral e diante disso é preciso o restabelecimento do bom princípio através de um mandamento, ou seja, mesmo com a queda no princípio mau “ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: devemos tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo” (RL, VI, 045). Essa questão é descrita nos seguintes termos: “O restabelecimento da originária disposição para o bem em nós não é, portanto, aquisição de um móbil perdido para o bem; pois tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos” (RL, VI, 046). A partir dessa passagem é possível vislumbrar de que forma Kant concebe o restabelecimento do bom princípio. Ele o descreve como a “instauração

---

<sup>100</sup> HERRERO, 1991, p. 48.

da pureza da lei”, isto é, o homem deve acolher a lei moral como fundamento suficiente de todas as máximas do sujeito agente e, além disso, “como motivo impulsor, suficiente por si da determinação do arbítrio” (RL, VI, 046).

O princípio mal, segundo Kant, não é o único que determina a existência humana na medida em que ao seu lado há o princípio do bem. Esse último deve triunfar sobre o primeiro, e também fazer com que o homem volte a acolher a lei moral como fundamento supremo de suas máximas. O restabelecimento da disposição originária para o bem proposto por Kant não consiste num ato temporal, ele deve ser entendido como um ato não-temporal porque pressupõe uma revolução de mentalidade, ou seja, uma mudança do modo de pensar possível de realização por ser um dever.

Uma vez que o homem é dotado de uma capacidade racional ele pode vir a realizar suas ações de acordo com o dever ou única e exclusivamente por dever (moralidade). Essa questão é descrita por Kant na *Religião nos limites* quando ele apresenta duas acepções para a virtude: a *virtus phaenomenon* e a *virtus noumenon*. Esses dois modos de conceber a virtude dizem respeito a esfera da legalidade e a esfera da moralidade, respectivamente. A primeira acepção refere-se ao mundo sensível, isto é, trata-se da legalidade da ação na medida em que o que é levado em conta é se a ação foi realizada conforme o dever. Ele a descreve da seguinte forma: “a virtude neste sentido adquire-se pouco a pouco e, para alguns, designa um longo costume (...) para tal não é necessária sequer uma mudança do coração, mas unicamente uma transformação dos costumes” (RL, VI, 047). A segunda acepção faz referência a esfera inteligível e, portanto, diz respeito à moralidade. Entretanto, Kant dá a entender que essa acepção pressupõe a primeira, ou seja,

que alguém se torne não só um homem legalmente bom, mas também moralmente bom (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o carácter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever (RL, VI, 047).

A partir desta passagem Kant salienta que a virtude pode ser adquirida através de uma revolução da disposição de ânimo. Essa aquisição perpassa pela esperança que resta ao homem de buscar melhorar, sob o ponto de vista moral, mediante a fundação de um caráter. A fundação de um novo caráter pressupõe a educação moral, ou seja, “[a] formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar e pela fundação de um caráter” (RL, VI, 048). A formação moral do homem é fundamental para o triunfo do princípio bom na medida em que para Kant o homem precisa ser educado moralmente para buscar esse triunfo. A importância da formação moral é

justificada pelo fato de que através dela o homem consegue identificar e distinguir as máximas de suas ações e, dessa forma, pode constatar nelas o que há de impuro. Conforme Munzel, Kant descreve o caráter como sendo “o constante empenho à virtude o qual é realizado pela resoluta conduta do pensar que é moralmente bom em sua forma e que, em seu exercício, acarreta elementos causais e reflexivos”<sup>101</sup>. A formação moral do homem para o restabelecimento da disposição originária para o bem não deve ter como ponto de partida a inocência (concebida como natural). Segundo Kant, temos de começar admitindo que há uma malignidade do arbítrio no que diz respeito ao acolhimento de máximas que são contrárias à disposição originariamente boa. Nesse contexto, pode ser afirmado que:

O mal radical inicia na história, porém não é o seu desfecho decisivo: a história encaminha-se para um fim, segundo a liberdade. Se, no seu início, a história é marcada pelo mal radical, o seu término é a vitória do bem e o estabelecimento da paz perpétua do reino dos fins. Kant entende que o mal é uma condição da espécie e possui uma dimensão social<sup>102</sup>.

Uma vez que o mal radical possui uma dimensão social, a luta do princípio bom contra a propensão para o mal não deve ser individual mas coletiva, ou seja, a luta contra o mal deve ter um caráter coletivo. Nessa medida, é que Kant apresenta a interpretação do sumo bem na religião, a saber: o sumo bem no contexto da religião é tomado como uma realização coletiva, isto é, essa realização é um dever da humanidade para consigo mesma na medida em que ela, a humanidade, está fadada a um fim social, ou melhor, a promoção do sumo bem como um bem comunitário. A partir da *Religião nos limites* é apresentada a dimensão social do sumo bem. Essa questão é trabalhada por Kant na terceira parte dessa obra onde descreve a formação da comunidade moral. Essa formação enquanto uma via de superar a propensão do mal, é caracterizada como um dever de caráter especial, isto é, “[temos], pois, aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do gênero humano para consigo mesmo” (RL, VI, 097). A função social do sumo bem é defendida por Rossi nos seguintes termos:

Minha primeira suposição é que a característica distintiva da consideração de Kant sobre o sumo bem na *Religião* é seu explícito caráter social, marcado sob a imagem da ‘comunidade ética’ (...) Existem evidências de que a atribuição de Kant do caráter social ao sumo bem não é novo nem único para a Religião<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> MUNZEL, 1999, p. 2.

<sup>102</sup> KRASSUSKI, 2005, p. 198.

<sup>103</sup> ROSSI, 1991, p. 132.

### 2.3 A constituição da comunidade moral

Para o restabelecimento do princípio bom é necessário que todo o homem moralmente bem intencionado trave um combate contra os ataques do princípio mau. Nesse combate o homem deve objetivar a sua libertação do princípio mau para fazer valer o princípio moral contra os ataques do princípio mau. O resultado dessa luta, em que o homem triunfa sobre o domínio do princípio mau, consiste em “libertar-se da servidão sob a lei do pecado a fim de viver para a justiça” (RL, VI, 093). Para superar o princípio mau o homem não precisa de um simples aprimoramento dos seus costumes, ou ainda, de disciplinar as inclinações sensíveis, antes disso, é necessária uma revolução da intenção<sup>104</sup>. Entretanto, a vitória do princípio bom não assegura que o homem está totalmente isento dos ataques do princípio mau na medida em que o princípio contrário a moralidade constantemente ameaça corromper a sua disposição para o bem. Dessa forma, com o objetivo de assegurar a sua liberdade o homem “deve doravante manter-se sempre preparado para a luta” (RL, VI, 093).

Ao descrever essa situação (o combate intenso contra as investidas do princípio mau) Kant salienta que o homem encontrasse nessa situação por sua própria culpa. Pois ao analisar as causas que conduziram o homem (enquanto gênero) a uma situação de intenso ataque a sua disposição originariamente boa, pode-se constatar que isso é culpa sua. Entretanto, Kant faz uma advertência sobre essa questão, ou seja, a culpa não é do homem enquanto indivíduo, isto é,

Se buscar as causas e as circunstâncias que o arrastam para este perigo e nele o mantêm, pode então facilmente convencer-se de que não procedem da sua própria natureza rude, enquanto ele existe isoladamente, mas dos homens com que está em relação ou ligação (RL, VI, 093).

A partir dessa passagem, Kant salienta que a situação de intenso ataque a disposição originariamente boa do homem é fruto do convívio em sociedade, ou seja, é quando o homem passa a viver em grupo<sup>105</sup> que começa a ter a sua disposição constantemente atacada pelo princípio mau. Nesse sentido é possível afirmar que “o mal não se encontra somente neste ou naquele indivíduo, mas no gênero humano todo e precede todas as ações individuais. Todavia, o mal não surge de uma disposição biológica, mas pode ser imputado à liberdade do

<sup>104</sup> Cf. Höffe, 2005, p. 286

<sup>105</sup> Segundo Kant, o homem considerado isoladamente possui pequenas necessidades, isto é, “o seu estado de ânimo no cuidado com delas é moderado e tranqüilo. Ele só é podre (ou por tal se tem) na medida em que receia que outros homens assim o considerem e possam por isso desprezá-lo. A inveja, a ânsia de domínio, a vareja e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra no *meio dos homens*” (RL, VI, 094).

homem”<sup>106</sup>. Nesse sentido, Kant afirma que os homens reciprocamente e de modo mútuo prejudicam-se na medida em que corrompem a sua disposição moral, “inclusive na boa vontade de cada um em particular, em virtude da ausência de um princípio que os uma, como se fossem *instrumentos do mal*, se afastam do fim comunitário do bem e se põem uns aos outros em perigo de cair de novo sob o domínio do mal” (RL, VI, 097). Nessa medida Kant prossegue afirmando que o mal no homem se instaura quando ele passa a conviver com os demais na medida em que isso possibilita que:

A inveja, a ânsia de domínio, a varezia e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra no meio dos homens, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros (RL, VI, 094).

A culpa do intenso combate contra o princípio mau é do homem, o que implica que deve partir dele as alternativas para superar esse impasse. A partir desse pressuposto, ele está obrigado a buscar forças para se desvencilhar dos ataques do princípio mal, mas o problema é como ele deve proceder. Para isso, é necessário pressupor que ele esteja bem preparado, ou seja, que consiga se servir de si mesmo, fazendo uso da sua própria razão para determinar o seu agir a partir da representação da lei moral. A preparação visa superar o princípio mau, mas para isso o homem não precisa de um simples aprimoramento dos seus costumes, ou ainda, de disciplinar as inclinações sensíveis, antes disso, como foi visto antes é necessário uma revolução da intenção. A partir de uma boa preparação e da revolução da intenção o homem pode prevenir os ataques contra a sua disposição originariamente boa. Entretanto, Kant adverte que se porventura não houvesse um modo de estabelecer uma união que tivesse por objetivo contrapor-se aos ataques do princípio mau e buscar o bem do homem a recaída do homem sobre esse princípio seria uma constante. Essa questão é apresentada por Kant da seguinte forma:

se não pudesse encontrar-se meio algum de erigir uma união de todo verdadeiramente encaminhada à prevenção deste mal e ordenada ao fomento do bem no homem, como uma sociedade consistente e sempre em expansão, que tem em vista simplesmente a manutenção da moralidade e que, com forças unidas, se oporia ao mal, então, por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair ao domínio do mal, este mantê-lo-ia sempre no perigo da recaída sob o seu domínio (RL, VI, 094).

---

<sup>106</sup> HÖFFE, 2005, p. 285

Nessa passagem é apresentada a proposta de Kant acerca da formação de uma comunidade que assegure a moralidade e também contribua para a prevenção do mal moral. Nesse sentido, o império do princípio bom pressupõe a formação da comunidade ética, isto é, “uma sociedade cuja conclusão em toda a sua amplitude se torna, pela razão, tarefa e dever para todo o gênero humano” (RL, VI, 094). Sobre a formação da comunidade<sup>107</sup> moral Wood afirma que:

Os seres humanos são incapazes de fazer progressos para aperfeiçoarem seu caráter moral se eles fizerem isso individualmente, cada um engajado privadamente em uma luta interior com as suas inclinações. A tarefa de nos aperfeiçoarmos moralmente como indivíduos e como espécie racional tem de residir, em vez disso, na participação em um tipo de sociedade que é devotada a combater a propensão radical ao mal e a favorecer o ideal de um reino dos fins sobre a terra. Por essa razão, o futuro da humanidade depende do sucesso de uma certa empresa comum, à qual Kant dá o nome de “comunidade ética” ou “sociedade comum ética”<sup>108</sup>.

