



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O SUMO BEM E A MORALIDADE EM KANT:
a função do conceito de Sumo Bem no processo de
desenvolvimento da filosofia crítica**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Rafael da Silva Cortes

Santa Maria, RS, Brasil

2010

**O SUMO BEM E A MORALIDADE EM KANT:
a função do conceito de Sumo Bem no processo de
desenvolvimento da filosofia crítica**

por

Rafael da Silva Cortes

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração Filosofias Continental e Analítica, linha de pesquisa Crítica e Fundamentação Transcendental da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Hans Christian Klotz

Santa Maria, RS, Brasil

2010

**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 E A MORALIDADE EM KANT:
a função do conceito de Sumo Bem no processo de desenvolvimento da
filosofia crítica**

elaborada por
Rafael da Silva Cortes

como requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Hans Christian Klotz, Prof. Dr.
(Presidente/Orientador)

Christian Viktor Hamm, Prof. Dr. (UFSM)

José Pinheiro Pertille, Prof. Dr. (UFRGS)

Jair Antônio Krassuski, Prof. Dr. (UFSM)
(Suplente)

Santa Maria, 16 de julho de 2010.

AGRADECIMENTOS

Aos meus **pais**, meu **irmão** e a toda minha **família**, pelo incentivo e apoio na realização deste trabalho.

A minha **esposa Tatiane Pires Ribeiro** pela companhia, compreensão e carinho nos momentos difíceis passados desde a graduação.

Ao **professor Klotz**, pela paciência, amizade e sabedoria com que conduziu a orientação não só deste trabalho, mas também do projeto de iniciação científica desenvolvido ainda na graduação. Sua competência e profissionalismo servirão de estímulo a minha atividade docente.

Aos **colegas e grandes amigos: Gustavo Calovi, José Borges e Édison Difante** que, de uma forma direta ou indireta, contribuíram para a elaboração deste trabalho. Ao “**grupo de estudos Kant**” que, apesar do pouco tempo de duração, foi decisivo para a minha adentrada na leitura, muitas vezes árdua, dos textos kantianos. Agradeço especialmente à **colega e grande amiga Lauren Lacerda Nunes** pela sua contribuição tão relevante para a conclusão deste trabalho através de diálogos sobre temas kantianos.

Aos **professores** do departamento de Filosofia da Universidade de Santa Maria cuja responsabilidade e dedicação servem de estímulo àqueles estudantes que buscam tornarem-se professores de filosofia.

Ao **CNPq** pela bolsa de iniciação científica concedida na graduação que possibilitou minha inserção na pesquisa em filosofia.

A **CAPES** pela bolsa de mestrado financiadora desta pesquisa.

E se Deus não existe, se Rakítin tem razão quando afirma que isso é apenas uma idéia forjada pela humanidade? Nesse caso, o homem seria o rei da terra, do Universo. É magnífico!

Mas como praticará ele a virtude sem Deus? [...]

Porque “tudo é permitido” se Deus não existe, não há virtude, pois ela seria absolutamente inútil.

Os Irmãos Karamazov

Dostoiévski (1879).

RESUMO

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

O SUMO BEM E A MORALIDADE EM KANT: a função do conceito de Sumo Bem no processo de desenvolvimento da filosofia crítica

AUTOR: RAFAEL DA SILVA CORTES

ORIENTADOR: HANS CHRISTIAN KLOTZ

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 16 de julho de 2010.

Este trabalho consiste em uma reconstrução do conceito kantiano de Sumo Bem (*höchstes Gut*) desde sua apresentação na *Doutrina transcendental do método da Crítica da razão pura* (1781), perpassando pela *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e a *Crítica da razão prática* (1788), até o prefácio de *A religião nos limites da simples razão* (1793). Busca-se aqui, esclarecer a definição que Kant apresenta do conceito de Sumo Bem, assim como, de sua relação com a moralidade. Nesse sentido, observa-se que no desenvolvimento da teoria crítica, Kant expõe diferentes perspectivas a respeito do Sumo Bem, merecendo, por isso, atenção aos distintos significados usados desse conceito. O mesmo ocorre com a compreensão que ele possui da fundamentação moral, tendo em vista que sua argumentação nas diferentes etapas da filosofia crítica, por vezes, se revela instável no tocante à determinação da origem da lei moral. Por isso, faz-se necessário analisar a relação da moralidade com o Sumo Bem, uma vez que ela consiste num elemento extremamente relevante para esse conceito. Tendo esclarecida essa relação, aborda-se a questão vinculada ao Sumo Bem e a moralidade acerca de como a felicidade pode compor o conceito de tal objeto sem comprometer sua característica de ter origem na vontade racional pura. Ademais, aborda-se o problema referente à importância do Sumo Bem à filosofia prática de Kant. Para tanto, toma-se a doutrina dos postulados práticos como relevantes para a tentativa de solucionar essa questão. Por fim, adentra-se na filosofia da religião de Kant em que o conceito de Sumo Bem parece adquirir caráter antropológico, tendo em vista que ele representa o fim último da razão pura que os seres humanos racionais visam alcançar.

Palavras-chave: Sumo Bem; moralidade; felicidade; postulados; metafísica.

ABSTRACT

Master's Thesis
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria, Brazil

THE HIGHEST GOOD AND MORALITY IN KANT: The function of the concept of Highest Good in the process of the development of critical philosophy

AUTHOR: RAFAEL DA SILVA CORTES

ADVISOR: HANS CHRISTIAN KLOTZ

Date and Place of the Defense: Santa Maria, July 16, 2010.

This master thesis aims at reconstructing the Kantian concept of the Highest Good (*höchstes Gut*) since its presentation in the *Critique of pure reason's Transcendental doctrine of method* (1781), passing by *Groundwork of the metaphysic of morals* (1785) and the *Critique of practical reason* (1788), until the preface of *The religion within the limits of reason alone* (1793). We intend here to clarify the definition that Kant presents about the concept of the Highest Good, as well as its relation with morality. That way, we maintain that in the development of the critical philosophy Kant presented different perspectives about the Highest Good, taking into account the different meanings this concept has in Kant. The same applies to Kant's conception of the foundations of moral, considering that his arguments in different stages of the critical philosophy sometimes are unstable about the determination of the origin of the moral law. Thus, it is necessary to analyze the relation of morality to the Highest Good, because it is an extremely important element of this concept. After clarifying this relation, we approach the question, linked to Highest Good and morality, about how happiness can be an element of the concept of such object without compromising its characteristic of originating from pure rational will. Furthermore, we approached the problem of the importance of the Highest Good for Kant's practical philosophy. We take the doctrine of the practical reason's postulates as relevant to this question. Finally, we go into Kant's philosophy of religion in which the concept of the Highest Good seems to adopt an anthropological character, representing the final end that rational human beings aim to attain.

Key-words: Highest Good; morality; happiness; postulates and metaphysics.

LISTA DE ABREVIATURAS

CRP - Crítica da razão pura

FMC - Fundamentação da metafísica dos costumes

CRPr - Crítica da razão prática

CJ - Crítica da faculdade do juízo

TP- Sobre o dito comum: isto pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática

Log. - Lógica. Um manual para preleções

Rel. - A religião nos limites da simples razão

Refl. - Reflexões sobre filosofia moral

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 CAPÍTULO I: O SUMO BEM NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i>.....	13
1.1 O conceito kantiano de cânone e sua relação com o projeto crítico.....	13
1.2 A relação da <i>Analítica</i> (cânone) e da <i>Dialética transcendental</i> (órganon) com a crítica à metafísica.....	19
1.3 O cânone da <i>Lógica transcendental</i> versus o cânone da <i>Doutrina transcendental do método</i>	23
1.4 O capítulo <i>O cânone da razão pura</i> e sua vinculação com a filosofia prática.....	28
1.5 O Sumo Bem em <i>O cânone da razão pura</i>	31
1.6 Teria Leibniz influenciado Kant na construção de seu conceito de Sumo Bem?.....	43
1.7 O Sumo Bem e o conceito de Reino dos Fins.....	49
2 CAPÍTULO II: O SUMO BEM NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA</i>.....	57
2.1 O contexto da <i>Crítica da razão prática</i> : da terceira <i>Antinomia</i> da <i>Crítica da razão pura</i> ao conceito de Sumo Bem da <i>Crítica da razão prática</i>	57
2.2 A busca pelo conceito do incondicionado no uso prático da razão pura.....	61
2.3 O Sumo Bem na <i>Crítica da razão prática</i>	67
2.4 Como o Sumo Bem é possível?.....	72
2.5 O Sumo Bem como objeto incondicionado da razão e sua relação com a ampliação da razão pura em seu uso prático.....	80
2.6 O problema da relação entre o Sumo Bem e a moralidade.....	87
2.7 O problema da composição do Sumo Bem.....	94
3 CAPÍTULO III: SUMO BEM E IMAGEM MORAL DE MUNDO NO ESCRITO <i>A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO</i>.....	102
3.1 A imagem moral de mundo e o Sumo Bem: as objeções levantadas por Dieter Henrich.....	109
3.2 A “ <i>antropolização</i> ” da noção de imagem moral de mundo como resposta às objeções de Henrich.....	117
3.3 A importância do Sumo Bem para a filosofia de Kant.....	120
CONCLUSÃO.....	130
REFERÊNCIAS.....	135

INTRODUÇÃO

A grande repercussão da filosofia kantiana no meio filosófico e científico, tanto em sua época, como até nos dias atuais, deve-se, sem dúvida, ao conteúdo inovador de sua teoria. Kant mesmo reconhece as consequências de suas ideias para o desenvolvimento da filosofia considerando sua doutrina crítica como uma revolução copernicana, já que através dela ele cria um novo método para a investigação filosófica.

O empreendimento kantiano representou uma verdadeira revolução por ter destituído os objetos do centro das atenções das reflexões dos sujeitos racionais, colocando em seu lugar a própria estrutura cognitiva humana como tema central de análise. Tal virada metodológica, por assim dizer, é cunhada por Kant de filosofia transcendental. Ao estabelecer sua filosofia transcendental Kant rompe com a tradição que o antecede, desde os gregos, mas principalmente em relação ao dualismo empirismo-racionalismo, tão influentes em seu tempo.

Como é sabida, a nova metodologia empregada por Kant não se restringe ao campo do saber, mas alcança também o âmbito do agir, da experiência estética, da fé, entre outras áreas do interesse da filosofia. É exatamente com relação a determinado aspecto de atuação da filosofia transcendental kantiana, que se ocupará este trabalho, qual seja, o conceito de Sumo Bem e sua relação com a moralidade.

São dignas de menção as perguntas do interesse da razão que representam o fio condutor do projeto kantiano de perscrutar os limites e possibilidades da razão, tanto teórica quanto prática: “Que posso saber?; Que devo fazer?; Que me é permitido esperar?”, e ainda uma quarta pergunta que ao fim e ao cabo sintetiza as demais: “O que é o homem?¹”. Diante disso, deve-se sempre ter em mente que o objetivo maior de Kant ao estabelecer sua filosofia transcendental consistiu em demonstrar que a metafísica especulativa (cujos maiores representantes no período de Kant foram Leibniz e Wolff) não é capaz de ser considerada

¹ Log., A 25, 1992.

como ciência, uma vez que não produz conhecimento sintético *a priori*. Por esse motivo, como será argumentado neste trabalho, é necessário edificar uma nova metafísica, vinculada ao uso prático da razão, que seja capaz de estabelecer conhecimento sintético *a priori*, característico da metafísica. Assim, o objetivo que Kant possui de demonstrar que a metafísica pode ser considerada ciência se estende ao campo prático.

Por conseguinte, assim como no uso teórico da razão pura, no qual Kant estabeleceu as fontes *a priori* e os limites do conhecimento humano, ele também opera da mesma maneira no uso prático, porém, agora determinando a origem *a priori* do agir ético, moral. É o que ele diz na *Fundamentação da metafísica dos costumes* em que se lê o seguinte: “*A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade*² [...]”.

A *Fundamentação* é a obra inaugural de sua efetiva filosofia moral, muito embora alguns traços dessa doutrina já apareçam na primeira *Crítica*. Nela Kant põe em curso seu objetivo de encontrar tal princípio da moralidade, localizando-o na autonomia da vontade, que sustenta que uma ação para ser moral deve ser produzida na razão do próprio sujeito agente, quer dizer, sem participação de qualquer objeto empírico na determinação das máximas do agir. Nota-se, nesse contexto, que Kant formula uma fundamentação moral absolutamente distinta daquelas defendidas por seus predecessores.

Kant distancia-se, por exemplo, da ética da *eudaimonia* de Aristóteles que defende o princípio de felicidade como motivo mais básico para o agir. Aliás, o conceito de felicidade será de grande importância não só ao Sumo Bem, mas também no tocante à relação dele com a moralidade. De acordo com o princípio fundamental da moral kantiana, o princípio da autonomia da vontade, inclusive os objetos sob o título de bem estão excluídos da determinação de máximas adequadas ao agir moral. O conceito de bem também possui papel importante nas teorias morais anteriores a Kant, como, por exemplo, na de Aristóteles, citada acima.

Não obstante, Kant o nega como elemento fundamental do agir ético, entretanto, ele o introduz sob o significado de Sumo Bem, isto é, como fim último da vontade racionalmente determinada dos sujeitos finitos. Por isso, surge a questão intrigante sobre como Kant insere o conceito de bem, que não representa mais um princípio para o agir, mas sim o fim dele, sem colocar em risco sua ética da autonomia? Pergunta que será abordada neste trabalho.

Localizado o princípio supremo moral na autonomia da vontade, que está assentado sob a ideia de liberdade, começa assim, a vislumbrar-se uma resposta à pergunta do interesse

² FMC, BA XV/XVI. Grifos de Kant.

da razão pertencente a seu uso prático, a saber: Que devo fazer? A resposta de Kant parece ser a seguinte: age de tal modo que as máximas de sua vontade sejam produzidas exclusivamente a partir do princípio da autonomia, isto é, originados na própria razão pura. Ora, mesmo tendo encontrado uma resposta à segunda pergunta do interesse da razão, esclarece Kant, ela se coloca diante de uma nova questão, tendo em vista que os sujeitos racionais têm interesse em alcançar um fim determinado por ela mesma. Por isso o sujeito moral se pergunta: - Posto que atuo moralmente então: que me é permitido esperar? Ao responder essa questão Kant insere, assim, o objeto do estudo aqui, o Sumo Bem, como nota-se em suas palavras: “*Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz*”³.

Assim, Kant introduz os dois conceitos que compõem o Sumo Bem, qual seja, a moralidade (ou virtude) – enquanto dignidade de ser feliz – e a própria felicidade, enquanto realização daquela dignidade. Tratam-se de conceitos absolutamente distintos, por isso, demonstrar-se-á importante investigar como Kant entende que deva ocorrer a união entre eles para formar o conceito de Sumo Bem.

Segundo o autor das *Críticas*, a possibilidade do fim último da razão, sob o nome de Sumo Bem, está condicionada a pressuposição pelo sujeito agente de certas ideias capazes de realizá-lo. Tais ideias, que na primeira *Crítica* eram consideradas como **regulativas**, no uso prático da razão pura, isto é, na *Crítica da razão prática*, adquirem *status* constitutivo e são agora denominadas postulados da razão prática, tendo em vista que se tornam condições de possibilidade do Sumo Bem. Dessa forma, os objetos da metafísica especulativa, que na *Crítica da razão pura*, foram considerados incapazes de serem conhecidos, no campo prático tornam-se objetos cognoscíveis praticamente. Isso permitirá Kant abrir caminho para a edificação de uma metafísica capaz de conhecimento sintético *a priori* que seja digna de ser considerada como ciência.

Diante disso, buscar-se-á neste trabalho demonstrar o contexto sob o qual o conceito de Sumo Bem é inserido por Kant em sua doutrina transcendental, bem como, as características que ele possui e sua relação com a noção de moralidade. Nessa conjuntura, por assim dizer, introdutória, chama a atenção o fato de Kant ter inserido o conceito de Sumo Bem num capítulo denominado *O cânone da razão pura* na *Crítica da razão pura*. Por esse motivo, empreender-se-á uma investigação com o propósito de entender o porquê de ele ter incluído esse conceito em um capítulo sob o título de cânone.

Por conseguinte, adentrar-se-á na estrutura argumentativa da filosofia moral kantiana mesma, tendo como objetivo perscrutar como Kant concebe o conceito de Sumo Bem dentro

³ CRP, B 836/37. Grifos de Kant.

do arcabouço de sua fundamentação moral plenamente desenvolvida. Ademais, será analisado como ele concebe ali a relação entre o Sumo Bem e a moralidade e, além disso, como ambos os conceitos estão dispostos no processo de passagem da filosofia teórica à prática.

Com efeito, observar-se-á em que medida as três ideias principais da metafísica, que foram consideradas pela razão teórico-especulativa como meras ideias transcendentais, adquirem o *status* de postulados práticos na razão prática pura.

Por conseguinte, será observado como ocorre a passagem da moral à religião e em que medida o conceito de Sumo Bem contribui para que isso seja possível. Dessa maneira, será necessário abordar o conceito de Sumo Bem no trabalho de Kant sobre a religião, tendo em vista que em seu prefácio ele apresenta formulações tão instigantes quanto às encontradas no *Cânone* da primeira *Crítica*.

Tais afirmações de Kant servirão como ponto de partida da crítica elaborada por Dieter Henrich à doutrina kantiana do Sumo Bem, entendido como o fim último da razão pura. Dessa forma, tenta-se encontrar uma resposta à crítica de Henrich nas próprias palavras de Kant, mais especificamente em sua noção de “antropologização” do inevitável interesse racional que os sujeitos finitos possuem pela busca de um fim último da razão.

Por fim, buscar-se-á responder uma última questão envolvendo o conceito de Sumo Bem, que se considera como a mais relevante dentre todas aquelas levantadas ao longo deste trabalho. Trata-se do problema proposto por L. W. Beck acerca da importância do Sumo Bem para a filosofia kantiana, nesse sentido, será considerada a doutrina dos postulados práticos como centrais para a determinação da importância do Sumo Bem. Diante disso, acredita-se que surgirá da nova configuração envolvendo o Sumo Bem e os postulados práticos uma alternativa de resposta tanto ao projeto kantiano de crítica à metafísica teórico-especulativa iniciado na *Crítica da razão pura*, quanto à pergunta sobre a importância desse conceito levantada por Beck.

CAPÍTULO I

1 O SUMO BEM NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

1.1 O conceito kantiano de cânone e sua relação com o projeto crítico

Quando se trata de analisar o conceito kantiano de Sumo Bem parece importante considerar o fato de que Kant o insere em sua filosofia crítica, em um capítulo intitulado *O cânone da razão pura*, na primeira *Crítica*. Dessa maneira, configura-se como sendo de grande importância, antes de adentrar num estudo do conceito de Sumo Bem, analisar porque o autor da *Crítica* o insere em um cânone.

Ao se propor investigar o que Kant entende pelo conceito de cânone, aquele que se dedica a tal desafio se depara com a necessidade de pôr em curso uma efetiva pesquisa do tema nas obras de Immanuel Kant, pois, em primeiro lugar, esse conceito parece não ocupar um lugar sistemático na filosofia kantiana e, em segundo lugar, ele demonstra certas variações quanto a sua função ao longo do desenvolvimento da primeira *Crítica*. Além disso, as passagens da *Crítica da razão pura* em que Kant expõe sua compreensão acerca desse conceito, além de serem restritas, não revelam a totalidade da compreensão que ele possui do conceito de cânone. É na chamada *Lógica de Jäsche*⁴ que Kant explicitamente revela a origem de sua concepção de cânone. Nesse texto, assim como na primeira *Crítica*, tal conceito denota ter um vínculo com a ciência lógica, realizando uma aparente função metodológica ao entendimento. Lê-se na *Lógica de Jäsche* a seguinte passagem: a lógica “[...] não pode ser um órgão das ciências [...], ao contrário [...] enquanto propedêutica geral de todo uso do entendimento e da razão em geral, [...] é tão somente uma *arte geral da razão (canônica*

⁴ Este trabalho consiste em uma compilação de anotações das aulas sobre lógica que Kant ministrou na Faculdade de Königsberg, organizadas por Gottlob Benjamin Jäsche, professor e colega de Kant. As traduções das obras apresentadas, são traduções livres feitas pelo autor.

Epicuri)⁵”. Isso quer dizer que Kant concebe o conceito de cânone como sendo oposto ao de órgãoon. Nesse sentido, para esclarecer suficientemente esses conceitos é preciso remeter-se ao contexto da *Lógica transcendental* e investigar primeiro, em que medida Kant os concebe como opostos e como eles se relacionam com a *Analítica* e a *Dialética transcendental*. Em segundo lugar será necessário analisar como os conceitos de cânone e órgãoon e a *Analítica* e a *Dialética* se integram dentro do projeto de uma crítica à metafísica especulativa.

Localizada logo após a *Estética transcendental*, em que Kant estabeleceu as formas *a priori* da intuição – espaço e tempo – como condições *a priori* da possibilidade de se obter representações de objetos empíricos, a *Lógica transcendental* tem como tarefa estabelecer as leis puras do entendimento. Em outras palavras, a *Lógica transcendental* busca determinar a validade e os limites dos conceitos e dos princípios que derivam exclusivamente da nossa faculdade de pensar. Nesse contexto, Kant considera a lógica geral pura como sendo incapaz de realizar satisfatoriamente tal tarefa do entendimento, tendo em vista que ela abstrai totalmente o conteúdo das representações trabalhando apenas com as regras formais do entendimento. Ou seja, a lógica geral pura desconsidera o material da intuição, e descarta a necessidade de que exista a correlação entre os conceitos pensados pelo entendimento e a realidade empírica, manipulando apenas com as regras formais do entendimento.

Com efeito, sobre esse uso exclusivo das regras *a priori* pela lógica geral pura Kant diz que, “[...] corre o entendimento o perigo de, mediante ocas sutilezas, fazer uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e de julgar indiscriminadamente sobre objetos que nos não são dados, e que talvez de nenhum modo o possam ser⁶”. Por esse motivo, Kant divide a lógica geral pura em uma analítica e uma dialética, ou ainda em outros termos, em uma lógica da verdade e uma lógica da ilusão, respectivamente. A analítica busca estabelecer os princípios (formais) puros necessários do entendimento sem, todavia, preocupar-se com o conteúdo da intuição. A analítica da lógica geral pura busca um saber necessário para obter-se conhecimento, na medida em que trata das regras de uso da faculdade do entendimento, muito embora seja insuficiente, visto que não se refere à experiência. Sobre isso Kant afirma que, “estes critérios [os princípios puros do entendimento] referem-se, todavia, apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral e, como tais, são certos, mas não suficiente”. Segue ele argumentando: “Porque, embora um conhecimento seja perfeitamente adequado à forma lógica, isto é, não se contradiga a si próprio, pode, todavia estar em contradição com objeto⁷”.

⁵ Log., Ak 13. Parênteses e grifos de Jäsche.

⁶ CRP, B 88.

⁷ CRP, B 84. Colchetes acrescentados.

No que tange à dialética da lógica geral pura consiste em fazer uso dos princípios formais do entendimento, reconhecidos pela analítica, como se fossem capazes de, por si só, produzir afirmações objetivas com pretensão de conhecimento. Por esse motivo Kant considera a dialética geral pura uma lógica da ilusão na medida em que seu uso sofisticado visa “[...] dar um verniz de verdade à ignorância [...]”⁸. Isso quer dizer que, o uso ilusório aqui se refere ao fato de atribuir valor de verdade aos juízos baseados única e exclusivamente em princípios lógicos puros, isto é, necessários, porém insuficientes, os quais, além disso, não se referem à experiência.

Diante dessa situação Kant vê a necessidade de edificar uma ciência lógica que avance para além da lógica geral pura exatamente naquele ponto em que ele a julga insuficiente, isto é, no fato de desconsiderar as representações da intuição. Sendo assim, ele propõe uma lógica transcendental, que não abstraia o material da intuição e que, além disso, se ocupe da “[...] origem dos nossos conhecimentos dos objetos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos [...]”⁹. Ou seja, a preocupação da *Lógica transcendental* kantiana está intimamente relacionada ao modo, *a priori*, como o entendimento pensa, concebe os objetos *a priori* e não tanto, como na lógica geral, em que a preocupação diz respeito exclusivamente às regras formais com as quais o entendimento opera.

Nesse contexto, Kant apresenta sua nova Lógica dividindo-a, assim como a lógica geral pura, em *Analítica* e *Dialética transcendental*. Em certa medida a *Lógica transcendental* de Kant mantém algumas características da lógica geral pura, todavia os pontos em que essa se diferencia daquela representam significativo avanço. Por conseguinte, a *Analítica transcendental* visa alcançar os elementos e os princípios puros do entendimento, “[...] sem os quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado [...]”¹⁰. Em outras palavras, aqui é preciso estabelecer as regras puras do entendimento (as categorias) para que lhe seja possível apreender o material da intuição e, com efeito, pensá-lo. Kant segue a mesma denominação atribuída à parte analítica da lógica geral pura, considerando assim, a *Analítica transcendental* também uma lógica da verdade¹¹, pois através das categorias ali identificadas será possível, segundo ele, instituir a referência a objetos da experiência. Essa é a característica da *Analítica transcendental* que representa certa diferença em relação à lógica geral pura, na medida em que ela trata dos conceitos puros do entendimento que são condições de referência aos objetos.

⁸ CRP, B 86.

⁹ CRP, B 80.

¹⁰ CRP, B 87.

¹¹ Kant define verdade como a “concordância do conhecimento com o seu objeto” (CRP, A 58/ B 82).

Por conseguinte, assim como a lógica geral pura possui uma dialética, também a *Lógica transcendental* tem a sua. O equívoco da *Dialética transcendental* é distinto do da dialética geral. Na *Dialética transcendental* o equívoco da razão surge de seu inevitável interesse de conhecer conceitos que ultrapassam seus próprios limites e possibilidades. Esse interesse gesta na própria razão, ou seja, ela sente a necessidade de estabelecer conceitos de objetos os quais não lhes são cognoscíveis, considerando-os como constitutivos do conhecimento, quando na verdade não o são. Na *Dialética transcendental* é a razão que se deixa “seduzir” pela possibilidade de fazer uso exclusivo dos princípios puros do entendimento redundando, com efeito, em juízos “[...] indiscriminadamente sobre objetos que não são dados, e que talvez de nenhum modo o possam ser¹²”, isto é, numa só palavra, que não são verificáveis empiricamente. Além disso, observa-se também que num aspecto a *Dialética transcendental* se diferencia da *Analítica transcendental*, a saber, em relação à faculdade de conhecimento envolvida. Diferentemente da *Analítica* que aborda o entendimento, na *Dialética* é tratado da razão¹³.

Retomando a diferença entre a *Dialética transcendental* e a dialética geral, nota-se que naquela não é mais o uso exclusivo das regras puras da lógica que consistem em erros, como na última, mas trata-se sim dos conceitos puros do entendimento (as categorias) como se fossem suficientes para fornecer juízos de conhecimento, independentemente da referência à intuição. Por isso, segue Kant, afirmando que “a segunda parte da *lógica transcendental* deve ser [...] uma crítica da aparência dialética e denomina-se *dialética transcendental* [...], mas enquanto crítica do entendimento e da razão, relativamente ao seu uso hiperfísico [...]”¹⁴. Assim, faz-se necessário empreender uma crítica do uso dialético da razão.

Apresentada a divisão da *Lógica transcendental* urge então adentrar na relação entre cânone e *órganon*¹⁵.

Ambos os conceitos aparecem tanto na lógica geral quanto na *Lógica transcendental* e, aparentemente, ocupando a mesma localização. Por cânone, enquanto parte da lógica formal, diz Longuenesse (1998, p. 137), Kant entende um “[...] conjunto de regras para o raciocínio correto, em que o conteúdo do pensar deve ser dado de fora do entendimento e onde, portanto, apenas os critérios negativos da verdade estão disponíveis¹⁶”. Longuenesse

¹² CRP, B 88.

¹³ CRP, B 377 a 380.

¹⁴ CRP, B 88.

¹⁵ É digno de nota, que não consiste em nosso objetivo analisar em que medida o conceito de cânone utilizado por Kant segue fielmente à lógica de Epicuro e, por outro lado, se sua concepção de *órganon* é também fiel à lógica de Aristóteles.

¹⁶ No original: “[...] a set of rules for correct reasoning, where the content of thought must be given from outside the understanding and where, therefore, only negative criteria of truth are obtainable”.

(1998) não menciona o emprego do conceito de cânone na *Doutrina transcendental do método*, fato que leva a concluir que ela desconsidera qualquer diferença de seu uso nesse contexto em relação aquele da *Lógica transcendental*. Aliás, é digno de nota que não é apenas Longuenesse que se abstém de comentar os dois sentidos do conceito kantiano de cânone, mas também outros autores parecem desconsiderar tal diferença, tais como, por exemplo, Beck¹⁷, Manchester¹⁸ e Velkley¹⁹, cujos trabalhos, negligenciam o cânone da *Lógica transcendental*, atentando apenas para seu uso na *Doutrina transcendental do método*.

No que se trata do cânone, enquanto parte da *Lógica transcendental*, pode-se dizer então que ele expõe o conjunto dos princípios do uso *a priori* do entendimento, na medida em que esse é objetivamente válido. Deve haver um comprometimento entre entendimento e intuição para que juízos objetivamente válidos sejam possíveis, sendo que o entendimento conduzirá suas ações seguindo as regras do raciocínio correto, assim, seguindo um cânone. Anote-se que, nesse contexto, o conceito de cânone possui forte conotação metodológica, pois cabe a ele a tarefa de disponibilizar as regras transcendentais que possibilitam a referência aos objetos. Todavia, na *Doutrina transcendental do método*, mais especificamente em seu segundo capítulo, *O cânone da razão pura*, esse conceito parece sofrer algumas alterações, conforme será argumentado detalhadamente mais adiante.

De toda maneira, Kant deixa claro que por vezes a ciência da lógica não é usada como cânone para o entendimento, descobrindo seus princípios puros e determinando seu uso adequado, mas sim como órgãoon, cuja pretensão é de utilizar os princípios puros do entendimento para além de seus próprios limites. Sobre isso Kant afirma, como “a lógica, verdadeiramente, deveria ser apenas um cânone para ajuizar do uso empírico (do entendimento), é abuso dar-lhe o valor de órgãoon para um uso geral e ilimitado²⁰”.

Portanto, Kant compreende por órgãoon o uso exclusivo dos princípios puros do entendimento e da razão como suficientes para juízos com valor de verdade. Dito de outra maneira, assim como na lógica geral pura em que o uso abusivo da razão consiste em assumir apenas as regras puras da lógica como capazes de gerar conhecimento, o mesmo ocorre na *Lógica transcendental*. Porém, a diferença aqui repousa no fato de que ao invés de serem usadas apenas as regras da lógica, a razão equivoca-se ao fazer uso exclusivo de seus próprios

¹⁷ BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's critique of practical reason**. The University of Chicago Press: Chicago and London, 1960, p. 239.

¹⁸ MANCHESTER, Paula. Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context. In: **Journal of the history of philosophy**, Vol. 41, nº 2, 2003, p. 187- 207.

¹⁹ VELKLEY, Richard L. **Freedom and the end of reason: on the moral foundation of Kant's critical philosophy**. The University of Chicago Press: Chicago and London, 1989.

²⁰ CRP, B 88.

princípios puros como sendo capazes, por si só, de produzir juízos objetivamente válidos acerca da relação entre a representação do objeto e o próprio objeto, isto é, numa só palavra, juízos com valor de verdade.

Nesse sentido, o embate existente entre as concepções de Kant acerca dos conceitos de *cânone* e *órganon* revela algo mais do que apenas a oposição entre estes componentes, por assim dizer, normativos do entendimento e da razão. O que sua argumentação insinua é a crítica à metafísica de Wolff, sobretudo no que tange a seu princípio de razão suficiente, o qual consistia no critério satisfatório e necessário à verdade. Sobre o direcionamento crítico de Kant à metafísica wolffiana, em que está assentada a oposição entre *cânone* e *órganon* exposta acima, conforme explica Longuenesse que, “Kant não formulou um exemplo específico, mas ele claramente tinha em mente a prova da metafísica racional”. Wolff e Baumgarten, segue Longuenesse (1998, p. 137), “‘provaram’ o princípio de razão suficiente aplicando o princípio de [não-] contradição ao conceito de ser, e expuseram um sistema metafísico completo de acordo com o mesmo método²¹”.

Ante o exposto acerca da distinção entre os conceitos de *cânone* e *órganon*, pôde-se observar indícios da relação desses conceitos com a *Analítica* e a *Dialética transcendental*. Porém, antes de prosseguir deve-se dizer ainda que o objetivo de Kant ao empreender uma crítica ao uso dialético da razão é de demonstrar que numa *Dialética transcendental* não se deve usar um *cânone* como se fosse um suposto *órganon*, quer dizer, não se devem usar os princípios puros do entendimento como exclusivamente suficientes para obter conhecimento, já que isso ultrapassaria nossos próprios limites cognoscíveis, configurando então num uso como *órganon*.

Cabe mencionar que se pressupõe certa semelhança entre os projetos da *Analítica* e da *Dialética transcendental* com os conceitos de *cânone* e *órganon*, respectivamente, sobretudo no tocante a função sistemática que ambas as divisões da Lógica kantiana ocupam dentro do arcabouço de uma crítica da razão pura. Sobre essa relação, Kant afirma:

O entendimento e a faculdade de julgar têm, pois, na lógica transcendental o *cânone* do seu uso objetivamente válido, do seu uso verdadeiro, portanto, e pertencem à parte analítica desta. Porém, a razão, nas suas tentativas para descobrir algo *a priori* acerca dos objetos e alargar o conhecimento para além das fronteiras da experiência possível, é completamente *dialética* e as suas afirmações ilusórias não se acomodam, de modo algum, com um *cânone* tal como a analítica o deve conter²².

²¹ No original: *Kant gives no specific example, but he clearly has in mind the proofs of rational metaphysics. Wolff and Baumgarten, for instance, ‘proved’ the principle of sufficient reason by applying the principle of contradiction to the mere concept of ens (being), and went on to expound a whole system of metaphysics according to the same method.* Grifos de Longuenesse. Colchetes acrescentados.

²² CRP, B 170/71. Grifos de Kant. Ver também CRP, B 88 e Lóg. Ak 10/11.

Começa assim, a tornar-se inteligível a aparente vinculação entre os projetos de uma *Analítica* e uma *Dialética* com os conceitos de cânone e órganon. Mesmo assim, deve-se destacar, novamente, que o projeto kantiano de elaborar uma crítica ao uso dialético da razão consiste em demonstrar que numa *Dialética transcendental* não se deve usar um cânone como se fosse um suposto órganon. Posto isso, será enfatizada a aparente relação desses dois pares conceituais – *Analítica/ Dialética, cânone/ órganon* - com o projeto inicial de uma crítica da razão pura que se propõe a estabelecer uma “[...] necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência [...]”²³.

1.2 A relação da *Analítica* (cânone) e da *Dialética transcendental* (órganon) com a crítica à metafísica

Na Alemanha do séc. XVIII a concepção de metafísica assumia duas perspectivas, a saber: sob o ponto de vista da ontologia (metafísica geral) – estudo do ser enquanto ser; e sob a perspectiva da metafísica especial, isto é, o estudo de três objetos particulares: Deus, mundo e alma. No período brevemente antecedente à Kant, Christian Wolff (1679-1754) foi o autor que mais influenciou as reflexões sobre metafísica naquele momento na Alemanha. Tanto que a obra *Metaphysica* de Alexander Baumgarten (1714-1762) – discípulo de Wolff – foi utilizada por Kant como referência em suas aulas sobre metafísica. Isso significa que, em certos aspectos, conforme é possível observar na *Crítica da razão pura* principalmente, a metafísica wolffiana se mostra presente na filosofia de Kant.

Wolff estava atento à tradição metafísica que o antecedia²⁴ denominando o conjunto de disciplinas pertencentes a essa ciência, além da ontologia, também a psicologia, a teologia (disciplinas que até então eram consideradas tradicionalmente metafísicas), e ainda outra disciplina que não pertencia ao grupo de ciências metafísicas, a saber, a cosmologia ou ciência do mundo, que “[...] trata da totalidade dos corpos e ensina como se compõe um mundo com eles [...]”²⁵. A ontologia está do lado oposto das demais disciplinas metafísicas,

²³ CRP, B XXXVI.

²⁴ Aristóteles e Descartes, por exemplo.

²⁵ No original: “[...] trata de la totalidad de los cuerpos y enseña cómo se compone un mundo con ellos [...]” (TORRETTI, 1980, p. 28). Ver também a nota que se segue: WOLFF. *Disc. prael.*, §77, Apud TORRETTI, Manuel. **Manuel Kant**: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980. p. 28. “La parte de la cosmología incorporada a la metafísica es la cosmología general o transcendental,

pois ela trata do ente enquanto ente, ao passo que as demais se referem aos diferentes tipos de entes. Por esse motivo considera-se, àquela uma metafísica geral e as demais – psicologia, teologia e cosmologia racional – compondo a metafísica especial.