Para ocorrer à vitória sobre o princípio mal é necessário pressupor a formação da comunidade, que é colocada como um dever para todo o gênero humano. Desse modo, a razão legisladora além de prescrever a lei moral para todo o indivíduo também indica que os homens devem contribuir com a formação da comunidade “a fim de sob ela se reunirem e conseguirem assim, antes de mais, prevalecer sobre o mal que sem descanso os ataca” (RL, VI, 094). A idéia de uma associação unida sobre o princípio da virtude pode receber o nome de sociedade ética ou comunidade ética<sup>109</sup>. Contudo, para esclarecer melhor essa questão Kant apresenta uma analogia entre essa última e a sociedade civil. A diferença é colocada da seguinte forma: a comunidade ética pode ser concebida como “um reino da virtude (do princípio bom), cuja idéia tem na razão humana a sua realidade objetiva inteiramente bem fundada (como o dever de se unir em semelhante Estado)” (RL, VI, 095). Já a sociedade possui como princípio de união um conjunto de leis positivas em que o indivíduo deve respeitar porque se trata de uma legislação externa, que coage o indivíduo a agir de acordo com tais normas.

---

<sup>107</sup> Para esse trabalho adota-se a expressão comunidade para referir-se a comunidade ética e, por outro lado, adota-se a expressão sociedade para fazer menção a sociedade civil.

<sup>108</sup> WOOD, 2008, p. 217.

<sup>109</sup> Na *Religião nos limites* a idéia moral de Deus e a idéia da comunidade são os fatores que permitem pensar a relação entre lei moral e felicidade. Por isso, “[a] perfeição moral e a felicidade proporcional aos merecimentos, que, por justiça, devem ser atribuídos ao sujeito que as realizou, pressupõem uma comunidade moral. A comunidade moral deve poder reconhecer a justiça das ações, e, se Deus tiver que ser chamado para essa tarefa, deve-se à sua constituição de ente moralmente perfeito, único de escutar a retidão da ação, além do próprio sujeito. Somente um Deus moral, ente santíssimo e perfeito, poderia conhecer a intimidade do coração humano com tal transparência e profundidade” (KRASSUSKI, 2005, p. 176).



O princípio da coação pode servir como um fator para diferenciar a comunidade e a sociedade na medida em que ela figura de modo diferente. Segundo Kant a coação pode ser definida como “toda restrição de liberdade pelo arbítrio de um outro” (TP, VIII, 288) essa restrição pode se dar no âmbito externo e na esfera da moralidade (coação interna). Em linhas gerais a diferença pode ser colocada da seguinte forma: a coação externa (jurídica e política) é produzida por forças externas da ação humana e que estão presentes no direito e na política e consiste no regramento das ações no âmbito da legalidade. Esse regramento se dá a partir da norma jurídica que se impõe como um dever para o homem que deve ser coagido a obedecer. A coação moral (interna) é exercida pelo próprio sujeito agente e pode ser definida como uma autocoação motivada pelo dever de cumprir a lei prescrita pela razão prática pura. Nessa medida, na comunidade ética não existe uma legislação externa que coage o indivíduo a agir, mas apenas uma legislação interna onde o indivíduo deve seguir as determinações da razão prática. Kant apresenta a diferenciação da seguinte forma:

Um estado civil de direito (político) é a relação dos homens entre si, enquanto estão comunitariamente sob leis de direito públicas (que são no seu todo leis de coação). Um estado civil ético é aquele em que os homens estão unidos sob leis não coercitivas, i.e, sob simples leis da virtude (RL, VI, 095).

A partir dessa diferenciação Kant faz uma analogia e apresenta os estados que se contrapõem ao estado civil de direito e a comunidade, ou seja, o *estado de natureza jurídico* e o *estado de natureza ético*, respectivamente. Esses dois estados possuem características comuns: a) o fato de o homem proporcionar a si mesmo a lei, b) a ausência de qualquer tipo de legislação (tanto interna como externa), isto é, o homem não está submetido a nenhum conjunto de leis, c) a inexistência de qualquer autoridade que detenha o poder e d) o homem é o seu próprio juiz. A partir disso, tendo por objetivo restabelecimento do princípio bom, Kant assevera que num primeiro momento é preciso à saída do homem do estado de natureza ético. O estado de natureza ético é caracterizado como um estado em que os homens corrompem uns aos outros a sua disposição moral, onde os ataques do princípio mal são constantes. Kant o concebe como “um público assédio recíproco dos princípios da virtude e um estado de interna amoralidade, de que o homem natural se deve, logo que possível, apressar a sair” (RL, VI, 097). Entretanto, é preciso advertir que “numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no estado de natureza ético e estão autorizados a nele permanecer” (RL, VI, 095). Contudo, Kant salienta que se a sociedade civil estabelecida forçar o homem a entrar numa comunidade estaria cometendo uma contradição, pois a adesão na comunidade deve ser livre e não imputada. A sociedade política pode almejar

que exista algum meio de controlar os ânimos através das leis da virtude, mas isso é impossível visto que “os seus meios de coacção não chegam – porque o juiz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens” (RL, VI, 096).

A comunidade tem por objetivo unir os homens através da lei da moralidade, ou seja, o princípio que os une são os deveres de virtude. Entretanto, é preciso fazer uma advertência, o fato de o homem aderir à comunidade não implica que ele está isento das suas obrigações civis, isto é, que está imune a legislação externa. Kant apresenta essa questão da seguinte forma:

Só na medida em que uma comunidade ética tem de se fundar em leis *públicas* e conter uma constituição que nelas se funda, os que livremente se associam para ingressar em tal estado terão não de se deixar ordenar pelo poder político como devem dispor interiormente tais leis, mas sim tolerar restrições, a saber, relativamente à condição de que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como cidadãos do Estado (RL, VI, 096).

Nessa passagem Kant afirma que os deveres de virtude buscam abarcar todo o gênero humano através do seu caráter universal na medida em que sempre se refere à totalidade dos homens. Por outro lado, a sociedade civil pressupõe a existência de uma legislação externa que pode apresentar variações de um Estado para o outro. Contudo, uma sociedade enquadrada nos princípios de um estado ético ainda não pode ser chamada de comunidade,

mas somente uma sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens (inclusive, com todos os seres racionais finitos) a fim de erigir um todo ético absoluto, de que toda a sociedade parcial é apenas uma representação ou um esquema, porque cada uma em cada relação com as outras deste tipo pode, por seu turno, representar-se como se encontrando no estado de natureza ético, com todas as imperfeições do mesmo (como acontece também com diversos Estados políticos, que não se encontram em nenhuma ligação por meio de um público direito das gentes) (RL, VI, 096).

A partir disso, Kant considera que a saída do estado de natureza ético e o ingresso na comunidade moral é uma questão central para o homem buscar o seu melhoramento moral. A realização do fim último é impossível, enquanto o homem permanecer no estado de natureza ético, porque nesse estado os homens estão expostos a uma permanente tentação de corromper a sua disposição moral. Entretanto, a união na forma de uma comunidade, deve ser forte, estar sempre em expansão e visar a manutenção do princípio moral. Nessa medida o agente moral deve buscar tornar-se membro de uma comunidade ética e estar determinado, “na idéia, a saber, ao fomento do bem supremo como bem comunitário” (RL, VI, 097). O sumo bem, no contexto da *Religião nos limites*, não se realiza a partir do esforço individual na busca pela perfeição moral, mas exige uma união de pessoas sob leis da virtude com objetivos em

comum. Em outras palavras, a realização do sumo bem requer a perfeição moral coletiva em busca do mesmo fim a partir da instituição da comunidade, pois, somente assim é que ele pode vir a ser realizado. Entretanto, Kant faz uma ressalva acerca da formação da comunidade, isto é,

a idéia de semelhante todo, como república universal segundo leis de virtude, é uma idéia completamente diversa de todas as leis morais (que concernem àquilo que, pelo que sabemos, está em nosso poder), a saber, a actuar em vista de um todo a cujo respeito não podemos saber se ele está, como tal em nosso poder (RL, VI, 098).

Nessa passagem Kant apresenta o que ele mesmo define como uma suspeita, ou seja, a constituição da comunidade moral, na forma de um dever coletivo, “necessitará do pressuposto de uma outra idéia, a saber, da de um ser moral superior, mediante cuja universal organização as forças, por si insuficientes, dos particulares são unidas em vista de um efeito comum” (RL, VI, 098). A questão de admitir um legislador supremo para a comunidade é justificada através da moralidade. A moralidade das ações é valorada mediante um princípio interior (a máxima) o que implica na exclusão de uma legislação externa que regule a moralidade e também na impossibilidade de considerar o próprio povo como legislador. Nesse contexto, Kant salienta que deve ser considerado legislador moral alguém “diferente do povo”, porém as leis éticas não podem ser concebidas como provenientes da vontade desse ser superior, pois isso implicaria em heteronomia. A comunidade moral carece de um soberano, enquanto legislador supremo, mas Kant adverte que:

só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os *verdadeiros deveres*, portanto, também os éticos, se não-de representar ao mesmo tempo como mandamentos seus; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda a comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus atos merecem. Mas este é o conceito de Deus como soberano moral do mundo (RL, VI, 099).

Frente a esse contexto, Kant apresentada à necessidade de admitir um soberano moral do mundo, essa questão é descrita no § 87 da *Crítica do juízo* onde é descrita a prova moral da existência de Deus. Para explicitar essa questão é necessário ter como pressuposto que a lei moral além de obrigar o sujeito agente a cumprir o seu dever também nos indica um fim último *a priori* entendido como o sumo bem possível no mundo através da liberdade. A busca pelo fim indicado pela lei moral é apresentada da seguinte forma:

A lei moral, enquanto condição formal da razão no que respeita ao uso da nossa liberdade, obriga-nos por si só, sem depender de qualquer fim como condição material. Mas todavia também nos determina e mesmo *a priori*, um fim terminal para o qual ela nos obriga a este é o [sumo bem] no mundo, possível pela liberdade. (CJ, V, 424).

Contudo, Kant afirma que é impossível para o homem mesmo com toda a sua capacidade racional buscar a unidade entre virtude e felicidade no fim último a ser realizado no mundo. Diante disso, para buscar a unidade é preciso admitir o conceito de uma necessidade prática, ou seja, é necessário admitir uma causalidade, ligada a nossa liberdade, que não seja a natureza. Nessa medida, ”temos que admitir uma causa-do-mundo moral (um autor do mundo) para nos propormos um fim terminal conforme à lei moral” (CJ, V, 425). A partir disso, Kant afirma a necessidade moral de admitir Deus mediante a prova moral mas adverte que:

Este argumento não deve fornecer qualquer demonstração objetivamente válida da existência de Deus, nem demonstrar ao cético que existe um Deus, mas sim que, se ele quiser pensar conseqüentemente de um ponto de vista moral, terá que aceitar este princípio entre as máximas da sua razão prática. Não se deve dizer com isso que é necessário para a moral admitir a felicidade de todos os seres racionais do mundo de acordo com a respectiva moralidade, mas sim que é pela moralidade que é necessário admitir isso. Por conseguinte é um argumento suficiente subjetivamente para o ser moral (CJ, V, 425).