Kant segue de perto a metafísica de Wolff, porém não de modo acrítico, pois em suas obras verificam-se inúmeras passagens em que ele se refere à metafísica wolffiana deixando transparecer suas constantes reflexões sob essa doutrina filosófica. No período pré-crítico Kant distanciou-se dos pontos centrais da metafísica wolffiana, embora seja possível observar na própria divisão da *Crítica da razão pura* em *Analítica* e *Dialética transcendental* – que correspondem à Ontologia e à Metafísica especial wolffiana – que a estrutura metafísica de Wolff ainda se faz presente. Isso se comprova, por exemplo, pelo fato de que, enquanto Wolff considerava a ontologia (metafísica geral) como apenas um estudo “dos predicados gerais do ser”, Kant a entendia como um estudo dos conceitos *a priori* de objetos em geral²⁶.

Por conseguinte, pode-se dizer que é exatamente esse o espírito da chamada revolução copernicana de Kant, pois ele nega a metafísica dogmática wolffiana, que redundava em devaneios transcendentais em busca dos predicados do ser – entendido enquanto objetos particulares, independentes da constituição do entendimento humano – e instaura uma nova compreensão de metafísica atenta às condições humanas da possibilidade de conhecer os objetos em geral. Nesse contexto é digno de observação que a concepção de ontologia que Kant tem em mente se relaciona com seu método transcendental, o qual, assim como aquela concepção, busca estabelecer as fontes e os limites de todo o conhecimento *a priori* possível do ser.

Diante disso, pode-se dizer que a *Analítica transcendental* parece estar mais vinculada com a compreensão de ontologia que Kant possui, até porque é exatamente nessa parte da *Crítica da razão pura* que ele estabelece as fontes e os limites do conhecimento do ser. Lá, Kant de fato desenvolve uma ontologia, segundo seu entendimento acerca de tal ciência. Sobre isto, Kant afirma:

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode *a priori* conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos. As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso

‘*scientia mundi in genere*’”. Tradução de Torretti.

²⁶ Conforme “Estudo Introdutório” de Armando Rigobello. In: KANT, Immanuel. **Realidade e existência: lições de metafísica**. Trad. de Adauri Fioritti. São Paulo: Paulus, 2002. p. 12.

nome de **ontologia** [...], tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro²⁷.

Em se tratando da *Dialética*, diferentemente do que por vezes pode ser considerado, sua importância não consiste em ser um mero apêndice da *Analítica*, ou melhor, de uma mera fundamentação do conhecimento humano. Mas de modo contrário, parece legítimo argumentar no sentido de defender que Kant reserva a essa parte da primeira *Crítica* o núcleo de sua discussão em torno do problema de maior interesse dessa obra, isto é, acerca da cientificidade da metafísica. Então, não obstante, por um lado, Kant ter comprovado que a *Analítica* tem uma função por assim dizer negativa dentro de uma crítica da razão, já que ela estabelece a incapacidade dessa faculdade conhecer certos objetos, por outro lado, pode-se dizer que seus resultados representam uma evolução, sobretudo em relação à ontologia wolffiana, conforme foi exposto acima.

Assim, Kant põe em curso sua crítica à metafísica dogmática wolffiana, a ponto de concluir que uma ontologia – enquanto teoria crítica dos conceitos puros do entendimento humano – é possível. Além disso, conclui-se que a crítica kantiana à metafísica de Wolff está direcionada também àquele ramo especial dessa ciência para a qual correspondem as ideias de Deus, alma, e mundo. Por conseguinte, é exatamente nesse contexto que Kant se dedica a edificar uma *Dialética transcendental* cuja função é evitar que a razão se perca em tentativas infrutíferas de conhecer esses objetos os quais, não obstante, lhe são de constante e inevitável interesse. Esse interesse da razão consiste em sua auto-exigência de encontrar um incondicionado, como por exemplo, uma causa não causada, o qual Kant representa mediante essas ideias puras da razão, que não possuem qualquer referência empírica.

Em outro contexto, Kant busca demonstrar com sua crítica ao uso dialético da razão, na *Dialética transcendental*, que um cânone não pode ser usado como órgãoon. Por isso é caro ao empreendimento kantiano uma dedução metafísica de tais ideias, tão necessárias à razão. É essa dedução na *Dialética transcendental* que está no germe da crítica de Kant à metafísica especial de seu tempo, pois como afirma Licht (2008, p. 143) “[...] o que não se pode perder de vista é que a tarefa negativa da *Dialética* supõe precisamente a parte positiva, isto é, que a crítica efetiva à metafísica dogmática tem como condição prévia o inventário sistemático das ideias transcendentais”. As ideias transcendentais representam a multiplicidade da intuição (condicionado) sob a representação de um conceito incapaz de ser apreendido pela sensibilidade (incondicionado), tal como o conceito de causalidade, por

²⁷ CRP, B 303. Negrito acrescentado.

exemplo. Nesse sentido, em cada uma das disciplinas sobre os conceitos puros da razão Kant põe em curso uma crítica àquela metafísica que leva a razão a incorrer em ilusões ao assumir como coisa em si (incondicionado), e pretender conhecê-lo, o que é apenas a diversidade de representações da intuição (condicionado).

Por conseguinte, conforme afirma Torretti (1980, p. 540), Kant conclui sua *Dialética transcendental*, ou melhor, sua crítica à metafísica especial “[...] pondo fim às pretensões científicas das três disciplinas que a compõem²⁸”. Muito embora a partir de *O cânone da razão pura*, conforme será argumentado mais adiante, Kant reinseri a discussão em torno dos objetos centrais de investigação dessas disciplinas pertencentes à metafísica especial.

Diante do exposto, pôde-se observar em primeiro lugar que o conceito de cânone ocupa uma função dentro do arcabouço da *Lógica transcendental*, sendo uma espécie de abordagem sistemática sobre as regras fundamentais *a priori* do entendimento. Ainda nesse contexto, constatou-se que a *Analítica transcendental* corresponde a um cânone, na medida em que seu propósito é o de estabelecer as regras do uso correto do entendimento. Por outro lado, o projeto da *Dialética transcendental* vai ao encontro daquilo que se representa pelo conceito lógico de *órganon*, na medida em que ali Kant empreende uma crítica ao uso dialético da razão com o intuito de demonstrar que um cânone não pode ser usado como se fosse *órganon*, isto é, não pode expandir os limites da razão no que se refere ao ato de conhecer.

Nesse sentido, a *Dialética transcendental* se configura, na verdade, como um suposto *órganon*, tendo em vista que ali Kant elabora uma crítica com o objetivo de evitar que a razão use os princípios do entendimento como *órganon* e não como cânone. Por conseguinte, observou-se, em segundo lugar, que é legítima a relação entre os pares conceituais *Analítica/Dialética*, *cânone/órganon* com o projeto principal da *Crítica da razão pura* de responder a pergunta: é possível a metafísica como ciência? Ou ainda, como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Pois, de acordo com o que explica Longuenesse (1998, p. 131), na *Lógica transcendental* “[...] Kant desenvolve ambas suas respostas positiva (na *Analítica transcendental*) e negativa (na *Dialética transcendental*) para a questão principal motivadora da *Crítica*: como é possível a metafísica?²⁹”.

²⁸ No original: “*La crítica de la metaphysica specialis pone fin a las pretensiones científicas de las tres disciplinas que la componen [...]*”. Grifos de Torretti.

²⁹ No original: “*Here Kant develops both his positive answer (in the Transcendental Analytic) and his negative answer (in the Transcendental Dialectic) to the question that motivates the Critique in the first place: how is metaphysics possible?*” Grifos de Longuenesse. É pertinente dizer ainda que, segundo exposto acima, a *Crítica da razão pura* responde negativamente tais perguntas, sobretudo em relação à metafísica especial. Ou seja, metafísica enquanto um estudo que pretende obter conhecimento de objetos que escapam à capacidade humana de conhecer nada mais é do que mera ilusão. Todavia, os conceitos da metafísica especial, e também as

1.3 O cânone da *Lógica transcendental* versus o cânone da *Doutrina transcendental do método*

Por ora, apenas discorre-se sobre o conceito de cânone da *Lógica transcendental* e sua relação com a *Analítica* e a *Dialética*. Observou-se que esse conceito está vinculado ao projeto da *Analítica transcendental* de estabelecer as fontes dos princípios puros do entendimento, as categorias. Ademais, abordou-se sua oposição ao conceito lógico de *órganon* na medida em que esse se refere exatamente ao ato da razão de transgredir as regras lógicas do cânone. Assim, constatou-se que na *Lógica transcendental* o conceito de cânone representa um conjunto de regras do uso objetivamente válido do entendimento puro. Ora, sendo então essa a tarefa do cânone na lógica formal causa estranhamento o fato de Kant dedicar uma seção a esse conceito somente na *Doutrina transcendental do método*.

Diante disto, levanta-se a seguinte questão: *O cânone da Doutrina transcendental do método mantém a mesma característica do cânone da Lógica transcendental, em que ele se configura como um conjunto de regras que o entendimento deve usar para o uso correto de seus próprios conceitos puros?* Tal questão servirá de fio condutor desta seção.

Todavia, antes de tentar responde-la faz-se necessário tecer algumas considerações sobre a estrutura da segunda metade da *Crítica da razão pura*, mais precisamente acerca de seu primeiro capítulo: *A disciplina da razão pura*³⁰. Nesse propósito, é importante dizer que Kant entende pela *Doutrina transcendental do método* “[...] a determinação das condições formais **de um sistema completo da razão pura**”. Portanto, segue ele, “[...] teremos que nos ocupar de uma *disciplina*, de um *cânone*, de uma *arquitetônica* e, finalmente, de uma *história da razão pura*³¹”. A partir dessa passagem deve-se perguntar o que Kant quer dizer por “um sistema completo da razão pura”? Estaria ele dirigindo-se aos seus diferentes usos da razão – teórico e prático?

Em carta a Marcus Herz, de 21 de fevereiro de 1772, Kant manifesta claramente sua intenção de “[...] apresentar uma *Crítica da razão pura* que contenha a natureza do conhecimento tanto teórico quanto prático [...]”³². Tal propósito de Kant talvez permita

disciplinas sobre os mesmos, terão utilidade noutra uso da razão, diferente do teórico, a saber, em seu uso prático, conforme será demonstrado no segundo capítulo deste trabalho.

³⁰ CRP, B 736.

³¹ CRP, B 735/36. Negritos acrescentados. Itálicos de Kant.

³² *Correspondências*, 10: 132. Tradução não publicada do prof. Hans Christian Klotz.

entender o que ele quis dizer por “um sistema completo da razão pura” no contexto em que esse fragmento está localizado dentro da primeira *Crítica*. Nesse sentido, seria respondida positivamente a última pergunta levantada acima, pois aparentemente Kant de fato está se referindo aos usos, tanto teórico quanto prático da razão pura ao mencionar que a segunda parte da primeira *Crítica* está direcionada ao “sistema completo da razão pura”. Em sendo correto o raciocínio pode-se dizer então, em síntese, que a *Doutrina transcendental do método* visa determinar as condições de aplicação dos princípios puros da faculdade de pensar à razão pura, tanto à sua parte teórica- especulativa quanto à sua parte prática.

Enquanto que a *Doutrina transcendental dos elementos*, como seu título mesmo sugere, buscou determinar as fontes e os componentes *a priori* da faculdade humana de pensar e intuir (composta por entendimento e razão), a *Doutrina transcendental do método* compete determinar os modos de aplicação desses recursos. Para tanto cabe a ela considerar os resultados obtidos na primeira parte da *Crítica da razão pura*, isso significa que a *Doutrina transcendental do método* precisa sustentar um procedimento (transcendental) capaz de erguer o edifício do uso puro da razão. Para levar a cabo tal empresa será preciso, primeiro, utilizar os recursos *a priori* da faculdade de conhecer e, em segundo lugar, seguir as regras de aplicação dos mesmos, garantindo ainda que tais recursos não sejam utilizados a esmo.

Nesse contexto, observa-se que a disciplina da razão pura denota possuir uma função análoga àquela que o conceito de cânone tem na *Lógica transcendental*. Não obstante, tal função se revela negativa³³ podendo ser comparada a coação, pois cabe à disciplina assegurar que o método transcendental seja levado a cabo na administração do material *a priori* da faculdade humana de conhecer para que seja aplicado corretamente – quer dizer, de acordo com suas fontes e, principalmente, seus limites – a ponto de ser possível implantar o edifício do conhecimento sintético *a priori*, típico da metafísica.

Ainda acerca da característica da disciplina em comparação com a coação, é importante lembrar a afirmação de Kant de que a “coação, graças a qual a tendência permanente **que nos leva a desviar-nos de certas regras é limitada e finalmente extirpada**, chama-se *disciplina*³⁴”. Noutras palavras, a disciplina possui o poder de interferir na aplicação das regras do uso correto da razão, ela é capaz de assegurar o uso adequado (como cânone) dos princípios formais da razão garantindo que tal uso não seja descomedido (como órgãoon). Por outro lado, o cânone, na *Lógica transcendental*, possui caráter prescritivo na medida em que ele corresponde a um conjunto de regras que, todavia, são seguidas ou não pelo

³³ Conforme CRP, B 737/38.

³⁴ CRP, B 737. Negritos acrescentados. Itálicos de Kant.

entendimento. Ou seja, ao cânone não cabe intervir, coagir, no uso inadequado dos princípios formais do entendimento, tanto que, conforme observação do próprio Kant, diversas vezes tais princípios são usados indiscriminadamente como *órganon*, isto é, fazendo uso dialético das regras formais do entendimento, abdicando das regras prescritas pelo cânone.

É importante observar ante o exposto que, muito embora a função negativa da disciplina cause espanto àquele leitor desavisado, deve-se lembrar de que o projeto crítico kantiano possui também uma conotação negativa, como Kant mesmo admite comparando-o à própria disciplina da razão pura. Na concepção de Kant:

O proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo; é que não serve de *órganon* para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros³⁵.

Com efeito, urge adentrar no que Kant entende por cânone na segunda metade da *Crítica da razão pura* para analisar em que medida esse conceito preserva as mesmas características apresentadas na *Lógica transcendental*. Como dito acima, é apenas na segunda parte da primeira *Crítica* que Kant dedica uma seção com vista a abordar *O cânone da razão pura*. É ali também que ele apresenta pela primeira vez uma definição explícita do conceito de cânone dizendo o seguinte, “entendo por cânone o conjunto de regras dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral” e, mais do que isso, complementa Kant no que se segue, “onde [...] não é possível nenhum uso legítimo de uma faculdade cognitiva não há cânone³⁶”.

É evidente, conforme essa definição, a similaridade entre o conceito de cânone da *Doutrina transcendental do método* e o da *Lógica transcendental*, já que Kant define-o quase que nos mesmos termos do que ele o compreendeu na primeira parte da *Crítica da razão pura*. Aliás, logo no que se segue a essa passagem Kant se refere ao contexto da *Analítica da Lógica transcendental* e, ademais, considerando-a como disciplina. Isso ocorre porque até a presente seção – isto é, no capítulo *O cânone da razão pura* da *Doutrina transcendental do método* – não foi possível provar a possibilidade de conhecimento sintético *a priori* da razão acerca de determinados conceitos. Demonstrou-se, pelo contrário, as fontes *a priori* dos conceitos do entendimento e da intuição. Além disso, provou-se a capacidade da razão de não se enredar em seus próprios erros.

³⁵ CRP, B 823.

³⁶ CRP, B 824.

Nesse sentido, Kant considera então que a razão teórica está impossibilitada de erigir um cânone, segundo a definição supracitada, na medida em que ela não é capaz de conhecimentos sintéticos *a priori* de certos conceitos – como de Deus, alma e liberdade.

Não obstante, à razão teórica cabe apenas uma disciplina, sendo que um cânone compete à razão prática pura. Assim para Kant:

[...] todo o conhecimento sintético da razão pura, no seu uso especulativo, conforme todas as provas apresentadas até aqui, é completamente impossível. Portanto, não há nenhum cânone do uso especulativo da razão (pois este é completamente dialético) e toda a lógica transcendental é, neste ponto de vista, apenas disciplina³⁷.

Dessa forma, constata-se que as características que Kant entendia como sendo de um cânone na *Analítica transcendental*, ao fim e ao cabo, isto é, passando por uma *Dialética transcendental* da razão pura, revelam-se agora como sendo da disciplina e, além disso, que a razão especulativa não é passível de um cânone devido sua incapacidade em produzir conhecimento sintético *a priori*.

Então nota-se que uma pergunta persiste, a saber, sob o que gesta a diferença do conceito de cânone usado na *Doutrina transcendental do método* em relação ao seu uso na *Lógica transcendental*? A resposta é de que ambos diferenciam-se quanto ao uso da razão, isto é, o cânone empregado na *Doutrina transcendental do método* vincula-se ao uso prático, ao passo que o aplicado à *Lógica transcendental* remete ao uso teórico-especulativo da razão pura. Ou ainda, em outras palavras, enquanto que o cânone da *Lógica transcendental* consiste em um sistema do uso correto do conjunto de regras *a priori* do entendimento, o cânone da *Doutrina transcendental do método* visa estabelecer o modo mais adequado de aplicação dessas regras, com vistas a satisfazer o constante interesse da razão pura de conhecer determinados conceitos metafísicos.

Ademais, conforme exposto anteriormente, a conexão entre o cânone da *Lógica transcendental* e o uso teórico da razão parece ser mais evidente, porém, o que não é tão evidente assim é a ligação entre o cânone da *Doutrina transcendental do método* e o uso prático da razão pura. Por isso surge uma nova e inevitável questão: em que medida o conceito de cânone do capítulo *O cânone da razão pura* conecta-se ao uso prático da razão? A resposta a tal pergunta fundamenta-se nas reflexões de Kant que o levam a afirmar que um cânone somente é possível no uso prático da razão, pois apenas neste nível ela está apta a fazer uso legítimo de certas faculdades cognitivas. Ou ainda, numa só palavra, apenas quanto

³⁷ CRP, B 824.

ao uso prático a razão pura é capaz de conhecimento sintético *a priori*. Sobre isso, diz ele, “[...] se há em qualquer parte um uso legítimo da razão pura, deve existir nesse caso um *cânone* dessa razão, e este não deverá ser relativo ao uso especulativo, mas ao uso prático da razão³⁸”.

Faz-se necessário lembrar que ao longo de toda sua filosofia crítica Kant manifesta por diversas vezes que a razão prática pura possui certa primazia em relação à especulativa, denotando desde a primeira *Crítica*, que àquela se reserva um papel de destaque, não só dentro de seu projeto crítico, mas principalmente no conjunto de ações atribuídas ao ser humano.

Por conseguinte, acredita-se ter respondido a pergunta levantada acima acerca da diferença entre os dois usos do conceito de cânone por Kant, pois nota-se que ambos se distanciam através do uso da razão que no próprio desenvolvimento da *Crítica da razão pura* perpassa por diferentes fases. Ademais, nota-se também que adquire mais plausibilidade o argumento levantado acima de que Kant pretendia elaborar uma única *Crítica da razão pura*, uma vez que começa a se realçar, a partir do contexto da segunda metade da *Crítica*, dois elementos que contribuem significativamente na sustentação dessa hipótese: o primeiro diz respeito à função de destaque (prática) de *O cânone da razão pura* no tocante a futura filosofia moral kantiana, muito embora tal função seja, por ora, apenas aparente, pois não foi esclarecida suficientemente; em segundo lugar, com efeito, acerca da ligação entre o conceito de cânone exposto nesse capítulo com o uso prático da razão pura.

1.4 O capítulo *O cânone da razão pura* e sua vinculação com a filosofia prática

Alguém poderia dizer simplesmente que no *Cânone* Kant inclui a mais sistemática discussão de Deus e filosofia moral anterior à *Fundamentação da metafísica dos costumes* (WOOD, 2008, p. 135). No entanto, essas palavras parecem subestimar a importância desse capítulo da *Doutrina transcendental do método* não apenas em relação à primeira *Crítica*, mas também em relação ao que se segue depois dela.

³⁸ CRP, B 825. Grifos de Kant.

Concorda-se que no *Cânone* Kant apresenta uma discussão “sistemática” acerca de Deus e da filosofia moral antecedente a sua filosofia prática propriamente dita, mas é oportuno dizer ainda que ele vai além disso, nesse capítulo. Ali o autor da *Crítica* apresenta uma compreensão sobre diversos elementos de sua moral, os quais serão plenamente desenvolvidos, ou quatro anos mais tarde na *Fundamentação* (1785), isto é, o aspecto formal da moralidade, ou após seis anos na segunda *Crítica* (1788), a saber, o objeto de uma vontade racionalmente determinada. Na leitura do *Cânone* deve-se atentar também para o fato de que em certas passagens Kant deixa transparecer que alguns elementos de sua futura filosofia moral ainda não estão solidificados.

É digna de observação a importância que possui a resposta à segunda pergunta do interesse da razão formulada por Kant no *Cânone*, “faz o que pode tornar-te digno de ser feliz³⁹”, sobretudo se for considerado o contexto em que ele a insere, pois ela surge antes mesmo de o autor da *Crítica* levar a cabo sua fundamentação moral mediante um princípio formal – isto é, o imperativo categórico. Através dessa resposta Kant introduz, ainda na *Crítica da razão pura*, uma informação de sua filosofia prática que sugere, de antemão, certa evolução para além da formalidade moral daquele princípio desenvolvido a partir da *Fundamentação*. Trata-se do objeto da vontade racionalmente determinada, a saber, do fim último da razão pura – o Sumo Bem.

Ademais, no *Cânone* a argumentação de Kant denota certa renúncia ao projeto inicial da primeira *Crítica*, uma vez que na *Doutrina transcendental do método* ele não se dirige explicitamente a seu plano de edificar a metafísica. Todavia, considerar tal objetivo como abandonado a partir da *Doutrina transcendental do método* consiste num equívoco, uma vez que o compromisso de Kant com essa disciplina perpassa não só a primeira *Crítica* em seu todo, mas também toda a sua filosofia crítica. De toda maneira, o capítulo *O cânone da razão pura* parece constituir em um ponto chave da discussão de Kant em torno dessa “ciência tipicamente filosófica” por se tratar do espaço em que ele se dedica a retomar a abordagem daqueles conceitos tradicionalmente metafísicos – Deus, imortalidade da alma e liberdade.

Ou, como afirma Velkley (1989, p. 139), “as mesmas ‘ideias’ que antes eram ditas como não tendo objetivo cognitivo, são agora ditas como tendo objetivo de natureza prática; as ideias são reintegradas, mas não de um ponto de vista teórico⁴⁰”. Assim, como o entendimento tem seus conceitos puros *a priori*, as categorias, a razão também possui os seus, tais conceitos puros da razão são denominados por Kant de ideias transcendentais. Ele

³⁹ CRP, B 836/37.

⁴⁰ No original: “The same “ideas” that were said to have no cognitive objects before are now said to have objects of a practical nature; the ideas are reinstated, but not from a theoretical standpoint”.

entende por ideia “[...] um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda⁴¹”. Quer dizer, as ideias são representações da totalidade condicionada sob um conceito do incondicionado, cuja origem está na própria razão. Enquanto que as categorias possuem uso objetivamente necessário, o uso das ideias da razão pode ser considerado como sendo subjetivamente necessário, por isso as categorias têm uso imanente e as ideias transcendentais.

Isso quer dizer que, enquanto que as categorias possuem um comprometimento com a experiência, em se tratando das ideias isso não ocorre, uma vez que, como afirma Kant na passagem supracitada, às ideias “não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda”. Além disso, é importante dizer que as ideias não têm nenhuma função constitutiva ao conhecimento, como as categorias possuem, ou seja, elas não integram o arcabouço que compõe o conhecimento humano possível. Aqui na razão teórico-especulativa o uso dessas ideias, como já mencionado, é meramente transcendente.

De toda maneira, é importante observar que a partir de *O cânone da razão pura*, e principalmente da filosofia prática, as ideias da razão adquirem uma nova utilidade dentro do sistema crítico kantiano não se restringindo apenas aquele uso negativo (como ideias transcendentais) assumido na *Crítica da razão pura*. Por isso torna-se relevante um cânone da razão como é o da *Doutrina transcendental do método*, e não como o do entendimento, da *Lógica transcendental*. Pois é a partir de *O cânone da razão pura* que os conceitos puros dessa faculdade (as ideias) passam a adquirir função, por assim dizer, constitutiva no arcabouço crítico-metafísico de Kant.

A reinserção dos três conceitos capitais da metafísica marca a retomada da abordagem dessa disciplina por Kant. Tais conceitos se revelarão de extrema importância no tratamento do Sumo Bem, ainda na *Crítica da razão pura*, mas principalmente a partir da *Crítica da razão prática*, conforme será explicado nos capítulos seguintes.

A manutenção, também no *Cânone*, do propósito originário de uma crítica da razão pura passa pela constatação de que a crítica da razão teórica é incapaz de conhecer tais objetos, os quais, de acordo com uma terminologia mais correta, não passam de meros conceitos puros da razão, ou ideias. Kant defende a necessidade de procurar uma “fonte de conhecimentos positivos” da razão pura sendo que para tanto seu nível prático possivelmente terá mais sucesso em tal empresa⁴². *O cânone da razão pura* representa uma transformação de perspectiva por tratar de assuntos considerados pertencentes ao uso prático da razão dentro de

⁴¹ CRP, B 383.

⁴² CRP, B 824.

um tratado cujo propósito maior é sabidamente teórico, uma vez que se refere à metafísica. Ademais, parece legítimo dizer que o capítulo *O cânone da razão pura* marca a efetiva inserção da temática do uso prático da razão pura na filosofia crítica de Kant.

Nesse sentido, portanto, mostram-se oportunas as observações de Licht (2008), transcritas abaixo, ao levantar duas questões referentes à importância sistemática dos resultados obtidos na *Crítica da razão pura*. Perguntas às quais, não são oferecidas respostas, mas que mesmo assim merecem atenção.

Licht (2008, p. 145) enfatiza que:

[...] o limite imposto à razão não significa senão a abertura para a realização plena, por outro caminho, da vocação da razão em ir além da experiência possível. Mas se é assim, não se afiguraria que tal abertura e realização seriam, em rigor, exteriores à própria crítica à razão especulativa? Quer dizer, não constituiria a delimitação do alcance da razão tão-só o meio posto à disposição de fins dados em outro lugar, mas não a finalidade mesma da primeira *Crítica*?

O questionamento de Licht (2008) remete a localização da primeira *Crítica* em relação ao objetivo da razão pura como um todo, isto é, em relação ao fim último da razão pura. Em outros termos, segundo ele, ao final da *Dialética transcendental* manifestam-se indícios, primeiro, de uma ligação sistemática dos diferentes usos da razão, na medida em que a *Crítica da razão pura* consiste apenas numa primeira etapa, composta de três; segundo, com efeito, vislumbra-se uma noção de teleologia na filosofia crítica de Kant, uma vez que a razão pura possui um fim último cujo alcance é o objeto de seu maior interesse. Por fim, em terceiro lugar, surgiria a partir da segunda metade da *Crítica da razão pura* uma espécie de metafísica prática, pois seus conceitos centrais são direcionados à razão prática pura mediante o conceito de Sumo Bem.

Enfim, diante do supra-exposto pode-se dizer que esse é o pano de fundo sob o qual o conceito de Sumo Bem está assentado na primeira *Crítica*, que, doravante se constituirá no objeto principal desta investigação.

1.5 O Sumo Bem em *O cânone da razão pura*

Conforme mencionado acima em *O cânone da razão pura* Kant insere sua argumentação acerca do uso prático da razão, antecipando diversas considerações sobre

conceitos de sua futura filosofia prática, tais como, o conceito de moralidade, de fim último da razão pura, de Sumo Bem, entre outros. Essa mudança de perspectiva deve-se a constatação de que a razão teórica não oferece grandes expectativas à metafísica (mais especificamente em relação a sua parte especial).

Diante disso, estando ciente das necessidades que a razão possui, Kant mantém seu objetivo de tentar encontrar resposta ao problema motivador da primeira *Crítica*: “é possível a metafísica como ciência?”. Para tanto, será necessário mudar o foco de atenção, passando, doravante, a investigar em que medida a razão prática pode responder mais adequadamente os interesses da razão pura, já que “[...] conhecimento sintético da razão pura, no seu uso especulativo, [...] é completamente impossível⁴³”. Nesse sentido, Kant explica:

[...] a que causa atribuir seu [da razão] desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Pressente objetos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso *prático*⁴⁴.

Pouco mais adiante, segue Kant, “É este [o uso prático da razão], portanto, que vamos agora investigar⁴⁵”, ratificando assim a mudança de direção da investigação de sua filosofia crítica a partir de *O cânone da razão pura*.

É no *Cânone* que Kant apresenta pela primeira vez a formulação das três perguntas do interesse da razão: “1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar?”⁴⁶. A primeira pergunta diz respeito, única e exclusivamente, ao campo teórico-especulativo da razão pura. Sua resposta poderia ser formulada nos seguintes termos: pode-se saber acerca de tudo aquilo que é apreendido pelas formas *a priori* da intuição – espaço e tempo – e pelos conceitos puros do entendimento – as categorias. O que não se encaixa nesses critérios, por assim dizer, não adquire o rigoroso *status* de ser cognoscível. A *Crítica da razão pura* encarregou-se de tal resposta.

Já no que tange a segunda pergunta do interesse da razão Kant afirma que ela é “[...] simplesmente prática [...], é moral [...]”, portanto, finaliza ele, “[...] não pode em si mesma fazer parte da nossa crítica [da razão pura]⁴⁷”. Será de responsabilidade da *Fundamentação da*

⁴³ CRP, B 824.

⁴⁴ CRP, B 824. Colchetes acrescentados. Grifos de Kant.

⁴⁵ CRP, B 825. Colchetes acrescentados.

⁴⁶ CRP, B 833. Conforme exposto na introdução, na Lóg. Kant inclui a quarta pergunta: O que é o homem?

⁴⁷ Parênteses acrescentados. Pode parecer estranho, ou até mesmo contraditório, o fato de utilizar essa passagem em que Kant se recusa a analisar a moral “em si mesma” na *Crítica da razão pura*, uma vez que acima defende-se que *O cânone da razão pura* representa a passagem da investigação kantiana do uso teórico ao uso prático. De toda maneira, não se tratam de argumentos contraditórios, pois o que defendeu-se anteriormente é que esse

metafísica dos costumes e da primeira metade da *Crítica da razão prática* – a *Analítica da razão prática pura* – responde-la a contento, apesar de o *Cânone* antecipar sua resposta, todavia, sem oferecer uma argumentação detalhada que a justifique⁴⁸. A terceira pergunta abarca tanto a razão teórica quanto a prática, sendo que sua resposta caberá a Rel. e a CJ.

Tendo em vista que no *Cânone* Kant se dedica ao uso prático da razão, pode-se dizer então, que ali as duas últimas perguntas do interesse da razão fazem parte de seu campo de observação. É exatamente a partir delas que ele introduz um componente de sua filosofia prática que somente mais tarde será abordado detalhadamente, trata-se do fim último da razão pura.

Tal fim, seguindo as conclusões expostas na *Dialética transcendental*, emana do inevitável interesse da razão de “[...] encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo”, por isso ela “[...] por uma tendência da sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças às simples ideias, até os limites extremos de todo o conhecimento⁴⁹”.

Essas ideias, as quais sintetizam o interesse da razão em alcançar o seu fim último, conforme exposto ao longo da *Dialética transcendental*, e de acordo com o que foi mencionado acima, são incognoscíveis. Tratam-se das ideias de liberdade, de imortalidade da alma e de Deus. Dessa forma, Kant mantém-se fiel ao seu propósito de encontrar uma resposta à metafísica (entendida agora como metafísica especial) que seja ao mesmo tempo condizente com os interesses da razão pura.

Por isso, segue ele, se, portanto, “estas três proposições cardeais nos não são absolutamente nada necessárias para o *saber*, e, contudo são instantaneamente recomendadas pela nossa razão, a sua importância deverá propriamente dizer respeito apenas à *ordem prática*⁵⁰”. Sendo que competirá à liberdade operar a ordem prática da razão pura, tanto que no *Cânone* Kant a pressupõe não tecendo grandes comentários sobre essa ideia prática, mas a concebe como apoditicamente certa⁵¹.

capítulo representa a via encontrada por Kant para adentrar no uso prático da razão e não numa investigação estritamente moral. Em outras palavras, esse capítulo opera uma alteração nos rumos das reflexões críticas de Kant na medida em que o uso teórico é dado como suficientemente abordado, sendo necessário, doravante, adentrar no uso prático da razão pura. Isso, todavia, não significa que em *O cânone da razão pura* é levada a cabo uma doutrina moral sistemática, mesmo que ali Kant lance mão de elementos de sua efetiva doutrina moral edificada anos mais tarde (CRP, B 833).

⁴⁸ CRP, B 836/837.

⁴⁹ CRP, B 825.

⁵⁰ CRP, B 827/28. Grifos de Kant.

⁵¹ A pressuposição da liberdade prática por Kant no *Cânone* pode ser ratificada pela seguinte passagem: “[...] num cânone da razão pura, temos que nos ocupar apenas com duas questões que dizem respeito ao interesse prático da razão pura e relativamente às quais deve ser possível um cânone do seu uso, a saber: Há um Deus? Há uma vida futura?” (CRP, B 831). A liberdade teórica, doravante, não cabe à investigação de Kant, pois ela não se presta a um cânone. Mas de modo contrário, as investigações sobre a liberdade em sentido teórico redundam em

Ademais, cabe dizer ainda que no *Cânone* Kant parece conceber a liberdade prática de modo diferente da maneira com que ele mesmo compreenderá esse conceito na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*, pois, como será lido no fragmento citado abaixo, ele acredita que a “liberdade prática pode ser demonstrada na experiência”. Quer dizer que, se aceita essa tese, então se pode defender que a experiência serve, de algum modo, como prova de ações livres, isso indica que no *Cânone* Kant não está tratando da liberdade transcendental. Não obstante, nesse capítulo Kant é bastante enfático sobre a sua concepção de liberdade que está em questão, a ponto de afirmar o seguinte: “Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade⁵²”. Ou seja, como seu propósito no *Cânone* consiste em analisar o uso prático da razão, mais precisamente, determinar o fim último da razão pura, então é preciso definir as condições de possibilidade de tal fim.

Diante disso, Kant desenvolve suas considerações com vistas a traçar as condições sob as quais o fim último da razão pura deve ser determinado. Sua constatação é de que o fim último da razão pura está assentado sob “[...] as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produto da razão pura. Ora tais são as leis morais [...]”⁵³. Em outras palavras, a condição fundamental de possibilidade do fim último da razão pura baseia-se em leis práticas puras, as leis morais, que têm como componente ainda mais fundamental a liberdade prática.

Assim, Kant deixa claro que:

A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência. Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo, mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, *leis* objetivas da *liberdade* e que exprimem *o que deve acontecer*, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam *do que acontece*; pelo que são também chamadas leis práticas⁵⁴.

órganon na medida em que geram afirmações que tendem a transpor os limites e possibilidades da própria razão. Parece que por isso ele se volta à liberdade prática, porém, sem fundamentá-la na *Crítica da razão pura*.

⁵² CRP, B 828.

⁵³ CRP, B 828.

⁵⁴ É oportuno esclarecer ainda que a partir do *Cânone* Kant não se refere mais a liberdade transcendental, pois, segundo suas próprias palavras, “[...] podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (CRP, B 831/32). Essa passagem parece complementar a nota 51, sobretudo no que se refere a afirmação de que Kant pressupõe a liberdade prática no *Cânone* pois não oferece uma fundamentação da mesma (CRP, B 830) Grifos de Kant.

Diante disso, pode-se dizer que no *Cânone* Kant expõe quase que na totalidade os componentes de sua fundamentação moral, distinguindo, por exemplo, leis práticas pragmáticas, as quais motivam ações pela inclinação à felicidade, de leis práticas morais em que se determina o que deve ser feito para ser digno de felicidade. Todavia, nesse capítulo Kant não constrói uma efetiva fundamentação moral, uma vez que ele não enfatiza, por exemplo, a função e a localização sistemática de certos componentes.

Além disso, o autor da *Crítica* não se demonstra totalmente seguro quanto à origem desses componentes práticos apresentados já no *Cânone*, conforme será destacado no segundo capítulo, até mesmo porque esse não é o seu objetivo neste capítulo da *Crítica da razão pura*. Um dos conceitos apresentados em *O cânone da razão pura* demonstrar-se-á a partir da filosofia prática propriamente dita como sendo um dos mais importantes, senão o mais, qual seja, o conceito de moralidade.

Diz Kant: “Admito que há, realmente, leis morais que determinam completamente *a priori* o fazer e o não fazer [...], ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam *de uma maneira absoluta* [...] e portanto são, a todos os títulos, absolutas⁵⁵”. Como a lei moral comanda absolutamente as ações humanas, isto é, tem origem única e exclusivamente na razão pura (é esse o significado de ter origem *a priori*), em agindo de acordo com seus preceitos o indivíduo agente torna-se digno de esperar a felicidade. Por isso a resposta à segunda pergunta do interesse da razão pura, “*Que devo fazer?*”, é esta: “*Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz*⁵⁶”. Com efeito, levanta-se no indivíduo dotado de razão pura o seguinte raciocínio: se faço o que devo fazer, então, “*Que me é permitido esperar?*⁵⁷”.

Essa pergunta Kant responde com as seguintes palavras: “[...] é preciso saber se os princípios da razão pura, que prescrevem *a priori* a lei, também lhe associam [ao sujeito agente] **necessariamente** esta esperança⁵⁸” de felicidade. Dito de modo diferente, isso quer dizer que, em agindo de acordo com as determinações da lei prática pura o sujeito agente faz o que deve ser feito e torna-se merecedor de ser feliz.