A prova moral é fruto da exigência ou do fato de que deve ser possível de realização a finalidade proposta pela lei moral. Através da prova moral Kant intenta estabelecer de que modo se pode estabelecer a relação entre a lei moral e a finalidade e, além disso, afirma que a validade e obrigatoriedade da lei permanecem com o seu valor independente da necessidade moral de Deus. A questão da necessidade de pressupor um ser moral provém do fato de que os homens por si só não têm forças para erigir a comunidade, ou seja, “[a] idéia sublime, nunca plenamente alcançável, de uma comunidade ética mingua muito em mãos humanas” (RL, VI, 100). Nessa medida, Kant afirma que a comunidade moral deve ser pensada como um povo sob mandamentos divinos, ou seja, como um povo de Deus. (Cf. RL, VI, 099), que tem como característica fundamental o domínio do princípio bom. Nesse sentido “um reino ético forma o fim terminal moral, assim como a paz perpétua de uma comunidade mundial de direito significa o fim terminal jurídico da humanidade”<sup>110</sup>. A edificação dessa comunidade pressupõe algumas etapas:

---

<sup>110</sup> HOFFE, 2005, p. 290

1) os princípios da constituição do Reino passam do âmbito interior individual para a universalização externa e *pública*; 2) a forma pública de união dos indivíduos é a *comunidade ética*, cuja constituição se torna um dever ao qual cada indivíduo subordina o seu dever privado; 3) a concordância contingente de todos visa um *bem comunitário* que se alcança pela fundação de uma comunidade sobre leis morais, com a finalidade de opor-se aos ataques do Princípio Mau; 4) a idéia da comunidade ética como *Reino de Deus* somente pode(ria) ser concebida pelos homens mediante a religião; 5) o Reino poderá representar-se na forma sensível de uma *Igreja*, cuja ordem cabe aos homens instituir e cuja realização lhes é confiada<sup>111</sup>.

A partir dessa passagem é possível afirmar que a idéia da comunidade deve ser pensada na forma de uma Igreja erigida por Deus, ou seja, temos que pensar a idéia de um povo de Deus, realizado na forma de uma Igreja. Entretanto, “instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus” (RL, VI, 100). Dessa forma, uma comunidade que esteja de acordo com a legislação moral divina é uma Igreja, mas

na medida em que não é objeto algum de experiência possível, se chama Igreja invisível (uma mera idéia da união de todos os homens retos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A visível é a união efetiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal (RL, VI, 101).

A Igreja invisível (comunidade ética) representa na *Religião nos limites* o fim final<sup>112</sup> proposto pela lei moral na medida em que através dela estão unidos o bem possível no mundo (a moralidade) e o chamado télos da história, ou seja, a comunidade atingindo o seu ápice de perfectibilidade. Por isso, Kant afirma que através da idéia do Reino de Deus é possível unir os indivíduos num objetivo comum, isto é, no ordenamento moral mediante a formação de uma Igreja. Para Kant, Deus é o autor do seu próprio Reino e isso implica que os homens jamais podem vir conhecer o que essa idéia significa para o legislador supremo. Disso segue-se que ao homem, enquanto sujeito da moralidade, cabe apenas participar da comunidade. Nesse contexto, Kant considera que a Igreja invisível é a verdadeira na medida em que a visível é apenas uma associação que concorda com a idéia daquela. Mas, ela possui um papel fundamental visto que a sua importância “enquanto instituição visível está no seu papel moral preparatório ao Estado, onde, definitivamente, os seres humanos se, reconhecem em plena igualdade, sob um soberano comum”<sup>113</sup>. Nessa medida, pode ser justificado o caráter social do sumo bem, pois a comunidade representa o máximo de perfeição onde existe a

---

<sup>111</sup>KRASSUSKI, 2005, p. 216.

<sup>112</sup> O conceito de sumo bem particularmente como é elaborada na *Religião nos limites* serve como a resolução mais completa que Kant dá dentro do seu projeto crítico ao assunto da relação mútua entre o exercício da liberdade moral do homem e a ligação de relações causais que constituem a natureza (ROSSI, 1991, p. 132).

<sup>113</sup> KRASSUSKI, 2005, p. 219.

possibilidade de coincidir moralidade e legalidade. A realização do fim último pressupõe a formação da comunidade, essa questão implica que o sumo bem possui uma finalidade social porque “as imagens kantianas de reino dos fins e comunidade ética sugerem, além disso, que o mundo em que o interesse da razão nos coloca é um mundo constituído por nossas relações uns com os outros e por todos nós juntos, enquanto agentes morais”<sup>114</sup>.

Por fim, é preciso destacar que o modelo de sociabilidade proposto por Kant através da comunidade moral é possível a partir da “organização da Igreja visível para a Igreja invisível e, posteriormente, afirma a comunidade moral como fim humano, na medida em que a espécie humana realiza-se, como parte da totalidade do mundo, somente ao fazer parte da comunidade”<sup>115</sup>. O fato de a comunidade ser caracterizada como igreja invisível, não significa excluir a igreja visível, pois mesmo que, a “comunidade segundo leis da virtude signifique uma igreja invisível, Kant não rejeita toda organização visível. Ele concede à igreja visível uma tarefa pedagógica; seu direito reside na apresentação sensível da idéia moral do reino de Deus”<sup>116</sup>. Portanto, cabe ao homem a tarefa de empregar forças para erigir uma comunidade que esteja de acordo com o ideal de uma comunidade moral para, dessa forma, introduzir no gênero homem a idéia de um reino moral de Deus.

---

<sup>114</sup> ROSSI, 1984, p. 8.

<sup>115</sup> KRASSUSKI, 2005, p. 224.

<sup>116</sup> HÖFFE, 2005, p. 290

## CAPÍTULO III

### O SUMO BEM POLÍTICO

#### 3.1 A realização externa da liberdade

No contexto da filosofia prática a liberdade deve realizar-se no âmbito interno (moralidade) e no âmbito externo (legalidade), mas o modo como ela ocorre nos dois diferentes âmbitos é diferente. A partir desse contexto, é preciso fixar a diferença entre os dois âmbitos de realização da liberdade. No contexto da liberdade prática ocorre que: da determinação da liberdade pela lei moral seguem-se os efeitos resultantes dessa determinação na esfera sensível, o que possibilita afirmar que a ação moral mesmo não considerando a esfera sensível na sua fundamentação possui um componente empírico, ou seja, a sua realizabilidade se dá no mundo fenomênico. Por outro lado, a liberdade externa é descrita por Kant como “a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes puder dar o meu consentimento” (PP, VIII, 352). Nesse sentido, a ação externa da liberdade pode ser concebida como uma adoção da máxima moral, ou seja, “tanto o direito como a moral e a política têm a mesma raiz, todos encontram a sua justificação radical no conceito de liberdade, sem o qual nada de ético é possível”<sup>117</sup>. Nessa medida, a diferença entre os âmbitos externo e interno da liberdade pode ser fixada, a partir do princípio da coação, pois na esfera da legalidade “se legitima a coação externa para a garantia da liberdade do outro contra o arbítrio de quem coage injustamente ao rebelar-se contra a determinação da razão prática pura, na moral a coação é interna e se exerce não por qualquer coisa material, mas pela própria lei da razão”<sup>118</sup>. Contudo, existe a possibilidade de estabelecer um paralelo entre a realização interna e externa da liberdade:

Se a promoção do [sumo bem] no mundo exigia o esforço comum de todos os homens em uma unificação interna de suas atitudes morais, só possível pela ação de Deus, as ações externas da liberdade apresentam novas dificuldades. O homem deve realizar sua liberdade na legalidade, isto é, na concordância da ação externa com a lei<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> SALGADO, 1986, p. 260.

<sup>118</sup> Ibid., 1986, p. 260.

<sup>119</sup> HERRERO, 1991, p. 111.

As novas dificuldades podem ser entendidas a partir do pressuposto que o homem é um ser autônomo, ou seja, possui a capacidade de escolher a máxima para impulsionar a sua ação e também de deliberar sobre o modo da sua conduta na esfera da legalidade. O problema decorrente dessa questão é como administrar o conflito entre as liberdades. O âmbito externo da liberdade apresenta características diferenciadas, isto é, nele não é julgado o valor moral da máxima que impulsionou a ação na medida em que faz referência à esfera interna da liberdade, mas sim a ação em si mesma. A principal e mais importante característica da liberdade externa é que ela nem sempre pressupõe uma máxima moral, ou seja, mesmo que tenha ou deva ter origem no ato moral ela nem sempre faz referência a moralidade. Contudo, mesmo admitindo que entre as duas esferas de realização da liberdade exista uma ‘distância infinita’ há uma possibilidade de aproximação através da perfeita realização do sumo bem político no mundo.

A perfeita realização implica na “confrontação das liberdades em sua relação externa (...) Pois se as ações externas não são sempre fenômenos da moralidade, esta última pode ser preparada por um aumento da ‘legalidade’ das ações”<sup>120</sup>. O conflito das liberdades não pode ser concebido como uma questão de simples resolução ou ainda como um fato particular. Essa questão pode ser justificada pelo fato de que a história humana na sua totalidade é construída através da ação externa dos homens na medida em que a realização da liberdade externa do homem pressupõe a interação de todos em vista do fim comum a realizar. A partir disso, Kant descreve a relação entre o problema da realização externa da liberdade e o fim comum que deve ser realizado, isto é, o sumo bem político. A busca da solução para esse impasse não pode ser fundamentada sobre os problemas concretos que surgem na experiência, porque estes fazem referência a casos particulares. Diante disso, para resolver esse impasse é necessário, inicialmente, tomar como pressuposto que as ações externas são o resultado da liberdade do homem. Uma vez que ela opera segundo suas próprias leis por ter uma legislação própria é necessário que as ações externas estejam submetidas à legislação da razão e “se a liberdade deve realizar-se na história externa, a própria razão terá de dar as condições *a priori* de sua realização”<sup>121</sup>.

A resolução do impasse perpassa por uma análise mais detalhada da liberdade externa e do seu objeto. Para tanto, é preciso ter em conta que o homem é o sujeito da lei moral e dessa forma é considerado um fim em si mesmo. Uma vez que as ações externas podem ou não fazer referência à moralidade é preciso considerar que o fato de fazer referência à

---

<sup>120</sup> Ibid., 1991, p. 112.

<sup>121</sup> Ibid., 1991, p. 112.



legalidade implica em considerar a existência de uma legislação externa que norteie a conduta do homem na esfera sensível. Contudo, segundo Kant “[nenhuma] legislação externa é capaz de fazer alguém estabelecer um fim para si mesmo (já que isto constitui um ato interno da mente), a despeito de lhe ser possível prescrever ações externas que conduzem a um fim sem que o sujeito o torne seu fim” (MC, VI, 239). Essa questão não implica em uma recusa da legislação externa, ao contrário, ela salienta a importância de assegurar a liberdade do homem tanto no seu âmbito externo como no interno. Na *Metafísica dos costumes* Kant afirma que só existe um direito inato, a liberdade, porque “a liberdade (a independência de ser constrangido pela escolha alheia), na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes” (MC, VI, 237).

O homem no exercício da sua liberdade tem de respeitar tanto a legislação moral quanto a legislação externa na medida em que convive com os demais homens numa comunidade. Nesse contexto, emerge uma nova problemática: como administrar a relação entre as liberdades uma vez que se trata de seres autônomos e com características singulares? Para buscar solucionar essa questão é necessário elaborar um meio de administrar a coexistência das liberdades. Para tanto, é preciso admitir que a ação externa diz respeito ao uso do livre-arbítrio<sup>122</sup>, o que implica em analisar de que forma pode acontecer a coexistência entre eles, pois a liberdade externa somente pode ser efetivada numa sociedade em que os homens estão em relação. A lei que deve regular “os livres-arbítrios é a lei da liberdade que prescreve incondicional e universalmente. Assim, a condição de possibilidade de coexistência dos livres-arbítrios é que estes se submetam à lei universal da liberdade”<sup>123</sup>. Essa lei tem uma característica muito importante na filosofia prática kantiana na medida em que todos os deveres e todos os direitos do homem provêm dela.

Para a solução do problema da relação entre as liberdades, Kant afirma a necessidade de que elas estejam submetidas à lei universal da liberdade. Disso segue-se que todos os homens têm “o direito de coexistir com os outros segundo uma lei universal. E no que se refere às ações externas, todo livre-arbítrio pode entrar em relação com os outros à medida

---

<sup>122</sup> Kant descreve o conceito de livre-arbítrio que faz referência a realização da liberdade externa do homem da seguinte forma na *Metafísica dos costumes*: “Dá-se o nome de *livre arbítrio* à escolha que pode ser determinada pela razão pura; a que pode ser determinada somente pela inclinação (impulso sensível, estímulo) seria o arbítrio animal (*arbitrium brutum*) (...) A liberdade de escolha é essa independência do ser determinado por impulsos sensíveis. Este é o conceito negativo de liberdade. O conceito positivo de liberdade é aquele da capacidade da razão de ser, por si mesma prática” (MC, VI, 214).

<sup>123</sup> HERRERO, 1991, p. 113.

que todos se submetem a uma lei universal da liberdade”<sup>124</sup>. Nessa medida, surge a necessidade de apresentar de que forma Kant descreve o conceito de direito na medida em que ele vai administrar o conflito entre as vontades. Na *Metafísica dos Costumes* Kant apresenta o conceito de direito<sup>125</sup> como “a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade” (MC, VI, 230). Essa definição leva em consideração três pressupostos que salientam as características do conceito de direito na filosofia política de Kant:

O conceito de direito, enquanto vinculado a uma obrigação a este correspondente (isto é, o conceito moral de direito) tem a ver, em *primeiro lugar*, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa com outra. (...) Mas, em *segundo lugar*, não significa a relação da escolha de alguém com a mera aspiração (daí, por conseguinte, com a mera necessidade) de outrem, como nas ações de beneficência ou crueldade, mas somente uma relação com a escolha do outro. Em *terceiro lugar*, nessa relação recíproca de escolha, isto é, o fim que cada um tem em mente com o objeto de seu desejo. (...) Tudo o que está em questão é a *forma* na relação de escolha por parte de ambos, porquanto a escolha é considerada meramente como livre e se a ação de alguém pode ser unida com a liberdade de outrem em conformidade com uma lei universal (MC, VI, 230).

Nessa passagem Kant salienta que na relação entre os arbítrios o direito não leva em consideração a finalidade que cada indivíduo busca na realização da ação, mas apenas analisa se a forma da ação está de acordo com uma lei universal. Todavia, é preciso que na relação de arbítrios exista um meio de coação para garantir a liberdade individual e administrar qualquer conflito. Como foi visto anteriormente, existe uma forma de coação no direito e outra na moralidade, mas elas operam de forma diferenciada. A diferença pode ser caracterizada a partir do agir por dever (moralidade) e o agir conforme o dever (legalidade). A primeira é definida, em linhas gerais, quando a ação é realizada única e exclusivamente por dever (legislação interna), já a segunda é caracterizada pela conformidade da ação com o dever (legislação externa). Essa mera conformidade com o dever indica uma das principais características do direito, ou seja, nele basta que o homem realize a ação conforme o dever não importando se o motivo último da ação é diverso do que a lei ordena. O agir por dever (moralidade) é muito distinto do agir pela mera conformidade com o dever (legalidade) na medida em que: “se a conformidade com a lei (cumprimento) se fez por temor da sanção, por receio a um castigo religioso, ou descrédito social etc, em nada interessa isso ao direito, que

---

<sup>124</sup> Ibid., 1991, p.113.

<sup>125</sup> Kant também apresenta o conceito de direito em outras obras, em *Teoria e Prática* ele afirma que: “o direito é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o direito público é o conjunto das leis exteriores que tornam possível semelhante acordo universal” (TP, VIII, 290)

se dá por satisfeito por ter sido sua lei observada. Na moralidade exige-se uma adesão total da ação à lei moral, como ao seu motivo”<sup>126</sup>.

Uma vez fixada, em linhas gerais, a diferença entre o agir por dever e o agir conforme o dever é preciso salientar a característica peculiar que envolve o sentido que Kant atribui ao termo coação. A coação interna (moralidade) e a externa no que concerne à legalidade não vão contra o princípio da liberdade na medida em que elas não fazem com que o homem obedeça outra lei a não ser aquela que a sua própria razão o prescreve. Essa questão pode ser melhor apresentada quando se admite que “a razão apresenta aqui a lei da coexistência de todos sob uma lei universal que exclui o direito de excluir-se. Portanto, a coação dirige-se contra a arbitrariedade, não contra a liberdade”<sup>127</sup>.

A partir desse enfoque, a lei da coação somente pode ser considerada válida se possuir um valor universal, isto é, o direito assegura a igualdade perante a lei e que todos devem igualmente estar submetidos à lei da coação. A problemática que envolve a realização da liberdade externa perpassa pelo fato que ela somente pode realizar-se na forma do direito o que implica em considerar que o direito é a forma pela qual a relação entre os arbítrios pode ser concebida. O direito por ser o meio pelo qual é possível administrar a relação entre os livres-arbítrios deve garantir a liberdade individual e também a igualdade de todos perante a lei. Essa questão implica em considerar que “todos podem fazer valer diante de mim o seu direito de coação, mas ninguém pode obrigar-me a alguma coisa sem que aquele que me obriga seja igualmente submetido a essa mesma lei de coação”<sup>128</sup>. Nessa medida, é preciso salientar que a doutrina do direito pode ser concebida como uma legislação universal para, dessa forma, ter as condições necessárias para assegurar a liberdade de todos. A lei da liberdade ordena que os indivíduos formem um corpo jurídico comum a partir da união de todos, mas a pergunta que surge é como Kant apresenta essa união na sua filosofia política? Essa questão é apresentada na quinta proposição da *Idéia de uma História universal*,

O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral (...) como só nela se pode obter a mais elevada intenção da Natureza, posta na humanidade, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições (...). Portanto só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie. A necessidade é que constrange o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar neste estado de coação (IHU, VIII, 022).

---

<sup>126</sup> SALGADO, 1986, p. 265.

<sup>127</sup> HERRERO, 1991, p. 114.

<sup>128</sup> Ibid., 1991, p. 114.

A partir dessa passagem, é possível considerar que a união de todos num corpo jurídico comum somente pode vir a ser realizado se for admitido que essa união se estabeleça “em uma sociedade na qual se encontre a maior liberdade possível e ao mesmo tempo a maior determinação e garantia dos limites dessa liberdade para a convivência comum”<sup>129</sup>. Entretanto, para a realização dessa união é necessária uma constituição civil justa na medida em que é através dela que será assegurada a realização da liberdade de todos. Para a elaboração de uma constituição justa é necessário que ela seja estabelecida, em primeiro lugar

segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos mesmos (PP, VIII, 350).

Frente a esse contexto, Kant afirma que “o problema da instituição de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, do problema de uma relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última” (IHU, VIII, 24). Conforme Kant a constituição deve ser o resultado da expressão de uma vontade pública porque dessa forma exclui-se a possibilidade da injustiça e também porque ela é considerada a fonte de todo o direito. A constituição civil é descrita por Kant como “uma relação de homens livres, que (sem dano da sua liberdade no todo da sua relação com os outros) se encontram no entanto sujeitos a leis coercitivas” (TP, VIII, 290). A união de uma multidão de homens numa sociedade é realizada através de um contrato, que estabelece ou coloca em prática a constituição civil. O modo como Kant o apresenta pode ser observado a partir do momento em que ele afirma que essa união dos homens entre si numa sociedade pode ser concebida como um fim que é ao mesmo tempo um dever coletivo. A união dos homens num corpo jurídico comum, “é um dever incondicionado e primordial: tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil, isto é, constitui uma comunidade” (TP, VIII, 289). Entretanto, essa questão implica em analisar de que forma Kant concebe o fato de tal união ser considerada, ao mesmo tempo, um fim e um dever para a humanidade no contexto de sua filosofia política. A explicação dessa relação entre fim e dever pode ser apresentada da seguinte forma:

Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os restantes deveres externos, é o direito dos homens sob leis públicas de coação, graças às quais se pode

---

<sup>129</sup> Ibid., 1991, p. 115.

determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda a intervenção de outrem (TP, VIII, 289).

Para dar prosseguimento a análise da questão do problema da realização da liberdade externa é preciso apresentar o modo como Kant descreve o conceito de ‘contrato originário’ na sua filosofia política. Essa questão é central na medida em que é através dele que são coligadas todas as vontades particulares e as vontades privadas num corpo jurídico comum para, dessa forma, estabelecer a vontade geral e pública e com isso dar vida a constituição. Entretanto, Kant faz algumas considerações sobre o significado de contrato originário na medida em que ele não pode ser entendido como um fato histórico e temporal. Ele não pode ser assim concebido porque essa questão não deve ser tratada como um fato capaz de ser provado através da história de um povo. Kant apresenta essa questão da seguinte forma:

Não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de provar-se a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entramos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efetivamente um tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar ligado a uma constituição civil já existente (TP, VIII, 297).

A partir disso, o contrato originário não pode ser entendido como um fato temporal porque Kant o concebe como uma simples idéia que possui uma realidade prática. Ele possui uma realidade prática porque “obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade” (TP, VIII, 297). O fato de o contrato ser uma simples idéia indica que somente ganha a sua legitimidade a partir do consentimento de todos os subordinados. Nessa medida, a razão além de fornecer a idéia do contrato originário também prescreve que os homens devem se unir num corpo jurídico comum, ou seja, “a razão quer e prescreve que todos os membros livres de *um* povo se unam sob leis jurídicas justas e de coação em uma constituição civil, única, que pode garantir a liberdade de cada um, a igualdade de todos e a colegislação de cada membro”<sup>130</sup>. Entretanto, o problema da realização da liberdade externa não está resolvido com a união e a elaboração de uma constituição, porque não existe nenhum fator que assegure que os demais povos respeitem essa união o que vai implicar que a realização da liberdade externa esta novamente comprometida.

---

<sup>130</sup> HERRERO, 1991, p. 116.