Dessa forma, Kant destaca a importância de pesquisar se a simples dignidade de felicidade garante necessariamente ao sujeito que age por princípios racionais a efetivação da

⁵⁵ CRP, B 835. Grifos de Kant.

⁵⁶ Como já mencionado, a resposta à segunda pergunta do interesse a razão no *Cânone* representa a revelação antecipada do objeto de interesse de uma vontade racional. Antecipação porque Kant o apresenta antes mesmo de fundamentar tal vontade, como ele de fato o fará quatro anos mais tarde na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Grifos de Kant.

⁵⁷ Grifos de Kant.

⁵⁸ CRP, B 837. Itálicos de Kant, negrito e colchetes acrescentados.

mesma. Do mesmo modo como Kant fará na segunda *Crítica*, aqui ele demonstra que a virtude apenas não se constitui no fim último da razão pura e que tampouco a felicidade isolada pode ser considerada como tal bem perfeito⁵⁹. Ele quer dizer que é preciso unir ambos os conceitos – os quais representam partes de um bem ainda maior – para satisfazer o interesse da razão pelo seu fim último.

O que está por trás dessa argumentação de Kant nada mais é do que a apresentação do fim último da razão pura, a saber, a união entre virtude e felicidade ou, numa só palavra, o Sumo Bem. Ora, tendo em vista que a razão pura não é capaz de determinar se há uma relação necessária entre a moralidade (que já contém a liberdade) e a felicidade, então somente uma sabedoria suprema, dotada de uma razão pura, é capaz de garantir tal relação: “[...] só pode esperar conhecer-se se uma *razão suprema*, que comanda segundo leis morais, for posta ao mesmo tempo como fundamento enquanto causa da natureza⁶⁰”.

Essa sabedoria suprema como afirma Kant é o ideal do sumo bem originário, isto é, Deus:

Designo por *ideal do sumo bem* a ideia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz). Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem *originário* o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do sumo bem derivado, ou seja, de um mundo inteligível, isto é, *moral*⁶¹.

Esse é então o pano de fundo sob o qual o conceito de Sumo Bem é inserido por Kant em sua filosofia crítica. Nota-se que a introdução desse conceito possui uma distinção chave que muitas vezes é negligenciada e que mais tarde, na filosofia moral, o próprio Kant não parece dar a devida atenção, a saber, entre sumo bem originário e Sumo Bem derivado. Mais do que isso, no *Cânone* Kant parece ter como propósito apresentar apenas um dos dois conceitos de Sumo Bem, qual seja, o sumo bem originário. Isso fica evidente já no título da segunda seção do *Cânone* em que se lê: “Do ideal do sumo bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura⁶²”.

Neste contexto, Kant visa expor o ideal do sumo bem que consiste no fundamento, ou “o princípio de ligação”, determinante do fim último da razão pura, o Sumo Bem derivado (união de virtude, enquanto mérito de ser feliz, e felicidade). No que se refere ao Sumo Bem,

⁵⁹ CRP, B 841.

⁶⁰ CRP, B 838.

⁶¹ CRP, B 838/39. Grifos de Kant.

⁶² CRP, B 832.

ele adianta que a união de virtude e felicidade somente é possível num mundo moral inteligível, pois, segue ele, “[...] o mundo sensível não nos permite esperar da natureza das coisas uma tal unidade sistemática de fins [...]”⁶³. Esse mundo inteligível mais tarde, principalmente na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, será compreendido como o postulado da imortalidade da alma.

Diante disso, parece legítimo dizer então que o sumo bem da primeira *Crítica* corresponde à ideia de Deus. Porém, deve-se ter atenção nesse contexto tendo em vista que a afirmação não é exata, pois o sumo bem da *Crítica da razão pura* representa a ideia de Deus somente se for entendido num único sentido, a saber, enquanto o sumo bem originário como Kant defende. Ele expõe no *Cânone* o conceito de Sumo Bem através de seus dois sentidos – como originário e derivado, mas é notório que nesse capítulo da primeira *Crítica* Kant enfatiza mais o primeiro sentido do conceito de Sumo Bem, o sumo bem originário, isto é, Deus⁶⁴. Diante disto, levanta-se a seguinte dúvida: porque no *Cânone* Kant enfatiza mais o sumo bem originário ao invés do Sumo Bem derivado que representará a real definição desse conceito a partir de sua filosofia moral? Essa questão surge porque, de acordo com a constatação de Wike (1994), apenas o segundo sentido do conceito de Sumo Bem, o derivado, se refere aos interesses éticos de Kant na medida em que ele resume os interesses da razão pura pelo seu fim último, o objeto prático incondicionado.

Wike⁶⁵ (1994, p. 121) na passagem a seguir afirma que:

É possível distinguir entre um sumo bem originário, ou seja, Deus, e um sumo bem derivado, ou seja, felicidade de acordo com moralidade. Deus conserva em um sentido o papel do sumo bem, enquanto felicidade em proporção a dignidade é colocada como o sumo bem, ou seja, o fim ou objeto de agentes morais. Para os propósitos práticos, é esse último sumo bem que é do interesse particular para Kant e de preocupação especial para a ética.

⁶³ CRP, B 842.

⁶⁴ Por esse motivo usam-se os seguintes termos: Sumo Bem (com iniciais maiúsculas) para referir à união entre virtude e felicidade, o Sumo Bem consumado, que é de maior interesse para a ética; e sumo bem (com iniciais minúsculas) para referir a Deus enquanto capaz de realizar aquela união, sumo bem originário. Como já dito, no *Cânone* da *Crítica da razão pura* o conceito com o qual Kant mais se preocupa parece ser o último, o sumo bem originário, Deus. Porém, a partir de sua doutrina moral, principalmente da *Crítica da razão prática*, ele praticamente abandona esse sentido do conceito de Sumo Bem, atentando assim, quase que exclusivamente ao Sumo Bem consumado (virtude mais felicidade).

⁶⁵ No original: *It is possible to distinguish between a highest original good, that is, God, and a highest derived good, that is, happiness in accordance with morality. God retains in a sense the role of highest good while happiness in proportions to worth is posited as the highest good, that is, the end or object of moral agents. For practical purposes, it is this latter highest good which is of particular interest to Kant and of special concern to ethics.*

O Sumo Bem derivado – união entre virtude, enquanto mérito de ser feliz, e felicidade proporcional a tal mérito – consiste no conceito de maior interesse da ética. O sumo bem originário, como argumenta Kant no *Cânone*, se refere a outro âmbito, qual seja, aquele denominado por ele de teologia moral que, segundo suas palavras, “[...] tem a vantagem particular sobre a teologia especulativa de conduzir infalivelmente ao conceito de um ser primeiro *único, soberanamente perfeito e racional* [...]”⁶⁶.

Kant parece ter grande preocupação com tal teologia no *Cânone*, mais do que isso, essa teologia moral parece ter o motivado a enfatizar o ideal do sumo bem originário nesse capítulo da *Crítica da razão pura* e não o fim último da razão, o Sumo Bem derivado. Talvez isso tenha ocorrido porque a teologia moral trata do ideal de um ser supremo, fundado na moralidade, capaz de unir os propósitos da razão em direção a um fim maior, o Sumo Bem. Assim, através dela Kant não redonda em devaneios transcendentais ao refletir sobre o conceito de Deus. Dessa forma, ele salvaguarda a possibilidade de um *ens realissimum* sem ultrapassar os limites da razão teórico-especulativa. Ou ainda, dito de modo diferente, através da teologia moral, pertencente ao campo prático da razão, Kant torna possível pensar num ser supremo enquanto causa do fim último da razão pura, sem que com isso suas investidas caiam em erros do mesmo tipo dos da metafísica dogmática e da teologia especulativa.

Ante o exposto, é preciso dizer que para Kant ideal e ideia não possuem o mesmo significado. Enquanto que as ideias, segundo o exposto acima, só possuem necessidade subjetiva, o ideal – por estar “[...] ainda mais afastado da realidade objetiva do que a ideia [...]” –, nada mais é do que uma ideia “[...] não somente *in concreto* [quando se aplica aos fenômenos], mas *in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinável apenas pela ideia”⁶⁷. Então, o ideal é uma espécie de personificação (*in individuo*) de uma ideia, cuja realidade é ainda mais subjetiva do que a própria ideia, e diferentemente das outras ideias, o ideal da razão pura se refere a um indivíduo particular.

A propósito, Kant introduz o conceito de ideal da razão pura na *Dialética* da primeira *Crítica* exatamente para, primeiro, hipostasiar (assumir como real) o caráter individual do conceito de Deus e, segundo, para personificá-lo⁶⁸.

Nesse contexto, Kant refere que:

Este ideal do ser realíssimo, embora seja apenas uma simples representação, é, primeiramente, *realizado*, isto é, transformado em objeto, depois *hipostasiado* e,

⁶⁶ CRP, B 442. Grifos de Kant.

⁶⁷ CRP, B 596. Colchetes acrescentados, grifos de Kant.

⁶⁸ CRP, B 610.

finalmente por um processo natural da razão dirigido para o acabamento da unidade, mesmo *personificado* [...]”⁶⁹.

Ainda sobre o assunto, Kant afirma que um ideal transcendental é um *prototypon transcendentale*⁷⁰. Dessa forma, pode-se entender que ao denominar o conceito de sumo bem originário como “ideal do sumo bem” enquanto razão suprema que é a causa do Sumo Bem derivado, a ligação entre moralidade e felicidade, torna-se inevitável interpretá-lo como um modelo (*prototypon*) de perfeição moral a ser alcançado. Assim, justifica-se a afirmação de Kant de que um ideal tem uma importância prática na medida em que é um princípio regulador (*prototypon*), podendo assim ser aplicado ao ideal do sumo bem originário.

Assim como a ideia dá a *regra*, assim o ideal, nesse caso, serve de *protótipo* para a determinação completa da cópia e não temos outra medida das nossas ações que não seja o comportamento deste homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar⁷¹.

Mediante a inclusão da ideia de Deus (sumo bem originário) como condição do Sumo Bem (derivado) torna-se ainda mais compreensível a passagem já bastante conhecida do prefácio da *Crítica da razão pura* em que Kant afirma que teve de “[...] suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença* [...]”⁷², pois a assimilação do sumo bem como Deus na obra inaugural da filosofia crítica vai ao encontro de tal afirmação.

A constatação de que o conceito de sumo bem realçado por Kant na *Crítica da razão pura* representa a ideia de Deus levanta algumas indagações não apenas sobre o próprio conceito de Sumo Bem, mas também a respeito dos conceitos por ora envolvidos – moralidade, felicidade, imortalidade da alma e Deus. Algumas dessas questões envolvendo o conceito kantiano de Sumo Bem são levantadas pela primeira vez por Beck⁷³, fato que, desde então, tem gerado grande discussão entre os estudiosos da filosofia de Kant.

É importante dizer aqui que Beck (1960) não discrimina as questões sobre o conceito de Sumo Bem como será feito a seguir. De toda maneira, acredita-se que tal divisão far-se-á necessária para um melhor tratamento dos problemas aqui envolvidos tendo em vista que será

⁶⁹ CRP, nota de B 611. Grifos de Kant.

⁷⁰ CRP, B 597- B 611. O ideal é pois, para ela [para a razão], o protótipo (*prototypon*) de todas as coisas, de onde todas, em conjunto, como cópias deficientes (*ectypa*), auferem a substância da sua possibilidade e, conquanto mais ou menos se aproximem dele, estão contudo sempre infinitamente longe de alcançá-lo (CRP, B 606). Grifos e parênteses de Kant. Colchetes acrescentados.

⁷¹ CRP, B 597. Grifos de Kant.

⁷² CRP, B XXX. Grifos de Kant.

⁷³ No original: *There are three important questions to ask about the summum bonum interpreted as bonum consummatum: (1) is it the determining ground of the moral will? (2) Is there a moral necessity (duty) to seek and to promote it? (3) How is it possible?*

analisado ainda o que outros comentadores, tão autorizados quanto Beck, têm a dizer sobre as questões propostas por ele. Por ora, apenas serão apresentadas quatro perguntas as quais se acredita serem capazes de englobar os principais pontos do debate acerca do conceito kantiano de Sumo Bem, sendo que as duas primeiras se referem aos conceitos que o integram e as demais dizem respeito ao próprio Sumo Bem.

Algumas dessas questões diferem das de Beck, mas seguem-nas de perto. São elas: 1) o Sumo Bem é condição à moralidade ou, ao contrário, a moralidade é condição para o Sumo Bem? 2) Como um conceito tradicionalmente empírico, como o de felicidade, pode compor o objeto de uma vontade racionalmente determinada, ou seja, o Sumo Bem? 3) Como o Sumo Bem é possível? 4) O Sumo Bem é importante à filosofia de Kant?

A primeira dessas questões diz respeito à relação entre o Sumo Bem e a moralidade. Dito com outras palavras, se por um lado em algumas passagens da *Crítica da razão pura* Kant já concebe que a moralidade se origina *a priori* na razão – concordando assim com sua efetiva filosofia prática, mesmo em germe – por outro lado, ele demonstra ainda certa insegurança quanto à função e localização sistemática dos conceitos aqui envolvidos.

Isso quer dizer que a concepção de Sumo Bem que Kant possui no *Cânone* da primeira *Crítica* gera um conflito na relação desse conceito com a moralidade. Tal conflito ocorre por dois motivos: primeiro porque o que será condição de possibilidade do Sumo Bem na *Crítica da razão prática*, ou seja, o sumo bem originário (Deus) e além desse conceito também o de imortalidade da alma, é tomado na *Crítica da razão pura* como condição à moralidade (conceito basilar do Sumo Bem), destoando assim do caráter exclusivamente racional da efetiva fundamentação da última, conforme é possível observar, entre outras passagens (também em B 841) de *O cânone da razão pura*, nesta que se segue:

A razão vê-se forçada a admitir um tal criador, assim como a vida num mundo que temos de encarar como futuro ou a considerar as leis morais como vãs quimeras, pois a consequência necessária que a razão vincula a essas leis, sem estes pressupostos, está condenada a desaparecer. Por isso também toda a gente considera as leis morais como *mandamentos*, o que não poderiam ser se não unissem *a priori* às suas regras certas consequências apropriadas e, portanto, não trouxessem consigo *promessas e ameaças* ⁷⁴.

As palavras de Kant parecem denotar, apesar de soar estranho aos ouvidos daqueles já familiarizados com sua fundamentação moral, que a existência da lei moral está condicionada a admissão de Deus pelo agente racional. Com efeito, conclui-se que a lei moral somente se impõe ao sujeito racional mediante a coação oriunda da própria razão, mas por meio de

⁷⁴ CRP, B 839. Grifos de Kant.

“promessas e ameaças”. O problema aqui se levanta quando se observa o núcleo da filosofia prática kantiana, tendo em vista que ali se constata que tal relação entre moralidade e o Sumo Bem é inconcebível, sobretudo se ao último for incluído um sumo bem originário, Deus, como Kant compreende. Beck (1960) discute essa relação instável entre moralidade e o Sumo Bem, porém ele atenta mais ao contexto da segunda *Crítica*, praticamente desconsiderando as afirmações de Kant em *O cânone da razão pura*.

Por outro lado, Beiser (2007)⁷⁵ considera essas afirmações de Kant na *Crítica da razão pura* e diz que da década de 1770 até a metade da década de 80 Kant estava bastante preocupado com a aparente inconsistência de seu pensamento acerca da motivação moral, fato que se comprova não apenas pelo que o autor da *Crítica* escreve no *Cânone*, mas também pelas suas *Reflexões* morais desse período⁷⁶. Estaria Kant, como sugere Beiser, sendo influenciado pela filosofia leibniziana? Mais adiante neste capítulo, será analisada essa possibilidade. Conforme será visto ao abordar a *Crítica da razão prática* no segundo capítulo deste trabalho, esse problema persistirá como um dentre aqueles que mais preocuparam Kant em relação ao Sumo Bem.

A segunda questão levantada anteriormente é motivada pelo fato de Kant entender que o fim último da razão pura contém, dentre seus integrantes um elemento que a partir da fundamentação moral será considerado sob o ponto de vista negativo, isto é, a felicidade. Esse problema talvez não pareça tão merecedor de atenção se olhar-se apenas o contexto da *Crítica da razão pura*, porém ele torna-se mais pertinente à investigação na medida em que o edifício moral kantiano adquire forma, pois a partir da *Fundamentação* tornar-se-á inoportuno qualquer relação entre razão pura e sensibilidade, sobretudo no que diz respeito à constituição conceitual – como é o caso do Sumo Bem (derivado). Sobre essa dificuldade em torno de a felicidade compor o Sumo Bem, fim último da razão pura, nota-se que Beck não a considera como um problema propriamente dito, pois ele apenas o menciona como pertencendo à problemática, envolvendo a relação condicional entre moralidade e esse conceito⁷⁷.

⁷⁵ Diz Beiser (2007, p. 614): *In the late 1770s Kant became very worried about the problem of the execution of the moral law, about whether people would have sufficient incentive to act according to its rigorous requirements. While he affirmed that reason alone should provide justification for an action, he doubted whether it alone could provide a sufficient incentive for the will to follow the moral law.* Grifos de Beiser.

⁷⁶ Nas notas 41 e 42 Beiser destaca as seguintes reflexões morais de Kant como provas de sua afirmação: 7097, 6858, 7303 e 6876. Verificaram-se esses fragmentos das *Reflexões* de Kant (KANT, Immanuel. **Reflexões sobre filosofia moral**. Tradução de José G. Santos Herceg. Salamanca: Sígueme, 2004), constatando-se que, de fato, nelas o autor das *Críticas* faz afirmações muito parecidas com a citada acima do *Cânone*. O que sugere, conforme afirma Beiser, que Kant estava muito preocupado nesse período com a relação entre a moralidade e o Sumo Bem, sobretudo no que tange à fundamentação daquela.

⁷⁷ BECK, 1960, p. 243.

Todavia, pensa-se que essa questão merece maior atenção, pois ela se refere ao segundo conceito integrante do Sumo Bem derivado (fim último da razão), e por se tratar de um componente tão caro a ele, de antemão, faz-se necessário investigá-lo. Além disso, tentar compreender como Kant concebe a relação entre moralidade (cuja origem se mostrará exclusivamente na razão) e felicidade no Sumo Bem se torna importante na medida em que o não esclarecimento dessa questão pode pôr em dúvida o próprio conceito de Sumo Bem como um todo.

A terceira pergunta levantada anteriormente, e que Beck (1960) propõe debater, é, na verdade, a pergunta principal sobre o Sumo Bem com a qual o próprio Kant se preocupa ao longo de sua filosofia prática, sobretudo na segunda metade da *Crítica da razão prática*. Ela é uma questão direcionada ao conceito de Sumo Bem em si e não como as anteriores, nas quais se questiona sobre seus conceitos integrantes. Posto isso, deve-se perguntar: como o Sumo Bem é possível? Na *Crítica da razão pura* não se encontra tal questão, pelo menos não nestes termos. O fato de Kant, aparentemente, não dedicar grandes esforços sobre esse assunto na *Crítica da razão pura* talvez se justifique por ele ter assimilado o conceito de sumo bem originário à ideia de Deus, cujo poder causal seja de unir, em um mundo moral inteligível, felicidade e a moralidade (Sumo Bem derivado) de acordo com a medida da dignidade do sujeito moral. Isso quer dizer que, compete a Deus tal responsabilidade e, sendo assim, caberia a uma disciplina específica investigá-lo, ou seja, à teologia moral⁷⁸.

No *Cânone* Kant parece bastante convicto no que tange ao modo de possibilidade do Sumo Bem, diferentemente de sua posição na *Crítica da razão prática*, em que ele debate sobre a possibilidade desse conceito. Além disso, a passagem do prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, citada acima, denota de antemão, certa justificativa, não obstante sua capacidade polêmica. Já no que se refere à *Crítica da razão prática* o mesmo não ocorre, nela Kant concebe pelo conceito de Sumo Bem o fim último da razão pura, isto é, o Sumo Bem derivado, a união entre seus dois elementos, moralidade e felicidade, conforme se percebe no segundo capítulo.

Então quando Kant pergunta pela possibilidade do Sumo Bem na *Crítica da razão prática*, ele está se referindo à possibilidade de unir os dois componentes que o formam. Por esse motivo, pode-se dizer que caberá, na segunda *Crítica*, a uma metafísica da moral investigar a possibilidade do Sumo Bem (efetivação do mérito de ser feliz do agente racionalmente puro) e não, como na *Crítica da razão pura* em que a disciplina aparentemente mais adequada para resolver essa questão era a teologia moral.

⁷⁸ CRP, B 842/43.

A quarta pergunta, assim como a anterior, não é formulada por Kant nem na *Crítica da razão pura*, nem na *Crítica da razão prática* ou no texto sobre *A religião nos limites da simples razão*. Ela é proposta por Beck quem, aliás, vê a necessidade de investigar a importância desse conceito à filosofia kantiana. Nota-se que se trata de um problema surgido, por assim dizer, dentro do próprio conceito de Sumo Bem atingindo algo que provavelmente Kant jamais pensaria que pudesse ser questionado, a saber, sua validade. Segundo Beck (1960, p. 245) o Sumo Bem “Não é importante na filosofia de Kant para qualquer consequência prática que ele possa ter [...]”⁷⁹. Beck chega a essa conclusão após verificar que a relação entre moralidade e o Sumo Bem é incerta até mesmo para Kant.

A afirmação de Beck tem motivado muitos argumentos de grandes estudiosos da filosofia kantiana os quais visam ou ratificar, ou refutar sua posição, sem desconsiderar os argumentos desenvolvidos pela filosofia crítica mesma. Dentre esses autores pode-se citar John Silber, Thomas Auxter, Frederick C. Beiser, como apenas alguns daqueles que têm produzido trabalhos com o propósito de oferecer respostas à posição de Beck sobre o conceito de Sumo Bem em Kant. Portanto, no segundo capítulo serão abordados os dois problemas levantados acima, os quais envolvem os componentes do Sumo Bem, moralidade e felicidade, além do problema sobre a possibilidade desse conceito. Finalmente, no terceiro capítulo será analisado o problema original de Beck sobre a importância do conceito de Sumo Bem à filosofia prática de Kant.

1.6 Teria Leibniz influenciado Kant na construção de seu conceito de Sumo Bem?

Como é bem sabido, além da influência que o empirismo inglês teve na filosofia crítica, principalmente em se tratando de David Hume, destaca-se também a forte inspiração do racionalismo no pensamento filosófico de Kant. Apesar disso, as influências de ambas as correntes filosóficas não ficaram imunes ao crivo perspicaz do autor das *Críticas*, isso significa que, apesar de a filosofia crítica kantiana possuir componentes tanto de empiristas quanto de racionalistas, Kant é consciente dos equívocos e limitações de ambas as teorias.

Dentre os representantes racionalistas que mais influenciaram Kant se destacam Leibniz, e ainda um filósofo com forte tendência leibniziana – que marcou a história da filosofia alemã brevemente antecedente à filosofia crítica –, a saber, Christian Wolff. Sabe-se

⁷⁹ No original: “It is not important in Kant’s philosophy for any practical consequences it might have [...]”.

também que um dos maiores propósitos de Kant, senão o maior, ao elaborar uma crítica da razão consistiu em perscrutar a concepção metafísica do racionalismo dogmático, cujos maiores representantes foram Leibniz e Wolff. Assim, tendo em vista que o objetivo principal aqui consiste em analisar o conceito kantiano de Sumo Bem, que, conforme argumentado anteriormente mantém certo comprometimento com os três conceitos cardeais da metafísica especial (dogmática), cabe então investigar em que medida a filosofia leibniziana teria influenciado Kant na construção de seu conceito de Sumo Bem.

Kant foi um forte crítico da filosofia de Leibniz, basicamente pelo fato desse último ter “intelectualizado” as formas *a priori* da intuição – espaço e tempo⁸⁰. Não obstante, ao ler alguns trabalhos de Leibniz percebe-se que sua linguagem e compreensão de certos conceitos se mantêm presentes na filosofia crítica de Kant. Um conceito kantiano que parece já estar presente no pensamento de Leibniz é o conceito de Sumo Bem da *Crítica da razão pura*⁸¹, mais especificamente em se tratando de seu primeiro sentido, o sumo bem originário. Como já dito acima, não apenas esse componente da filosofia kantiana pertencente à primeira *Crítica* parece ter sido influenciado pelo pensamento leibniziano, mas também outros que a ele e entre si estão relacionados, isto é, os conceitos de moralidade (virtude), imortalidade da alma e felicidade.

Segundo Beiser (2007, p. 594), “O problema [do Sumo Bem] foi fonte de muito conflito no calor da disputa entre a escola Leibniziana-Wolffiana e os membros do mais livre pensamento da Academia Prussiana⁸²”. Além disso, no *Cânone* o próprio Kant faz questão de se referir a Leibniz como, por assim dizer, a fonte inspiradora mais recente para a criação de seu conceito de Sumo Bem, até então pertencente exclusivamente à primeira *Crítica*. Diz ele, numa passagem relativamente longa, mas que merece ser citada na íntegra:

Leibniz chamava o mundo, na medida em que nele se consideram apenas os seres racionais e o seu acordo segundo leis morais, **debaixo do governo do Sumo Bem**, o *reino da graça* e o distinguia-o do *reino da natureza*, onde os seres estão, é certo, submetidos a leis morais, mas não esperam nenhuma outra consequência da sua conduta, que não seja a que resulta do curso da natureza do nosso mundo sensível. Considerarmo-nos, portanto, no reino da graça, onde nos aguarda toda a felicidade, a

⁸⁰ Ver: “Apêndice: da anfibolia dos conceitos da reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental” (CRP, B 316- 349).

⁸¹ Conforme será argumentado no segundo capítulo, o conceito de Sumo Bem de Kant assume uma nova característica a partir da CRPr, distanciando-se cada vez mais de sua concepção realçada originalmente na *Crítica da razão pura*, na qual ele parece estar bastante próximo daquilo que Leibniz compreende ser o monarca de uma perfeita república (o conceito de Cidade de Deus ou reino da graça), como será exposto ainda nesta seção.

⁸² No original: “The problem was a source of much friction in the heated disputes between the Leibnizian-Wolffian school and the more freethinking members of the Prussian Academy”. Colchetes acrescentados.

menos que nós próprios nos limitemos na nossa parte de felicidade, ao tornarmos-nos indignos de ser felizes, é uma ideia da razão, praticamente necessária⁸³.

Apesar do conceito do sumo bem enfatizado por Kant na *Crítica da razão pura* denotar certa presença em Leibniz, nota-se que tal componente não aparece nos trabalhos do filósofo racionalista nestes termos. Mesmo assim, e de acordo com a passagem supracitada, é possível observar que no pensamento de Leibniz há um conceito que possui características semelhantes às do sumo bem da *Crítica da razão pura* de Kant, qual seja, o conceito de Cidade de Deus ou reino da graça⁸⁴. Com efeito, como defende Beiser (2007, p. 597), torna-se notório que Kant, além de ter sido influenciado por Leibniz, também sofreu influência de Santo Agostinho tendo em vista que esse conceito remonta ao filósofo medieval⁸⁵.

De toda maneira, Beiser faz algumas afirmações que parecem equivocadas basicamente em dois pontos principais. O primeiro erro que o autor parece cometer é o de considerar o Sumo Bem de Kant como que representando o conceito leibniziano de reino da graça (ou Cidade de Deus)⁸⁶.

Beiser, inclusive cita o fragmento do *Cânone* supracitado (de B 840) para sustentar tal tese acerca da relação entre os conceitos de Sumo Bem de Kant e de reino da graça de Leibniz. De acordo com Beiser (2007, p. 597): “[...] na primeira *Crítica* Kant revela a fonte imediata de seu ideal: é a ‘cidade de Deus’ leibniziana, uma república regulada por Deus mesmo”.

Nota-se que a tese de Beiser (2007) está fundada numa interpretação sutilmente errônea da relação entre ambos os conceitos, pois parece que naquela passagem o autor da *Crítica* não defende que o Sumo Bem é o reino da graça, mas sim o governante de tal reino, como Beiser mesmo admite. Fato que se justifica até mesmo porque Kant define o sumo bem enfatizado no *Cânone* como uma “inteligência suprema”, conforme já foi argumentado. Nesse

⁸³ Itálicos de Kant, negritos acrescentados. (CRP, B 840).

⁸⁴ Leibniz apresenta seu conceito de Cidade de Deus, ou reino da graça nos seguintes trabalhos: *Discurso de Metafísica* § 36; *Monadologia* §§ 84 – 90; *Princípios da Natureza e da Graça* §§ 15 – 18. LEIBNIZ, G.W. **Discurso de metafísica e outros textos**. Traduções de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. Martins Fontes: São Paulo, 2004. Nestes parágrafos Leibniz define Cidade de Deus como uma espécie de sociedade composta por espíritos morais e governada por um grande monarca, isto é, Deus.

⁸⁵ No original: *In the first Critique Kant betrays the immediate source of his ideal: It is the Leibnizian ‘city of God’, a republic ruled by God himself, who governs all souls according to love and the strictest principle of justice (B 840). The ultimate provenance for this view was, of course, Augustine. Kant knew this perfectly well, in the 1785 Mrongovius lectures he explicitly identifies his highest good with what ‘Augustine and Leibniz called [...] the kingdom of grace’ (29:629).*

⁸⁶ Beiser generaliza o conceito kantiano de Sumo Bem e isso, conforme argumentaremos a seguir, se configurará como sendo seu segundo equivoco. De toda maneira, ele utiliza uma passagem do *Cânone* para sustentar sua tese de que o Sumo Bem de Kant é leibniziano e, como nosso objeto de estudo neste capítulo é exatamente o Sumo Bem da *Crítica da razão pura*, então acreditamos que seja possível dizer que Beiser erra ao interpretar o Sumo Bem de Kant como sendo o conceito de reino da graça de Leibniz.

sentido, e aqui está o cerne do problema da interpretação de Beiser, observa-se que ele defende que o sumo bem kantiano exposto no *Cânone* da primeira *Crítica* é o ideal do ‘mundo moral’, que, nada mais é senão o reino da graça de Beiser.

Essa interpretação do sumo bem da *Crítica da razão pura* como uma espécie de um mundo moral, por vezes conduz alguns intérpretes da filosofia kantiana, como Zeldin (1971, p. 49), por exemplo, a identificá-lo ao conceito de “reino dos fins” que foi introduzido por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Essa interpretação do Sumo Bem como sendo o reino dos fins também não parece correta, conforme se pretende argumentar na próxima seção deste capítulo. Aliás, Beiser mesmo parece discordar dessa interpretação⁸⁷, fato que denota sua concepção de reino dos fins diferente de um mundo moral além do mundo empírico.

O segundo equívoco que a argumentação de Beiser se envolve – que não está desassociado do primeiro – consiste no fato de ele, por assim dizer, generalizar a caracterização do Sumo Bem de Kant. Isso quer dizer que quando ele argumenta que o Sumo Bem de Kant possui forte conotação leibniziana, ao não especificar qual dos sentidos do conceito de Sumo Bem a que está se referindo, Beiser passa assim a defender, ao mesmo tempo, que o Sumo Bem como um todo, isto é, em todos os sentidos – tanto originário quanto derivado –, vincula-se ao conceito de reino da graça de Leibniz. Seu equívoco parece ter sido motivado pelo fato de desconsiderar que o sumo bem destacado por Kant na primeira *Crítica* não denota ter a mesma relevância ao longo do desenvolvimento de toda a filosofia moral kantiana, tendo em vista que, por exemplo, na segunda *Crítica*, esse conceito (o sumo bem originário) será praticamente descartado transformando-se num postulado da razão prática pura.

Dito com outras palavras, Beiser não atenta para o fato de que a ênfase que Kant atribui aos diferentes sentidos do conceito de Sumo Bem nas duas primeiras *Críticas* é diferente: na primeira sendo enfatizado o primeiro sentido desse conceito, o sumo bem originário, e na segunda *Crítica* o segundo sentido, Sumo Bem derivado.

Nesse sentido então, Beiser parece equivocados, pois ao lançar mão de afirmações com o propósito de defender que esse conceito kantiano representa sempre uma espécie de reino da graça como queria Leibniz, ou seja, um mundo moral, ele redundando em equívoco. Isso ocorre porque, de acordo com o que será demonstrado em mais detalhes no segundo capítulo deste trabalho, na *Crítica da razão prática* o aspecto do conceito de Sumo Bem que será mais

⁸⁷ Beiser (2007, p. 605, nota 33) cita Zeldin e Guyer como autores que possuem tal concepção do sumo bem, porém, ele defende que essa interpretação não é possível, pois o reino dos fins não envolve um princípio de justiça distributiva, tão caro, segundo ele, ao sumo bem.

ressaltado por Kant é aquele que interessa à ética, a saber, o Sumo Bem derivado (união de virtude e felicidade), pois ele representa o fim último da razão pura, seja ela teórica ou prática. Tanto que, conforme já mencionado, na segunda *Crítica* Kant opera algumas mudanças no conceito de Sumo Bem que o fazem alterar o *status* do sumo bem do *Cânone* em comparação com o da *Crítica da razão prática*. Assim, pode-se dizer que essa distinção que Kant realiza entre os dois sentidos do Sumo Bem já na primeira *Crítica*, embora seja sutil, mostra-se de grande relevância.

Nos parágrafos finais de três de seus trabalhos mais importantes – *Discurso de metafísica* (1686), *Monadologia* e *Princípios da natureza e da graça* (ambos de 1714) – Leibniz (2004, § 36) discorre sobre sua concepção moral. É exatamente nesse contexto que ele apresenta sua compreensão acerca do conceito de Cidade de Deus ou reino da graça, expondo, além disso, a totalidade de sua doutrina metafísico-filosófica. Tais exposições possuem como objeto principal de estudo conceitos que mais tarde serão centrais para a crítica kantiana à metafísica dogmática, como é o caso, por exemplo, do conceito de Deus, fundamental à exposição leibniziana.

Um dos componentes metafísicos pertencentes à ideia leibniziana de filosofia moral outra coisa não é, senão, o conceito de Cidade de Deus (reino da graça) que, segundo o racionalista, consiste na república mais perfeita composta por todos os espíritos onde Deus é o monarca, sendo a felicidade desta Cidade de Deus o seu principal desígnio. Nesta cidade, segue Leibniz, Deus distribui recompensas e punições aos espíritos dela moradores a partir do princípio de justiça distributiva (BEISER, 2007, p. 597), tendo em vista que ele é o mais justo “[...] e clemente dos monarcas e nada mais pedindo além da boa vontade, desde que sincera e séria, os seus súditos não poderiam desejar melhor condição, e, para torná-los perfeitamente felizes, somente quer ser amado” (LEIBNIZ, 2004, § 36), ou numa só palavra, quer ser acreditado.

Diante da exposição desses componentes leibnizianos presentes no *Cânone* da *Crítica da razão pura* tornam-se mais compreensíveis algumas passagens desse capítulo, sobretudo aquelas em que Kant discorre sobre conceitos que serão basilares de sua filosofia moral desenvolvida a partir da *Fundamentação*, mas cuja relação aqui se mostra problemática. Uma dessas passagens do *Cânone*, já citadas anteriormente, diz que o homem deve admitir a existência de um ser supremo noutra mundo para que a moralidade possa surtir efeito motivador nas ações humanas. Além disso, nessa passagem Kant afirma que é necessário admitir a possibilidade de recompensas e punições como consequências adequadas do agir, pois, segundo ele, apenas por isso o homem considera a lei moral categórica.

Conforme suas afirmações feitas nesse fragmento do *Cânone*⁸⁸ a moralidade está condicionada à ideia de Deus, o sumo bem originário. Percebe-se nesta passagem, assim como na citada a seguir, que na *Crítica da razão pura* Kant apresenta uma formulação acerca da origem das ações morais que é bastante contraditória com o que ele defenderá apenas quatro anos mais tarde na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Wood (2008) também identifica essas concepções contraditórias entre o discurso de Kant na *Crítica da razão pura* e o da *Fundamentação*.

Assim, Wood (2008, p. 215) destaca que:

Na *Crítica da razão pura*, nossa esperança da felicidade da qual nos tornamos merecedores é apresentada como *motivo* necessário para agirmos moralmente; porém, depois da *Fundamentação*, somente o dever (respeito pela lei ou pela natureza racional como fim) é visto como um motivo aceitável para a conduta moral⁸⁹.

Levantam-se, assim, alguns problemas a partir dessas afirmações de Kant, como os seguintes: como entender essa relação condicional que ele estabelece entre a moralidade e o ideal do sumo bem originário, isto é, Deus? Como se justifica, se isso for possível, sua afirmação de que a moralidade não serve como única causa motivadora de ações?

Ao tentar encontrar uma resposta plausível ao motivo que teria levado Kant a elaborar tais formulações confusas pareceu relevante considerar as observações de Beiser acerca da influência que Leibniz teria exercido-o, sobretudo durante o período de elaboração da *Crítica da razão pura*. Nesse sentido, parece possível argumentar que tais formulações presentes em *O cânone da razão pura* denotam certa insegurança ou confusão no pensamento de Kant pelo fato de que o autor da *Crítica* não conseguiu se distanciar totalmente das reflexões filosóficas de Leibniz, repercutindo não só em Kant, mas também na filosofia alemã como um todo no período brevemente antecedente à construção da filosofia crítica. Mais do que isso, a própria formulação do conceito de Sumo Bem em duas partes, sendo uma delas o conceito de Deus como a suprema inteligência responsável pela possibilidade do Sumo Bem derivado parece bastante confusa, sobretudo se comparar com o que Kant desenvolve na segunda *Crítica*, em que essa divisão praticamente desaparece.