Para solucionar essa questão Kant apresenta a proposta de uma aliança dos povos, ou seja, a garantia da liberdade será assegurada se o contrato originário for aprimorado no sentido de formar uma união dos povos. Para ocorrer essa união é necessária a saída do homem do estado de natureza onde não existem leis e o ingresso na sociedade civil. Para tanto, Kant afirma que o homem deve ingressar numa “federação das nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada” (IHU, VIII, 024). Essa união proporcionaria que diferentes nações elaborassem uma Constituição semelhante para assegurar a igualdade e a liberdade de cada “Estado - membro”. O dever de chegar a esse Estado implica na elaboração, por parte de todos os “Estados membros”, de uma Constituição cosmopolita. A necessidade de estabelecer uma constituição semelhante para as diferentes nações acarreta na elaboração de um direito público dos homens em geral o único que poderá estabelecer a paz entre os povos. Nessa medida, é possível afirmar que a “paz perpétua configura o sumo bem político, não só no sentido de mais alto (moralidade), como também no sentido de mais completo (moralidade e felicidade), e é considerada por Kant como o coroamento da história do homem”<sup>131</sup>. Entretanto, Kant adverte que a guerra não pode ser considerada o modo pelo qual os estados devam buscar seus direitos e formar a união das nações. Essa questão pode ser colocada da seguinte forma:

[A] razão moralmente prática pronuncia em nós seu veto irresistível: não deve haver guerra alguma, nem guerra entre tu e eu no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados, os quais, ainda que internamente numa condição legal, persistem externamente (na sua relação recíproca) numa condição ilegal, pois a guerra não constitui o modo no qual todos deveriam buscar seus direitos (MC, VI, 355).

A partir dessa passagem Kant afirma que a questão sobre o estabelecimento da paz entre os povos não pode ficar restrita a discussão se a sua realização pode se tornar real ou se ela é mera ficção. Para esclarecer essa questão ele diz que: “temos que agir como se fosse algo real, a despeito de talvez não o ser; temos que trabalhar no sentido de estabelecer a paz perpétua e o tipo de constituição que nos pareça a que mais abra caminho para ela” (MC, VI, 355). Nessa medida, o estabelecimento da paz perpétua entre os povos não pode ser entendido unicamente como uma parte da doutrina do direito na medida em que corresponde “a todo o propósito final da doutrina do direito dentro dos limites exclusivos da razão, pois a condição de paz é a única condição na qual o que é meu e o que é teu estão assegurados sob as leis de

---

<sup>131</sup> SALGADO, 1986, p. 335.

uma multidão de seres humanos (...) submetidos a uma constituição” (MC, VI, 355). A regra para a elaboração de uma Constituição não pode ser oriunda da experiência, mas deve ser extraída *a priori*, ou seja, deve “ser deduzida a priori mediante a razão do ideal de uma associação jurídica de seres humanos submetidos a leis públicas gerais” (MC, VI, 355). Por outro lado, para a edificação de um corpo jurídico comum Kant afirma que:

A tentativa de realizar essa idéia não deveria ser levada a cabo por meio de revolução, por um salto, ou seja, pela deposição violenta de uma constituição falha já existente (pois haveria então um momento interveniente no qual toda condição jurídica seria aniquilada). Mas se essa tentativa for realizada por meio de reforma paulatina, fundada em princípios sólidos, poderá conduzir a uma contínua do [sumo bem político], da paz perpétua (MC, VI, 355).

A realização do sumo bem político no mundo somente pode ser alcançada pela espécie através das ações dos homens. Entretanto, mesmo considerando que a realização do sumo bem político é impossível ainda resta uma opção, ou seja, é preciso que o homem busque uma aproximação com esse ideal na medida em que essa idéia:

Está fundamentada sobre o dever incondicional da razão. E nada pode destruir essa idéia nem diminuir sua força apesar da experiência nos ensinar com muitos exemplos que “o que pode ser justo na teoria não vale para a prática”, pois aqui a prática só tem sentido, valor e realidade efetiva na medida em que surge do conceito de dever <sup>132</sup>.

### 3.2 Condições para a realização do sumo bem político

A idéia do sumo bem político figura como um dever incondicional prescrito pela razão, mas existem alguns fatores que dificultam a sua realização: a liberdade e a Natureza do homem. Elas são assim consideradas porque “o sumo bem político exige por um lado o esforço comum de todas as liberdades e como ele deve ser realizado no fenômeno, exige-se também que a natureza do homem se preste a essa configuração”<sup>133</sup>. O fato de ser um dever comunitário implica que todos os indivíduos devem empregar forças para a sua realização, ou seja, é preciso unificar os esforços individuais num todo comum. A primeira dificuldade para a realização do sumo bem político decorre da própria liberdade externa na medida em que ela pressupõe a unificação da liberdade de todos os indivíduos num todo comum. Essa unificação deve se dar de modo gradual, ou seja, inicialmente deve ocorrer a união dos indivíduos em um

---

<sup>132</sup> HERRERO, 1991, p. 117.

<sup>133</sup> Ibid., 1991, p.118.

Estado para posteriormente ocorrer a elaboração da Federação dos diferentes estados e a partir disso a formulação da Constituição cosmopolita. Essa questão pode ser explicitada a partir do pressuposto que na base da formação do Estado proposto por Kant está a sua teoria moral, em outras palavras:

A moral formalista de Kant forneceu a chave para a concepção de uma política não eudemônica e, com isso, da possibilidade de um progresso (só demonstrável na esfera ética e, portanto, da liberdade) do estado de natureza para a sociedade civil, da sociedade civil para o Estado republicano puro e deste para a idéia de paz perpétua<sup>134</sup>.

Essa questão pode levantar uma interpretação cíclica a respeito da realização do sumo bem político na medida em que é possível levantar o seguinte questionamento: a união dos homens produz a constituição ou é a constituição que proporciona a união? Kant considera que essa questão é de difícil solução porque diferentemente da *Religião nos Limites* onde Deus unificava os esforços individuais e complementava qualquer deficiência na busca pelo fim último da moralidade no contexto da filosofia política isso não ocorre<sup>135</sup>. Essa questão é de difícil solução na medida em que o sumo bem é uma questão aberta, pois no entender de Reath os textos de Kant quando se referem ao sumo bem possibilitam um problema de interpretação acerca do significado desse conceito. Essa dificuldade indica que o sumo bem é uma questão aberta, pois entre os comentadores não há uma unanimidade sobre qual a concepção mais aceita. A grande maioria dos comentadores adota a concepção “teológica”<sup>136</sup>, isto é, a felicidade numa relação de proporcionalidade com a virtude, mas a concepção “secular (política)” também é defendida. Contudo, há um ponto comum entre essas duas concepções, isto é, para ambas o sumo bem é descrito como o fim final da conduta moral. Sobre essa questão Reath sustenta que:

O sumo bem não precisa ser visto como uma noção teológica, e que a proporcionalidade entre virtude e felicidade não é essencial para a doutrina. Eu mostrarei como nós podemos defender uma concepção de sumo bem o qual é

---

<sup>134</sup> SALGADO, 1986, p. 336.

<sup>135</sup> Essa questão pode ser colocada da seguinte forma: “O dever de promover o [sumo bem] político é um dever eminentemente comunitário. O estabelecimento de uma Constituição Cosmopolita é uma tarefa que supera as possibilidades de cada indivíduo, por mais pura que seja a sua moralidade, e supera também as de todos, tomados isoladamente. É necessária a ação unificada de todos, concebida como uma progressiva unificação, primeiro dos indivíduos em um Estado, depois, apoiado no bem que deste surge, da Federação de diferentes Estados, para culminar, depois de muitos esforços e fracassos, em uma Constituição cosmopolita (HERRERO, 1991, p. 119).

<sup>136</sup> Na concepção teológica para ocorrer a relação de proporcionalidade é preciso, como foi visto anteriormente, admitir a existência moral de Deus e também deve ser pensado a existência noumenal de um outro mundo para que o sumo bem possa ser realizado a partir da exata proporção da felicidade com a virtude, proporção essa que é descrita por Kant como impossível na esfera sensível.



concebida como um fim final para ser realizado através da ação humana, e que combina virtude e felicidade, embora não pela relação de proporcionalidade<sup>137</sup>.

A concepção secular é segundo Reath o melhor caminho para defender o conceito de sumo bem porque é a mais coerente e também pelo fato de não precisar do postulado da existência de Deus para viabilizar a sua realização. Nessa concepção o sumo bem é realizado a partir da ação humana na esfera sensível, isto é, “a concepção secular do sumo bem pode ser descrita inteiramente em termos naturalísticos, como um estado de caso para ser atingido *neste* mundo, através da atividade *humana*”<sup>138</sup>. Na concepção secular não há propriamente uma relação de proporcionalidade entre virtude e felicidade para cada homem considerado isoladamente, ou seja, o sumo bem não está nessa relação de proporcionalidade porque deve ser realizado única e exclusivamente pela ação do sujeito agente. Nesse contexto, “os indivíduos de uma determinada época histórica particular podem experienciar o sumo bem, embora ele somente tenha sido obtido a partir de esforços de muitas gerações anteriores”<sup>139</sup>. Nessa concepção é possível afirmar o caráter social do sumo bem, o que possibilita uma melhor resposta para a problemática que envolve o conceito de sumo bem. Nesse enfoque, essa concepção aponta para o sumo bem como um fim social que deve ser perseguido coletivamente através de um sistema de instituições sociais, ou seja, inicialmente a unificação em um Estado, depois a formação da Federação dos Estados e por último a elaboração de uma Constituição cosmopolita. Entretanto, o problema que surge é como administrar o conflito das vontades para realizar o sumo bem político? O problema da unificação persiste porque é um dever incondicional prescrito pela razão unir os homens num corpo jurídico comum.

A segunda dificuldade para a realização do sumo bem político decorre da natureza humana, essa dificuldade apresenta-se num primeiro momento como a “insociável sociabilidade” e num segundo como a resistência para entrar num convívio em grupo. Essas questões são oriundas da natureza humana na medida em que o sumo bem político deve ser promovido no mundo e a “natureza tem de ser suscetível para acomodar-se a esse fim”<sup>140</sup>. Para descrever o modo como Kant apresenta as dificuldades para a realização do sumo bem político é necessário ter como pressuposto que: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (IHU, VIII, 018) nesse sentido, prossegue Kant, “[no] homem (única criatura racional sobre a Terra)

---

<sup>137</sup> REATH, 1995, p. 594.

<sup>138</sup> Ibid., 1995, p. 601.

<sup>139</sup> Ibid., 1995, p. 603.

<sup>140</sup> HERRERO, 1991, p. 120.

aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo” (IHU, VIII, 018). O desenvolvimento das disposições naturais faz com que o homem aprimore e desenvolva a sua capacidade racional para, desse modo, conseguir tirar “inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal (...) por meio da própria razão” (IHU, VIII, 019). Nessa medida, é necessário avaliar de que modo a natureza contribui para realizar o aprimoramento das disposições oriundas da natureza:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis da sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade (IHU, VIII, 020).