Assim, pode-se observar que soa como aceitável o argumento de que a teoria moral leibniziana teria influenciado Kant a ponto de ele ter assimilado uma compreensão sobre a relação de alguns componentes morais bastante próxima da que Leibniz pensou como é

⁸⁸ CRP, B 839.

⁸⁹ Grifos e parênteses do autor.

possível observar na passagem mencionada acima (de B 839) e nesta que se segue, também de *O cânone da razão pura*:

[...] sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado *a priori* e necessário⁹⁰.

Em seus trabalhos Leibniz faz algumas declarações sobre filosofia moral, principalmente a respeito da relação entre moralidade, Deus, recompensas e punições, que remetem diretamente ao contexto do capítulo *O cânone da razão pura* da primeira *Crítica*. Tais afirmações de Leibniz são parecidas com essas de Kant mencionadas acima (de B 839 a B 841), denotando assim certa similaridade entre o pensamento de ambos sobre a origem moral, pelo menos no que tange a *Crítica da razão pura* no caso de Kant. Na concepção de Leibniz, em seu *Discurso de metafísica* (2004, § 36, p. 77):

Não se deve duvidar, portanto, de Deus ter ordenado tudo de molde a não só os espíritos poderem viver perenemente, o que é infalível, mas ainda conservarem sempre a sua qualidade moral, a fim de que a sua cidade não perca pessoa alguma, como o mundo não perde qualquer substância. E por conseguinte saberão sempre o que são; de outro modo não seriam suscetíveis nem de recompensas, nem de castigo, o que é todavia da essência de uma república [...] onde coisa alguma poderia ter sido negligenciada.

Ou ainda nestas outras passagens da *Monadologia* (§ 90) e dos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* (§ 15), respectivamente:

Enfim, sob este governo perfeito não haveria boa ação sem recompensa, nem má sem castigo: e tudo deve resultar no bem dos bons, isto é, dos que não estão descontentes nesse grande Estado, que confiam na providência depois de terem cumprido seu dever, e que amam e imitam, como é devido, o Autor de todo o bem [...].

[...] todos os Espíritos, seja dos homens, seja dos gênios, ao entrarem em uma espécie de Sociedade com Deus em virtude da Razão e das verdades eternas, são membros da Cidade de Deus, quer dizer, do Estado mais perfeito, **formado e governado pelo maior e melhor dos Monarcas**, no qual não há crime sem castigo, nem boas ações sem recompensa proporcional e, finalmente, tanta virtude e felicidade quanto possível⁹¹.

⁹⁰ CRP, B 841.

⁹¹ Negritos acrescentados.

Diante disso, parece notória a influência de Leibniz no pensamento de Kant no período de elaboração de sua *Crítica da razão pura*, principalmente no que se refere a sua concepção moral ainda em construção nesse momento.

1.7 O Sumo Bem e o conceito de Reino dos Fins

Uma vez respondida a primeira questão de interesse da razão – “Que posso saber?” – na *Crítica da razão pura*, Kant se dedica a responder a segunda pergunta – “Que devo fazer?” – na obra que, junto com a *Analítica da razão prática pura* da segunda *Crítica*, forma a estrutura argumentativa basilar de sua filosofia moral, a saber, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785. Ambas as perguntas, unidas à terceira – “Que me é permitido esperar?” – formam, por assim dizer, a coluna vertebral do sistema filosófico kantiano.

Nesse contexto, é importante ter-se em mente que Kant ao iniciar um estudo no campo da moral pretende, conseqüentemente, satisfazer o interesse constante que a razão possui de se lançar para além de seus próprios limites com o propósito de encontrar respostas para certos objetos, tão caros à metafísica – Deus, imortalidade da alma e liberdade.

É na *Fundamentação* que o conceito de reino dos fins é exposto por Kant pela primeira vez, nessa obra ele tenta dar continuidade a sua crítica à metafísica visando agora estabelecer fontes seguras para o agir moral. Dito de modo diferente, e usando as palavras do próprio Kant para resumir o objetivo dessa obra, visa-se na *Fundamentação* “[...] a busca e fixação do princípio supremo da moralidade [...]”⁹².

Seu propósito, então, nada mais é senão fundamentar a ética em princípios racionais, demonstrando assim, que concepções empíricas da moralidade, como as que possuíam os filósofos ingleses (principalmente Hutcheson, representante da concepção moral conhecida como *moral sense*) ou por eles influenciados, não oferecem bases seguras para edificar tal ideia. Por conseguinte, as concepções teológicas da moral também não servem de fundamento para a moralidade tendo em vista que segundo tais concepções, a moralidade é gerada por Deus, que determinaria o modo correto de agir dos homens.

Dentro desse plano, Kant desenvolve na *Fundamentação*, em primeiro lugar, a forma que uma ideia sólida de moralidade deve ter, para num segundo momento, estabelecer o

⁹² FMC, BA XV/ XVI.

princípio supremo sob o qual tal ideia deve estar fundamentada. De toda maneira, deve-se dizer que não se busca aqui perscrutar passo a passo a argumentação kantiana da fundamentação moral, pois não consiste em nosso objetivo principal neste trabalho, mas apenas expor os pontos principais que possam esclarecer os conceitos aqui envolvidos – Sumo Bem e reino dos fins.

Nas palavras de Kant, as ações são precedidas de máximas⁹³, sendo que somente se constituem ações morais aquelas cujas máximas são determinadas racionalmente pelo dever. Ele destaca, “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina [...]”⁹⁴. Nesse sentido, segue ele, “*dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”⁹⁵. Isso quer dizer que, a máxima da vontade do agente não pode ser motivada por inclinações e interesses particulares, mas única e exclusivamente por respeito do agente pela lei. Dessa maneira, Kant exclui qualquer objeto⁹⁶ da vontade do agente racional como partícipe da motivação moral, estabelecendo, em vez disso, apenas um princípio formal, válido objetivamente, que possui como elemento motivador à noção de respeito⁹⁷ pelo dever, como capaz de impulsionar ações morais. O respeito pela lei moral, como elemento impulsionador de máximas pelo dever, está fundado em um princípio supremo da moralidade, qual seja, o princípio da autonomia da vontade que consiste naquela propriedade dos sujeitos racionais de auto-determinar suas máximas do agir sob a influência exclusiva da razão.

De acordo com Kant, são ações morais aquelas produzidas por máxima que têm como princípio determinante o princípio da autonomia da vontade, incondicionada, sendo que seu *status* moral precisa, por assim dizer, ser avaliado pelo crivo rigoroso do princípio formal da moralidade, o imperativo categórico. Ou seja, Kant funda a moralidade exclusivamente na ideia da liberdade da vontade do sujeito racional, diferentemente de algumas formulações de *O cânone da razão pura*, como demonstrado anteriormente, em que a moralidade está condicionada a “recompensas e ameaças”, sendo naquele capítulo fundamentada heteronomamente.

⁹³ De acordo com essa nota de Kant: [...] máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo [...] é a lei prática (FMC, Nota BA 15. Conforme também nota de BA 51).

⁹⁴ FMC, BA 13/14. Grifos de Kant.

⁹⁵ FMC, BA 15. Grifos de Kant.

⁹⁶ No entanto, cabe lembrar aqui que, como demonstrado acima, na *Crítica da razão pura* Kant já havia apresentado o objeto de uma vontade racionalmente determinada, ou seja, o Sumo Bem derivado. De toda maneira, é importante atentar para o fato de que em nenhum momento, nem lá na primeira *Crítica*, nem na *Fundamentação* ou na *Analítica* da segunda *Crítica*, Kant defende que o objeto da vontade deve servir como fundamento da moralidade.

⁹⁷ Kant argumenta ainda mais sobre o sentimento de respeito na própria *Fundamentação*, principalmente na nota BA 16, e na *Analítica da razão prática pura* da *Crítica da razão prática*.

É principalmente na terceira seção da *Fundamentação* intitulada “Transição da metafísica dos costumes para a Crítica da razão prática pura”, que Kant defende sua proposição de que a moralidade deve estar assentada na ideia da liberdade, tarefa que se estenderá até a primeira parte da *Crítica da razão prática*, a *Analítica da razão prática pura*, na qual, segundo ele, é provada a realidade da lei moral no sujeito racional.

O imperativo categórico, segundo as palavras de Kant, “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva [...]”⁹⁸. Tal princípio, como seu próprio título denota, visa prescrever uma fórmula do agir moral que possa servir como lei universal, isto é, válido a todos os sujeitos racionais sem restrições. Conforme destaca Kant “o imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”⁹⁹. Usando um exemplo do próprio Kant de um agente racional que tem como máxima de sua ação pedir dinheiro emprestado, mesmo ciente de que jamais terá como devolver a quem o emprestou, deverá esse agente, verificar se ele quer que sua máxima (de pedir dinheiro emprestado sabendo que não haverá como devolver) se torne lei universal. Pergunta Kant, “que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal?”¹⁰⁰. Caso essa máxima possa ser almejada como lei universal, então ela possui valor moral, ao passo que, se isso não for possível, então ela é uma máxima destituída de moralidade.

Mesmo o imperativo categórico sendo “só um único” como relata Kant no fragmento supracitado, existem outras duas¹⁰¹ formulações diferentes da originária, ou Fórmula da lei universal (FLU), que seguindo Wood (2008, p. 165), podem ser expressas nos seguintes termos: a fórmula da humanidade como fim em si mesma (FH), que afirma: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*”¹⁰²; e a fórmula da autonomia (FA) que prescreve o seguinte: “[...] na ideia da vontade de todo o ser racional como *vontade legisladora universal*”¹⁰³.

⁹⁸ FMC, BA 43.

⁹⁹ FMC, BA 52/53. Grifos de Kant.

¹⁰⁰ FMC, BA 54.

¹⁰¹ Kant apresenta três fórmulas da lei moral. As outras duas formulações, como Wood menciona, são variantes da primeira e da terceira. É digno de nota que na discussão kantiana um dos pontos de discórdia entre os autores se refere ao número exato de derivações do imperativo categórico kantiano. Porém, Kant mesmo ratifica que são três formulação com duas variantes (FMC, BA 80).

¹⁰² FMC, BA 66/67.

¹⁰³ FMC, BA 71. Grifos de Kant.

Além dessas formulações do princípio da lei moral, existem também espécies de ramificações dessas, às quais Wood denomina de variantes. Por exemplo, a variante da FLU é a Fórmula da lei da natureza (FLN), a saber, “*age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*”¹⁰⁴. No tocante a segunda variante, pode-se dizer que ela é o ponto central da discussão aqui, na medida em que a partir dela Kant insere o conceito de reino dos fins. Ela é variante da FA e Kant a define assim: “age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível”¹⁰⁵.

Tal variante quer dizer que o sujeito racional deve agir de acordo com máximas prescritas pela sua própria razão que sejam capazes de compor uma espécie de legislação universal de um mundo futuro (somente possível, como ressalta Kant) composto de sujeitos racionais também autolegisladores de suas próprias ações. O que fundamenta a fórmula dos reinos dos fins (FRF) nada mais é, senão o princípio supremo da moralidade, isto é, a autonomia da vontade. Parece que a fórmula do reino dos fins serve mais do que somente ser uma fórmula da lei moral, ela pode representar também uma espécie de um estado ideal futuro (FERRY, 2009, p. 101)¹⁰⁶, pois, como afirma Kant:

A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. [Lá] o reino dos fins é uma ideia teórica para explicar o que existe. **Aqui é uma ideia prática para realizar o que não existe**, mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta ideia¹⁰⁷.

Pela palavra “reino” Kant entende “[...] a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”¹⁰⁸. Além disso, segue ele mais adiante, “o ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade [...]”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ FMC, BA 52/53. Grifos de Kant.

¹⁰⁵ FMC, BA 85.

¹⁰⁶ Parece compartilhar da mesma opinião ao definir o conceito de reino dos fins através dos seguintes termos: Somente pela virtude um novo cosmos, uma ‘segunda natureza’, se assim preferirmos, ou melhor, dizendo, uma nova ordem do mundo, fundada no homem e não mais na ordem cósmica ou divina, torna-se possível. Kant a chama de ‘o reino dos fins’, porque nela cada ser humano aparece como um fim, e não apenas como um meio, ou seja, como um ser que possui uma dignidade igual à de todos os outros, e que, por essa razão, ele está proibido de ‘instrumentalizar’, de tratar como uma coisa.

¹⁰⁷ FMC, Nota em BA 81. Colchetes e negritos acrescentados. Além disso, Kant afirma, “ora desta maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como reino dos fins, isto é, graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele” (FMC, BA 84). Parênteses e itálicos de Kant.

¹⁰⁸ FMC, BA 74.

¹⁰⁹ FMC, BA 75/76.

Nesse contexto cabe dizer que a exposição de Kant de seu conceito de reino dos fins remete a outro âmbito, desenvolvido por ele em outros trabalhos como a *Metafísica dos costumes*, por exemplo, a saber, o âmbito político remetendo à noção que ele possui de Estado. Tal noção política a que Kant se refere com o conceito de reino dos fins remete a uma definição usada por Bobbio para exemplificar as “concepções positivas de Estado”, e que parece ser possível aplicá-la ao conceito kantiano aqui analisado. Trata-se da definição de “república ótima”, assim declara Bobbio (2004, p. 127):

À concepção positiva do Estado vinculam-se as discussões sobre a república ótima, que pressupõem a convicção de que os Estados existentes são imperfeitos, mas aperfeiçoáveis e que portanto o Estado, como força organizada de convivência civil, não deve ser destruído mas conduzido à plena realização de sua própria essência. Forma extrema do delineamento da república ótima são os esboços de repúblicas ideais, de repúblicas que não existiram e que jamais existirão em lugar nenhum (ou que estão colocadas em lugares imaginários) e que são propostas como ideais-limites de um ordenamento perfeitamente racional, onde cada comportamento está rigorosamente previsto e é rigidamente regulado.

Assim, parece bastante clara a definição que Kant fornece do conceito de reino dos fins como sendo uma espécie de um mundo moral futuro em que todos os integrantes são dotados de razão a ponto de se autodeterminarem pelo princípio supremo da moralidade – princípio da autonomia da vontade – e, com efeito, tornarem-se capazes de ser ao mesmo tempo legisladores e governantes de tal reino. Talvez seja em virtude de uma característica comum a ambos os conceitos, de Sumo Bem e de reino dos fins, que conduz alguns autores a interpretá-los como se fossem análogos, como é o caso, por exemplo, de Paul Guyer (2000)¹¹⁰, Lebrun (1986), Beck (1960)¹¹¹ e Mary-Barbara Zeldin (1971)¹¹².

A característica de que ambos os conceitos compartilham é a representação de um mundo futuro ou imortalidade da alma, além disso, pode-se também atribuir essa confusão a algumas formulações do próprio Kant, como as encontradas no *Cânone*, por exemplo. Como

¹¹⁰ Nesse trabalho Guyer diz: “Therefore, the highest good, conceived as the condition that would obtain if the kingdom of ends were established, is not a composite of two separate ends [...]” (p. 340); ele defende essa relação também em GUYER, Paul. **Kant**. London and New York: Routledge, 2006, p. 230-37. Aqui Guyer segue única e exclusivamente a exposição do Sumo Bem do *Cânone* da *Crítica da razão pura*, desconsiderando seu sentido mais importante para Kant, como a união entre virtude e felicidade, o fim último da razão pura.

¹¹¹ Na nota 11 (p. 242) Beck defende que o Sumo Bem pode ser “identificado de outras maneiras” além daquela exposta na *Crítica da razão prática*, como a união entre virtude e felicidade. Dentre esses modos diferentes de identificar o Sumo Bem Beck defende que esse conceito representa também um “reino de Deus”, isto é, um “mundo inteligível”. Afirma ele: “The highest good is identified in other ways, too. It is the Kingdom of God, the intelligible world [...]”.

¹¹² Nesse artigo a autora expressa: *This Kingdom of ends is, however, identical with the idea of a moral world as described in the Critique of pure reason and the latter, in turn, is the summum bonum; We have seen that kingdom of ends and the summum bonum are identical*. Itálicos da autora.

argumentado acima, nesse capítulo da *Crítica da razão pura* Kant expõe várias passagens que produzem consequências problemáticas à relação entre o Sumo Bem e a moralidade.

Além delas, possuem aquelas passagens imprecisas sobre a relação entre o Sumo Bem e um mundo futuro (como em CRP, B 842), como se lê no fragmento já citado acima, mas que merece nova menção, em que Kant relata: “assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem *originário* o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do sumo bem derivado, **ou seja, de um mundo inteligível, isto é, moral**¹¹³”. O que ele quer dizer é que o Sumo Bem, enquanto fim último da razão pura representa ao mesmo tempo um mundo inteligível, além do mundo empírico. Essa vinculação entre os conceitos de Sumo Bem e mundo inteligível revela-se imprecisa porque, diferentemente do que suas palavras parecem denotar, da união entre virtude e felicidade não surge um mundo inteligível, mas, conforme o próprio Kant demonstrará na *Crítica da razão prática*, tal mundo inteligível será uma espécie de condição de possibilidade do Sumo Bem, sendo então um postulado.

Observa-se que uma característica semelhante entre os conceitos de Sumo Bem e de reino dos fins pode ser a fonte da assimilação, por alguns autores, de que ambos os conceitos possuem o mesmo significado, embora representados de modos diferentes por Kant¹¹⁴. Nesse sentido, é importante dizer que se a noção de uma vida futura é a principal característica do conceito de reino dos fins, sendo constitutiva para esse conceito, o mesmo não se segue em se tratando do Sumo Bem tendo em vista que aquela noção (de vida futura ou imortalidade da alma) será representada na segunda *Crítica* como uma condição de possibilidade do Sumo Bem, diferenciando-se de uma noção constitutiva do Sumo Bem.

Nesse contexto é digna de observação a referência de Guyer (2006) a Rawls sobre a posição do último quanto à relação entre os conceitos de Sumo Bem e de reino dos fins. Guyer (2006, p. 401) ainda enfatiza: “Rawls argumenta que os conceitos de reino dos fins e o sumo bem são inteiramente distintos [...]”¹¹⁵.

O que mais chama a atenção nas afirmações de Guyer (2006, p. 401) é que ao tentar explicar o suposto equívoco de Rawls (2000) ele admite a possibilidade de Kant ter definido

¹¹³ CRP, B 838. Itálicos de Kant, negritos acrescentados.

¹¹⁴ Aliás, é exatamente esse o erro de Zeldin ao afirmar que: *This kingdom of ends is, however, identical with the Idea of a moral world as described in the Critique of Pure Reason* (a autora inclui uma nota de rodapé citando as passagens de B 835 e 843 que comprovariam sua afirmação) and the latter, in turn, is the *summum bonum* (p. 49). Ao ler as passagens do *Cânone* citadas pela autora (B 835 e 843), percebe-se claramente seu equívoco, pois ali Kant se refere, é claro, a um mundo moral futuro, mas em nenhum momento ele parece nos dizer que tal ideia representa o Sumo Bem.

¹¹⁵ No original: *Rawls argues that the concepts of the realm of ends and of the highest good are entirely distinct, the former being that of a moral ideal to be achieved, insofar as it can be, entirely by our own action, while the latter is the idea of a conjunction of worthiness (or unworthiness) to be happy with the happiness (or unhappiness) that is deserved, a conjunction which is not required by the moral law itself, and which can be secured only by God, not by our own actions.*

o Sumo Bem com diferentes características ao longo de sua filosofia crítica, conforme se lê na passagem a seguir: “pode haver, sem dúvida, aquilo que Kant algumas vezes fala o sumo bem como se fosse baseado na noção de mérito, exigindo proporcionalidade entre dignidade (ou indignidade) e recompensa (ou punição)¹¹⁶”.

Mais adiante, no segundo capítulo deste trabalho, serão apresentadas maiores considerações a respeito da argumentação de Rawls em defesa da tese, que parece sustentar nossa interpretação, de que os conceitos de reino dos fins e de Sumo Bem são distintos, contrariando assim, comentadores como Guyer, Beck e Zeldin. Essas considerações aparecem no segundo capítulo, pois Rawls se refere ao contexto do Sumo Bem da segunda *Crítica* (RAWLS, 2000, p. 313).

Além disso, o que parece estar por trás da interpretação que esses autores fazem do Sumo Bem como sendo o reino dos fins, não são exatamente os contextos da primeira e da segunda *Crítica* nas quais predominam o ponto de vista moral acerca desse elemento kantiano. Nos trabalhos desses autores analisa-se o Sumo Bem sob a perspectiva de outros trabalhos de Kant, principalmente os produzidos a partir da década de 1790 em que esse conceito reaparece, tais como os escritos: *A religião nos limites da simples razão* (1793) e *Sobre o dito comum: isto pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática* (1793).

Nesses trabalhos Kant aborda o Sumo Bem não sob a perspectiva específica da moralidade, transcendendo assim o âmbito da filosofia moral, mas sim sob o ponto de vista da teologia racional, da história e até mesmo da política. Por isso, justifica-se, em certo sentido, a conexão que alguns intérpretes de Kant fazem entre os conceitos de Sumo Bem e reino dos fins. Não obstante, tais autores parecem se equivocar, segundo o juízo, ao interpretar esses conceitos como sendo equivalentes, principalmente pelo fato de desconsiderarem que o Sumo Bem possui características distintas em fases também distintas do desenvolvimento da filosofia crítica kantiana, não permitindo assim, generalizações.

Posto isso, no próximo capítulo serão destacadas duas questões daquelas propostas nesse capítulo envolvendo a composição do conceito de Sumo Bem. Uma referente à relação entre o Sumo Bem e seu primeiro elemento integrante, a virtude, ou moralidade e a outra questão envolvendo seu segundo conceito integrante, a saber, o conceito de felicidade.

¹¹⁶ No original: “There can be no doubt that Kant sometimes speaks of the highest good as if it is based on the notion of merit, requiring proportionality between worthiness (or unworthiness) and reward (or punishment)”.

CAPÍTULO II

2 O SUMO BEM NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*

Neste capítulo busca-se apresentar, primeiro, o contexto sob o qual o conceito de Sumo Bem está inserido na segunda *Crítica*. Nessa contextualização será abordada a relação entre a *Antinomia da razão pura*, da primeira *Crítica*, e a *Antinomia da razão prática*, desenvolvida na *Dialética da razão prática pura*, na segunda *Crítica*.

Será enfatizada também a definição de Kant de que o Sumo Bem representa um objeto incondicionado da vontade pura (portanto necessário), sendo pertinente investigar sua composição e como ele é possível.

Por conseguinte, será analisada em que medida a possibilidade de tal objeto não transgride os limites do conhecimento impostos pela razão teórica, tendo em vista que é necessário recorrer a conceitos incognoscíveis. Assim, serão tratados os problemas levantados no primeiro capítulo acerca dos componentes que integram o conceito de Sumo Bem, virtude e felicidade.

2.1 O contexto da *Crítica da razão prática*: da terceira *Antinomia da Crítica da razão pura* ao conceito de Sumo Bem da *Crítica da razão prática*

Ao iniciar o estudo da segunda *Crítica* algumas passagens que mais despertaram interesse foram, sem dúvida, aquelas em que Kant se refere à primeira *Crítica*, juntamente com aquelas em que ele afirma que a razão pura em seu uso prático é ampliada mais do que foi possível no seu uso especulativo¹¹⁷. Diante desse interesse, nada mais natural do que inicialmente investigar os motivos que levaram Kant na *Crítica da razão prática* a ter tanta preocupação com a *Crítica da razão pura*, e, além disso, em que medida a razão pura tem uma ampliação em seu uso prático impossível no uso especulativo. Para realizar tal empresa, parece relevante iniciar a investigação pela primeira *Crítica*, mais especificamente pelo capítulo sobre as *Antinomias da razão pura*¹¹⁸.

O capítulo sobre as *Antinomias da razão pura*, juntamente com o capítulo sobre os *Paralogismos* e ainda sobre o *Ideal da razão pura*, compõe o conjunto de etapas referentes aos raciocínios dialéticos que a razão produz com vista a estabelecer “[...] um conceito [puro, incondicionado] que possa ser mostrado e que seja suscetível de se tornar objeto de uma intuição numa experiência possível¹¹⁹”, isto é, que possa cumprir as exigências da razão para se ter conhecimento.

Porém, como mostraram a *Estética* e a *Analítica Transcendental*, estabelecer conhecimento de tal conceito é algo impossível, mesmo assim, a razão possui um interesse em conhecer um conceito desse tipo, ou melhor, em conhecer esse “[...] objeto que corresponde a uma ideia [...]”¹²⁰. Em virtude de tal interesse da razão ela produz raciocínios dialéticos (ou sofisticos) acerca desses objetos ou ideias, que são chamados por Kant também de “conceitos

¹¹⁷ CRPr, A 87.

¹¹⁸ CRP, B 432.

¹¹⁹ CRP, B 396.

¹²⁰ CRP, B 397.

cosmológicos”¹²¹, os quais correspondem a “[...] todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos [...]”¹²².

Esses objetos (ideias ou conceitos cosmológicos) representam a unidade completa das condições no conceito de um incondicionado, então, nota-se que o interesse da razão, ao fim e ao cabo, visa estabelecer uma síntese empírica de fenômenos sob uma ideia incondicionada que possa ser cognoscível. Porém essa pretensão da razão não passa de sofisma, de raciocínio dialético, que a *Dialética da razão pura* pretende desfazer mostrando à própria razão que tais conceitos não passam de meras ideias, isto é, não possui qualquer referência à experiência, sendo, portanto, não cognoscíveis. Dessa forma, cabe às *Antinomias* revelar que o conceito de uma totalidade incondicionada dos fenômenos nada mais é do que mera inferência dialética.

As ideias, conforme destaca Kant, originam-se nos conceitos puros do entendimento, isto é, nas categorias, ou seja, as antinomias estão fundadas nas categorias, sendo que aquelas são nada menos do que espécies de “[...] categorias alargadas até ao incondicionado [...]”¹²³. Isso acontece, afirma Kant:

[...] porque a razão, para um condicionado dado, exige absoluta totalidade da parte das condições (às quais o entendimento submete todos os fenômenos da unidade sintética) e assim faz das categorias ideias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo essa síntese até ao incondicionado (que nunca é atingido na experiência, mas apenas na ideia)¹²⁴.

Ademais, Kant chama a atenção para o fato de que não são todas as categorias que se prestam às ideias, mas apenas aquelas em que a síntese constitui uma série, ou seja, as categorias de totalidade, realidade, causalidade e, por fim, de necessidade¹²⁵.

Como o próprio termo indica de antemão, “antinomia” significa um conflito, “[...] contradição entre duas leis, princípios, crenças que, individualmente, porém, são coerentes [...] (FERREIRA, 2006, p. 106)¹²⁶”. Kant expôs na *Crítica da razão pura* quatro antinomias da razão, sendo que aquela que produz as consequências mais relevantes para o âmbito da moral – campo de nossa investigação aqui – é a terceira, uma vez que nela se investiga a existência, ou não, de uma lei da causalidade incondicionada, isto é, livre. Assim, a terceira antinomia está fundada na categoria de causalidade que “[...] apresenta uma série de causas para um dado efeito, na qual se pode ascender deste último, enquanto condicionado, a essas

¹²¹ Aqui a referência é feita apenas por ideias e não por conceitos cosmológicos.

¹²² CRP, B 434.

¹²³ CRP, B 436.

¹²⁴ CRP, B 436.

¹²⁵ CRP, B 438 a 448.

¹²⁶ Verbetes antinomia.

causas, enquanto condições [...]”¹²⁷. Na terceira *Antinomia*, assim como nas demais, conflitam tese e antítese. Aquela defendendo que existe uma lei de causalidade além da natural, ou seja, que “há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os (fenômenos) explicar”¹²⁸, ao passo que a última, sustenta que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”¹²⁹.

A conclusão da terceira *Antinomia* é que ela “[...] assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade”¹³⁰. Ou seja, a terceira *Antinomia* demonstra que a causalidade por liberdade (tese) e a causalidade natural (antítese) não conflitam entre si, diferente do que somos levados a pensar devido a uma ilusão da razão mesma. O conflito entre tese e antítese, então, inexistente porque ambas se referem a campos distintos da relação causal, a saber, a primeira diz respeito a uma causalidade inteligível e a última a uma causalidade sensível, conforme destaca Kant: “assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à causa sensível”¹³¹.

É digno de nota que, como é possível observar, e conforme Kant faz questão de chamar a atenção, as teses possuem notória vinculação com o interesse prático da razão pura, ou, nas palavras do próprio autor: “[...] do lado da *tese*, revela-se o seguinte: *em primeiro lugar*, certo *interesse prático* a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse”¹³². Ao passo que as antíteses não apresentam qualquer interesse ao uso prático da razão pura¹³³. Mais do que isso, na seção sobre o interesse da razão no conflito entre teses e antíteses das antinomias¹³⁴ Kant ratifica o interesse prático da razão pura, sob o especulativo, pelas ideias transcendentais.

Kant faz questão de deixar claro que não consistiu em seu objetivo na terceira *Antinomia* da *Crítica da razão pura* demonstrar a realidade ou sequer a possibilidade da liberdade. Mas, ao contrário, segundo ele, pôde-se “[...] apenas mostrar, e era o que única e simplesmente interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade”¹³⁵. O que ele unicamente

¹²⁷ CRP, B 441/42.

¹²⁸ CRP, B 472.

¹²⁹ CRP, B 473.

¹³⁰ CRP, B 586.

¹³¹ CRP, B 569.

¹³² CRP, B 494. Grifos de Kant.

¹³³ CRP, B 496 a 504.

¹³⁴ CRP, B 490.

¹³⁵ CRP, B 586.

prova na terceira *Antinomia* então é a possibilidade lógica da tese e da antítese, isto é, que tanto a causalidade livre quanto a causalidade natural podem ser pensadas concomitantemente sem serem contraditórias.

A inexistência de um vencedor nesse embate entre tese e antítese nas *Antinomias*, principalmente na terceira, revela que o conceito de uma totalidade absoluta da série de condições num incondicionado, objeto de interesse da razão, é impossível enquanto representação na experiência, restando-lhe apenas ser representação de meras ideias. Por isso, o conceito de liberdade na *Crítica da razão pura* nada mais é do que uma ideia da razão pura, que mais tarde, na *Crítica da razão prática*, será considerado o conceito negativo de liberdade. Este é então o resultado da *Antinomia da razão pura* na primeira *Crítica*: o interesse último da razão pura se refere ao incondicionado que, enquanto representação fenomênica, é impossível à razão especulativa. Portanto, o conceito do incondicionado de uma lei da causalidade livre é impossível de ser provado pelo uso especulativo da razão pura.

2.2 A busca pelo conceito do incondicionado no uso prático da razão pura

Mesmo que as *Antinomias da razão pura* tenham respondido negativamente ao constante interesse que essa razão possui em conhecer o conceito de um objeto incondicionado, que está além de seus limites, ela mantém o inabalável empenho em conhecê-lo. Por esse motivo, Kant deixa claro que “possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso prático¹³⁶”.

Sendo assim, Kant, ao perceber que a razão mantém seu interesse pelo incondicionado – mesmo sabendo que se trata de um objeto que transcende seus próprios limites –, busca provar a realidade de leis causais livres (tese da terceira *Antinomia*) em sua teoria moral propriamente dita, isto é, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. Nesse sentido, pode-se dizer que a *Crítica da razão pura*, ao questionar sobre a existência de uma causalidade por liberdade, abre caminho para o uso prático da razão tentar prová-la, conforme denotam algumas de suas passagens como essa a seguir:

¹³⁶ CRP, B 824.

Conhecemos, pois, **por experiência**¹³⁷, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão [...] relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema¹³⁸.

Na *Fundamentação* Kant apresenta de modo bastante claro seu objetivo com essa obra, a saber, “[...] a busca e fixação do princípio supremo da moralidade [...]”¹³⁹. Tendo em vista esse propósito, ele direciona seus esforços no sentido de encontrar um princípio para a moralidade que tenha origem *a priori* na razão e seja objetivamente válido. Diferentemente de concepções morais precedentes Kant não estabelece como fundamento do princípio da moralidade qualquer elemento que tenha origem empírica, isto é, que seja objeto de desejo do agente humano, tal como o conceito de bom.

Sendo assim, Kant estabelece como princípio supremo da moralidade a autonomia da vontade que se expressa através da fórmula da lei universal, o imperativo categórico que prescreve: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”¹⁴⁰. Ou seja, se uma máxima do agir for aprovada pelo crivo do imperativo categórico – fórmula da lei moral –, sendo capaz de se tornar uma lei universal, então significa que tal máxima foi produzida tendo como fundamento a autonomia do sujeito racional.

Como é notório, o princípio **fundante** da moralidade, o princípio da autonomia, baseia-se num conceito extremamente relevante à filosofia crítica kantiana, que perpassa toda ela, a saber, o conceito de liberdade. Por esse motivo Kant afirma no subtítulo da terceira seção da *Fundamentação* que “o conceito de liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade”¹⁴¹. Por conseguinte, é preciso então provar a realidade do conceito de liberdade, muito embora a *Antinomia da Crítica da razão pura* tenha demonstrado a impossibilidade da razão teórico-especulativa conceber o conceito incondicionado de uma lei da causalidade livre. À possibilidade do conceito de liberdade está vinculada a realidade da lei moral, pois, como defende Kant, “[...] à ideia de liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de

¹³⁷ A afirmação de Kant em *O Cânone* de que é possível se conhecer a liberdade “por experiência” parece, mais uma vez, absolutamente oposta ao contexto da *Fundamentação* em que ele afirma, por exemplo: Ora a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também [...] (FMC, BA 121). Além disso, na *Crítica da razão prática* Kant denomina “liberdade transcendental” a liberdade em sentido prático e não como ele faz nessa passagem de *O Cânone*, considerando liberdade transcendental aquela em sentido teórico.

¹³⁸ CRP, B 831.

¹³⁹ FMC, BA XV/XVI.

¹⁴⁰ FMC, BA 52/53. Grifos de Kant.

¹⁴¹ FMC, BA 97/98.

autonomia, e a este o princípio universal da moralidade [...] ¹⁴²”. Então, a moralidade e o conceito de liberdade se relacionam, por assim dizer, dependentemente um do outro.

Por conseguinte, várias formulações na terceira seção da *Fundamentação* sugerem que Kant de fato pretende desenvolver ali uma efetiva dedução da lei moral. Aliás, trata-se de uma questão de grande discórdia entre os pesquisadores da filosofia moral kantiana essa de saber quais foram os reais objetivos de Kant na terceira seção da *Fundamentação*.

Entretanto, observa-se que ali Kant já insinua qual o recurso que será usado para “provar” a realidade da lei moral, junto com o conceito de liberdade, qual seja, através da consciência da lei moral ou, numa só palavra, mediante a doutrina do *factum* da razão ¹⁴³. Em todo caso, pode-se interpretar que na *Fundamentação* Kant já apontava para a solução da dedução da lei moral a partir do *factum* da razão pura desenvolvido na segunda *Crítica*, conforme demonstra a passagem a seguir:

A impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, **é um fato** que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral [...] ¹⁴⁴.

Diante disso, nota-se que Kant parte da *Fundamentação* com pelo menos alguns indícios em mãos acerca da realidade da moralidade e do conceito de liberdade os quais deverão ser ratificados e até mesmo mais bem fundamentados na *Crítica da razão prática*, a saber: A) que a lei da moralidade não surge de uma dedução como aquela que deu origem aos conceitos puros do entendimento, as categorias; B) que, em provando a realidade da lei moral fica provada também a efetividade da liberdade e, finalmente, a possibilidade de um objeto incondicionado de uma causalidade livre. Cabe então à *Crítica da razão prática*, por um lado, ratificar e desenvolver alguns resultados alcançados na *Fundamentação* e, por outro lado, expor em maiores detalhes outros pontos que precisam de maiores esclarecimentos.

Pode-se dizer que na *Crítica da razão prática* Kant trabalha com três problemas principais, a saber: 1) como a razão pura pode ser prática; 2) como as suas pressuposições – em particular a da liberdade – podem ser legítimas sem violar a delimitação do conhecimento

¹⁴² FMC, BA 109. Grifos de Kant.

¹⁴³ É digno de nota que Kant apresenta sua doutrina do *factum* da razão numa seção da *Crítica da razão prática* intitulada *Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura* (A 72). Isso quer dizer que ele considerou a noção de *factum* da razão, consciência da lei moral, como sendo suficientemente capaz de produzir (“deduzir”) a lei da moralidade.

¹⁴⁴ Itálicos de Kant. Negritos acrescentados. Conforme também FMC, BA 123, 124 e 125 (FMC, BA 122).

estabelecida pela *Crítica da razão pura* (o problema da compatibilidade da filosofia prática com a filosofia teórica de Kant); 3) como é possível o conceito de um objeto incondicionado.

Conforme demonstrado ao longo da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, e como Kant ratifica na *Análítica* da segunda *Crítica*, em respondendo a primeira questão, resolve-se também o problema referente à realidade da liberdade. Já o último problema pode ser solucionado como efeito dos resultados das questões anteriores. Portanto, urge investigar os dois problemas iniciais para, a partir deles, responder a questão de maior interesse da razão, a saber, acerca da possibilidade do conceito de um objeto incondicionado, o Sumo Bem.

Kant afirma no início da segunda *Crítica* que “a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade¹⁴⁵”. A liberdade é o fundamento da lei moral – enquanto vontade pura – (“*ratio essendi* da lei moral”), e a lei moral, ao mesmo tempo é a base sob a qual sabemos de nossa liberdade (“é *ratio cognoscendi* da liberdade”). Quer dizer que, é preciso pressupor a lei moral para que se possa pensar no conceito de liberdade e que, além disso, precisa-se também pressupor a liberdade para pensar a lei moral como sendo possível. Tratam-se de conceitos interdependentes dentro do arcabouço moral kantiano, isto é, sem liberdade não é possível admitir como possível a lei moral e vice-versa. Ademais, a liberdade, segundo ele, se constitui no “[...] fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura [...]” e, mais do que isso, destaca Kant ainda, “[...] mesmo da razão especulativa, e de todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade) [...]”, os quais nesse uso da razão não passavam de meras ideias puras, e agora, isto é, no uso prático da razão pura suas possibilidades são provadas desde que demonstrada também a efetividade da liberdade, manifestada pela lei moral¹⁴⁶.

Kant chama a atenção para a ordem dos conceitos aqui envolvidos, isto é, moralidade e liberdade. Sua preocupação se justifica porque se a liberdade for interpretada como sendo anterior a lei da moralidade isso poderá ter consequências comprometedoras não só para o uso prático da razão, mas também para seu uso teórico-especulativo, pois se tornaria possível afirmar que, de alguma maneira, a liberdade é cognoscível, o que, de fato é impossível. Ele revela tal preocupação já na *Fundamentação*, alegando uma espécie de “círculo vicioso” a respeito da relação entre moralidade e liberdade¹⁴⁷.

Porém, lá Kant não oferece qualquer resposta à aparente dificuldade que surgia. Somente na segunda *Crítica* ele parece ter mais nítido o teor da relação entre os conceitos.

¹⁴⁵ CRPr, nota em A 5. Grifos de Kant.

¹⁴⁶ CRPr, A 4.

¹⁴⁷ FMC, BA 104.

Sobre isso relata o autor das *Críticas*: “[...] se a lei moral não fosse pensada **antes** claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade [...]”¹⁴⁸, e novamente mais adiante:

[...] pergunto onde **começa** o nosso **conhecimento** do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática. Pela liberdade ele não pode começar; pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos [...]. Logo é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes [...], que se oferece **primeiramente** a nós e que, [...] conduz diretamente ao conceito de liberdade¹⁴⁹.

É digno de observação que nessa passagem Kant manifesta mais uma vez, porém agora em sua filosofia prática, o interesse da razão em conhecer o incondicionado, assim como a razão especulativa na primeira *Crítica*, a razão prática parece manter o empenho em alcançar objetos desse nível. Urge a pergunta, assim como o faz Wike (1982, p. 112), acerca dessa relação entre as duas *Críticas* que Kant evoca por diversas vezes, se “o objeto da razão prática é a mesma ‘ideia do incondicionado’ que é o objeto da razão teórica?”¹⁵⁰. Sua resposta é sim, que ambos são o mesmo objeto. Mais adiante será analisado em mais detalhes esse paralelismo entre as duas *Críticas*, enunciado por Kant.

Sendo a lei moral a primeira que se apresenta à consciência, deve-se perguntar então, como “nos tornamos imediatamente conscientes” dela? Segundo Kant, ao eliminar as representações empíricas como partícipes do fundamento determinante da vontade, admitindo-a como tendo origem *a priori* através da fórmula objetiva da lei moral, isto é, o imperativo categórico, o sujeito agente se torna consciente dessa lei. Noutras palavras, a lei moral assim se impõe a razão como um *factum* puro que, nada mais é, senão a própria consciência de tal lei objetiva¹⁵¹. Sobre isso, Kant argumenta:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental 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

¹⁴⁸ CRPr, nota em A 6. Grifos de Kant.

¹⁴⁹ CRPr, A 52/53. Grifos de Kant.

¹⁵⁰ No original: “*Is the object of practical reason the same ‘idea of the unconditioned’ that is the object of theoretical reason? The answer is “yes” [...]*”.

¹⁵¹ É importante observar que Kant atribui diferentes definições de seu conceito de *factum* da razão. Segundo Beck o *factum* de Kant ora significa a consciência da lei moral, ora a lei moral mesma, significando por vezes até mesmo a autonomia da vontade. Não é o objetivo aqui analisar detalhadamente o significado do *factum* kantiano, tampouco se Beck está correto a respeito dele ou não. Por isso segue-se o primeiro significado elencado por Beck, e que parece mais correto acerca do significado do termo “*factum* da razão”, ou seja, como sendo a consciência da lei moral.

porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori* [...] ¹⁵².

Mediante o *factum* da razão Kant demonstra a realidade da lei moral e da liberdade em sentido positivo ¹⁵³, como ele denominou se referindo ao sentido prático – oposta à liberdade em sentido negativo que significa a liberdade teórica. Por isso ele afirma que “esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum* [...] ¹⁵⁴”. Dessa forma, Kant dá o primeiro passo rumo ao alcance do propósito maior da razão pura, em todos os seus usos, a saber, alcançar a totalidade incondicionada de seu objeto.

Demonstrada a efetividade do conceito de liberdade e também que a razão pura pode ser prática ¹⁵⁵, isto é, a possibilidade da lei moral emanar da própria razão, torna-se possível ao homem, por conseguinte, pensar-se como partícipe de uma ordem inteligível na medida em que ele percebe que não está limitado a uma causalidade natural, fenomênica, mas é capaz também de produzir uma causalidade por meio de sua liberdade, noumênica.

Diante disso, Kant faz um adendo, pois “ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites; mas ultrapassá-los se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição*, por *sentimento* ¹⁵⁶”. Nota-se que a distinção entre mundo inteligível e sensível realizada por Kant ainda na *Fundamentação*, remete ao dualismo fenômeno e *noumenon* que, nas palavras de Beck (1960, p. 26) “[...] é uma necessária pressuposição da teoria ética de Kant e é a principal conclusão de sua crítica (*criticism*) da metafísica especulativa”.

Tal distinção é relevante à filosofia crítica como um todo, como Beck defende, não apenas por ter sido através dela que Kant revelou a inexistência de uma antinomia da razão pura na primeira *Crítica*. Mas também, porque tal distinção permite-lhe argumentar a favor da tese de que o homem pode participar de ambos os mundos – o sensível e o inteligível – sem, com isso, comprometer sua crítica à metafísica especulativa.

Além disso, como será exposto mais adiante, essa distinção é relevante também à resolução da antinomia da segunda *Crítica*. Por isso Kant afirma que a razão prática – através

¹⁵² CRPr, A 56.

¹⁵³ Mais tarde Kant definirá esse conceito positivo de liberdade como sendo a liberdade transcendental. Kant destaca que “sem esta liberdade [transcendental], a qual unicamente é *a priori* prática, nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível” (CRPr, A 173). Colchetes acrescentados.

¹⁵⁴ CRPr, A 72.

¹⁵⁵ [...] se a razão pura pode ser prática, e efetivamente o é, como a consciência da lei moral o acusa, então se trata sempre de uma e mesma razão que, seja de um ponto de vista teórico ou prático, julga segundo princípios *a priori* [...] (CRPr, A 218).

¹⁵⁶ FMC, BA 118/19/20. Grifos de Kant.

da liberdade da vontade – conseguiu salvaguardar o conceito de *noumenon*, mantendo a admissibilidade da liberdade sem estender o conhecimento da razão teórica¹⁵⁷, quer dizer, sem comprometer os resultados alcançados por sua crítica à razão especulativa. Ou, segundo suas próprias palavras, “Essa lei [moral] deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto **natureza sensível** (no que concerne aos entes racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma **natureza suprasensível**, sem com isso romper seu mecanismo¹⁵⁸”.

Ante o exposto, percebe-se que a argumentação de Kant no contexto da *Análítica da Crítica da razão prática* denota a defesa de que existe uma complementação do uso teórico da razão pelo uso prático, sendo que o conceito de liberdade ocupa função central na realização dessa tarefa¹⁵⁹. Sobre essa etapa de “trânsito”, como afirma Kant¹⁶⁰, da razão especulativa à prática, que, na verdade diz respeito à complementação, da primeira pela segunda *Crítica*, Kant revela:

[...] esse lugar vazio [deixado pela razão especulativa] é preenchido pela razão prática pura através de uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (mediante liberdade), ou seja, pela lei moral. Com isso, na verdade, em nada é incrementada a razão especulativa com vistas ao **asseguramento** de seu problemático conceito de liberdade, para o qual é obtida aqui **realidade objetiva** e, se bem que somente prática, todavia indubitável¹⁶¹.

Isso significa que, não obstante os resultados da segunda *Crítica* terem representado certo avanço em relação à primeira, isso não quer dizer que aquela amplia o conhecimento da última de modo que seja possível estender seus limites para além da experiência.

A argumentação desenvolvida acima indica alguns aspectos de uma possível resposta à pergunta levantada inicialmente sobre a afirmação de Kant de que a razão pura é expandida pelo seu uso prático. De toda maneira, reserva-se a expor de maneira mais satisfatória uma resposta a tal pergunta mais adiante (em 2.5) quando será analisada a *Antinomia da razão prática pura*. Parece mais conveniente adiá-la, pois essa resposta está fortemente vinculada ao conceito kantiano de Sumo Bem da *Crítica da razão prática*, fato que torna necessário, antes disso, expor a concepção que Kant possui desse conceito.

2.3 O Sumo Bem na *Crítica da razão prática*

¹⁵⁷ CRPr, A 73.

¹⁵⁸ CRPr, A 74. Negritos e parênteses de Kant. Colchetes acrescentados.

¹⁵⁹ CRPr, A 11 à A 13.

¹⁶⁰ CRPr, A 11/12.

¹⁶¹ CRPr, A 85. Grifos de Kant. Colchetes acrescentados.

Kant discorre sobre o conceito de Sumo Bem na segunda *Crítica* em uma seção sobre a *Dialética da razão prática pura*, fato que de antemão poderia ensejar algum tipo de diferença em relação à exposição desse conceito na primeira *Crítica*, em que ele é inserido num *Cânone*. Depara-se aqui então com uma primeira dificuldade: porque na segunda *Crítica*, o Sumo Bem está sistematicamente localizado em uma *Dialética* e não em um *Cânone*? Ambos os capítulos – *O cânone da razão pura* e a *Dialética da razão prática pura* – possuem alguma diferença além daquela que seus títulos evidenciam? É o que será analisado a seguir.

Como argumentado no primeiro capítulo deste trabalho Kant concebe o conceito de cânone como sendo o “[...] conjunto de regras dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral” e acrescenta que, “onde não é possível nenhum uso legítimo de uma faculdade cognitiva não há cânone¹⁶²”. Com efeito, demonstrou-se que a razão especulativa não é capaz de ter um cânone tendo em vista que ela não produz conhecimento sintético *a priori*.

Por conseguinte, demonstrou-se também que um cânone somente é possível no uso prático da razão pura, fato que revela certa aproximação desse conceito com tal uso da razão, porém, percebe-se que na efetiva doutrina kantiana sobre o uso prático da razão pura não há um capítulo intitulado “cânone”, ao menos não explicitamente. Aliás, enquanto que o conceito de Sumo Bem foi exposto na *Crítica da razão pura* em um capítulo sobre um cânone, na doutrina moral kantiana ele é desenvolvido numa seção dialética. Por isso, levanta-se a pergunta do porquê de o Sumo Bem aparecer na doutrina moral de Kant em um capítulo sobre a dialética e não em um sobre o cânone como ele mesmo havia defendido na primeira *Crítica*. Para responder essa questão analisa-se o conceito de dialética que Kant possui na *Crítica da razão prática*.

Como exposto anteriormente no primeiro capítulo, na *Crítica da razão pura* Kant apresenta dois sentidos sutilmente distintos do conceito de cânone, os quais se diferenciam mediante o uso da razão pura. O primeiro, da *Analítica transcendental*, trata-se do cânone do uso teórico da razão pura que consiste na determinação do conjunto de regras *a priori* do uso legítimo do entendimento (as categorias). O segundo sentido do conceito de cânone, ligado ao uso prático da razão, localizado na *Doutrina transcendental do método*, representa a aplicação correta daquelas regras (das categorias) com vistas a satisfazer o interesse da razão pura em

¹⁶² CRP, B 824.

conhecer certos objetos que se localizam além de seus limites e possibilidade (conforme seção 1.3).

Então, enquanto que na *Crítica da razão pura* o conceito de cânone estava mais ligado à *Analítica transcendental*, na *Crítica da razão prática* ele parece mais próximo daquilo que Kant concebe como sendo uma dialética da razão prática pura. Como já dito, na segunda *Crítica* não há uma seção com o título de cânone. Mesmo assim, pode-se identificar a *Dialética da razão prática pura* como que representando um cânone, no sentido desse conceito empregado na *Doutrina transcendental do método* da *Crítica da razão pura*, na medida em que nela Kant emprega legitimamente o conjunto de regras da faculdade cognitiva (as categorias) e prova a possibilidade de conhecimento sintético *a priori* (mesmo que no âmbito prático da razão pura) mediante a lei moral.

A lei moral, de acordo com Kant, é a prova de que juízos sintéticos *a priori* são possíveis¹⁶³. Diferentemente da primeira *Crítica*, em que Kant entende que a função da *Dialética* consistiu em evitar que a razão transgrida seus limites ao tentar conhecer objetos localizados além de suas capacidades, tendo, portanto uma função, por assim dizer, negativa, na segunda *Crítica* sua compreensão da função da *Dialética* parece ter, além de um sentido negativo – tendo em vista que ela elabora uma crítica à concepção acerca de que a moralidade surge da busca pelo Sumo Bem – também um sentido positivo.

Tal característica da compreensão kantiana de “dialética” na *Crítica da razão prática* é similar a sua compreensão do conceito de cânone exposta na *Doutrina transcendental do método* da primeira *Crítica*, sobretudo se comparado ao sentido oposto desse conceito usado na *Analítica transcendental*. Por “dialética” na *Crítica da razão prática* Kant parece entender não mais aquele uso descomedido da razão em vista a transpor seus limites (como se fosse órgão), ao contrário, trata-se agora de uma crítica da razão com o propósito de estabelecer o uso (como cânone) legítimo de sua faculdade cognitiva (cujas categorias representam um conjunto de regras *a priori*) com o propósito de conhecer um conceito incondicionado, a saber, o conceito de Sumo Bem.

Portanto, “dialética” na *Crítica da razão prática* passa a ter uma conotação não só negativa, mas principalmente positiva tendo em vista que sua função consiste em “[...] procurar a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura¹⁶⁴ [...]”, possível após solucionar a antinomia que surge no próprio conceito de Sumo Bem, mais especificamente em seus componentes.

¹⁶³ CRPr, A 56.

¹⁶⁴ CRPr, A 194. Grifos de Kant.

Portanto, parece que Kant aborda o Sumo Bem na segunda *Crítica* numa seção dialética porque ele percebe a necessidade de resolver certas antinomias que surgem desse conceito, principalmente em relação aos componentes que o integram, virtude e felicidade, conforme será demonstrado mais adiante. Na *Crítica da razão pura* Kant não entra na problemática que se levanta a partir da composição do Sumo Bem, até mesmo porque lá, sua ênfase em relação a esse conceito foi em seu aspecto originário (enquanto Deus).

Em *O cânone da razão pura* Kant se preocupou mais com o Sumo Bem originário do que exatamente com a possibilidade de unir os dois elementos do Sumo Bem derivado, o qual, aliás, tem maior relevância para a ética. Assim, o Sumo Bem na segunda *Crítica* é exposto em uma *Dialética da razão prática pura* porque, segundo o que se acredita, a preocupação de Kant nesse contexto passa a ser em relação ao Sumo Bem derivado, isto é, a união entre virtude, enquanto dignidade de ser feliz, e felicidade. Por se tratarem de conceitos tão diversos ao apresentar os termos dessa união Kant percebe que ela gera antinomias, sendo necessária então uma dialética para solucioná-las e, somente após solucioná-las torna-se possível realizar a união entre os componentes que formam o Sumo Bem. Por conseguinte, passa-se então a determinação do conceito de Sumo Bem na *Crítica da razão prática*.

Kant caracteriza o Sumo Bem na segunda *Crítica* como a união de dois elementos, a saber, virtude (enquanto dignidade de ser feliz) e felicidade¹⁶⁵ o que, de antemão chama a atenção, pois é uma caracterização bastante diferente daquela exposta na primeira *Crítica*, conforme argumentado no primeiro capítulo deste trabalho. Enquanto que lá Kant definiu o Sumo Bem como aquela “inteligência suprema”, Deus, capaz de unir seus dois componentes, aqui na segunda *Crítica* esse conceito é definido como sendo a união de virtude e felicidade. Ou, em outras palavras, o Sumo Bem na *Crítica da razão prática* é a efetividade da felicidade de acordo com o mérito de ser feliz. Como se demonstra a seguir, na segunda *Crítica* Kant atribui ao conceito de Deus, e ao de imortalidade da alma, a tarefa de ser uma condição de possibilidade do Sumo Bem tendo de serem postulados.

No que se segue em relação ao Sumo Bem da *Crítica da razão prática* Kant chama a atenção para algo que até os dias de hoje tem gerado inúmeras confusões, a saber, as ambiguidades do termo “sumo” (*Höchsten*) que, segundo ele “[...] pode significar o supremo (*supremum*) <*das Oberste*> ou também o consumado (*consummatum*)¹⁶⁶”.

Nesse contexto, cabe mencionar a elucidativa nota de Rohden (2002) através da qual ele explicita essa distinção do termo “sumo” empreendida por Kant. Retrata Rohden: “[...] o

¹⁶⁵ Conforme CRPr, A 199 e parágrafos seguintes.

¹⁶⁶ CRPr, A 198.

bem supremo chama-se virtude, como o bem parcial mais alto do sumo bem, o qual por sua vez inclui, além daquela, também a felicidade”¹⁶⁷. Além desses dois significados do termo “sumo” apontados por Kant – supremo e consumado –, ele apresenta ainda outras duas ramificações desses termos, quais sejam, *originarium* e *perfectissimum*. Ou seja, o bem supremo (*supremum*), enquanto “[...] aquela condição que é ela mesma incondicionada [...]”, pode ser entendido também como bem *originarium*. Ao passo que o bem consumado (*consummatum*), sendo “[...] aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie [...]”, pode ser compreendido como bem *perfectissimum*¹⁶⁸.

Essa ramificação conceitual se justifica pela localização no Sumo Bem que os conceitos ocupam. Dessa forma então, Kant distingue os dois conceitos que integram o conceito maior de Sumo Bem da seguinte forma: há o bem supremo (no latim: *originarium*; no alemão: *oberstes Gut*) e o bem consumado (no latim: *perfectissimum*; no alemão: *höchstes Gut*).

O primeiro representa a virtude, enquanto mérito de ser feliz, e o segundo a felicidade, enquanto efetivação de tal mérito. Portanto, virtude e felicidade quando unidos formam o Sumo Bem da segunda *Crítica*. Por fim, deve-se mencionar ainda que para o conceito de Sumo Bem consumado (*höchstes Gut*), enquanto a união de virtude e felicidade, usa-se também o termo latino “*summum bonum*”¹⁶⁹. Kant mesmo, em outros textos, por vezes usa esse termo latino para se referir ao Sumo Bem consumado, união de virtude e felicidade.

Exposta a definição de Sumo Bem da *Crítica da razão prática*, deve-se observar que dela surge a terceira questão sobre esse conceito levantada ainda no primeiro capítulo deste trabalho, a saber: como elementos tão diversos, virtude e felicidade, podem se unir e formar o

¹⁶⁷ Nota nº 200 de Kant, 2002.

¹⁶⁸ CRPr, A 198.

¹⁶⁹ Faz-se necessário, nesse contexto, mencionar algo sobre as traduções para o português do termo *höchstes Gut* (Sumo Bem) por “soberano bem”, como pode ser encontrado em algumas traduções, – principalmente as de Portugal. Por exemplo, na tradução do escrito *Sobre o dito comum: isto pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática*. (In: Immanuel Kant. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.) em que Artur Morão traduz *höchstes Gut* por soberano bem (TP, A 208, 209, 210 e notas 208 e 209, por exemplo). O termo português “soberano bem” possui uma conotação político-religiosa, fato que parece não ser fiel ao que Kant quis transmitir pelo termo *höchstes Gut* (Sumo Bem). Política por que a palavra “soberano” significa aquele “[...] que detém poder ou autoridade suprema, sem restrição [...]”; chefe de estado monárquico; aquele que exerce o poder soberano” (FERREIRA, 2006, p. 744). Religiosa por que a palavra “bem”, quando **adjetivada** por “soberano” denota certa referência a uma entidade religiosa, como Deus, por exemplo, podendo assim, conduzir o leitor a pensar que com o termo “soberano bem” (enquanto o Sumo Bem, *höchstes Gut*) Kant está se referindo, única e exclusivamente em todas as *Críticas*, a Deus. Sendo assim, parece-nos que o mais correto ao traduzir para o português o termo kantiano *höchstes Gut* é utilizar “Sumo Bem” ou o termo latino *summum bonum*, os quais preservam o significado que Kant pareceu querer atribuir a esse termo, ou seja, o mais alto, o melhor dos bens.

Sumo Bem? Essa é a questão principal com a qual Kant se preocupa na *Dialética* e pode ser formulada também assim: como o Sumo Bem é possível¹⁷⁰?

Dessa forma, abordar-se-á o problema referente à possibilidade do Sumo Bem destacadamente das demais questões, pois, diferentemente dos outros dois problemas que serão tratados mais adiante – nas seções finais desse capítulo (em 2.6 e 2.7) e do problema sobre a importância desse conceito que será tratada no terceiro capítulo – parece que esse é o contexto mais pertinente para abordá-lo.

2.4 Como o Sumo Bem é possível?

Nota-se que o problema de Kant sobre a possibilidade do Sumo Bem diz respeito à união de seus dois componentes, se eles se unem analiticamente ou sinteticamente para formá-lo. Noutros termos, se em um dos conceitos já está contido analiticamente (conexão lógica) o outro, sendo que o primeiro produz necessariamente o segundo ou, ao contrário, se o primeiro causa o segundo de modo sintético (vinculação real) como efeito de uma lei da causalidade, não sendo assim uma conexão necessária.

Trata-se de uma antinomia da razão prática que, por ora, não será analisada detalhadamente, pois isso será feito na seção seguinte (em 2.5). De toda maneira, no contexto dessa discussão Kant relembra as escolas filosóficas da Grécia antiga que também se interessaram pela disputa sobre a conexão dos elementos do Sumo Bem. Tratavam-se dos estoícos e dos epicuristas. Segundo ele, ambas as doutrinas concordavam num ponto, a saber, que a conexão dos elementos do Sumo Bem é analítica.

O Sumo Bem resulta de uma conexão lógica em que o segundo deriva necessariamente do primeiro. Por outro lado, segue ele, ambas as escolas gregas também divergiam noutro ponto, qual seja, sobre o “conceito fundamental” do Sumo Bem, isso quer dizer que, ou virtude produz felicidade ou ao contrário, felicidade produz a virtude. Sobre isso Kant expõe que:

¹⁷⁰ CRPr, A 203.

Entre as escolas gregas antigas havia propriamente só duas que, na determinação do sumo bem, em verdade seguiam o mesmo método, na medida em que 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 (ou seja, analiticamente), mas por sua vez se separavam no fato de que, dentre ambos, escolhiam diversamente o conceito fundamental¹⁷¹.

Ainda nas palavras de Kant, os epicuristas defendiam que a felicidade deveria ser o conceito fundamental do Sumo Bem, ao passo que para os estóicos a virtude deveria ocupar esse lugar. Como ambas acreditavam que a vinculação entre esses conceitos ocorre analiticamente, então, para o epicurista, por exemplo, o homem precisa buscar a felicidade e, uma vez alcançada, conseqüentemente alcança também a virtude e assim o Sumo Bem. De modo parecido pensa o estóico. Para esse, basta ao homem alcançar a virtude que, com efeito, realiza sua felicidade e finalmente o Sumo Bem.

Nota-se que ambas as correntes de pensamento antigo acreditavam que para atingir o Sumo Bem bastava determinar um conceito fundamental correto, pois sua conseqüência – virtude, para os epicuristas e felicidade, para os estóicos – surge como que naturalmente. Todavia, apesar de Kant destacar a “perspicácia desses homens” ao perceber que virtude e felicidade compõem o Sumo Bem¹⁷², mesmo sendo conceitos tão diferentes, ele não concorda com nenhuma dessas perspectivas, nem estóica, tampouco epicurista, apesar de parecer que sua teoria moral está mais próxima da última. Sua discordância deve-se basicamente por um motivo: pelo fato de estóicos e epicuristas acreditarem que a ligação dos dois elementos do Sumo Bem ocorre analiticamente quando, na verdade, para Kant tal ligação ocorre sinteticamente, por uma síntese de conceitos.

Portanto a questão de **como o sumo bem é praticamente possível** permanece aqui [...], um problema sem solução. O que, porém, a torna um problema de difícil solução foi mostrado na Analítica, a saber, que felicidade e moralidade são, **quanto a sua espécie**, dois **elementos do sumo bem** totalmente **diversos** e que, portanto, a sua vinculação **não** pode ser conhecida **analiticamente** [...], mas é uma **síntese** de conceitos¹⁷³.

No que se segue, isto é, na *Antinomia da razão prática*, Kant argumentará com o propósito de defender sua tese de que a vinculação dos conceitos que compõem o Sumo Bem é sintética e não analítica. Nesse sentido, ele mantém a coerência de sua filosofia moral,

¹⁷¹ CRPr, A 200. Parênteses acrescentados.

¹⁷² CRPr, A 201.

¹⁷³ CRPr, A 203. Negritos de Kant.

negando a possibilidade de qualquer princípio empírico fundamentar máximas éticas, e defende que o Sumo Bem é possível mediante a vontade pura (livre) do sujeito racional.

Uma vez que essa vontade deve ser racionalmente determinada, então, o conceito fundamental do Sumo Bem precisa ser um conceito *a priori*. Dentre os componentes do Sumo Bem há somente um que possui uma origem *a priori*, a saber, a virtude, conforme demonstrado ao longo de toda a *Fundamentação* e principalmente da *Analítica da Crítica da razão prática*. Sendo assim, então, a virtude deve ser o conceito fundamental do Sumo Bem. Por esse motivo, aliás, Kant dirá mais tarde que a virtude (ou moralidade) é o primeiro e o mais importante componente do Sumo Bem¹⁷⁴. Ora, se o Sumo Bem possui dois componentes – virtude e felicidade –, sendo aquela o conceito fundamental, então a virtude produz a felicidade?

Parece que Kant responderia essa pergunta da seguinte forma: pode-se dizer que sim, mas não é totalmente correto dizer que a virtude produz a felicidade como se a última fosse uma consequência necessária da primeira. Como já exposto, essa conexão não é analítica, isto é, felicidade não deriva logicamente da virtude como pensavam estóicos. Em outras palavras, virtude gera felicidade a partir de uma lei causal, qual seja, a partir da causalidade por liberdade, sendo assim, se trata de uma união a partir da relação de causa e efeito “[...] porque ela [a união de virtude e felicidade] diz respeito a um bem prático, isto é, àquilo que é possível mediante uma ação¹⁷⁵”.

Porém, não é correto dizer que a felicidade foi causa da virtude porque, segue Kant, não nos é possível esperar “[...] nenhuma conexão necessária, e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais¹⁷⁶”. Quer dizer, não é possível afirmar que a felicidade é o produto da virtude porque ambas se conectam sinteticamente, uma vez que aqui o efeito não deriva da causa, necessariamente.

O sujeito racional, por exemplo, pode até ser um sujeito virtuoso, isto é, agir tendo sua vontade racionalmente determinada, tornando-se assim digno de ser feliz, mas, todavia, essa dignidade de ser feliz não significa que será efetivada em felicidade. A virtude não trás consigo a efetividade da felicidade, mas apenas a mera dignidade de ser feliz, nesse sentido, segue Kant:

[...] portanto, o bem **supremo** enquanto primeira condição do sumo bem constitui a moralidade e que, contrariamente, a felicidade em verdade constitui o segundo

¹⁷⁴ CRPr, A 223.

¹⁷⁵ CRPr, A 204. Colchetes acrescentados.

¹⁷⁶ CRPr, A 205.

elemento do mesmo, contudo de modo tal que esta seja a consequência moralmente condicionada, embora necessária, da primeira¹⁷⁷.

Kant concebe então os componentes do Sumo Bem da seguinte forma: virtude (ou moralidade) – enquanto dignidade de ser feliz –, consiste no primeiro elemento do Sumo Bem. Ela é a condição do segundo, ou, como Kant por vezes a denomina, o bem supremo. E a felicidade é o segundo elemento do Sumo Bem, ou seja, o elemento condicionado, ou, numa só palavra, o bem consumado. Ora, visto que a união de tais elementos não é possível mediante exclusiva atividade da razão prática e, mesmo assim essa união se mostra necessária à razão, então é preciso buscar uni-los. Entretanto, essa união está além das possibilidades dos sujeitos racionais finitos.

Ante o exposto, observa-se que a questão sobre a possibilidade do Sumo Bem permanece. Mais do que isso, o problema se agrava porque, de acordo com Kant, o Sumo Bem “[...] é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral [...]”, sendo que, segue ele, “[...] a impossibilidade do primeiro caso [isto é, do Sumo Bem] tem que provar também a falsidade do segundo [da lei moral]”¹⁷⁸.

Além do problema referente à relação entre moralidade e o Sumo Bem que se levanta dessa afirmação de Kant, que se analisa mais adiante (em 2.6), nota-se que a dúvida acerca da realização do Sumo Bem se mantém uma vez que os homens não são dotados naturalmente de razão pura. Então, como seremos capazes de unir virtude e felicidade? A resposta de Kant é a seguinte: tendo em vista que o homem não possui o poder de estabelecer neste mundo (fenomênico), por si próprio, o objeto último da razão prática pura – o homem é incapaz de auto-promover sua própria felicidade –, então é preciso pressupor a ideia de um progresso ao infinito em que tal objeto poderá ser efetivado.

Em outras palavras, isso quer dizer que o homem precisa postular¹⁷⁹ a existência de um mundo moral infinito, assim como da imortalidade da alma, pois somente nesse mundo em que o sujeito racional seria dotado de vida eterna tornar-se-ia possível realizar o Sumo Bem. Ou ainda, nas palavras de Kant, “[...] o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma [...]”¹⁸⁰.

¹⁷⁷ CRPr, A 214.

¹⁷⁸ CRPr, A 205. Colchetes acrescentados.

¹⁷⁹ Por postulado Kant entende como sendo “[...] uma proposição **teórica**, mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente *a priori*” (CRPr, A 220). Grifos de Kant. Ele define postulado também na nota em CRPr, A 20.

¹⁸⁰ CRPr, A 220.

De toda maneira, postular a existência de um mundo infinito não é suficiente, segundo Kant, para a união e efetivação dos componentes do Sumo Bem, pois o homem não é capaz de estabelecer a si mesmo a realização da felicidade de acordo com o próprio mérito de ser feliz. É preciso então, postular também a existência de um ser supremo, a saber, Deus (“**sumo bem originário**”, conforme dirá Kant¹⁸¹), governante desse mundo moral infinito, que vincule a dignidade de ser feliz (virtude) com a felicidade. Por isso, segue o autor das *Críticas*:

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 que mediante **entendimento** e **vontade** é a causa (consequentemente o Autor) da natureza, isto é, **Deus**. Consequentemente 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, a existência de Deus¹⁸².

Nesses termos Kant entende então como o Sumo Bem pode ser possível, mediante os postulados de Deus e da imortalidade da alma, ora, essa argumentação obviamente provocou diversas reações de diferentes autores ao longo da história da filosofia posterior a Kant, dentre os quais se destaca Hegel¹⁸³. A maioria dessas reações tem como objetivo criticar a atitude de Kant de ter inserido em sua moral ideias que até então possuíam apenas a função **regulativa**, mas que a partir de agora, da doutrina moral do Sumo Bem, passam a ter uma tarefa, diga-se, constitutiva na medida em que se tornam condição de possibilidade do Sumo Bem. Tratam-se nada mais, nada menos do que as ideias, agora postulados, de Deus e de imortalidade da alma.

Ao mesmo tempo em que existem diversas críticas a essa parte da filosofia moral de Kant, existem também diversas tentativas de entender os motivos que teriam o levado a inserir a noção de postulados como condição de possibilidade do Sumo Bem. Por isso deve-se fazer ao menos uma pergunta: por que Kant reinsere Deus e imortalidade da alma em sua filosofia *Crítica*? Muito embora seja uma questão cuja resposta desperta grande interesse, há que se admitir que dificilmente alcançar-se-á uma resposta segura. Mesmo assim, existem ao menos duas tentativas de respondê-la que são dignas de menção, já que lançam nova luz ao problema.

Uma primeira linha de interpretação dos motivos que teriam levado Kant a reinserir com tanta força as ideias de Deus e imortalidade da alma em sua filosofia moral sustenta-se

¹⁸¹ CRPr, A 226.

¹⁸² CRPr, A 225/26. Grifos de Kant.

¹⁸³ Para uma melhor compreensão da crítica de Hegel aos postulados práticos kantianos ver: MÜLLER, Marcos Lutz. A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores. In: **Studia Kantiana**, v. 1, n°. 1, 1988.

no constante risco que Kant correu ao longo de sua empresa filosófica de ser acusado de ateísmo e, conseqüentemente, ter de pagar um preço caro a tal atitude. Contrário a esse argumento pode-se dizer que no período em que Kant publicou seu sistema crítico a tarefa inquisitiva da igreja católica já não gerava tanta preocupação, o que, de fato parece correto.

Porém, pode-se contra-argumentar lembrando que, não obstante o fato de a igreja católica já não exercer tanta influência no final do século XVIII, Kant mesmo sofreu com suas sanções em virtude de seu escrito sobre a religião de 1793.

Todavia, Manfred Kuehn (2002), em sua valiosa biografia sobre o filósofo de Königsberg, destaca sua constatação de que Kant não acreditava nem na existência de Deus nem na imortalidade da alma. Sobre isso Kuehn (2002, p. 2) chama a atenção, referindo-se a Scheffner, amigo de Kant:

Scheffner estava apenas muito consciente da crença de Kant de que não havia nada a ser esperado após a morte. Embora em sua filosofia ele tivesse assegurado a esperança pela vida eterna e um estado futuro, em sua vida pessoal ele tinha sido frio para tais ideias. Scheffner tinha frequentemente ouvido Kant zombar em orações e outras práticas religiosas. [...] Foi claro para qualquer um que conhecia Kant pessoalmente que ele não tinha fé em um Deus pessoal. Tendo postulado Deus e imortalidade, ele mesmo não acreditou em ambos¹⁸⁴.

Assim, se de fato Kant não acreditava na existência de Deus, conforme Kuehn revela, então parece plausível afirmar que ele inseriu os postulados práticos com o intuito de, no mínimo, preservar sua liberdade de filosofar.

A outra tentativa de responder a pergunta pelo porquê de Kant ter reintroduzido as ideias de Deus e de imortalidade da alma em sua filosofia moral fundamenta-se na vida religiosa que ele teve desde jovem. Diga-se de passagem, que essa parece ser a interpretação mais aceita entre os pesquisadores da filosofia kantiana.

Segundo ela, Kant insere tais ideias em sua teoria moral em virtude da forte influência de seu passado religioso, o que teria contribuído relevantemente para que as ideias de Deus e de imortalidade mantivessem um papel importante senão na fundamentação moral, então numa espécie de teologia moral. Nota-se que essa hipótese desconsidera totalmente a descoberta de Kuehn de que Kant, na verdade, não acreditava na existência de um Deus pessoal e nem numa vida após a morte. Mesmo assim ela não merece ser ligeiramente descartada, pois, a estrutura sistemática da filosofia crítica a favorece, tendo em vista que após

¹⁸⁴ No original: *Scheffner was only too much aware of Kant's belief that there was nothing to be expected after death. Thought in his philosophy he had held out hope for eternal life and a future state, in his personal life he had been cold to such ideas. [...] . It was clear to anyone who knew Kant personally that he had no faith in a personal God. Having postulated God and immortality, he himself did not believe in either.*

a segunda *Crítica*, por exemplo, Kant elabora um ensaio sobre religião. Mais do que isso, a religião parece ter sido um assunto de constante reflexão de Kant no decorrer de sua filosofia crítica.

Além da própria argumentação de Kant sobre a possibilidade do Sumo Bem chamar a atenção, outro aspecto dela também se destaca, sobretudo no que tange a refutação dos argumentos de intérpretes da filosofia moral kantiana que consideram os conceitos de Sumo Bem e reino dos fins como tendo o mesmo significado, conforme foi referido no primeiro capítulo.

Como se pôde observar na argumentação de Kant exposta acima o conceito de um mundo futuro, inteligível, além do mundo empírico, representado aqui pela ideia de imortalidade da alma, consiste numa condição de possibilidade do Sumo Bem e não no próprio Sumo Bem. Essa é a tese que Rawls (2000) sustenta e com a qual se concorda em parte. Para ele a razão pura visa alcançar dois objetos de seu interesse, quais sejam, o reino dos fins (*realm of ends*) e o Sumo Bem. Nas palavras de Rawls (2000, p. 310), “[...] um é o reino dos fins, como encontrado na *Fundamentação* e nos ensaios políticos; o outro é o sumo bem, como encontrado nas três *Críticas*¹⁸⁵”. Rawls (2000, p. 220) compreende esses conceitos como absolutamente diversos um do outro: “eu acredito que o reino dos fins (*realm of ends*) como o objeto *a priori* da lei moral e o sumo bem são concepções bastante distintas com papéis diferentes na visão de Kant¹⁸⁶”.