O homem segundo Kant possui uma tendência para buscar uma associação com os demais para entrar em sociedade na medida em que “se sente mais como homem num tal Estado, pelo desenvolvimento de suas disposições” (IHU, VIII, 020). Contudo, em oposição a essa disposição de buscar entrar em sociedade o homem possui uma forte tendência para isolar-se, ou seja, o homem possui ao mesmo tempo uma inclinação para associar-se e uma forte tendência para isolar-se (Cf. IHU, VIII, 020). Essa questão pode ser justificada a partir do fato que o homem “encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que se sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros” (IHU, VIII, 021). O fato de o homem ter uma inclinação natural para buscar a união com os demais não significa que o homem vai respeitar a liberdade do outro. A partir da passagem citada anteriormente, pode-se constatar que o homem irá abusar da sua liberdade na medida em que possui um “caráter insociável” de querer orientar todas as coisas segundo a sua vontade. Essa característica do homem é descrita como sendo a do homem no seu “estado de natureza jurídico” ou simplesmente “estado de natureza”. O estado de natureza significa uma hipótese para o estado inicial do gênero humano em oposição ao estado civil, ou seja, o estado jurídico de natureza pode ser caracterizado pelo abuso no uso da liberdade e pela ausência de uma legislação externa o que possibilita afirmar que a insegurança e a hostilidade são marcas características nesse estado. A hostilidade e a insegurança propiciam no homem uma espécie de resistência para entrar no convívio social. A partir do pressuposto que o homem realiza uma oposição aos demais que nada mais é do que o resultado da sua tendência de isolar-se é possível afirmar que:

Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça, a proporcionar-se uma oposição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-se então os primeiros e verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí se desenvolvem aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se, a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos (IHU, VIII, 021).

A partir dessa passagem, pode-se afirmar que a chamada “resistência” entendida como o resultado da insegurança e da hostilidade do homem possui uma dupla função na filosofia política de Kant. Essa dupla função pode ser entendida como uma dificuldade para a realização do sumo bem político e também como um fator que faz despertar todas as forças do homem em busca de um progressivo iluminar-se (esclarecimento) com a “fundação de um modo de pensar”. Contudo, mesmo que os homens elaborem um tratado de paz entre as diferentes nações e coloque fim à guerra entre os Estados isso não vai implicar em afirmar que estará eliminada toda e qualquer possibilidade do “estado de guerra”. Essa questão pode ser apresentada da seguinte forma:

mesmo que algum tratado de paz possa pôr fim a essa guerra, não poderá no entanto eliminar o “estado de guerra”, que consiste na inclinação para buscar e encontrar sempre um novo pretexto para a beligerância. Assim o homem não pode prever o efeito que se seguirá de sua natureza quando não se decidir a seguir a lei externa de sua liberdade<sup>141</sup>.

A partir da impossibilidade de eliminar o “estado de guerra” e após a análise dos dois fatores que figuram como dificuldades para a realização do sumo bem político uma questão ainda persiste: uma vez que a promoção do sumo bem político é um dever para a humanidade: como fazer para estabelecer uma garantia de que os homens realizem esse dever? Para solucionar essa questão e garantir a promoção do sumo bem político é necessário encontrar uma forma de superar as duas dificuldades anteriormente citadas. Entretanto, isso não quer dizer que a solução está na unificação da liberdade e da natureza humana na medida em que:

O problema que se apresenta aqui não é propriamente a unificação de liberdade e natureza humana, pois o [sumo bem político] não pretende a felicidade dos indivíduos, do Estado ou dos Estados, mas a unificação das liberdades segundo uma lei universal de direito, e portanto de coação realizada na Constituição cosmopolita, pois o direito tem em vista apenas a *forma* de relação entre os livres-arbítrios<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> HERRERO, 1991, pp 120-121.

<sup>142</sup> Ibid., 1991, pp 121-122.

### 3.3 O sumo bem político

O problema que envolve a realização do sumo bem político não consiste na unificação da liberdade com a natureza humana, mas sim na eliminação do mal moral<sup>143</sup> que está presente na natureza humana. A questão do mal radical é novamente exposta a análise na filosofia política de Kant na medida em que a realização do sumo bem político necessita da conduta moral dos indivíduos. Como visto anteriormente, esse mal consiste na adoção da máxima contrária ao dever como fundamento determinante da vontade o que poderia levar o homem a anarquia ou a uma realização pervertida da totalidade dos Estado. A primeira, em linhas gerais, pode ser entendida como o resultado do efeito da não adoção do princípio moral como fundamento da vontade na medida em que poderia gerar “efeitos incontrolláveis”. Esses efeitos são considerados incontrolláveis pelo fato que o homem, nesse contexto, estaria entregue aos seus desejos, ou seja, estaria condicionado empiricamente. Nesse medida, para a realização do sumo bem político o homem precisaria do auxílio da natureza, mas ela não pode proporcionar a consecução de qualquer fim porque isso é uma tarefa da razão pura. Nas palavras de Kant, “na falta de um fim terminal que somente a razão pura é capaz de dar *a priori* (porque todos os fins no mundo são empiricamente condicionados e nada mais podem conter senão aquilo que é bom para isto ou aquilo, como intenção contingente, e não que é simplesmente bom” (CJ, V, 408).

A realização pervertida da totalidade do Estado consiste na recusa do único princípio inato do direito, a liberdade individual. Essa recusa pode ser entendida como a decisão de não seguir a lei da liberdade. A natureza humana através da propensão para o mal representa um impedimento para a realização do sumo bem político porque o homem adota os impulsos sensíveis enquanto fundamento da ação e isso configura-se como a recaída no mal moral em virtude da recusa de seguir a lei da liberdade. Uma vez que a natureza humana representa um impedimento para a realização do sumo bem político é necessário que os homens busquem a união em um todo cosmopolita. Contudo, diante da ausência dessa união é possível afirmar que:

---

<sup>143</sup> Para Kant é necessário que o homem “trabalhe contra aquela propensão [para o mal] e, portanto, para que se apresente a espécie humana não como uma espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meio a obstáculos, se esforça para se elevar do mal ao bem num progresso constante; assim, sua vontade é boa em geral, mas a sua realização é dificultada pelo fato de que a consecução desse fim não pode ser esperada do livre acordo entre os indivíduos, mas apenas por meio de progressiva organização dos cidadãos da terra na e para a espécie, como um sistema cosmopolita unificado. (A, VII, 333).

Por causa do obstáculo que o desejo de honrarias, de domínio e de posse, especialmente naqueles que detêm o poder, coloca à própria possibilidade de um projeto dessa natureza, a guerra aparece como algo inevitável (quer naquela pela qual os Estados se dividem e se dissolvem em mais pequenos, quer naquela em que um Estado une outros mais pequenos a si e se esforça por formar um todo maior). A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano (...) ainda assim ela é um impulso a mais (...) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau (CJ, V, 394).

Para a realização do sumo bem político é preciso a união dos homens num corpo jurídico comum e a elaboração de uma constituição cosmopolita que nada mais é do que o resultado *a priori* do conceito de direito. Essas duas questões pressupõem que a formação do Estado pode ser concebida como:

a união de uma multidão de seres humanos submetida a leis de direito. Na medida em que estas são necessárias *a priori* como leis, isto é, na medida em que procedem espontaneamente de conceitos de direito externo em geral (não são estatutórias), a forma do Estado é aquela de um Estado em geral, ou seja, do Estado em idéia, como deve ser de acordo com puros princípios de direito. Essa idéia serve como uma norma para qualquer associação real numa república (MC, VI, 313).

Uma vez que a realização do sumo bem político é um dever incondicional prescrito pela razão para todos os indivíduos, a sua possibilidade deve ser o resultado do esforço comum dos livres-arbítrios. O fato de ser um dever incondicional indica que ele é possível de realização, admitindo que a razão não prescrevesse algo que fosse impossível de realização. A sua realização tem por base as ações dos indivíduos na esfera sensível e, nessa medida, o sumo bem político pode ser entendido como um dever coletivo que deve ser realizado na história na medida em que ele faz referência à liberdade externa. A história pode ser entendida como a realização do fim político, mas para isso é necessário pressupor a possibilidade de conceber uma união das vontades para buscar realizar o fim político e “a possibilidade de conceber a história das ações concretas como dirigindo-se para o fim prescrito pela razão, ou seja, se os homens realizam o dever, têm de poder ver o sentido de suas ações reais”<sup>144</sup>.

Após fixar o que é o sumo bem político e o modo como ele pode ser realizado é preciso analisar se existe alguma garantia para a sua realização. O que irá assegurar essa realização é “nada menos que a grande artista, a Natureza, de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade” (PP, VIII, 361). Nessa medida, é necessário conceber a natureza

---

<sup>144</sup> HERRERO, 1991, p. 123.

de uma forma teleológica para que ela concorde com a realização do sumo bem político. A garantia está precisamente na natureza do homem na medida em que:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio (IHU, VIII, 18).

A partir dessa passagem é possível constatar que Kant pressupõe uma natureza que favoreça e a realização do fim último. Para dar conta dessa garantia “que fornece uma condição de possibilidade de agir racionalmente em busca do sumo bem enquanto um fim coletivo, Kant introduz o princípio da conformidade a fins da natureza, ao qual ele confere um *status* semelhante aos postulados<sup>145</sup> na segunda Crítica”<sup>146</sup>. Nessa medida, é preciso analisar de que forma a natureza colabora com a realização do sumo bem político. A intenção da Natureza pode ser caracterizada da seguinte forma:

No mecanismo da natureza a que o homem (como ser sensível) pertence, manifesta-se uma forma que já subjaz à sua existência e que não podemos conceber de nenhum outro modo a não ser supondo-lhe um fim de um autor do mundo, quem a predetermina; a esta determinação prévia / chamamos providência (divina) (PP, VIII, 361).

Essa questão pode ser analisada tomando como pressuposto que a natureza tem uma intenção, ou seja, a plena realização do sumo bem político resulta da própria natureza na medida em que ela exerce uma certa pressão no homem para que ele realize o seu fim último. Entretanto, para demonstrar de que forma a natureza possui uma intenção é preciso explicitar como Kant concebe a faculdade de julgar<sup>147</sup> reflexionante porque ela é a única que julga a natureza como um sistema de fins. A faculdade de julgar exerce uma atividade específica, porque ela é a única que pode estabelecer uma conexão entre as duas esferas (natureza e liberdade). Essa questão pode ser justificada tomando como pressuposto que:

Na investigação da *Crítica do juízo*, o homem realiza-se livremente no mundo, e essa realização compreende a natureza. Porém, na natureza, tudo acontece segundo causas e efeitos ignorando a finalidade. O problema que se coloca é o da possibilidade da liberdade, sem que se altere a lei da natureza. Essa solução é

---

<sup>145</sup> Na filosofia política de Kant “os próprios postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus são compreendidos numa versão secularizada: a imortalidade da alma individual é substituída pela igualmente postulada imortalidade da espécie humana, ao passo que a existência de Deus é substituída pela noção de uma Providência na Natureza”. (ESTEVEVES, 2007, p. 13)

<sup>146</sup> ESTEVEVES, 2007, p. 13.

<sup>147</sup> Para Kant “a faculdade de julgar será a capacidade de *subsumir* regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não” (CRP, B 172).

viabilizada pela faculdade de julgar. Através do juízo reflexivo, a liberdade e a natureza, de outro modo irreconciliáveis, podem ser vinculadas<sup>148</sup>.