Para Rawls (2000), o Sumo Bem e o reino dos fins (*realm of ends*) consistem em objetos do interesse da razão prática pura, isso quer dizer que a razão necessita alcançá-los. Nesse sentido concorda-se com Rawls e pensa-se que sua leitura, no que se refere à distinção entre os conceitos aqui envolvidos, é mais fiel ao pensamento de Kant do que aquela interpretação que outros estudiosos da filosofia kantiana fazem, considerando ambos os conceitos como sendo iguais.

O Sumo Bem, como tem sido demonstrado, de fato parece ser um objeto da razão prática pura ou, mais do que isso, ele é “o” objeto (incondicionado) dessa razão, quer dizer, o fim último que ela necessita realizar. Em se tratando do conceito de reino dos fins – concebido como uma espécie de mundo moral (inteligível) somente alcançável através da ideia de imortalidade da alma – acredita-se que ele deve ser visto como sendo um objeto da razão prática pura.

¹⁸⁵ No original: “[...] one is the realm of ends, as found in the *Groundwork* and the political essays; the other is the highest good, as found in the three *Critiques*”.

¹⁸⁶ No original: “I believe that the realm of ends as the *a priori* object of the moral law and the highest good are quite distinct conceptions with different roles in Kant’s view”. Parênteses acrescentados.

Todavia, parece relevante aqui distinguir dois aspectos desse *status* do conceito de reino dos fins como objeto da razão prática pura: o primeiro diz respeito a uma característica desse conceito referente à sua localização no sistema crítico kantiano que Rawls mesmo faz questão de mencionar, a saber, o conceito de reino dos fins como estando fortemente vinculado à filosofia política kantiana.

No que tange à filosofia política de Kant acredita-se que, de fato, ele pode ser considerado um objeto da razão prática em sentido forte, por assim dizer, da mesma maneira que o conceito de Sumo Bem é para a filosofia moral. Porém, em se tratando da filosofia moral mesma, parece possível defender que o conceito de reino dos fins – concebido como uma espécie de mundo moral (inteligível) somente alcançável através da ideia de imortalidade da alma – representa um conceito da razão num sentido, por assim dizer, mais fraco. Isso porque no que se refere à moral, a noção de reino dos fins, como definido acima, consiste simplesmente numa condição de possibilidade do Sumo Bem.

Portanto, por um lado, acredita-se que Rawls está plenamente correto em conceber os conceitos de reino dos fins e Sumo Bem de maneira distinta. Mas, por outro, pensa-se que ambos não representam objetos da razão prática pura, possível pela lei moral, no mesmo nível, pois o primeiro também se vincula à filosofia política de Kant, enquanto que o segundo está diretamente vinculado à moral, aliás, segundo as palavras do autor das *Críticas*, a moralidade é o primeiro e mais importante elemento do Sumo Bem¹⁸⁷.

2.5 O Sumo Bem como objeto incondicionado da razão e sua relação com a ampliação da razão pura em seu uso prático

¹⁸⁷ CRPr, A 223. Para sustentar nossa afirmação, e de Hawls, de que o conceito de reino dos fins possui certo vínculo, não só com a fundamentação moral kantiana, mas também com a filosofia política de Kant, faremos uso de uma passagem de Wood (2008, p. 158) em que ele confirma ambos os campos de abrangência desse conceito. Diz Wood: A filosofia moral de Kant é fundamentada em vários valores interrelacionados. Sua ideia primeira é aquela de um agente racional como um ser autogovernado. Isso está estreitamente relacionado à igual dignidade de todos os seres racionais como fins em si mesmos, os quais merecem respeito em todas as ações racionais. Esses dois valores são combinados na concepção de uma comunidade ideal ou ‘reino dos fins’, no qual todo ser racional é membro legislador e no qual todos os fins dos seres racionais devem ser combinados em um sistema harmônico com um objeto de esforço por parte de todos eles.

Conforme demonstrado acima, Kant responde as três perguntas que se configuram como sendo as de seu maior interesse na *Crítica da razão prática*. A primeira delas – como a razão pura pode ser prática? – Kant respondeu demonstrando que a razão pura, em seu âmbito prático, fornece uma lei moral *a priori* à vontade do sujeito agente tornando-o capaz de edificar ações éticas objetivamente válidas.

Dessa maneira, ele prova que a razão pura pode ser prática. Com efeito, essa resposta produz os primeiros indícios de solução da segunda questão com a qual Kant se preocupa na segunda *Crítica*: como suas pressuposições – em particular a da liberdade – podem ser legítimas sem violar a delimitação do conhecimento estabelecida pela *Crítica da razão pura*? Como resposta a essa questão é preciso dizer que por “pressuposições da razão pura”, queremos aqui nos referir àqueles conceitos que a razão, em seu uso teórico-especulativo (na primeira *Crítica*) concebia como sendo meras ideias **regulativas**, transcendentais, mas que em seu uso prático (na segunda *Crítica*) adquirem um novo *status*, qual seja, o de postulados práticos da razão pura. Os postulados, no uso prático da razão pura, tornam-se condições de possibilidade do objeto de maior interesse da razão, o conceito de Sumo Bem.

Conforme argumentado acima, a ideia de liberdade passa a constituir o próprio Sumo Bem na medida em que ela é o fundamento de seu primeiro componente, a virtude. Isso não significa que na *Crítica da razão prática* as ideias especulativas – agora postulados – tornar-se-ão conceitos cognoscíveis, no sentido teórico e forte kantiano que essa expressão representa. A mudança que ocorre no âmbito prático diz respeito ao papel constitutivo que os postulados adquirem, tendo agora mais importância à esfera do agir ético do que propriamente ao campo teórico.

Então, nesse sentido, mediante o *status* de postulados práticos, as pressuposições que a razão pura possui em seu uso prático tornar-se-ão legítimas sem violar os limites do conhecimento estabelecidos pelo seu uso teórico, conforme será plenamente argumentado no terceiro capítulo deste trabalho.

Kant respondeu também a terceira questão que se considera como a de sua maior preocupação na *Crítica da razão prática*: como é possível o conceito de um objeto incondicionado? Conforme argumentado acima também, Kant considera o Sumo Bem como sendo esse objeto incondicionado. Ele demonstrou que o Sumo Bem somente é possível mediante os postulados práticos. Portanto, no que se segue, tentar-se-á demonstrar em que medida o Sumo Bem representa o conceito de um objeto incondicionado da razão pura e, além disso, como a antinomia da razão prática contribui para a solução daquele problema,

tratado no tópico anterior, acerca da possibilidade desse conceito. A exposição desse ponto leva a explicar também a afirmação de Kant de que no campo prático a razão pura é ampliada além do que foi possível no uso teórico.

Podem-se identificar na segunda *Crítica* diversas passagens em que Kant se refere à primeira *Crítica*. Isso ocorre porque, segundo ele, há um paralelismo entre elas. O paralelismo a que Kant se refere tem como ponto central as partes dialéticas das duas primeiras *Críticas*, principalmente em se tratando de suas *Antinomias*. Além disso, ambas as *Dialéticas* das duas primeiras *Críticas* tem como objetivo em comum estabelecer o conceito de um objeto incondicionado. Na primeira *Crítica* as ideias da razão pura são responsáveis por estabelecer “[...] o uso do entendimento no conjunto da experiência [...]”¹⁸⁸.

Na concepção de Wike (1982, p. 10), a função “das ideias da razão é estabelecer como o entendimento trata a totalidade da experiência que está fora do alcance de seus conceitos”¹⁸⁹. Segundo a autora, cabe às ideias da razão pura realizar a transição do condicionado para o incondicionado, assim, pode-se dizer, de acordo com Kant, que as *Antinomias*, “[...] se referem a um objeto, que só no nosso pensamento pode ser dado, ou seja, é a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos”¹⁹⁰.

Dessa maneira, justifica-se o suposto caráter ilusório da *Dialética da razão pura*, pois nela a razão busca alcançar objetos que estão além de seus próprios limites, sendo, dessa maneira, necessária uma crítica. As antinomias representam uma espécie de solução para a ilusão dialética em que a razão cai, na medida em que ela mostra que essa totalidade incondicionada na intuição é impossível de tornar-se objeto de conhecimento para a razão teórico-especulativa tendo em vista que esse conceito do incondicionado ultrapassa seus limites alcançando assim o campo suprassensível ou, nos termos kantianos, o transcendente. Portanto, como afirma Wike (1982, p. 11), “o assunto da razão teórica na seção chamada ‘*Dialética Transcendental*’ é a natureza do incondicionado”¹⁹¹.

No que tange a *Dialética* do uso prático da razão pura na segunda *Crítica* parece que ela se envolve nos mesmos erros em que o uso teórico-especulativo caiu, quer dizer, ela cai em ilusões dialéticas. Conforme se lê nas palavras de Kant a seguir:

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

¹⁸⁸ CRP, B 378.

¹⁸⁹ No original: “*The function of the ideas of reason is to establish how the understanding is to deal with the totality of experience which is beyond the grasp of its concepts*”.

¹⁹⁰ CRP, B 509.

¹⁹¹ No original: “*The subject matter of theoretical reason in the section called ‘Transcendental Dialectic’ is the nature of the unconditioned*”.

detalhadamente na crítica dessa faculdade. Mas com a razão no seu uso prático as coisas não se passam melhor. Como razão prática pura 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**¹⁹².

Diante disso, nota-se que o assunto da razão teórico-especulativa, isto é, conhecer o incondicionado, e o assunto da razão prática, alcançar o Sumo Bem, representam o objeto de maior interesse da razão pura como um todo, a saber, o conhecimento do conceito de um objeto da totalidade incondicionada.

Conforme já demonstrado para Kant, diferentemente do que pensavam os filósofos que o precederam, os dois componentes do Sumo Bem se unem sinteticamente e não analiticamente. Isso quer dizer que virtude – enquanto mérito de ser feliz – e felicidade conectam-se por uma lei da causalidade. Ora, visto que essa conexão é “sintética (vinculação real)¹⁹³” não significa que do primeiro elemento deva se seguir necessariamente o segundo.

A partir disso, levanta-se a antinomia da *Dialética da Crítica da razão prática* envolvendo duas proposições, a saber, primeira: “[...] o apetite de felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude [...]”; segunda: “[...] a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade¹⁹⁴”. Esse é então o conteúdo da *Antinomia* da segunda *Crítica*.

Segundo Kant, a primeira proposição é “**absolutamente falsa**”, pois se aceito máximas do agir fundadas em princípios empíricos, tais como a felicidade, então não é possível agir moralmente, já que se erigiria uma moralidade heterônoma. A segunda proposição “**não é falsa de modo absoluto**”, mas é apenas “**condicionalmente falsa**¹⁹⁵”.

Diante disso, como afirma Wike (1982, p. 122), “claramente, a antinomia prática está estruturada como um conflito entre duas proposições cada uma das quais afirmam uma conexão causal entre virtude e felicidade¹⁹⁶”. A *Antinomia da razão prática pura* surge da ambiguidade existente na definição de Sumo Bem da *Crítica da razão prática*, isto é, como bem supremo (virtude) e como bem consumado¹⁹⁷ (felicidade). Isso ocorre porque ou o Sumo Bem é a virtude (bem supremo), sendo a felicidade sua causa, ou ele é a felicidade (bem

¹⁹² CRPr, A 194. Grifos de Kant.

¹⁹³ CRPr, A 200.

¹⁹⁴ CRPr, A 204.

¹⁹⁵ CRPr, A 206. Grifos de Kant.

¹⁹⁶ No original: “Clearly, the practical antinomy is structured as a conflict between two propositions each of which asserts a causal connection between virtue and happiness”.

¹⁹⁷ Wike denomina bem perfeito (*perfect good*) ao invés de bem consumado. Usaremos aqui o último termo para nos referirmos ao segundo elemento do Sumo Bem, a felicidade.

consumado), produzido pela virtude, ambas as conexões, deve-se destacar, devido uma lei causal necessária.

As proposições acerca do modo a partir do qual o Sumo Bem é possível, que caracterizam a *Antinomia* da segunda *Crítica* – “[...] o apetite de felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude [...]” e “[...] a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade”, ou de modo mais simplificado, a felicidade produz a virtude ou a virtude produz a felicidade – marcam uma diferença entre ela e a *Antinomia* da primeira *Crítica*, conforme Wike.

Essa diferença está fundamentada no fato de que as *Antinomias* da primeira *Crítica* possuem a notória característica de contradizerem umas às outras, ao passo que na *Antinomia* da segunda *Crítica* isso não ocorre, elas não são auto-excludentes. Aquelas podem ser caracterizadas como possuindo a seguinte estrutura lógica: X e não-X. São proposições contraditórias cuja aceitação de uma delas como sendo verdadeira implica a anulação da contrária.

A última, a *Antinomia* da segunda *Crítica*, não possui essa estrutura lógica porque suas proposições afirmam a existência de uma conexão causal positiva, isto é, elas afirmam, de antemão, que há uma relação causal entre virtude e felicidade. O objetivo da antinomia da segunda *Crítica* é, segundo Wike (1982, p. 126), “[...] descobrir que tipo de relação causal une virtude e felicidade¹⁹⁸”, diferenciando-a das *Antinomias* da primeira *Crítica* que buscavam provar uma de suas proposições refutando a outra.

De acordo com Wike (1982), se as proposições da *Antinomia* da *Crítica da razão prática* tivessem a mesma estrutura das *Antinomias* da *Crítica da razão pura*, sendo então contraditórias, elas seriam assim: “Felicidade produz um fundamento para virtude, ou felicidade não produz um fundamento para virtude; Virtude necessariamente produz felicidade, ou virtude não produz necessariamente felicidade¹⁹⁹” (WIKÉ, 1982, p. 127). Todavia, como argumentado, isso não ocorre, marcando então uma diferença relevante entre as *Antinomias* da primeira e a *Antinomia* da segunda *Crítica*. A *Antinomia* da *Crítica da razão prática* não manipula um conflito entre proposições, mas um conflito da razão prática com ela mesma²⁰⁰.

Mesmo que a *Antinomia* não se configure como tendo a estrutura lógica da *Antinomia* da razão teórico-especulativa, segundo Kant, ela pode ser considerada uma antinomia porque

¹⁹⁸ No original: “The goal of the antinomy is to discover what type of causal relationship links virtue and happiness”.

¹⁹⁹ No original: “Happiness produces a ground for virtue, or happiness does not produce a ground for virtue. Virtue necessarily produces happiness, or virtue does not necessarily produce happiness”.

²⁰⁰ CRPr, A 207.

ela possui outro tipo de contradição, a saber, ou “felicidade produz virtude” ou “virtude produz felicidade”.

Dessa maneira, Kant parece preservar o caráter antinômico desse conflito na medida em que revela o conflito da razão prática pura em aceitar a primeira ou a segunda proposição. Segundo Wike (1982, p. 128), “[...] se uma das disjunções é verdadeira, é impossível concluir algo sobre a verdade ou falsidade da outra disjunção”. Por conseguinte, segue ela, “[...] se uma disjunção é falsa, a verdade da outra pode ser declarada como certa²⁰¹”. Então, nota-se que num primeiro momento há certa diferença entre as *Antinomias* da razão teórica e a da razão prática. Mas num segundo momento, percebe-se que elas se assemelham pelo fato de ambos os seus contextos possuírem disjunções que permitem Kant afirmar a existência de uma antinomia também na razão prática pura.

Como mencionado acima, a *Antinomia da razão prática pura* surge do interesse da razão em unir sinteticamente virtude e felicidade e assim tornar possível o conceito do objeto da razão prática, o Sumo Bem. Mais precisamente, o objetivo da *Antinomia* é saber como essa conexão ocorre. Por isso, afirma Wike (1982, p. 140), “o interesse da razão prática nessa antinomia é mais do que apenas o desejo de eliminar a auto-contradição de suas proposições. A razão prática tenta determinar na resolução de sua antinomia a própria definição de sumo bem²⁰²”.

Tendo em vista sua empresa de solucionar essa antinomia, parece, de acordo com Wike (1982), que Kant tenta levar a cabo essa tarefa em dois momentos sutilmente distintos. O primeiro deles decorre de sua afirmação de que ambas as proposições da *Antinomia* são impossíveis, conforme ele destacou – Kant considera a primeira proposição como sendo absolutamente falsa e a segunda falsa, mas não de modo absoluto²⁰³. Isso se deve em virtude de que ambas são consideradas impossíveis: não nos é possível admitir que a felicidade cause a virtude – pois isso contradiria a moralidade –, nem que a virtude gere a felicidade, pois se fosse verdadeira, essa proposição contradiria as leis do mundo sensível²⁰⁴, já que se pode até mesmo agir moralmente na vida empírica, sem com isso alcançar seu efeito, isto é, a felicidade ou, numa só palavra o Sumo Bem. Assim, essa primeira tentativa do autor das

²⁰¹ No original: “[...] if one of the disjuncts is true, it is impossible to conclude anything about the truth or falsity of the other disjunct. Yet, if one disjunct is false, the truth of the other can be stated with certainty”.

²⁰² No original: “Practical reason’s ‘interest’ in this antinomy is more than just the desire to eliminate the self-contradiction of its propositions. Practical reason intends to determine in the resolution of its antinomy the proper definition of the highest good”.

²⁰³ CRPr, A 206.

²⁰⁴ CRPr, A 206.

Críticas de solucionar a *Antinomia da razão prática pura* tem como consequência o desmoronamento do conceito do Sumo Bem.

A solução de Kant aqui é mostrar que ambas as proposições são falsas, ou seja, se nenhuma daquelas proposições é possível, então o Sumo Bem é impossível. Essa solução é totalmente contrária aos interesses da razão prática pura. De toda maneira, como afirma Wike (1982, p. 143):

[...] embora essa primeira solução para a antinomia prática mostre que o Sumo Bem é um conceito impossível, a resolução crítica da antinomia deve dissipar a aparente falsidade de ambos os lados [proposições] da antinomia para garantir a possibilidade do Sumo Bem²⁰⁵.

O que Wike quer dizer é que, não obstante essa primeira tentativa de resolução da *Antinomia da razão prática pura* demonstrar a impossibilidade do conceito de Sumo Bem, a razão mantém seu interesse em resolver a pergunta sobre como ele é possível. Assim, Kant busca outra, segunda, resolução para as proposições da *Antinomia da razão prática*.

Essa nova tentativa de Kant, que segundo Wike é a real solução da antinomia prática (1982, p. 144), prova que somente a segunda proposição, “virtude deve produzir felicidade”, é possível, pois ela não é absolutamente falsa. Segundo a autora, essa solução da *Antinomia da razão prática pura* fundamenta-se na seguinte passagem:

A primeira das duas proposições, de que a aspiração à felicidade produz um fundamento de disposição virtuosa, é **absolutamente falsa**; a segunda, porém, de 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**²⁰⁶.

Então, a proposição que afirma que a “virtude produz felicidade” é condicionalmente falsa somente se essa união ocorrer num mundo sensível, mas como argumentado acima, o homem é capaz de se auto-representar como partícipe de um mundo inteligível através da lei moral, então tal união é possível.

Deve-se destacar nesse contexto, como faz Wike (1982, p. 145) aqui, conforme já foi mencionado em relação à afirmação de Beck sobre esse ponto, que “a determinação da

²⁰⁵ No original: “[...] although this first solution to the practical antinomy shows that ‘C’ (concept of the highest good) is an impossible concept, the critical resolution of the antinomy must dispel the apparent falseness of both sides of the antinomy to guarantee the possibility of ‘C’”. Colchetes acrescentados.

²⁰⁶ CRPr, A 206. Grifos de Kant.

possibilidade do Sumo Bem depende então de uma distinção entre um mundo sensível e um inteligível²⁰⁷. Disso se segue então, a necessidade do primeiro postulado, qual seja, o postulado de um mundo inteligível, ou da imortalidade da alma, que exigirá também a necessidade prática do segundo postulado, a existência de Deus, governante desse mundo inteligível. Revela-se aqui mais uma vez a notória relação entre a *Antinomia da razão prática* e a terceira *Antinomia da razão teórica*, pois ambas são solucionadas mediante a distinção fenômeno/ *noumenon*.

Seguindo Wike (1982), parece relevante chamar a atenção para o fato de que todos os três componentes com os quais Kant sustenta a realidade do Sumo Bem são estabelecidos por ele anteriormente à demonstração da realidade desse conceito em seções prévias das *Críticas*. Sobre isso Wike (1982, p. 147) descreve que:

[...] a existência noumenica se tornou possível na terceira antinomia da razão teórica. Aquela antinomia mostrou que a liberdade e a lei da natureza eram ambas verdadeiras se o mundo inteligível fosse distinguido do mundo sensível [...]. A lei moral pode funcionar como um motivo para concluir que ‘virtude produz felicidade’ é verdadeira porque a lei moral foi estabelecida na Analítica com um fato de experiência. Por fim, um autor inteligível da natureza tornou-se possível na quarta antinomia e no Ideal da razão teórica. A quarta antinomia da razão teórica tornou possível a ideia de um ser necessário fora do mundo²⁰⁸.

Então, segue Wike (1982, p. 148) “[...] a existência noumenica, a lei moral, e um autor inteligível da natureza, servem por sua vez para provar que é possível que ‘virtude produza felicidade²⁰⁹’”. Assim, provada que a união entre virtude e felicidade é possível, ou seja, que o Sumo Bem é possível, prova-se também a possibilidade do conceito incondicionado de um objeto da razão prática pura. Portanto, como afirma Kant:

Dessa resolução da antinomia da razão pura prática segue-se que em proposições fundamentais prática pode-se imaginar pelo menos como possível uma vinculação natural e necessária entre a consciência da moralidade e – como consequência dela – a expectativa de uma felicidade proporcionada à mesma (mas certamente nem por isso ainda conhecê-la e ter uma perspicácia da mesma) [...]²¹⁰.

²⁰⁷ No original: “*The establishing of the possibility of the highest good depends then on a distinction between a sensible and a nonsensible world*”.

²⁰⁸ No original: “[...] noumenal existence has been made possible in the third antinomy of theoretical reason. That antinomy showed that freedom and the laws of nature were both true if the intelligible world is distinguished from the sensible world. [...] The moral law can function as a reason for concluding that ‘virtue produces happiness’ is true because the moral law has been established in the Analytic as a fact of experience. Finally, an intelligible Author of nature has been made possible in the fourth antinomy and on the Ideal of theoretical reason. The fourth antinomy of theoretical reason makes possible the idea of a necessary being outside the world. Ver também p. 148-49.

²⁰⁹ No original: “[...] noumenal existence, the moral law, and an intelligible Author of nature serve in turn to prove it is possible that ‘virtue produces happiness’”.

²¹⁰ CRPr, A 214.

Provada então a possibilidade do conceito incondicionado de um objeto da razão pura, seja ela prática ou teórica, sob o nome de Sumo Bem, parece possível compreender a afirmação de Kant de que na esfera prática essa razão é ampliada. Pode-se atribuir essa ampliação basicamente a dois fatores. Primeiro: a razão prática prova a possibilidade de pensar uma causalidade por liberdade, além da causalidade natural e, por conseguinte; segundo: a razão prática prova a possibilidade do conceito incondicionado de um objeto de seu maior interesse, a saber, o Sumo Bem (WIKE, 1982).

Embora a razão prática represente certo avanço em relação à teórica, cabe observar que isso somente é possível devido à importância dos resultados alcançados pela última, sobretudo em se tratando de suas *Antinomias*. Pois, de acordo com Wike (1982), inúmeros resultados das *Antinomias* teóricas serviram de base para os avanços da razão prática.

Apresentado o conceito kantiano de Sumo Bem da segunda *Crítica*, passa-se, doravante, as duas seções finais desse capítulo em que serão tratados dois problemas relacionados a esse conceito, os quais foram propostos no primeiro capítulo deste trabalho.

2.6 O problema da relação entre o Sumo Bem e a moralidade

Encontram-se no *Cânone* e na segunda *Crítica* diversas passagens sobre a relação entre o Sumo Bem e a moralidade que ensejam algumas dificuldades. Nelas Kant manifesta compreender essa relação de tal maneira que soa absolutamente contraditória a sua fundamentação moral, defendendo, por exemplo, o Sumo Bem como condição à moralidade. Conquanto se tratem de afirmações em certa medida isoladas, se comparadas ao arcabouço de sua filosofia moral como um todo, urge tentar entendê-las. Duas dessas passagens estão localizadas no *Cânone* da primeira *Crítica*, e o teor das afirmações de Kant são ainda mais relevantes tendo em vista que ali o sumo bem representa o ideal originário, Deus.

Nessas passagens (sendo que a de CRP, B 839 já foi citada no primeiro capítulo) Kant defende que a realidade da moralidade está condicionada a pressuposição pelo agente racional das ideias de Deus e de imortalidade da alma, conforme se demonstra através desta outra passagem do *Cânone*:

[...] sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado *a priori* e necessário²¹¹.

Como argumentado anteriormente, se considerado apenas o contexto do *Cânone* da *Crítica da razão pura* essa declaração de Kant não parece absurda em seu todo, uma vez que lá ele destaca o sumo bem originário e revela certa concepção prematura da moralidade, fortemente vinculada ainda à filosofia leibniziana. Porém, o que mais chama a atenção é o fato de Kant manifestar essa relação heterônoma após ter estabelecido sua fundamentação moral assentada no princípio da autonomia do sujeito racional, por isso a seguinte passagem da segunda *Crítica* nos causa tanto estranhamento:

Ora, visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos [virtude e felicidade], é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral, a impossibilidade do primeiro caso tem que provar também a falsidade do segundo. Portanto, 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 falsa²¹².

Trata-se de um fragmento que compõe a argumentação de Kant acerca da possibilidade do Sumo Bem. Diante disso, observa-se que ele está defendendo que a relação entre o Sumo Bem e a moralidade é, em primeiro lugar, condicional, sendo aquele condição dessa.

Em outras palavras, a eficácia normativa, por assim dizer, da lei moral, isto é, do imperativo categórico, está em xeque, segundo Kant, uma vez que se for demonstrada a incapacidade de “promover”, realizar o Sumo Bem, então, por conseguinte, a lei moral revela-se inexistente, vazia. É notório o teor aparentemente contraditório, ou melhor, heterônomo da argumentação de Kant, pois se o Sumo Bem for impossível, todo seu edifício moral cai por terra expondo assim uma suposta fraqueza de sua fundamentação moral. Essa argumentação de Kant parece contradizer o que ele mesmo expôs ao longo da *Fundamentação* e da *Análítica* da *Crítica da razão prática*, nas quais ele defende o oposto, isto é, que a moralidade não pressupõe nenhum objeto material da vontade anterior a ela mesma.

Em segundo lugar, identifica-se nessa passagem indícios dos argumentos kantianos a favor da tese, que também será fonte de muitas críticas até os dias de hoje, de que o Sumo

²¹¹ CRPr, B 841.

²¹² CRPr, A 205. Colchetes acrescentados.

Bem é o objeto necessário da vontade racionalmente determinada. Ou, como o próprio Kant diz, “[...] é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade [...]”. Esse *status* de “objeto necessário da vontade” atribuído ao Sumo Bem por Kant levanta algumas dificuldades tendo em vista que, se for aceita tal formulação então parece possível dizer que a realização do Sumo Bem é obrigatória. Aliás, é o que o autor das *Críticas* parece defender em algumas passagens da *Crítica da razão prática*. Com efeito, como é possível conceber necessariamente um objeto material da vontade se seu *status* obrigatório (de ser necessário) parece transgredir o princípio da autonomia da vontade?

Portanto, são essas as dificuldades oriundas das passagens em que Kant apresenta formulações problemáticas sobre a relação entre o Sumo Bem e a moralidade, as quais se investigará a seguir. A propósito, talvez uma resposta plausível ao primeiro problema passe pela compreensão do segundo, tendo em vista que a dificuldade em torno da relação entre o Sumo Bem e a moralidade vincula-se ao esclarecimento do *status* daquele conceito, isto é, se ele pode ser considerado o conteúdo, ou melhor, o objeto necessário da lei moral.

Como já mencionado, a tese de Kant de que o Sumo Bem consiste no objeto necessário da vontade representando assim o conteúdo da lei moral, cuja forma, ou fórmula, é expressa pelo imperativo categórico, levanta algumas objeções oriundas de pesquisadores da filosofia kantiana, tais como Beck (1960) e Silber (1959 e 1963). A partir da segunda metade do século passado Beck e Silber começaram a debater sobre alguns pontos do conceito kantiano de Sumo Bem – debate conhecido como a controvérsia “Beck *versus* Silber”.

Nesse debate existem diversos pontos de divergência entre esses autores, principalmente no tocante a importância do Sumo Bem à filosofia kantiana que se tratará no terceiro capítulo deste trabalho. Porém, no que tange ao problema analisado nesse primeiro momento, a saber, sobre o *status* de necessidade do conceito de Sumo Bem, pode-se dizer que ambos os autores parecem concordar sobre certos pontos.

Diante disso, o primeiro problema que será analisado a seguir é este: apesar de Kant manifestar por diversas vezes na *Crítica da razão prática* (além de A 205, também em A 196, 197, 214, 219, 224, 240 e 241) que o conceito de Sumo Bem representa o objeto, o conteúdo apodítico da lei moral, deve-se perguntar se é possível manter essa interpretação sem que a lei moral seja refutada.

Beck (1960), por exemplo, não visa atacar o *status* de objeto material da vontade do Sumo Bem, mas, ao invés disso, seu propósito é demonstrar que a tese de Kant de que esse objeto é necessário à vontade pura é errônea. Porque, segundo ele, se o Sumo Bem for um objeto necessário (cuja realização é obrigatória) então a lei moral é heterônoma, isto é, falsa,

já que ela impor-se-ia ao sujeito agente mediante a representação de um objeto material sob o título de bem, isto é, o Sumo Bem que seria também o fundamento determinante da vontade.

Não há dúvidas quanto à resposta negativa de Kant a última hipótese. Nenhuma representação de bem pode ser o fundamento da lei moral. Dito de modo diferente, a lei moral não aceita nenhum conteúdo material da representação como estando localizado anteriormente a ela mesma. Apesar dos argumentos de Kant, Beck os considera questionáveis. Dessa maneira, tentando solucionar tais questões levantadas a partir da relação entre o Sumo Bem e a moralidade Beck concentra-se nos dois últimos parágrafos²¹³ do primeiro capítulo da *Dialética da Crítica da razão prática* denominado: *De uma dialética da razão prática pura em geral*²¹⁴.

De acordo com sua análise desses parágrafos, que, aliás, representam passagens chaves sobre o debate dessa questão, somente é possível admitir o Sumo Bem como fundamento determinante da vontade em virtude de seu componente fundamental, qual seja, a moralidade. Quer dizer, o Sumo Bem só pode ser concebido como fundamento da moralidade na medida em que se refere a sua primeira e mais importante parte, a própria moralidade. Por isso, explica Beck (1960, p. 243), “[...] é apenas a lei [moral] como um componente necessário do sumo bem que é o fundamento determinante”, ou seja, não o Sumo Bem mesmo, *consummatum*, no qual contém uma parte material, a felicidade²¹⁵.

Sobre isso, Murphy (1966, p. 105) afirma, “É apenas na medida em que como a lei moral mesma (o *bonum supremum*) está contida no sumo bem que ele pode servir como um fundamento determinante (objeto necessário) para a vontade livre²¹⁶”.

Beck usa o mesmo raciocínio para defender que o caráter necessário (obrigatório) do Sumo Bem não se refere a esse conceito como um todo, mas apenas ao seu primeiro e mais importante componente, a moralidade. A propósito, essa é a estrutura básica de grande parte, talvez da maioria, de seus argumentos contra Kant no que tange ao conceito de Sumo Bem. Nesse sentido, Beck (1960) defende que o Sumo Bem não pode ser interpretado do mesmo modo como Kant propôs, isto é, como sendo o objeto necessário da vontade racionalmente

²¹³ CRPr, A 196/7.

²¹⁴ CRPr, A 192.

²¹⁵ No original: “*That is, it is only the law as a necessary component of the highest good that is the determining ground*”. Colchetes acrescentados. Na nota 12 (p. 243), inserida nessa frase, Beck faz mais algumas considerações que são dignas de observação. Diz ele: *Since the object is not defined independently of the moral law, having the highest good as an object does not ipso facto entail heteronomy (CRPr, 64 [156]). But it would entail heteronomy if it were a determining ground independently of the moral law. Hence the happiness included in the summum bonum may be the object, but it cannot be the determining ground, although it might yet be said the the summum bonum is the determining ground inasmuch as it contains the law as its own condition*. Grifos de Beck.

²¹⁶ No original: “*It is only in so far as the moral law itself (the bonum supremum) is contained in the highest good that it can serve as a determining ground (necessary object) for a free will*”. Parênteses e grifos do autor.

determinada e tampouco como o fundamento dessa última, porque, para Beck (1960, p. 245) “as conseqüências morais” delineadas desse conceito – ou seja, como fundamento determinante da vontade e como objeto necessário da mesma – se refere apenas a um de seus componentes, “o *bonum supremum*” (a moral), e “não a ambos *bonum consummatum*” (união da moralidade e da felicidade). Ou ainda segundo as palavras usadas por Wike para resumir a posição de Beck (1994, p. 139) nessa disputa: “Seu [de Beck] ponto é que todos os deveres que os seres humanos têm devem ser ditados pela forma da lei moral²¹⁷”.

Murphy (1966, p. 106) segue de perto Beck concordando com ele, como é possível notar através das seguintes palavras: “[...] nós podemos ver, eu acho, que qualquer obrigação para promover o *summum bonum* que afirme ir além da obrigação para promover o *bonum supremum* é simplesmente uma fraude²¹⁸”. De toda maneira, Murphy concentra-se na proposição atribuída a Kant de que “poder implica dever” (chamada por muitos comentadores de “princípio Kant”). O que Murphy quer dizer é que pelo fato de poder alcançar a realização do Sumo Bem não significa que todos devem fazer isso, ou seja, tenham a obrigação de realizá-lo, diferentemente do que pensa Kant.

Segundo Wike (1994, p. 140), pode-se contra-argumentar às teses de Beck e de Murphy, respectivamente, assim: a terceira formulação do imperativo categórico, a fórmula da humanidade como fim em si mesma (FH), “[...] já define um dever em termos do objeto do dever:” que para Kant: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (FMC, BA 66, 67)²¹⁹.

Além disso, como apontado no primeiro capítulo deste trabalho, antes mesmo de ter apresentado a fórmula da lei moral, o imperativo categórico na *Fundamentação*, no *Cânone da Crítica da razão pura* Kant tinha em mente o objeto da vontade racional, o Sumo Bem que, apesar de certos problemas naquele contexto, já possuía a característica de ser um objeto necessário da vontade pura²²⁰. Dessa maneira, revela-se que, diferentemente do que Beck pensa, pode haver um objeto necessário da vontade, independente dela, sem violar sua autonomia. Contra o argumento de Murphy deve-se lembrar que quando Kant defende que a

²¹⁷ No original: “*His point is that whatever duties human beings have must be dictated by the form of the moral law.* Colchetes acrescentados”.

²¹⁸ No original: “*Looking at the issue in this light we are, I think, able to see that any obligation to promote the summum bonum which claims to pass beyond the obligation to promote the bonum supremum is simply a sham*”.

²¹⁹ Assim como Wike, Zeldin, (1971, p. 49) também cita a terceira formula do imperativo categórico para rebater a crítica de Beck a Kant e provar que ali já está contido o objeto da vontade pura. Porém, diferentemente daquela autora, Zeldin identifica nessa formulação do imperativo categórico o Sumo Bem ao conceito de reino dos fins, que, conforme abordamos acima parece-nos uma interpretação errônea.

²²⁰ CRPr, B 838.

realização do Sumo Bem consiste em um objeto necessário da vontade racionalmente determinada ele quer dizer que é dever do sujeito racional buscar a realização de tal objeto e não, como acredita Murphy, que é nosso dever realizá-lo, conforme se constata nas palavras do próprio autor das *Críticas*: “Não obstante, no problema prático da razão pura, isto é, do necessário empenho em favor do sumo bem, uma tal interconexão é postulada como necessária: nós **devemos** procurar promover o sumo bem (o qual, pois, tem de ser possível)²²¹”.

O contra-argumento de Wike direcionado a Murphy origina-se em Silber. Silber (1963), como mencionado acima, não difere muito da posição de Beck quanto ao *status* obrigatório do Sumo Bem. Ou seja, ele também acredita que a realização do Sumo Bem é moralmente necessária, devido àquela sua parte que está no poder dos seres racionais finitos realizar, a virtude ou moralidade. Por isso, relata Silber (1963, p. 478): “Nós não temos o dever obrigatório de alcançar na totalidade o Sumo Bem, mas de alcançar aquela parte do ‘sumo bem *que é possível através de nossa colaboração*²²²”. Deve-se atentar aqui para a semelhança entre a afirmação de Silber e os argumentos de Beck expostos acima. Além disso, Silber (1963, p. 186) declara: “Assim até agora eu estou em completo acordo, eu acredito, com Beck²²³”.

O ponto em que Silber parece divergir de Beck sobre o *status* necessário do Sumo Bem é esse: enquanto que Beck defendeu que, em certa medida, o Sumo Bem não pode ser considerado um objeto necessário da vontade racional, Silber, por outro lado, mesmo admitindo que o caráter necessário de tal conceito se refere exclusivamente ao seu primeiro elemento, sustenta a tese kantiana de que ele é um objeto apodítico da vontade moralmente determinada.

Porém, Silber (1963, p. 478) chama a atenção para um detalhe, a saber, que Kant não defende que é um dever obrigatório dos seres racionais finitos alcançarem e realizarem, o Sumo Bem, mas sim de promovê-lo: “Nosso dever como definido pela lei moral não é *alcançar* mas *promover* com todas nossas forças o Sumo Bem como o objeto e fim último da razão prática pura²²⁴”. Essa é a sutil diferença entre Silber e Beck no tocante a concepção

²²¹ CRPr, A 225. Grifos de Kant.

²²² No original: “*We are not duty-bound to attain in full the highest good, but to attain that part of ‘the highest good that is possible through our collaboration’*”. Silber cita uma passagem do texto TP de Kant (A 211). Itálicos de Silber.

²²³ No original: “*Thus far I am in complete agreement, I believe, with Beck*”.

²²⁴ No original: “*Our duty as defined by the moral law is not to attain but to promote with all our strength the highest good as the object and final end of pure practical reason*”. Itálicos de Silber.

defendida por Kant de que o Sumo Bem consiste num objeto necessário da vontade racionalmente determinada.

Ora, diante do exposto parece que Silber é mais coerente com a tese de Kant, na medida em que o próprio autor das *Críticas* menciona diversas vezes que é dever de todos buscar promover o Sumo Bem e isso não significa alcançá-lo, muito embora, como afirma Zeldin (1971), existam também passagens da *Crítica da razão prática* em que ele afirma que deve-se alcançar, realizar o Sumo Bem (como, por exemplo, em A 219). Aliás, parece possível defender que os postulados práticos da *Crítica da razão prática* possuem a função de realizar aquilo que não é possível, ou seja, o Sumo Bem. Por isso, não cabe aos seres racionais finitos, realizar, alcançar a união dos componentes do Sumo Bem. Não se tem o poder para tamanho empreendimento. Diante disso, parece preservada a tese kantiana de que o Sumo Bem representa o objeto necessário da vontade racional, sendo dever buscar promovê-lo com todas as forças.

Parece legítima a afirmação de Kant de que o Sumo Bem representa o objeto material necessário da fórmula da lei moral, primeira questão envolvida no problema maior sobre a relação daquele conceito com esse, acerca do qual se propõe debater nessa etapa. Sendo aceita então a tese de Kant de que, de fato, o Sumo Bem representa, por assim dizer, a complementação material da fórmula moral, então parece que começa a se tornar evidente a solução daquela questão. Ora, se o Sumo Bem consiste nesse objeto da vontade pura, então ele só pode ser posterior a ela. Apesar de algumas passagens denotarem o contrário, como que defendendo a localização do Sumo Bem antes da lei moral, deve-se atentar de que essa não é a distribuição correta dos conceitos.

Pois como Beck destacou, nessas passagens Kant parece estar se referindo ao primeiro e mais importante elemento do Sumo Bem, qual seja, exatamente a lei moral. Portanto, a relação entre o Sumo Bem e a moralidade mantém-se como Kant manifestou na maioria das vezes, isto é, aquele como sendo uma espécie de consequência, produzida pela última, como se lê no fragmento a seguir: “[...] a vontade jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo)²²⁵”.

Finalmente pode-se responder a pergunta que provocou inicialmente essa investigação da seguinte maneira: a moralidade é condição do Sumo Bem e não o contrário, pois somente assim é possível buscar promover um fim último da razão sem que se coloque em risco a realidade da lei moral.

²²⁵ CRPr, A 105. Parênteses de Kant.

2.7 O problema da composição do Sumo Bem

Esta segunda seção por assim dizer, **problematizante**, conclui as questões levantadas inicialmente referentes aos componentes do Sumo Bem, tendo em vista que o último problema que será abordado no terceiro capítulo – sobre a importância (função) do Sumo Bem – trata de uma questão relacionada ao conceito de Sumo Bem como um todo.

Nessa seção ocupar-se-á com o seguinte problema: uma vez que, conforme exposto acima, o Sumo Bem representa o objeto necessário da vontade pura então, como a felicidade, concebida por Kant enquanto um conceito tradicionalmente empírico, pode integrar aquele objeto?

Trata-se de uma questão intrigante pelo fato de Kant ter destacado ao longo de sua fundamentação moral, principalmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Análítica* da segunda *Crítica*, que a felicidade representa o aspecto negativo da edificação moral, pois está vinculada à sensibilidade dos agentes racionais finitos, não podendo assim, ser capaz de prescrever ações por dever, isto é, válidas universalmente. Nessas obras, encontram-se inúmeras passagens em que Kant sustenta sua posição acerca da nulidade da felicidade em compor a fundamentação da moralidade.

Porém, como destaca Wike (1994), tais formulações de Kant sobre o conceito de felicidade são imprecisas e confusas, ensejando dúvidas quanto ao *status* e a função desse conceito dentro de seu arcabouço prático-filosófico. Pois, segue Wike (1994, p. 160), esse conceito possui várias funções distintas ao longo da filosofia moral kantiana, dentre as quais se destacam quatro, a saber: “[...] como um princípio da ética, um fim natural, um meio para um fim moral e como uma parte de um fim moral²²⁶”. Sem adentrar nos argumentos que a autora utiliza para sustentar tais funções, pode-se, notoriamente, perceber que sua perspectiva parece, no mínimo, amenizar o problema decorrente de a felicidade integrar o Sumo Bem. Essa é a impressão que se tem, pois se o conceito de felicidade possui diversas funções na ética kantiana, então alguém poderia argumentar que aquela função de compor o objeto da vontade pura, o Sumo Bem, na verdade é apenas uma das funções que a felicidade possui, sendo, portanto, sua participação no Sumo Bem legítima e o problema solucionado, já que

²²⁶ No original: “*Happiness can be treated in its role as: a principle of ethics, a natural end, a means to a moral end, and a part of a moral end*”.

essa tarefa de integrar esse conceito é apenas uma das tarefas atribuídas à felicidade, dentre as quais se incluiria a de compor o Sumo Bem.

No entanto, essa aparente solução do problema levantado acima na verdade não o soluciona, uma vez que a dúvida assenta sobre a definição do conceito de felicidade e não sobre suas funções. Ora, Wike (1994) poderia até estar correta no tocante às funções do conceito de felicidade, mas Kant o define como sendo um conceito empírico, como se lê em diversas passagens de sua teoria moral, como esta tirada da *Fundamentação* que é citada a título de exemplo: “[...] todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações²²⁷”. E ainda esta outra em que o autor das *Críticas* diz:

Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência [...]²²⁸.

Apesar de a felicidade possuir, segundo a leitura de Wike, várias funções na teoria moral de Kant, sua caracterização permanece a mesma: ser um conceito empírico. E é exatamente pelo fato de ser um conceito empírico que se torna legítimo perguntar se é coerente à ética kantiana o conceito de felicidade integrar o Sumo Bem.

É o que Beck (1960, p. 244), por exemplo, questiona ao reconhecer o problema da felicidade fazer parte do Sumo Bem. Ele reserva-se a não tecer grandes comentários sobre esse problema, mas faz questão de lembrar que “não há nada de moral na felicidade”, comparando-a ao outro conceito integrante do Sumo Bem, a própria moralidade. O que Beck (1960) quer dizer é que a felicidade, conforme as definições desse conceito apresentadas por Kant, não possui qualquer indício de racionalidade e que, portanto não pode compor o conceito de um objeto (necessário) da vontade pura, o Sumo Bem.

Mantendo sua linha de argumentação exposta acima, o valor moral da felicidade reside no fato de esse conceito estar condicionado à dignidade de ser feliz, isto é, à virtude ou moralidade, e não na sua realização propriamente dita. Somente deve-se admitir o conceito de felicidade como um componente moral do fim último da razão prática pura – o objeto da vontade pura ou, numa só palavra, o Sumo Bem – na medida em que a felicidade representa um efeito da virtude, enquanto mérito de ser feliz (BECK, 1960).

²²⁷ FMC, BA 12.

²²⁸ FMC, BA 45 à 47.

Diante disso, nota-se que esse problema é digno de atenção porque sendo a felicidade um conceito empírico e, mais do que isso, a segunda parte do Sumo Bem, então se conclui, como faz Beck (1960, p. 244), que o objeto da vontade pura não é “absolutamente moral”. Este então é o problema maior sob o qual a composição do Sumo Bem está envolvida: ou admite-se que o conceito de felicidade pode de alguma maneira ser também puro ou se aceita que o conceito de Sumo Bem não é, em sua totalidade, um objeto puro da vontade racionalmente determinada, ou seja, um objeto exclusivamente moral, como sustenta Beck.

Não há indícios nas duas primeiras *Críticas* nem na *Fundamentação* de que Kant teria se deparado com a questão de ter que escolher uma entre essas duas alternativas, denotando assim certo estado de contentamento com o fato de o objeto necessário da razão prática pura conter como seu segundo elemento o conceito de felicidade.

Essa aparente satisfação do autor das *Críticas* pode ter ocorrido somente por um motivo, qual seja, por ele entender que o conceito de felicidade pode ter, além de seu sentido sensível, também um sentido racional, puro. Kant parece ter optado pela única alternativa que se mostra possível para salvaguardar o conceito de Sumo Bem, só assim parece ser compreensível a ausência de qualquer argumento de Kant que esclareça a definição de Sumo Bem como contendo o conceito de felicidade, enquanto efetivação do mérito de ser feliz do agente virtuoso. Em outros termos, somente pelo fato de ele ter em mente, como algo seguro, uma espécie de variação do conceito de felicidade para justificar o porquê da ausência de qualquer referência a essa questão.

Todavia, a hipótese de que Kant teria optado pela alternativa que atribui um sentido diferente ao conceito de felicidade, não é de todo clara, tendo em vista que em poucas passagens (CRPr, A 63 à 65, por exemplo) o autor das *Críticas* denota haver essa espécie de, por assim dizer, felicidade não empírica, diferente da felicidade enquanto satisfação de interesses particulares.

Embora existam poucos fragmentos nos escritos morais de Kant que possam sustentar a tese a favor desse tipo de felicidade – não empírica –, muitos pesquisadores da teoria prática kantiana baseiam-se neles com o propósito, ou de defender uma suposta importância positiva desse conceito, como parece ser o caso de Wike (1994), ou até mesmo para amparar a doutrina kantiana do Sumo Bem, como parece ser o caso de Silber (1963) ao defender que a felicidade no Sumo Bem diz respeito à felicidade dos outros que consistiria também num

dever dos sujeitos racionais. A não solução dessa questão depõe contra a importância do conceito de Sumo Bem à filosofia moral do filósofo de Königsberg²²⁹.

Então, diferentemente do que alguns autores pensam – como Reath (1988), por exemplo –, o problema de a felicidade fazer parte do objeto puro da razão prática não é um problema menos importante. Ao contrário, trata-se de uma questão crucial não somente para o Sumo Bem, mas também para a filosofia moral kantiana como um todo.

Wike (1994), por exemplo, defende que o conceito kantiano de felicidade, como parte do Sumo Bem, possui aqueles dois significados distintos enumerados acima: como felicidade pessoal (empírica) e enquanto felicidade universal (não empírica, ou racional)²³⁰. A autora cita alguns fragmentos das obras de Kant que, segundo ela, sustentam essa distinção. Para caracterizar o conceito de felicidade pessoal (empírica) Wike (1994) utiliza fragmentos da segunda *Crítica*, de 1788, ao passo que para definir a felicidade universal (não empírica, racional) ela faz uso de fragmentos da *Rel.* e do *TP*, ambas as obras de 1793. Como se tem defendido existe uma diferença na concepção que Kant possui do Sumo Bem entre as décadas de 1780 e de 1790. Como pode ser lido nesta passagem de *TP* em que ele apresenta a felicidade, enquanto componente do Sumo Bem, no sentido de uma felicidade mais racional, isto é, universal. Em resposta a Garve, ele argumenta:

Além disso, também eu tinha observado que o conceito de dever não precisa, para se fundar, de nenhum fim particular, mas que, pelo contrário, suscita um outro fim para a vontade do homem, a saber: contribuir por todos os meios para o *sumo bem*²³¹ possível no mundo (**a felicidade geral** no universo, associada à mais pura moralidade e conforme com ela) [...] ²³².

Esse sentido de felicidade, universal, geral, que se caracteriza pela racionalidade, não aparece na compreensão que Kant tem do Sumo Bem em suas obras da década de 80 como a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e as duas primeiras *Críticas*.

Outro autor que utiliza o recurso da divisão do conceito kantiano de felicidade é Silber (1963), mas, diferentemente de Wike que parece ter utilizado esse expediente para assegurar um papel positivo à felicidade, ele parece usar esse recurso para sustentar sua tese acerca da

²²⁹ Conforme será argumentado a seguir, esse problema não parece ser totalmente solucionado. Todavia, as alternativas de interpretação desse problema por alguns comentaristas parecem dar indícios de uma possível resposta.

²³⁰ Faz-se necessário dizer que Wike não distingue entre felicidade empírica e felicidade racional. Ela divide apenas em felicidade pessoal e felicidade universal. A distinção entre felicidade empírica e racional, acrescentada em parênteses, é minha. Diferencia-se o conceito de felicidade nestes termos por entender que ao fim e ao cabo é esse o significado mais coerente da distinção feita por Kant, a que Wike se refere aqui.

²³¹ Conforme mencionado na nota 169 deste capítulo, Artur Morão utiliza o termo soberano bem ao invés de Sumo Bem. Portanto tomamos a liberdade de substituir “soberano bem”, de Morão, por Sumo Bem.

²³² *TP*, A 210/11. Parênteses e itálicos de Kant. Negritos acrescentados.

importância do Sumo Bem. Isso se deve porque os principais argumentos de Beck contrários à importância do Sumo Bem à ética kantiana valem-se da inclusão da felicidade – entendida como um conceito empírico – no objeto da vontade pura. Ora, como Silber discorda de Beck em relação à relevância do conceito de Sumo Bem, então é necessário mostrar que a felicidade não coloca em dúvida aquele conceito.

Para tanto, Silber (1963, p. 191) faz uso da divisão do conceito de felicidade. Ele distingue a felicidade em: “felicidade própria” e “felicidade dos outros”. De acordo com tal distinção é o último significado de felicidade que deve ser buscado pelo agente racional como sendo o Sumo Bem. Segundo ele, em buscando a felicidade dos outros, isto é, de todos os sujeitos racionais, buscar-se-á também a nossa própria. Assim, afirma Silber (1963, p. 191) numa passagem extensa, mas que merece ser citada na íntegra, devido a sua importância:

Já que nós somos seres racionais finitos, nós todos temos felicidade como o objeto de desejo; assim, nós podemos introduzir nossa própria felicidade como conteúdo material para nossa volição se uma condição é encontrada – a saber, se incluímos dentro do conteúdo e da estrutura de nossa volição a felicidade dos outros. Somos moralmente obrigados a buscar a felicidade dos outros porque [...] somos também seres racionais, que são coagidos a agir de acordo com a demanda universal da lei moral, que obriga nossa vontade a perseguir a felicidade dos outros como a condição prévia do *direito moral* de perseguir a nossa própria²³³.

Diante disso, pode-se dizer que a divisão do conceito de felicidade empreendida por Silber (1963) também encontra um significado que denota racionalidade opondo-se ao sentido empírico disseminado pelo próprio Kant na maioria de suas obras fundamentais sobre moralidade (anteriores a década de 1790) que abordam esse conceito. Dessa maneira Silber (1963) parece acreditar que esse significado “universal” de felicidade – como felicidade dos outros – pode aplicar-se ao Sumo Bem sem comprometê-lo. Pois como Silber (1963, p. 191) afirma:

Agora um objeto material de volição que pode informar e direcionar a vontade no agir de volições é fornecido. E ainda [...], esse material apóia-se sob a determinação da lei porque é uma demanda da *lei* e não de *inclinações* que alguém deve buscar a felicidade dos outros²³⁴.

²³³ No original: *Since we are finite rational beings, we all have happiness as the object of desire; hence, we can introduce our own happiness as material content for our volition if one condition is met – namely, if we have included within the content and structure of our volition the happiness of others. We are morally obligated to seek the happiness of others because we, in addition to being finite, sensible beings, who naturally and invariably seek our own happiness, are also rational beings, who are constrained to act according to the universal demand of the moral law, which constrains our will to pursue the happiness of others as the prior condition of the moral right to pursue our own.* Grifos de Silber.

²³⁴ No original: *Now a material object of volition that can inform and direct the will in the act of volition is supplied. And yet, remarkably, this material stands under the determination of law because it is a demand of the law and not of inclination that one must seek the happiness of others.* Grifos de Silber.

Ainda sobre esse suposto sentido positivo do conceito de felicidade, é digno de menção que Reath (1988), em sua teoria acerca das duas concepções do Sumo Bem de Kant, defende que a versão secular do Sumo Bem – considerada por ele a mais coerente e menos exposta a críticas – tem a vantagem em relação à versão teológica de contribuir à teoria moral kantiana. Segundo ele, a versão secular do Sumo Bem representa o estabelecimento pelo sujeito agente de condições sociais que converteriam, naturalmente, na felicidade de todos. Trata-se, como ele mesmo afirma, de um propósito político na versão secular do Sumo Bem. Essa versão do Sumo Bem, segue o autor, é encontrada em obras como a CJ, a Rel. e TP.

Porém para sustentar a contribuição positiva que a versão secular do Sumo Bem traria a moral kantiana, Reath (1988) parece cometer um equívoco, pois ele cita uma passagem (CRP, B 837/38) do *Cânone* que junto com a *Crítica da razão pura* exporia uma versão teológica do Sumo Bem, segundo sua distinção entre as duas versões desse conceito.

Dito em outras palavras, Reath (1988) usa uma passagem de uma obra em que Kant apresentaria, segundo ele, a versão teológica do Sumo Bem, para sustentar a importância da versão secular desse conceito, sendo que essa última seria encontrada em textos como a Rel., a CJ e TP. Reath (1988, p. 615) interpreta essa passagem da *Crítica da razão pura* nos seguintes termos:

Eu interpreto que Kant está dizendo que em um mundo no qual todos agem pela Lei Moral, a felicidade de todos resultaria da conduta de todos, quando é efetivamente acompanhada por um sistema compartilhado de princípios morais. Se os indivíduos agiram por princípios morais compartilhados, um estado de equilíbrio resultaria, que seria favorável para a realização individual de seus fins²³⁵.

É preciso dizer nesse contexto que a argumentação de Reath (1988) não está direcionada ao problema com o qual se propõe aqui discutir – acerca do conceito de felicidade compor o Sumo Bem. O que ele visa na verdade é demonstrar que existem duas concepções diferentes do conceito de Sumo Bem nos trabalhos de Kant, as quais competem entre si, a versão teológica e a versão secular ou política.

A versão teológica do Sumo Bem, diz Reath (1995), é menos clara e parece ser uma derivação da teoria leibniziana da Cidade de Deus. Essa versão é encontrada, segue ele, nos primeiros trabalhos críticos de Kant, a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*. Já a

²³⁵ No original: *I interpret Kant to be saying that in a world in which everyone acted from the Moral Law, the happiness of all would result from the conduct of all, when it is effectively guided by a shared system of moral principles. If individuals acted from shared moral principles, a state of equilibrium would result, which would be favorable to individuals achieving their ends.*

versão secular consiste num fim último da razão, derivada exclusivamente da lei moral. Essa versão, diz Reath (1995, p. 600), “[...] é facilmente explicada e parece consistente com as características básicas da teoria moral de Kant²³⁶”.

A versão secular do Sumo Bem, segundo Reath (1995), é encontrada na CJ e nos demais trabalhos tardios de Kant. Porém, Reath (1995, p. 601) admite que no desenvolvimento da filosofia crítica, ambas as versões podem ser encontradas, pois segundo suas palavras, essa distinção “[...] permite-nos concluir que historicamente, o pensamento de Kant sobre o Sumo Bem se desenvolveu na direção da concepção secular, mesmo que a versão teológica nunca seja completamente descartada²³⁷”.

Isso significa que ele admite que sua própria delimitação das obras de Kant em que o Sumo Bem aparece, ou como secular ou como teológica, não é muito segura a ponto de ser seguida rigorosamente, já que ele afirma que podem ser encontradas ambas as versões em todas as obras. Porém, deve-se destacar aqui sua constatação de que a concepção kantiana do Sumo Bem está em constante mudança ao longo do desenvolvimento do sistema crítico.

Ante o exposto, pôde-se notar que o problema de o conceito de felicidade compor o Sumo Bem consiste numa questão de difícil solução se for restringida às obras morais iniciais de Kant. No entanto, percebe-se também que vários autores buscam solucionar esse problema servindo-se de obras, por assim dizer, tardias que compõem o arcabouço prático de Kant, tais como TP e a Rel., tendo em vista que nelas o filósofo de Königsberg mostraria uma noção de Sumo Bem mais política sendo então pertinente a preocupação com a felicidade geral.

Portanto, parece possível sustentar que há um sentido do conceito de felicidade que se distingue daquele disseminado por Kant na *Fundamentação* e na segunda *Crítica* que pode integrar o Sumo Bem sem que com isso coloque em dúvida a validade desse conceito. Trata-se de um sentido não empírico (racional, puro, talvez político) do conceito de felicidade, apresentado em obras produzidas por Kant principalmente na década de 1790. Assim, a dúvida acerca da manutenção da coerência da doutrina moral kantiana a partir da inclusão da felicidade no Sumo Bem permanece aberta. Contudo, os pesquisadores aqui analisados indicam uma alternativa de interpretação que lança nova luz ao problema podendo, noutro momento, ser até mesmo solucionado, sendo necessário para tanto, investigar se essa noção de Sumo Bem que aparece em obras tardias sustenta um conceito de felicidade universal, isto é, político.

²³⁶ No original: “*This notion is easily accounted for, and seems consistent with the basic features of his moral theory*”.

²³⁷ No original: “*This allow us to conclude that historically, Kant’s thought about the Highest Good develops in the direction of the secular conception, even though the theological version is never completely dropped*”.

Posto isso, parece relevante nesse momento adentrar nas considerações que Kant faz do conceito de Sumo Bem sob a perspectiva de sua filosofia da religião, pois, como salientado antes, a possibilidade desse conceito está condicionada à pressuposição de postulados os quais possuem forte conotação religiosa. Nesse sentido, surgiram questões envolvendo a relação entre o conceito de Sumo Bem e os postulados de imortalidade da alma e, principalmente, de Deus que são abordadas por Kant em seu trabalho sobre a religião.

Além disso, no texto sobre a religião, pertencente à década de 1790, Kant parece iniciar uma nova etapa em sua abordagem do conceito de Sumo Bem, ao qual se vincula a uma noção de imagem moral de mundo que parece estar vinculada à religião, merecendo, por isso, uma minuciosa análise.

CAPÍTULO III

3 SUMO BEM E IMAGEM MORAL DE MUNDO NO ESCRITO *A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO*

Para concluir essa pesquisa sobre o conceito kantiano de Sumo Bem nada mais importante neste momento do que investigar um trabalho de Kant da década de 1790, intitulado *A religião nos limites da simples razão* (1793). Como denota o título dessa obra, nela Kant busca demonstrar que uma religião digna de crédito deve fundamentar-se na razão e não numa suposta autoridade histórica, empírica, que ele denomina fé eclesiástica. À religião Kant aplica nada mais nada menos do que sua doutrina transcendental.

Assim, nota-se que o propósito maior de Kant em seu escrito sobre a religião se refere ao estabelecimento de uma religião racional como alternativa à religião revelada, empírica. Muito embora esse seja o projeto kantiano no escrito sobre religião, neste capítulo conclusivo atentar-se-á principalmente às formulações do filósofo de Königsberg acerca do conceito de Sumo Bem, sobretudo no que tange a relação desse conceito com a noção de imagem moral de mundo, proposta por Henrich. Para tanto, concentra-se principalmente no prefácio à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*.

No prefácio a primeira edição de seu escrito sobre religião Kant afirma de modo bastante contundente que a moralidade não pode ter qualquer objeto da vontade como fundamento dela, nem a pressuposição da existência de um ser superior que a legisle. Tal afirmação de Kant ratifica aquilo que já tinha sido defendido – na *Analítica da razão prática pura* e na *Fundamentação da metafísica dos costumes* – acerca da estrutura que a fundamentação moral deve ter ao buscar-se uma vontade autônoma, livre de elementos

empíricos, particulares, que determinem o agir. Diz Kant na primeira frase do prefácio à primeira edição de seu trabalho sobre religião:

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar²³⁸.

Kant revela mais uma vez o teor de sua revolução copernicana, que alcança também o campo prático, diferenciando-se de filósofos moralistas que o precederam os quais fundaram erroneamente a moralidade, segundo seu juízo, em objetos sensíveis do querer ou no poder de uma divindade.

Embora na Rel. Kant já tenha uma compreensão bastante sólida a respeito da fundamentação moral, algumas de suas afirmações ainda no prefácio desse trabalho ensejam dúvidas em torno da relação entre o conceito de Sumo Bem e a moralidade. Tais dúvidas remetem ao contexto da primeira e da segunda *Crítica* em cujas obras Kant formula passagens destoantes de sua compreensão moral. Como se destacou no primeiro capítulo deste trabalho, na segunda e principalmente na primeira *Crítica* foi possível questionar essa relação. Em seu texto sobre a religião, essas questões renascem em virtude da participação de um novo elemento, a própria religião, porém, Kant ratifica neste escrito, de modo bastante contundente, que a moral não necessita da religião para estabelecer seus princípios tampouco os fundamentos do agir ético.

Posto isso, deve-se perguntar então porque, apesar de Kant ter sustentado por diversas vezes que a moral não necessita da religião – não só em seu texto sobre esse assunto, mas principalmente ao longo de todas suas obras morais – ele se mostra constantemente preocupado com essa área da atividade humana?

Uma resposta a essa questão pede que se olhe novamente para a *Dialética da Crítica da razão prática*, pois é ali que estão localizados os elementos fundamentais, não os únicos, da relação tríplice entre moralidade, Sumo Bem e religião, que será levada a cabo por Kant em seu texto. A relação tríplice entre moralidade, Sumo Bem e religião está assentada no famoso argumento moral kantiano para a existência de Deus, apresentado na *Dialética da Crítica da razão prática*.

Conforme exposto antes, Kant concebe o conceito de Sumo Bem como sendo a ligação necessária entre dois elementos heterogêneos, a saber: virtude (moralidade) e

²³⁸ Rel., 1992, p. 11.

felicidade, enquanto dignidade de ser feliz. Ora, dessa maneira a relação entre o Sumo Bem e a moralidade, mencionada acima, se impõe de antemão como um dever. Kant sustenta que a realização ou a promoção do Sumo Bem consiste num dever que o homem precisa buscar. Kant argumenta que: “[...] nós **devemos** procurar promover o sumo bem (o qual, pois, tem de ser possível)”²³⁹.

Ademais, para que se tornem virtuosos é preciso ter uma vontade livre que determine o agir única e exclusivamente por influência da razão prática pura. Alcançado o primeiro componente do Sumo Bem, a moralidade, tornam-se dignos de ser felizes. Segundo Kant, seres racionais finitos como o homem não são dotados da capacidade de atribuir-se a si próprios a felicidade de acordo com seus méritos, em outros termos, o homem virtuoso não possui o poder necessário para unir a sua virtude a felicidade de que é digno²⁴⁰.

Portanto, conclui Kant, formulando assim seu argumento moral para a existência de Deus, tendo em vista que a realização (ou promoção segundo a interpretação de Silber) do Sumo Bem é um dever que é necessário buscar, é preciso, com efeito, postular, primeiro, a ideia de um mundo futuro, eterno, em que seja possível unir virtude e dignidade de ser feliz. Em segundo lugar, deve-se postular a existência de um ser supremo cujo poder seja apropriado para realizar a união de virtude e felicidade de acordo com o mérito de ser feliz, e assim, tornar possível o Sumo Bem. Pois, como afirma Kant:

[...] 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 que mediante **entendimento** e **vontade** é a causa (consequentemente o Autor) da natureza, isto é, **Deus**²⁴¹.

Faz-se necessário aqui lembrar que os postulados da razão prática pura, como destaca Kant, não representam um avanço do conhecimento especulativo da razão teórica. Ao contrário, são meramente pressuposições práticas que fornecem “[...] realidade objetiva às ideias da razão especulativa **em geral** [...]”²⁴².

Entretanto, deve-se dizer que essa concepção de realidade objetiva em que os postulados da razão prática pura fornecem às ideias da razão especulativa não tem o mesmo

²³⁹ CRPr, A 225. Grifos de Kant.

²⁴⁰ CRPr, A 215.

²⁴¹ CRPr, A 225/26.

²⁴² CRPr, A 238. Grifos de Kant.

sentido que aquela concepção de realidade objetiva que a razão teórica possui. Na verdade, ao tratar da realidade objetiva na razão teórica Kant parecia ter certo critério para considerar algo como tendo realidade objetiva o qual não se mantém o mesmo na razão prática. No sentido teórico ele entende como tendo realidade objetiva um conceito que se refira à intuição. Tratava-se de uma exigência da razão teórica para que um conceito pudesse ser considerado como tendo realidade objetiva, por isso, as ideias transcendentais da razão teórica não possuem realidade objetiva já que não se referem à intuição. Este então era o critério da razão teórica para considerar um conceito como tendo realidade objetiva: referir-se à intuição.

Já no campo prático, a concepção kantiana de realidade objetiva parece admitir um critério diferente daquele da razão teórica, trata-se agora de outro sentido de realidade objetiva que parece mais relevante para Kant nesse contexto. Como mencionado acima, no uso prático da razão pura ele defende que os postulados fornecem realidade objetiva às ideias da razão pura.

Dessa forma, deve-se observar que se está diante de uma mudança na concepção de Kant no que diz respeito ao critério para considerar algo como tendo realidade objetiva. Na verdade, os postulados não fornecem uma representação na experiência às ideias da razão especulativa, fato que demonstra que a exigência de que se tenha uma referência à intuição não se constitui mais como o critério para que um conceito possua realidade objetiva. O que ocorre é que pelo fato de os postulados se tornarem condições de possibilidade do objeto da lei moral, o Sumo Bem, eles possibilitam com que o agente conceba tal objeto como possível, e com isso possibilitam também o próprio agir moral.

As ideias da razão especulativa passam a operar no âmbito do agir, da vida prática, mas agora sob o termo de postulados práticos. Então se deve entender a afirmação de Kant de que os postulados da razão prática fornecem realidade objetiva às ideias da razão especulativa no sentido de que eles se referem não mais à intuição, como na razão teórica, mas sim à vontade do agente racional. Por conseguinte, o critério de referência à intuição no sentido teórico é, no sentido prático, substituído pela referência à vontade, é através da vontade que o sujeito agente alude à intuição, à experiência, na medida em que suas ações, fundamentadas na vontade pura, serão praticadas na vida empírica.

Portanto, pelo fato de as ideias passarem a operar no âmbito prático, enquanto postulados, elas adquirem realidade objetiva no sentido de que se referem à vontade, que serve de fundamento para a prática de ações na vida empírica do agente racional.

Este então é o argumento moral para a existência de Deus e da imortalidade da alma de Kant. O objeto necessário da vontade pura, o Sumo Bem, só é possível mediante a crença

numa vida futura e num Deus, governante de tal mundo. Por isso, relata Kant, “[...] é moralmente necessário admitir a existência de Deus”. No que segue, Kant explica o teor dessa necessidade moral, segundo ele, trata-se de uma necessidade subjetiva, isto é, não consiste ela mesma num dever, tendo em vista que, de acordo com os resultados da *Crítica da razão pura*, “[...] não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de alguma coisa [...]”²⁴³.

Kant quer deixar bastante claro sua argumentação nesse contexto para que ele não seja erroneamente entendido, o que ele quer dizer é que a promoção do Sumo Bem consiste num dever, o qual somente é possível mediante a atividade de Deus num mundo futuro. Porém, ele não diz que a pressuposição dessa sabedoria suprema e da imortalidade da alma sejam necessários, isto é, que consista num dever dos seres racionais finitos acreditar em Deus e num mundo além do mundo empírico. Segundo ele, postular a existência desses entes trata-se de uma declaração de fé²⁴⁴, mais do que isso, conclui Kant, de fé racional pura ou, numa só palavra, fé moral:

Portanto a admissão de sua existência [do Sumo Bem] está vinculada à consciência de nosso dever, conquanto esta admissão mesma pertença à razão teórica, com respeito à qual, unicamente, ela, considerada como fundamento explicativo, pode chamar-se **hipótese** mas, como referência à inteligibilidade de um objeto (o sumo bem) dado a nós pela lei moral, por conseguinte de uma carência de um ponto de vista prático, pode chamar-se **fé** e, na verdade, **fé racional** pura, por que simplesmente a razão pura (tanto segundo o seu uso teórico como prático) é a fonte da qual ela surge²⁴⁵.

Nesse sentido, é possível também interpretar a famosa afirmação de Kant no início da *Crítica da razão pura* em que ele declara que teve de [...] suprimir “o saber para encontrar lugar para a crença [*Glaube*]²⁴⁶”, pois sua prova moral para a existência de Deus nada mais é do que uma espécie de sobreposição da fé (*Glaube*) sob os princípios da ciência. Mesmo que

²⁴³ CRPr, A 226.

²⁴⁴ O conceito de fé é assunto do interesse de Kant desde a primeira *Crítica*. Por fé Kant dizia lá entender como sendo um dos três graus da crença relativa à convicção. A fé, diferentemente da convicção (validade subjetiva e objetiva), é “[...] apenas subjetivamente suficiente e, ao mesmo tempo, objetivamente insuficiente” (CRP, B 850). Na *Crítica da razão pura* Kant apresenta diferentes tipos de fé racional. Nenhum deles, entretanto, sendo eclesiástica, revelada, criticada por ele em seu escrito sobre a religião. Dentre os tipos de fé racional Kant menciona a fé prática, isto é, moral. Na *Crítica da razão pura* Kant já expõe sua concepção de fé como que surgindo do argumento moral para a existência de Deus e de um mundo futuro. Trata-se então, de uma fé moral na existência de Deus e não numa declaração de conhecimento. Assim, Kant vincula a fé na existência de um ente superior à ação moral do agente. Ou seja, na *Crítica da razão pura* Kant já insinuava que a moral conduz à religião, que a crença em um ser supremo é indispensável ao agir moral dos seres racionais finitos. Por isso ele afirma: “[...] a convicção [sendo a fé um grau dela] não é certeza *lógica*, é certeza *moral* e, como 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). Grifos e parênteses de Kant. Colchetes acrescentados.

²⁴⁵ CRPr, A 227. Grifos e parênteses de Kant. Colchetes acrescentados.

²⁴⁶ CRP, B XXX.

o sujeito racional finito tenha ciência de suas limitações no tocante ao ato de conhecer certos objetos, sabendo que acerca deles jamais poderá afirmar “eu conheço”, há uma espécie de carência racional que o impele a buscar alcançá-los. Essa carência faz com que o sujeito racional finito tente satisfazê-la através da crença na existência desses objetos.

Porém, conforme se pretende tratar mais adiante, não se deve interpretar essa busca do sujeito racional, por objetos situados além de seus limites cognitivos, mediante a crença, como algo negativo. Ao contrário, as ideias da razão, agora postulados, assumem outra função no âmbito prático sendo concebidas como elementos constitutivos de uma nova metafísica. A crença nos postulados da razão é a gênese da metafísica prática que, através do conceito de Sumo Bem, transforma ideias transcendentais da razão especulativas – que no campo teórico possuíam importância apenas regulativa – em postulados práticos, que no campo moral adquirem assim uma tarefa constitutiva.

Kant atribui um novo papel à crença, não sendo mais considerada negativamente, incapaz de edificar juízos de conhecimento, como o campo teórico deixou bastante claro, mas agora, isto é, no terreno prático a crença passa a ter uma função constitutiva, não para o conhecimento, mas sim para a determinação do conceito de Sumo Bem, fim último da razão pura.

Ante o exposto, parece compreensível a afirmação de Kant no escrito sobre a religião de que a moral “conduz, pois, inevitavelmente à religião [...]”²⁴⁷. Para ele a verdadeira religião precisa originar-se na razão, é preciso lembrar que essa declaração não é realizada por Kant pela primeira vez na Rel. Na *Crítica da razão prática* ele já havia formulado essa tese, porém com alguns elementos a mais, que, aliás, são de extrema relevância ao objetivo de compreender o conceito de Sumo Bem. Destaca ele na *Crítica da razão prática*: “[...] a lei moral conduz, mediante o sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião [...]”²⁴⁸.

Assim, revela-se uma das funções que se considera, por assim dizer, menores do conceito kantiano de Sumo Bem, conforme a própria concepção de Kant, isto é, como sendo o elemento que realiza a passagem (ou a vinculação) da moral à religião. Dessa maneira, o conceito de Sumo Bem se torna a pedra de toque da filosofia da religião de Kant na medida em que através dele o autor das *Críticas* estabelece uma teologia moral pautada na noção de moralidade que, por sua vez se fundamenta na ideia de liberdade da vontade do agente racional finito. Ele fundamenta uma teologia moral instituída nos limites da simples razão

²⁴⁷ Rel., 1992, p. 14.

²⁴⁸ CRPr, A 233.

(prática). Ou ainda, em outros termos, Kant condiciona a religião à moral mediante o conceito de Sumo Bem.