A partir desse contexto é possível afirmar que “[o] conceito que designa a atividade específica da faculdade de julgar reflexiva e sua tarefa racional entre natureza e liberdade é a conformidade à fins”<sup>149</sup>. Para apresentar o modo como Kant descreve a possibilidade de ligação entre natureza e liberdade acredita-se ser necessário tomar como base a diferença entre o modo de conexão estabelecido na primeira e na segunda introdução da *Crítica do juízo*. Na primeira introdução à necessidade era de ordem teórica na medida em que afirma a existência de uma lacuna no sistema de nossa faculdade de conhecimento que somente será preenchida com a idéia do supra-sensível introduzida pela faculdade do juízo reflexionante. Sobre essa questão Kant afirma que:

Descobre-se um sistema dos poderes-da-mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, das quais cada uma tem seus próprios princípios *determinantes a priori* e, por isso, constituem as duas partes da filosofia (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e ao mesmo tempo uma passagem mediante o Juízo, que por um princípio próprio vincula ambas as partes, a saber, do substrato sensível da primeira filosofia ao inteligível da segunda, pela crítica de uma faculdade (o Juízo) (PI, XX, 246).

Por outro lado na segunda introdução à crítica da faculdade do juízo a necessidade da conexão passa a ser de ordem prática, ou seja, a realização dos fins das leis da liberdade. Nesse contexto, para explicar a necessidade prática Kant afirma que:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. Mas por isso tem que existir um fundamento da unidade supra-sensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e por conseguinte não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo o princípio do outro (CJ, V, 176).

A partir disso é preciso investigar a passagem da natureza à liberdade pelo viés prático, isto é, tomando como referência à necessidade prática de tal vinculação. Para tanto, é

---

<sup>148</sup> KRASSUSKI, 2005, p. 79.

<sup>149</sup> HÖFFE, 2005, p. 294-295.

necessário verificar se as leis da natureza admitem os fins colocados pelas leis da liberdade ou se elas os excluem, isto é,

se o [sumo bem] a realizar-se no mundo prescreve a unificação da moralidade e da natureza, esta tem de possibilitar a concordância com a moralidade. E essa possibilidade é dada pelo conhecimento *particular* da natureza através da faculdade de julgar que reflete sobre suas leis particulares, para nós fortuitas, mas que são vistas como necessárias pelo princípio transcendental *a priori* de finalidade da natureza, pelo qual essas leis particulares são atribuídas a um entendimento, diferente do nosso, cuja intenção é que a natureza tenha um ordem final reconhecível por nós<sup>150</sup>.

Nessa passagem é possível constatar que a razão vê a natureza como se fosse um ser que possui uma força formadora, isto é, “que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo)” (CJ, V, 293). Uma vez admitido que a natureza possui uma ‘força formadora’ é possível sustentar que ela colabora com união dos indivíduos num corpo jurídico comum e também legitima o homem como o fim-término da criação. O sumo bem político não é realizado pelo indivíduo tomado isoladamente, mas sim pela espécie o que torna possível levantar a seguinte questão: Ao valorizar a espécie em detrimento do sujeito estaria Kant recusando o sujeito como fim da natureza? A determinação do fim último da natureza não pode estar a cargo da razão porque a ela fica vedado a possibilidade de concluir sobre a causa mais elevada na medida em que nossa apreciação teleológica de certos seres como fins naturais, não permitem os colocá-los como fins da natureza. Sobre essa questão Kant afirma que:

se percorrermos a natureza completamente, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse reivindicar o privilégio de ser um fim terminal da criação; e pode-se até demonstrar *a priori* que aquilo que ainda de certo modo poderia ser para a natureza um *último fim*, com todas as determinações e qualidades imagináveis que se lhe pudesse propagandear, nunca seria porém, enquanto coisa da natureza um fim terminal (CJ, V, 382).

Diante da impossibilidade da razão humana concluir algo sobre a causa mais elevada da natureza, Kant afirma que “a nossa razão não tem em seu poder para a faculdade de julgar nenhum outro princípio da possibilidade do objeto da sua inevitável apreciação teleológica senão submeter o mecanismo da natureza à [arquitetônica] de um inteligente demiurgo” (CJ, V, 436). A partir disso, é possível afirmar que são coisas distintas supor uma causalidade inteligente que possibilita a realização de juízos teleológicos e por outro lado supor essa causa suprema enquanto possibilidade de conhecê-la *in concreto*. A determinação do fim último

---

<sup>150</sup> HERRERO, 1991, p. 124.



parece repousar numa situação aporética na medida em que faz referência a dois mundos distintos:

o domínio em que se exerce a teleologia, tal como é entendida por Kant, parece confinar-se à apreciação e sistematização da natureza, sem que essas operações tenham qualquer implicação no domínio do supra-sensível. Por outro lado, essa teleologia, na medida em que precisamente é incapaz de produzir efeitos conceptualizáveis naquele domínio, também se revelará incapaz de determinar um fim da natureza. A situação aporética pode ser caracterizada da seguinte forma: o sujeito por fazer parte da natureza sensível é conduzido a constituir um sistema de fins naturais, porém, considerar tal sistema implicaria em repousar num substrato supra-sensível, mas é exatamente essa sua qualidade de ser da natureza que o impede de, através da natureza, chegar ao fundamento mais original desta<sup>151</sup>.

Diante da constatação dessa situação aporética é preciso investigar como Kant procede para solucioná-la? No § 85 da *Crítica do juízo* Kant acena para uma possibilidade de resolução, pois define os conceitos de teologia moral e teologia física, a diferenciação entre elas é apresentada nos seguintes termos:

A teologia física é a tentativa da razão que consiste em deduzir a causa suprema da natureza e as respectivas qualidades a partir dos fins da natureza (que só podem ser conhecidos empiricamente). Uma teologia moral (teologia ética) seria a tentativa de deduzir aquelas causas e as respectivas qualidades a partir do fim moral de seres racionais da natureza (que pode ser conhecido *a priori*). A primeira antecede de forma natural a segunda. É que se quisermos deduzir teologicamente uma causa do mundo a partir das coisas do mundo, então tem que ser dados em primeiro lugar fins da natureza para os quais nós temos que em seguida procurar um fim terminal e depois, para este, o princípio da causalidade desta causa suprema (CJ, V, 400).

A partir desta diferenciação Kant estabelece que em primeiro lugar que devem ser dados os fins da natureza para posteriormente procurar um fim último. De acordo com Marques, aceitar essa argumentação implica em considerar que a operação que nos possibilita estabelecer a determinação do fim último acontece em três momentos distintos e sucessivos “primeiro, a experiência de fins naturais; segundo, a determinação de um fim último da natureza; e terceiro, a causa suprema que contém em si a própria *ratio* desse fim último”<sup>152</sup>. Tendo por objetivo explicitar a relação entre teologia da natureza e ordem prática Kant fornece, no parágrafo dedicado à teleologia moral, um argumento que nos possibilita seguir a investigação sobre o fim último:

Ora se encontramos no mundo arranjos finais e, tal como a razão inevitavelmente exige, subordinamos os fins – que estão somente condicionados a um fim supremo, isto é, a um fim terminal, então se vê facilmente, em primeiro lugar, que de fato se trata, não de um fim da natureza (no interior da mesma), na medida em que ela

<sup>151</sup> MARQUES, 1987, p. 336.

<sup>152</sup> Ibid., 1987, p. 338.

existe, mas do fim da sua existência com todas as respectivas disposições, por conseguinte do último fim da criação e neste também, no fundo, da suprema condição, sob a qual somente pode ter lugar um fim terminal, isto é, o fundamento de determinação de uma inteligência superior para a produção de seres do mundo (CJ, V, 413)

Antes de buscar solucionar a situação aporética Kant faz algumas ressalvas para buscar determinar o fim último, segundo ele, a finalidade externa não pode ser utilizada para o estabelecimento do fim último na medida em que ele a define como “aquela pela qual uma coisa da natureza serve a outra como meio para um fim” (CJ, V, 379) Além disso, o fim da natureza também não pode ser usado na determinação do fim último pois “se percorrermos toda a natureza não encontramos nela, como natureza, nenhum ser que possa reivindicar a qualidade de ser fim último da criação” (CJ, V, 426). Portanto, para buscar determinar o fim último Kant utilizará um método diferente do físico-teológico. No § 83 da *Crítica do juízo* Kant explicita esta questão nos seguintes termos:

[O homem] enquanto único ser na terra que possui entendimento, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins que possa ser suficientemente independentemente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal, o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza (CJ, V, 390).

A partir dessa passagem Kant afirma que somente o homem pode ser considerado o fim último da criação, pois, é o único ser que não pode ser reduzido ou utilizado como simples meio para atingir uma finalidade qualquer. Nessa medida, a finalidade última da natureza é o homem moral, isto é, “ele é o último fim da criação aqui na terra, porque é o único ser da mesma que pode realizar para si mesmo um conceito de fins” (CJ, V, 383). Para explicitar a relação entre sujeito moral e fim último, Kant afirma que: “é só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – que se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teologicamente subordinada” (CJ, V, 399).

A natureza estando teologicamente subordinada ao fim terminal quer que todas as disposições naturais do homem estejam “destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (IHU, VIII, 18). Nessa medida, soaria contraditório se a teleologia da natureza afirmasse um certa disposição para colaborar com a finalidade última e ao mesmo tempo dizer que essa não é possível. Uma vez que o fim-término da criação é o homem

submetido à lei moral é preciso estabelecer como Kant descreve o fim último da natureza. A única coisa que pode figurar como o fim último e ainda preparar o homem para a realização do seu fim-término é: “a condição formal, subjetiva que é a aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e (independentemente da natureza na determinação que faz de fins) usar a natureza como meio de acordo com as máximas dos seus fins livres em geral” (CJ, V, 391). Dessa forma, a natureza pode orientar o homem fixando que a cultura deve ser o fim último, ou seja, “a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a cultura. Por isso só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano” (CJ, V, 391).

A cultura enquanto fim último prepara o homem para atingir o seu fim término incondicional que contribui para que a humanidade busque fins mais elevados até tomar como meta os fins morais passíveis de realização no mundo. Na filosofia política de Kant os fins morais são “os da liberdade externa, isto é, o direito civil, dos povos e cosmopolita, os únicos que permitem uma coação externa. A natureza dá assim ao homem a aptidão para estabelecer-se sempre fins mais elevados”<sup>153</sup>. A busca dos fins mais elevados (fins morais) necessita que a humanidade aprimore mais a sua cultura. Contudo, somente desenvolver e aprimorar a cultura não são suficientes para a realização do sumo bem político porque ainda é preciso que o homem esteja decidido a realizar esse fim. A natureza também fornece ao homem essa “necessidade” na medida em que faz com que o homem saia do jugo dos seus desejos e vontades que o tornam incapaz de escolher por si mesmo. Essa questão faz referência a uma cultura da disciplina na medida em que a natureza está encarregada de disciplinar os anseios volitivos do homem para, dessa forma, promover o aprimoramento da cultura. Entretanto, é preciso analisar como a cultura deve proceder para auxiliar no desenvolvimento das disposições da humanidade.

A resposta de Kant está fundamentada pelo antagonismo das forças que a natureza promove para que o homem alcance o seu fim. Esse antagonismo, como foi visto anteriormente, corresponde a “sociabilidade insociável” na medida em que o homem tem, ao mesmo tempo, uma inclinação para associar-se e uma propensão para buscar o isolamento. Essa resistência é o que irá proporcionar ao homem sair do estado de brutalidade, onde o homem realiza a sua ação pela ambição, ânsia de dominação e pela cobiça, e ingressar na sociedade civil. Nessa medida, o que irá propiciar que o homem deixe o estado de natureza e ingresse no estado de cultura são os três impulsos volitivos que por sua vez possibilitam ao

---

<sup>153</sup> HERRERO, 1991, p. 126.

homem dar os “primeiros verdadeiros passos da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem” (IHU, VIII, 021). A partir disso, é possível afirmar que Kant trabalha com a possibilidade de um progresso histórico do homem em direção a realização do sumo bem político na humanidade. Para essa realização é necessário pressupor uma condição formal, Kant a descreve da seguinte forma:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Para essa mesma sociedade seria contudo ainda certamente, mesmo que os homens fossem suficientemente inteligentes para a encontrar e se submetessem ao seu mando, um todo cosmopolita, isto é, um sistema de todos os Estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial (CJ, V, 393).

A partir dessa passagem é possível afirmar que para Kant a formação da sociedade civil e a união dos homens num todo comum podem ser consideradas as condições necessárias para a realização do sumo bem político e deste modo propiciam as condições para a elaboração de uma constituição. Frente a esse contexto, é possível afirmar a realização do sumo bem político porque ele aparece “no momento da constituição política perfeita que garante à espécie humana a paz perpétua sobre a terra, o que se conseguirá na medida em que a constituição (e toda a legislação) encontre o seu fundamento na razão”<sup>154</sup>. Entretanto, é preciso advertir que o fundamento para a instituição da paz perpétua não pode estar assentado em impulsos sensíveis e nem tampouco na caridade entre os indivíduos, mas sim numa relação de direito entre os Estados. Essa questão propicia a formação de um direito internacional para administrar os possíveis conflitos entre as nações e também a formação de um direito que regule a conduta dos indivíduos na esfera da legalidade. A justificativa para a instituição ser o resultado de uma relação de direito entre os Estados é porque somente assim seria possível garantir que não ocorram excessos e nem violência entre os homens. Portanto, Kant acredita no melhoramento moral da humanidade no decorrer da história pra que dessa forma vá “em direção a um reino dos fins no qual a divisão entre as pessoas será superada e a humanidade será unida em uma comunidade moral cosmopolita que respeita os direitos de todos e une a felicidade de todos como um fim partilhado de todos os esforços humanos”<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> SALGADO, 1986, p. 334.

<sup>155</sup> WOOD, 2008, p. 220.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação é um trabalho reconstrutivo, que teve como fio condutor o conceito de sumo bem analisado em três momentos da filosofia prática kantiana. Com base na obras *Crítica da razão prática*, *Religião nos limites* e nas obras referentes à filosofia política (*Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na e prática* e *A paz perpétua*) apresentou-se o modo como Kant apresenta a unidade entre virtude e felicidade. A problemática que envolve o conceito de sumo bem diz respeito ao fato de Kant considerar virtude e felicidade como elementos diversos o que implica em admitir que a ligação entre eles se dá a partir de uma lei da causalidade.

A parte inicial do trabalho analisou o sumo bem na *Crítica da razão prática* e a partir disso concluiu-se que ele pode ser tomado como uma tentativa de resposta à pergunta formulada por Kant na primeira *Crítica*: “o que me é permitido esperar?”. Entretanto, essa resposta somente pode ser colocada para o indivíduo na medida em que só podemos esperar uma felicidade proporcional à virtude. Para essa relação de proporcionalidade constatou-se que é preciso admitir os postulados da razão prática (imortalidade da alma e a existência de Deus). Nessa medida, Deus é concebido como o soberano moral do mundo para ter condições de conhecer a intenção mais íntima do sujeito agente e dessa forma ser o distribuidor da felicidade proporcional à virtude. O ponto problemático da análise do sumo bem na segunda *Crítica* é a argumentação sobre o modo como Kant concebe a união entre os dois elementos. Essa união somente é resolvida através da solução da antinomia prática que, por sua vez, carece da admissão dos postulados práticos. Contudo, mesmo com a admissão dos postulados a argumentação referente à unidade entre os dois elementos do sumo bem permanece uma questão a ser resolvida porque o problema do segundo elemento do sumo bem permanece aberto. A questão da felicidade não é resolvida na doutrina do sumo bem porque o argumento para conexão dos elementos do sumo bem no mundo sensível parece não ser bem sucedido.

No segundo momento do trabalho foi analisado o conceito do sumo bem no contexto da *Religião nos limites* e a sua relação com a comunidade moral. A primeira constatação foi que a realização efetiva do sumo bem pressupõe duas teses fundamentais: a) a existência moral de Deus e b) que a realização do sumo bem está a cargo deste ser supremo. Isso implica que Kant também recorre aos postulados da razão prática para a realização do sumo bem. Contudo, é possível afirmar que na *Religião nos limites* Kant inicie a resposta sobre “o que

me é permitido esperar?” para a humanidade. Nesse contexto, constatou-se que Kant apresenta uma dificuldade para a realização do sumo bem, a saber: o mal radical. Essa questão é justificada pelo fato de que o homem possui uma disposição para o bem e uma propensão para o mal, que ocorre em três diferentes graus. Sobre essa questão Kant afirma que o último grau de propensão ao mal é o mais grave na medida em que consiste na livre adoção da máxima contrária ao dever. Essa adoção é considerada como o mal radical porque é o resultado de uma escolha livre do sujeito agente. Nessa medida, constatou-se que pelo fato do homem ter uma propensão para o mal e uma disposição para o bem o homem deve travar uma luta contra os ataques do princípio mal. Essa luta se faz necessária para que ocorra o restabelecimento da disposição originária para o bem. Para superar o mal radical é necessária uma luta coletiva e a formação da comunidade moral

Ao analisar a formação da comunidade moral constata-se que ela tem por objetivo unir os homens através da lei da moralidade, ou seja, o princípio que os une são os deveres de virtude. Entretanto, o fato de o homem aderir à comunidade não implica que ele está isento das suas obrigações civis. Diante disso, constatou-se que a realização do sumo bem na *Religião nos limites* pressupõe a união dos homens com objetivos em comum, ou seja, que a realização do sumo bem requer a perfeição moral coletiva em busca do mesmo fim a partir da instituição da comunidade, pois, somente assim é que ele pode vir a ser realizado. A realização do sumo bem no contexto da *Religião nos limites* é considerada por Kant um dever da humanidade para consigo mesma. Entretanto, para a formação da comunidade moral é necessária a idéia de um ser moral superior que seja capaz de conhecer as verdadeiras intenções do sujeito agente. A partir disso, Kant afirma que a comunidade moral deve ser pensada como um povo de Deus sob mandamentos divinos, o que vai implicar em considerar a idéia da comunidade na forma de uma Igreja erigida por Deus. Por fim, constata-se que cabe ao homem a tarefa de empregar forças para erigir uma comunidade que esteja de acordo com o ideal de uma comunidade moral para, dessa forma, introduzir no gênero homem a idéia de um reino moral de Deus.

No terceiro capítulo buscou-se analisar o sumo bem no contexto da filosofia política de Kant, ou melhor, a concepção secular ou política do sumo bem a partir da sua finalidade social. Nessa análise constata-se que a realização do sumo bem faz referência à liberdade externa, e isso implica em considerar o problema de como administrar o conflito das vontades. A partir disso analisou-se em que condições o sumo bem político é possível, ou seja, o que é preciso superar para que ocorra a sua realização. Sobre essa questão constata-se que a natureza é um fator decisivo para a realização na medida em que ela possui certa

“intenção” que vai ajudar os homens na busca pelo seu fim último. A natureza vai contribuir com que os homens busquem se unir num corpo coletivo comum a partir do antagonismo presente na “sociabilidade insociável”, ou seja, o homem busca a união com os demais e ao mesmo tempo busca o seu isolamento. Nessa medida, consta-se que a intenção da natureza colabora para que os homens busquem, inicialmente, a união numa sociedade e, posteriormente, busquem a união dos Estados num corpo jurídico comum para a elaboração de uma Constituição cosmopolita. Por fim, constata-se que a realização do sumo bem político pressupõe que os postulados da razão prática sejam concebidos numa versão secularizada, ou seja, a imortalidade da alma individual é substituída pela igualmente postulada imortalidade da espécie humana, ao passo que a existência de Deus é substituída pela noção de uma Providência na Natureza.

Portanto, após a análise do sumo bem em três momentos distintos da filosofia prática kantiana consta-se que o conceito de sumo bem pode ser concebido como uma resposta à pergunta: “o que me é permitido esperar?” para o indivíduo e para a espécie. Nesse sentido, constatou-se que a concepção secular ou política parece ser a mais bem sucedida na medida em que ela indica a possibilidade de realização no mundo sensível através das ações do homem, mas essa realização carece do desenvolvimento moral e do aprimoramento da humanidade.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

### 1. Obras de Kant

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. (Edição Bilingue). São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rodhen e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Tradução, baseada na edição original de 1788, com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. Que significa orientar-se no pensamento? In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **O conflito das faculdades**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. Primeira Introdução à Crítica da faculdade do juízo. In: **Kant II**. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. **Reflexiones sobre filosofía moral**. Tradução de José G. Santos Herceg. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.



## 2. Obras complementares

ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BECK, Lewis White. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. **Kant: uma revolução filosófica**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

HECK, José Nicolau. **Direito e moral: duas lições sobre Kant**. Goiânia: Editora da UCG / UFG, 2000. UFG, 2000.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução de José Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KRASSUSKI, Jair Antônio. **Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

MARQUES, Antonio. **Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano**. Lisboa: Editora Presença, 1987.

MORI M., Felicità, virtù e religione in Kant. IN: PIRILLO, Nestore (Org.). **Kant e la filosofia della religione**. Brescia: Morcelliana, 1996. 2 v. pg. 53 – 79.

MUNZEL, G. Felicitas. **Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgmente**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

PASCAL, George. **Compreender Kant**. Tradução de Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.

ROSSI, Philip. J.; WREEN, M. **Kant's Philosophy of Religion Reconsidered**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1986.

WIKE, Victoria S. **Kant on Happiness in Ethics**. Albany, New York: State University of New York Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Kant's Antinomies of Reason**. Washington: University Press of America, 1982.

WOOD, Allen W. **Kant's Moral Religion**. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZINGANO, Marco A. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

### 3. Artigos de periódicos:

ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e o “facto da razão”: “Cognotivismo” ou “decisionismo” moral? In: **Studia Kantiana**, v. 1, n. 1, p. 51-81, 1998.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. In: **Trans/Form/Ação**, v. 28, p. 83-94, 2005.

ESTEVES, Julio. “**O Sumo Bem como fim último do homem**” (texto inédito), 2007.

FÖRSTER, Eckart. “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. In: **Studia Kantiana**, v. 1, n. 1, p. 29-52, 1998.

GIACÓIA, O. Reflexões sobre a noção de mal radical. In: **Studia Kantiana**, v. 1, n.1, p. 183-202, 1998.

ROSSI, Philip. O fundamento do conceito filosófico de autonomia em Kant e suas consequências históricas. In: **Concilium**, v. 2, n. 192, p. 6- 14, 1984.

REATH, Andrews. “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”. In: **Journal of the History of Philosophy**, V. 3, p. 593-619, 1995.

SILBER, J. R. “The importance of the highest good in Kant's Ethics”. In: **Ethics**, LXXIII, p.179-195, 1963.

WALSH, W. H. “Kant's Concept of Practical Reason”. In: **Practical Reason**. Ed. S. Körner. New Haven: Yale University Press, p. 189-212., 1974.