Aliás, vários autores argumentam que o conceito de Sumo Bem kantiano na verdade tem uma função teológica no arcabouço do sistema crítico-filosófico de Kant. Dentre eles pode-se mencionar Dieter Henrich o qual defende que o conceito de Sumo Bem, enquanto fim último através do qual um conjunto de crenças (os postulados) é edificado, produz uma “imagem moral do mundo” cujo conceito de Deus é integrante. Se o conceito de Sumo Bem possui uma função teológica trata-se de uma teologia moral e não racional (isto é, teórica) a que Kant desenvolve a partir dele. Pois o conceito de Deus que faz parte do Sumo Bem é considerado por Kant apenas como um conceito de função moral, e não como um objeto passível de ser conhecido.

Uma vez que todas as ações humanas visam a um fim, então o sujeito agente deve atentar para que esse fim não seja a mola propulsora de sua ação, pois em assim sendo, suas ações serão sempre heterônomas, isto é, meras satisfações particulares, sensíveis. Dessa forma, o sujeito racional deve ter como mola propulsora de seu agir única e exclusivamente a razão, fazendo aquilo que se constitui como seu dever. Com efeito, tal agente torna-se apto a pensar num fim para a sua ação moral, ou, como diz Kant, “da moral **promana** um fim”, pois a razão prática pura exige saber quais são as consequências de seu agir moral.

Assim, ele deve atentar para que tal fim seja aquele objeto necessário da vontade pura, “[...] fim último de todas as coisas [...]”, o Sumo Bem. Somente dessa maneira, finaliza Kant, é possível “[...] proporcionar realidade objetiva prática à combinação da finalidade pela liberdade [virtude] com a finalidade da natureza [felicidade conforme o mérito]²⁴⁹”. Kant retrata que, numa famosa nota de *A religião no limites da simples razão*, “Fim é sempre o objeto de uma *inclinação*, isto é, de um apetite imediato para a posse de uma coisa por meio da sua ação [...]”. Ora, se ele define fim como um objeto da inclinação deve-se perguntar então se o fim último da vontade pura – o Sumo Bem – também se constitui num fim desse tipo? Kant não faz essa pergunta.

Mesmo assim sua resposta é negativa e deriva da distinção que ele realiza entre os diferentes tipos de fins. Segundo ele existem dois tipos de fins últimos, a saber, o fim último objetivo e o subjetivo. Aquele é o fim último que “[...] nos é dado pela simples razão. O fim que contém a condição iniludível e, ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros [...]”. Esse (o subjetivo) é o fim que representa a satisfação particular, empírico²⁵⁰.

²⁴⁹ Rel., 1992, p. 13. Colchetes acrescentados.

²⁵⁰ Rel., 1992, p. 14, nota 2.

O fim último objetivo, vincula-se à moralidade sinteticamente, ao passo que, o fim último subjetivo trata-se de uma proposição também sintética, mas empírica, *a posteriori*. O fim último objetivo vincula-se à moralidade sinteticamente porque, além de ter origem única e exclusivamente na razão – pois consiste num objeto *a priori* necessário da vontade pura –, “[...] acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas²⁵¹”. Embora pareça coerente a afirmação de Kant de que o fim último da razão prática pura vincula-se à moralidade sinteticamente, conforme será abordado, trata-se de uma declaração relativamente problemática, podendo assim, ser questionada.

Ante o exposto, pode-se perceber que a tese de Kant de que a moral conduz à religião não é original de seu escrito sobre a religião, mas decorre de seu argumento moral para prova da existência de Deus exposto na *Dialética* da segunda *Crítica*. Além disso, observou-se que nessa passagem da moral à religião o conceito de Sumo Bem tem importância decisiva na medida em que sua possibilidade pede que se postule a existência de Deus e da imortalidade da alma, sendo então artigos de fé moral, pois ambos os objetos pertencem ao campo de investigação da religião moral, nas palavras de Kant.

3.1 A imagem moral de mundo e o Sumo Bem: as objeções levantadas por Dieter Henrich

Nesta seção concentra-se no artigo de Henrich (1992) intitulado “*The moral image of the world*”, em que ele desenvolve o conceito que dá título ao artigo vinculando-o ao fim último da razão prática pura, o Sumo Bem kantiano. Considera-se o artigo de Henrich (1992) relevante aos propósitos neste trabalho tendo em vista que mediante sua noção de imagem moral de mundo ele levanta dúvidas em relação ao *status* que Kant atribui ao conceito de fim último da razão pura e sua relação com aquela visão de mundo. Dessa maneira, adentrar-se-á no artigo de Henrich para compreender em que medida o Sumo Bem, como representação do fim último da razão pura, relaciona-se a imagem moral de mundo.

Ademais, nesse artigo Henrich (1992) levanta algumas objeções que remetem novamente à problemática a respeito da relação entre Sumo Bem, moralidade e Deus. Por isso doravante perscrutar-se-á o que Henrich entende pelo conceito de “imagem moral de mundo”

²⁵¹ Rel., 1992, p. 14, nota 2.

bem como os problemas que emanam da relação dessa noção com os conceitos de Sumo Bem (fim último da moralidade), Deus e imortalidade da alma.

É bastante claro que o foco principal de Henrich (1992) nesse ensaio não é o texto de Kant *A religião nos limites da simples razão*, mas sim a *Crítica da faculdade do juízo* (1790). A propósito, ele menciona que pelo fato de tratar da imagem moral de mundo na CJ sua abordagem limitar-se-á a uma aproximação histórica dos problemas ligados a tal noção. Por conseguinte, é possível adentrar na problemática acerca da noção de uma imagem moral de mundo apenas levantada por Henrich (1992), tendo como referência, conforme ele mesmo defende, o escrito kantiano sobre a religião, mais especificamente em se tratando da famosa nota 2 do prefácio a sua primeira edição.

Uma imagem de mundo, nas palavras de Henrich, consiste num conjunto de operações cognitivas *a priori* que se realiza com o intuito de compreender o mundo e poder explicá-lo. Sem tais operações cognitivas, relata Henrich (1992, p. 3), “[...] o mundo em questão não poderia ser desvelado²⁵²”. Dessa forma, tanto o mundo quanto as explicações formuladas sobre ele podem ter a mesma origem. A imagem de mundo pode se constituir naquele conjunto de operações cognitivas *a priori* do sujeito conhecedor, ou seja, as explicações do mundo podem depender da própria imagem que se tem do mundo o qual se pretende explicar.

Kant mesmo possui uma imagem de mundo, com a qual buscou esclarecer a constituição e o funcionamento do mundo natural (fenomênico). Tal concepção kantiana consiste nas regras *a priori* que tornam possível o conhecimento, a saber, as formas *a priori* da intuição, espaço e tempo, e os conceitos puros do entendimento, as categorias. Cabe dizer que o sujeito racional conhecedor não está desassociado do mundo que ele busca conhecer e explicar. Ao contrário, nessa atividade de desvendar o mundo natural aos “olhos” de seu entendimento o sujeito cognoscente ao mesmo tempo, e talvez inconscientemente, busca conhecer a si mesmo na medida em que faz parte de tal mundo, a imagem de mundo integra o conteúdo da autoconsciência do sujeito conhecedor.

Assim como há em Kant uma imagem de mundo, há também uma imagem moral do mundo em questão, afinal, sujeito agente e sujeito cognoscente são um único ser, pois, conforme o autor das *Críticas* faz questão de destacar, não existem duas razões diferentes, mas na verdade, dois usos diferentes da mesma razão. O agente moral age segundo princípios *a priori* que regulam suas ações, ora, tal agente busca saber quais são os reais motivos de suas ações morais, isto é, se a imagem moral de mundo enquanto concepção da realidade compõe a

²⁵² No original: “Such an account requires reference to operations of the mind, without which the world in question would not be disclosed to us [...]”.

determinação de tais ações. Nesse movimento de reflexão (autoconsciência) acerca das reais motivações de seu agir o sujeito moral direciona suas investidas ao conjunto de pensamentos e crenças que ele possui sobre o mundo.

Com efeito, Henrich (1992, p. 4) define uma imagem moral de mundo dizendo que, se “as crenças que são inseparáveis do ponto de vista do agente moral são consistentes e ligadas juntas ao mesmo tempo dentro de um único sistema, alguém pode chamá-las ‘uma imagem moral de mundo’²⁵³”.

Conforme relata Henrich (1992) a imagem moral de mundo que Kant possui deriva de Rousseau, mais especificamente de seu romance denominado *Emílio, ou sobre a educação* (1762). Nesse trabalho Rousseau apresenta o padre de Savoy que fundamenta sua fé em argumentos que, ao fim e ao cabo, expressam uma imagem moral de mundo. Para Henrich (1992, p. 11), “esse texto é o ponto de partida da tentativa vitalícia de Kant para entender e justificar a imagem moral de mundo²⁵⁴”. O padre de Savoy fundamenta sua fé naquelas questões que lhes dizem respeito diretamente, abstendo-se de argumentos filosóficos.

Nesse sentido, afirma Henrich (1992, p. 11), o padre de Savoy adota “[...] todas as proposições que ele deve aceitar ‘na sinceridade de seu coração’ como os artigos de sua fé²⁵⁵”. Outra característica que serve de fundamento para a fé do padre de Savoy se refere aquelas “situações difíceis” (*predicaments*) com as quais se depara em uma vida moralmente orientada, por exemplo: “[...] nossa consciência exige certa ordem de coisas que são constantemente violadas pelo curso do mundo²⁵⁶”, como, por exemplo, “[n]ós observamos em todo lugar que pessoas más têm sucesso e prosperam enquanto que o homem justo permanece reprimido e perseguido²⁵⁷”.

Por isso, conclui o padre de Savoy, conforme Henrich “[n]ós não podemos aceitar esse estado como a última instância ou como definitivo. Portanto nós não podemos abster-nos de aceitar o princípio de que há outra vida²⁵⁸”. Quer dizer, ele fundamenta sua fé na crença da existência de uma vida futura justa. Diante disso, percebe-se que, de fato como Henrich (1992) defende, Rousseau parece ser a fonte inspiradora da visão moral de mundo de Kant, na

²⁵³ No original: “If the beliefs that are inseparable from the viewpoint of the moral agent are consistent and linked together into a single network, one can call them ‘a moral image of the world’”.

²⁵⁴ No original: “This text is the point of departure for Kant’s lifelong attempt to understand and to justify the moral image of the world”.

²⁵⁵ No original: “[...] he adopt all the propositions that he must approve ‘in the sincerity of his heart’ as the articles of his faith”.

²⁵⁶ No original: “[...] our conscience requires a certain order of things that is constantly violated by the course of the world”.

²⁵⁷ No original: “We everywhere observe that wicked persons succeed and flourish whereas the just man remains repressed and persecuted”.

²⁵⁸ No original: “We cannot accept this state as the last instance or as definitive. Hence we cannot refrain from approving the tenet that there is another life”.

medida em que os fundamentos da fé do padre de Savoy representam elementos de sua imagem moral de mundo, situada no que o autor das *Críticas* denomina de “teologia moral”.

Observa-se assim, que a compreensão de uma imagem moral de mundo possui notórias consequências metafísicas, sobretudo na ética kantiana em que ambas as disciplinas – ética e metafísica – estão fortemente ligadas, conforme o próprio conceito de Sumo Bem pode exemplificar. Mais do que isso, para Henrich, a noção de imagem moral de mundo pode tanto levantar alguns problemas quanto solucionar outros de caráter ético-metafísicos da teoria moral kantiana, sendo que Kant mesmo parecia estar consciente disso.

Um dos problemas é esse localizado por Henrich (1992, p. 13): “[...] de que maneira o conteúdo da imagem moral está conectado com a consciência e o ponto de vista da vida moral²⁵⁹”? Dito com outros termos, em que medida a noção de imagem moral de mundo possui participação a ponto de exercer certa influência na consciência do agente racional acerca de suas ações morais?

Henrich (1992) observa que a argumentação com que Rousseau, na figura do padre de Savoy, une consciência moral à vida prática não é a mesma com que Kant concebe tal ligação. Mesmo assim, tal conexão pode ser entendida de no mínimo dois modos diferentes, que, todavia, Kant não desenvolveu explicitamente. O primeiro: defende que a consciência moral seria independente da imagem moral de mundo e essa imagem não seria necessária sob o ponto de vista moral. Quer dizer que, a imagem de mundo não exerceria influência na consciência do agente moral no tocante ao seu ponto de vista moral e, sobretudo, no que se refere à determinação de suas ações morais.

Mas, conclui Henrich (1992, p. 13), apenas “quando ela [a consciência] torna-se exposta a reflexões sobre sua própria realidade [...] ela necessita obter ajuda de uma argumentação que serve aos seus interesses²⁶⁰”. Dito de modo diferente, somente quando a consciência moral do agente se torna objeto de reflexão dele mesmo é que lhe é necessário apelar aos recursos argumentativos de uma imagem de mundo. Esse seria o aspecto da carência da consciência moral em relação à imagem de mundo, isso significa que a imagem de mundo faria parte dos recursos argumentativos da consciência moral do sujeito racional finito, sendo empregada somente quando a consciência sentir-se na dificuldade de comprovar sua própria realidade.

²⁵⁹ No original: “[...] in which way the content of the moral image is connected with conscience and the viewpoint of the moral life”.

²⁶⁰ No original: “Only when it becomes exposed to reflections about its own reality – and hence becomes endangered and torn – need it obtain help from a reasoning that serves its interest”. Colchetes acrescentados.

Dessa maneira, a imagem de mundo serviria como uma “estratégia de defesa” da integridade da moralidade, pois sempre que for necessário comprovar sua realidade (quando a consciência se tornar objeto de sua própria reflexão a ponto de pôr-se em dúvida) ela própria evocará sua imagem de mundo para ratificar sua realidade. Em resumo, o primeiro aspecto da conexão entre a consciência moral e a imagem de mundo sustenta que essa se vincula àquela somente quando for preciso, assim, ao menos em princípio, a consciência moral seria independente de qualquer imagem de mundo.

O segundo modo de conceber a relação entre a consciência moral e a imagem moral é este: diferente do primeiro, sustenta que seria possível entender a imagem moral como uma espécie de “componente constitutivo” do próprio ponto de vista moral da consciência do agente. Enquanto que o primeiro modo de entender a vinculação entre a consciência e a imagem moral defendia que aquela não depende totalmente dessa, agora a imagem moral integra a visão moral da consciência do agente racional.

Dessa maneira, o agente seria capaz de ajuizar sobre sua própria conduta e, mais do que isso, sobre a constituição do mundo do qual ele faz parte uma vez que consciência moral e imagem de mundo formariam um único elemento da consciência capaz de formular juízos sobre o mundo e sobre as ações realizadas nele. Portanto, não caberia à filosofia edificar uma imagem moral de mundo ao sujeito agente tendo em vista que tal imagem constituiria *a priori* o próprio ponto de vista moral de sua consciência.

Se essa segunda maneira de explicação da conexão entre a consciência moral do agente e a noção de uma imagem moral de mundo estiver correta, destaca Henrich (1992, p. 14) então “[...] alguém teria que dizer que consciência e a imagem moral de mundo desenvolvem juntamente, simultaneamente, e como um só, complexo indivisível tendo a consciência como seu centro²⁶¹”. O que Henrich (1992) quer dizer é que, se admitido a segunda explicação de tal conexão, então ter-se-ia que admitir também que a imagem moral de mundo e a consciência da moralidade sintetizam uma única representação. Segundo ele, o esboço da teologia moral de Kant está mais próximo dessa segunda explicação da relação entre a consciência e a imagem moral de mundo, podendo ser comprovado através do que o autor das *Críticas* escreve na *Crítica da razão prática*.

Realmente Henrich (1992) parece correto, pois na *Crítica da razão prática*, principalmente na parte *Dialética*, Kant expõe sua compreensão sobre uma imagem moral de mundo fortemente vinculada à consciência moral, afinal o conceito de Sumo Bem – possível

²⁶¹ No original: “[...] one would have to say that conscience and the moral image of the world develop jointly, simultaneously, and as a single, indivisible complex with conscience at its core”.

pelos postulados práticos, os quais consistem na representação da noção de uma imagem moral de mundo – afirma ele, consiste no fim último da vontade racional.

Além disso, na *Dialética da Crítica da razão prática* Kant sustenta que o Sumo Bem consiste num fim sintético *a priori* vinculado à lei moral mesma. Mais do que isso, ele afirma ainda, conforme se mencionou anteriormente, que se for demonstrada a impossibilidade do Sumo Bem deve-se então, concluir que a lei moral mesma também é impossível. Ora, da argumentação kantiana na *Dialética da segunda Crítica* se segue que ambos os conceitos, consciência moral e imagem moral de mundo (para a qual os postulados representam, por assim dizer, componentes constitutivos), vinculam-se como que formando um único elemento da consciência moral do agente racional finito.

Kant afirma em *A religião nos limites da simples razão* que “[...] a proposição ‘faz o sumo bem possível no mundo o teu fim último’ é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última [...]”²⁶². Ora, se o fim último (Sumo Bem) – enquanto uma representação que dá origem à imagem moral de mundo – for um componente constitutivo da consciência da moralidade, como, aliás, Kant parece concebê-lo, então como ele pode sustentar que tal fim é uma proposição sintética *a priori*?

Na opinião de Henrich (1992) essa afirmação contida no prefácio da Rel. demonstra que mesmo em seus últimos trabalhos Kant não estava completamente certo sobre o teor da vinculação entre consciência moral e o fim último. Esse então é o primeiro aspecto da crítica à Kant empreendida por Henrich.

Diante disso, pode-se dizer que para Kant imagem moral de mundo e consciência moral se relacionam constitutivamente formando um único elemento da consciência tornando-a capaz de elaborar juízos sobre o mundo, essa parece ser então a resposta de Kant a objeção sobre a relação entre consciência moral e imagem moral de mundo. Entretanto, dessa resposta decorre outra objeção à doutrina moral kantiana, a saber: se admitir-se que a noção moral de mundo é constitutiva da consciência moral então se deve admitir, com efeito, que a tese kantiana da necessidade moral de um fim último (cuja conexão com a moralidade, segundo Kant, seria sintética) é, ou não necessária (sendo então, analítica) ou não moral (sendo, portanto, teológica), tendo em vista que tal noção já estaria contida no sentimento de respeito pela lei que se impõe ao agente como um *factum* da razão. Kant parece não ter se colocado diante dessa dificuldade.

²⁶² Rel., 1992, p. 15, nota 2.

Todavia, pode-se dizer que sua escolha seria pela segunda opção, isto é, que a conexão entre consciência moral e imagem moral de mundo (produzida pelo fim último, o Sumo Bem, enquanto objeto somente possível através dos postulados práticos, os quais compõem aquela imagem) ultrapassa o âmbito da filosofia prática avançando assim em direção ao campo da teologia moral. Essa parece ser a principal crítica de Henrich dirigida à Kant.

Por conseguinte, uma nova objeção surge, segundo Henrich (1992, p. 24), a saber, se ao longo de sua doutrina moral Kant ratifica diversas vezes que o respeito é o único elemento determinante de máximas morais “Então porque o agente precisa de uma imagem moral de mundo [representada pelo fim último]²⁶³?”.

A resposta de Kant é de que a lei moral impõe ao sujeito agente, que age por respeito a ela, fins que ele deve perseguir. Apesar dessa resposta alguém pode perguntar, mas em se tratando de um fim último, inserido por Kant em sua filosofia moral? A resposta de Kant seria que a realização de tais fins pelo agente racional depende do poder de uma sabedoria suprema. Em síntese, Kant sustenta sempre que os fins, sejam eles concretos, isto é, que busca-se alcançar em nossa vida cotidiana, sejam fins absolutos, últimos, alcançáveis somente sob a pressuposição de uma vida além da empírica, derivam sempre sinteticamente da razão prática pura. Assim, as respostas de Kant apelam sempre à noção de imagem moral de mundo, crítica Henrich. Com efeito, Kant ratifica também sua tese de que a imagem moral de mundo consiste numa representação do fim último, na medida em que ela é formada por um conjunto de crenças (os postulados) que originam aquele fim.

Conforme Henrich (1992), Kant apela à noção de imagem moral de mundo por estar consciente da fraqueza de sua argumentação como é possível observar, sustenta ele, em passagens do prefácio a primeira edição da Rel., como, por exemplo, aquela em que o filósofo de Königsberg diz que o Sumo Bem (fim último) vincula-se sinteticamente à moral.

A crítica de Henrich (1992) direciona-se à tese kantiana de que o agente racional finito que age por respeito pela lei moral deve, necessariamente, representar a si a ideia de um fim último. É o que de fato Kant defende no escrito sobre a religião²⁶⁴, ao afirmar que a proposição “realizar o Sumo Bem” é sintética *a priori*. Além disso, a crítica de Henrich (1992) parece ser também de que Kant não teria distinguido os diferentes tipos de finalidades morais: finalidades morais concretas e a finalidade no sentido do Sumo Bem, isto é, como sendo a maior de todas as finalidades humanas. Um exemplo de finalidade moral concreta seria: quero “que as pessoas pobres não tenham fome, então forneço-lhes comida”.

²⁶³ No original: “So why does the agent need a moral image of the world at all?”. Colchetes acrescentados.

²⁶⁴ Rel., nota 2, pp. 14/15.

Diferentemente do que Kant pensa, não significa que pelo fato de ter um fim, esse seja o mais elevado dos fins, o fim último, existem fins intermediários, específicos que não são do tipo do Sumo Bem. Por isso, esclarece Henrich (1992, p. 28): “[...] ao contrário de Kant, nós devemos distinguir entre vários tipos de conduta moral e estágios dentro do desenvolvimento da consciência moral do homem²⁶⁵”.

Outro ponto se destaca na crítica de Henrich à Kant retomando assim a primeira questão levantada acima em relação ao problema sobre a afirmação do filósofo de que o fim último é necessário (sintético) a moralidade. Henrich (1992) agora coloca em dúvida a necessidade da imagem moral de mundo originar-se do fim último, o Sumo Bem. Ou seja, será que a imagem moral de mundo não pode surgir de outro elemento que não seja, necessariamente, o fim último?

Conforme o que ele mencionou a respeito da *Crítica da razão prática* e o que se afirmou acima sobre a parte *Dialética* desse trabalho de Kant, ali o filósofo reconstrói sua visão moral de mundo mediante o conceito de Sumo Bem o qual reúne aquelas que parecem ser as principais características dessa noção de uma imagem moral de mundo, quais sejam: as ideias metafísicas de liberdade, que está no fundamento da consciência moral, de um ser dotado de suprema inteligência, e de um mundo futuro além do mundo empírico governado por aquele ser superior. Isso significa que, principalmente a partir da *Dialética* da segunda *Crítica* Kant começa a reabilitar sua doutrina de uma imagem moral de mundo, que, aliás, segundo Henrich, teria sido abandonada em virtude das diversas formulações problemáticas contidas no final da *Crítica da razão pura* que revelavam sua mudança de perspectiva sobre a moral.

Tal reabilitação ocorre mediante o conceito de Sumo Bem, possível somente através dos postulados práticos. Por isso faz sentido perguntar, como denotam as palavras de Henrich, se a noção de uma imagem moral de mundo precisa, necessariamente, partir do conceito de um fim último que, no caso da doutrina moral kantiana nada mais é, senão, o conceito de Sumo Bem.

Por conseguinte, outro aspecto da crítica de Henrich que decorre dos demais parece ser em relação à localização do fim último. Pelo fato de o fim último ser possível somente pela pressuposição de certas proposições práticas (os postulados) que, ao fim e ao cabo, se constituem num conjunto de crenças racionais as quais, com efeito, se configuram como uma imagem moral de mundo, então parece que tal fim não deve pertencer à moral, como Kant

²⁶⁵ No original: “[...] unlike Kant, we must distinguish between various kinds of moral conduct and stages within the development of the moral awareness of man”.

acredita, mas, de acordo com o que a argumentação de Henrich indica, deveria pertencer à teologia moral. Essa objeção de Henrich deriva de sua constatação de que a noção de uma imagem moral de mundo kantiana possui forte vínculo com a teologia moral.

Ante o exposto, nota-se que as objeções levantadas por Henrich acerca da relação entre consciência moral e imagem moral de mundo na doutrina kantiana, mais especificamente em se tratando da afirmação de Kant de que o fim último se vincula sinteticamente à consciência moral, permanecem sem respostas plausíveis até agora. Kant mesmo não se detém suficientemente nesses problemas a ponto de esclarecê-los totalmente. Ao contrário, talvez algumas insinuações de Kant permitam formular respostas às dúvidas produzidas por Henrich.

3.2 A “antropologização” da noção de imagem moral de mundo como resposta às objeções de Henrich

A questão de maior interesse aqui será aquela decorrente da relação entre a consciência moral e a imagem moral de mundo, a saber: como Kant justifica sua afirmação de que “[...] a proposição ‘faz o sumo bem possível no mundo o teu fim último’ é uma proposição sintética *a priori* [...]”? Em outras palavras, como seria possível o fim último da razão se conectar a lei moral de modo sintético? Cabe dizer que Kant não formulou essa questão e, por conseguinte, também não se ocupou em respondê-la, ao menos não realizou ambas, a pergunta e a resposta, explicitamente. Mesmo assim, doravante retornar-se-á ao escrito sobre religião com o intuito de encontrar elementos da argumentação de seu autor que indiquem algum indício de resposta.

Segundo a doutrina moral de Kant, em solucionando a segunda pergunta do interesse da razão – “Que devo fazer?” –, o homem torna-se naturalmente autorizado a se colocar diante de uma nova questão, cuja origem também é racional, a saber, “Que me é permitido esperar?”. Tais questões, juntamente com as demais, como Kant oportunamente faz questão de destacar, consistem nas maiores dúvidas da natureza humana. O interesse racional em respondê-las não se extingue mesmo sabendo da dificuldade em obter êxito no enfrentamento com tais questões.

Nesse sentido, parece ser possível entender a vinculação sintética entre o fim último da razão prática pura, o Sumo Bem, enquanto uma representação ligada a um conjunto de

crenças que originam uma imagem moral de mundo, e a consciência da lei moral. Aliás, ao mesmo tempo em que assegura sua tese acerca dessa conexão sintética entre os dois elementos, Kant destaca também que “[...] tal [conexão] é possível em virtude de a lei se referir à **propriedade natural do homem** de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim [...]”²⁶⁶. A vinculação sintética entre o fim último e a moralidade só pode ser entendida nestes termos na medida em que se refere “a propriedade natural do homem” de sempre estabelecer fins para sua ação, ela justifica-se em virtude de uma carência da razão pura por um fim último.

Parece que ao evocar aspectos da natureza humana Kant está abrindo assim uma nova perspectiva dentro de sua teoria moral, em se tratando da relação entre moralidade e fim último, entendido aqui, destacamos mais uma vez, como uma representação vinculada a um conjunto de crenças, os postulados, que se configuram como sendo uma imagem moral de mundo. Poder-se-ia denominar essa nova perspectiva de uma “antropologização” da noção de fim último, tendo em vista que Kant recorre ao que ele chama de “propriedade natural” humana para legitimar a constante busca do agente racional finito por um fim além de sua compreensão e de sua capacidade de realização, representado pelo conceito de Sumo Bem.

O que Kant chama de “propriedade natural do homem” parece consistir num aspecto intrínseco aos seres racionais finitos o qual não é possível abandonar, uma vez que compõe sua própria característica enquanto ser humano. O conjunto de crenças do ser racional finito que sustentam a perseguição desse fim último formam aquele arcabouço constitutivo da consciência moral definido por Henrich como uma “imagem moral de mundo”.

Por meio dessa “antropologização” Kant responde aos críticos de sua doutrina moral que o acusaram de mera formalização, tendo em vista que sua concepção moral se sustenta na noção de uma vontade absolutamente boa, assentada no conceito de liberdade, que nega à sensibilidade humana um *status* constitutivo importante na determinação de máximas do agir. Ao defender que o fim último deriva sinteticamente da moralidade ele reinsere a sua doutrina moral o âmbito humano de uma razão comum, não exclusivamente pura, também afetada por interesses. Obviamente que isso não significa que Kant queira conduzir sua doutrina moral ao empirismo. Mas então, como ele pode tratar de uma “antropologização” sem cair na empiria?

Em defesa dessa hipótese pode-se dizer que a “antropologização” levada a cabo por Kant abre caminho para uma racionalidade no sentido humano, ou seja, que não se restringe exclusivamente a razão prática pura, no sentido forte desse conceito. Deve-se lembrar de que a característica mais marcante do caráter antropológico da razão prática pura consiste na

²⁶⁶ Rel., nota 2, p. 15. Colchetes e negritos acrescentados.

finitude do ser humano. Mesmo tornando-se um sujeito dotado de razão prática pura, que age por respeito pela lei moral, o ser humano não deixa de ser um sujeito finito, aliás, em agindo moralmente o sujeito racional torna-se, no máximo, digno de alcançar a infinitude de sua alma sendo que tal infinitude consiste numa pressuposição, num postulado, isto é, um artigo de fé moral.

Por conseguinte, nesse contexto, deve-se lembrar de ainda que a quarta e última questão do interesse da razão formulada por Kant, que na verdade resume as três anteriores, é esta: “O que é o homem?”. Após responder a questão sobre a capacidade epistemológica do homem, responder ainda a questão moral, conseqüentemente, também a pergunta sobre as conseqüências advindas da moral, resta apenas responder a questão que na verdade sintetiza todas as demais, ou seja, a pergunta sobre o que todos são. Para chegar a essa última questão parece que Kant quis dizer que primeiro deveria ser necessário perpassar todas aquelas características que compõem a natureza como seres humanos para, só assim, poder ter uma noção do que de fato as pessoas são.

É exatamente nesse sentido que se torna relevante o conceito de imagem moral de mundo, pois somente após adquirir um conjunto de crenças relacionadas à constituição e ao agir, enquanto pertencentes ao mundo, é possível então indagar, e tentar solucionar, a pergunta pelo o que é o homem. Essa parece ser a noção sistemática da filosofia crítica kantiana como um todo, pois, como se sabe, a partir da década de 1790, em seus anos finais, Kant passa a se dedicar às questões fortemente relacionadas à natureza humana e suas manifestações mais próprias, como a história e a política.

Pode-se dizer que o conceito de Sumo Bem também acompanha essa mudança de perspectiva de Kant a partir da década de 90, sendo fortemente vinculado à história e à política, ou seja, assumindo-se definitivamente como uma representação possível mediante um conjunto de crenças que podem ser consideradas como que formando uma imagem moral de mundo. São desse período, por exemplo, os textos de Kant que revelam de modo mais nítido a ênfase na noção da imagem moral de mundo. Pode-se citar, por exemplo, *A paz perpétua* (1795), *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), *O conflito das faculdades* (1798), entre outros trabalhos, os quais representam a definitiva elaboração do pensamento kantiano sobre a imagem moral de mundo.

Portanto, pode-se responder a questão levantada por Henrich dizendo que Kant sustenta que o fim último deriva sinteticamente da moralidade pelo fato de que se trata de uma característica própria do homem estabelecer fins para o seu agir moral. A razão possui uma carência por um fim último. O homem busca solucionar as exigências de sua própria

razão tentando saber quais são as consequências oriundas de seu reto agir. Por isso parece que Kant responderia Henrich dizendo que, tendo em vista que o homem determina fins os quais deve buscar realizar após agir moralmente, deve-se então admitir que tal determinação de fins está sinteticamente ligada à moralidade, pois deriva da consciência humana da ação moral.

O ser humano tem uma carência necessária de saber quais são as consequências de seu agir moral. E isso não significa que se deva redundar em empiria porque, segundo Kant, é possível tratar de questões sobre a natureza humana – questões antropológicas, portanto – sem cair no empirismo como, aliás, o próprio sistema filosófico kantiano como um todo é capaz de comprovar.

3.3 A importância do Sumo Bem para a filosofia de Kant

Ante tudo, para concluir este trabalho será retomada a crítica de Beck, levantada ainda no primeiro capítulo²⁶⁷, no sentido de propor uma resposta a sua questão que colocou em dúvida a importância do conceito de Sumo Bem à filosofia prática de Kant.

Como já dito, Kant mesmo não se ocupou com a questão se o Sumo Bem é essencial a sua filosofia prática ou não, pois ele não põe em dúvida a relevância desse conceito. Sua maior preocupação foi em relação ao modo com que o Sumo Bem se vincula à moralidade que, a propósito, foi por ele concebida de diferentes maneiras conforme demonstrou as análises realizadas ao longo deste trabalho.

Essa dúvida surge a partir do momento em que alguns pesquisadores da filosofia de Kant se depararam com problemas e contradições na argumentação do autor envolvendo aquele conceito. Esse parece ser o caso de Beck, a quem se atribui a autoridade da crítica direcionada à relevância do conceito kantiano de Sumo Bem. A propósito, seguindo a trilha deixada por Beck, outros autores passaram a ver o conceito de Sumo Bem como sendo supérfluo e, portanto, dispensável à filosofia de Kant, tais como Jeffrie Murphy e Thomas Auxter. Para Murphy (1966, p. 102), por exemplo, a inserção do Sumo Bem por Kant “[...] foi desnecessária e imprudente, servindo a propósitos teológicos extra-morais por introduzir confusão dentro da epistemologia de sua própria filosofia moral²⁶⁸”.

²⁶⁷ Ver Capítulo I, seção 1.5.

²⁶⁸ No original: “*On the contrary, I shall argue that Kant’s introduction of this notion was unnecessary and ill-advised, serving as it does extra-moral theological purposes by introducing confusions into the epistemology of his moral philosophy proper*”.

Da mesma forma que existem aqueles pesquisadores que concordam com Beck, existe também aqueles que discordam dele e defendem que o Sumo Bem de Kant possui sua importância e função dentro do sistema crítico e que, portanto, deve ser considerado. Dentre os defensores dessa interpretação destacam-se John Silber, Mary-Barbara Zeldin, R.Z. Friedman.

Ademais, como será possível observar, tanto os defensores da posição de Beck quanto os defensores da perspectiva de Silber, e de Kant é claro, não se distanciam dos principais argumentos desses autores em prol, ou da defesa, ou da refutação, da importância do conceito kantiano de Sumo Bem. Ou seja, a grande maioria deles segue de perto a linha de raciocínio deixada por Beck, Silber e, principalmente pelo próprio Kant, partindo assim das fraquezas que o conceito de Sumo Bem possui em sua estrutura argumentativa em direção, ou ao seu ataque, ou a sua defesa. Isso quer dizer que a discussão acerca da importância ou não do Sumo Bem à filosofia prática de Kant gira em torno da interpretação que se tem dos problemas que ele possui.

Diante disso, nessa seção buscar-se-á apresentar brevemente, por um lado, os argumentos mais relevantes em favor da tese de Beck, de que o Sumo Bem não tem nenhuma relevância prática para a filosofia de Kant, podendo assim, ser descartado sem qualquer prejuízo a ela. Por outro lado, serão apresentados os principais argumentos em favor de Silber (e de Kant), ou seja, contrários à tese de Beck, de que o Sumo Bem é importante a filosofia prática kantiana, não podendo assim ser excluído.

De modo geral, pode-se dizer que para a maioria dos críticos do Sumo Bem kantiano os diversos problemas na argumentação do filósofo a respeito desse conceito representam os principais motivos para defender a nulidade e até mesmo a exclusão desse conceito de sua filosofia moral propriamente dita. Problemas decorrentes, por exemplo, da relação de seus dois componentes, virtude e felicidade, que se mostra imprecisa em muitos momentos, conforme se destacou acima. Além disso, o problema de o Sumo Bem conter um conceito empírico em sua estrutura, que, apesar das constantes tentativas de solucioná-lo, mantém-se uma questão sem uma resposta definitiva.

Por isso, autores como Beck (1960, p. 245) afirmam que, na verdade, “[...] o conceito de Sumo Bem não é um conceito prático no todo, mas um ideal dialético da razão. Não é importante à filosofia de Kant para qualquer consequência prática que possa ter [...]”²⁶⁹. Na esteira dessa perspectiva caminha Murphy. Todavia, esse autor concentra seus argumentos

²⁶⁹ No original: “*The truth of the matter is that the concept of the highest good is not a practical concept at all, but a dialectical Ideal of reason. It is not important in Kant’s philosophy for any practical consequences it might have [...]*”.

críticos direcionados ao Sumo Bem, quase que exclusivamente, na convicção de Kant de que esse conceito representa um conteúdo necessário da vontade. Ou ainda, em outras palavras, Murphy tenta provar, em primeiro lugar, que Kant e seus defensores, dentre os quais se inclui Silber, por exemplo, estão equivocados ao defender que o Sumo Bem é o conteúdo de sua ética formal.

Por conseguinte, tendo em vista que sua interpretação difere da de Kant, no sentido de que ele não entende o Sumo Bem como que representando o conteúdo da lei moral, então Murphy (1966) depõe contra a importância desse conceito ao sistema prático filosófico kantiano. Por isso Murphy (1966) acredita que o conceito de Sumo Bem possui maiores implicações para juízos, ou estéticos ou teleológicos do que propriamente para a filosofia moral, como pensou Kant e seus defensores²⁷⁰.

Outro autor que é contrário à valorização do conceito de Sumo Bem é Auxter (1979) que, já pelo título de seu artigo²⁷¹ deixa suficientemente clara a sua posição. Auxter (1979, p. 122) manifestamente adota “a mesma estratégia básica” de Murphy concentrando-se na tese kantiana de que o Sumo Bem representaria o objeto material da lei formal da moralidade para, a partir dela, tentar desqualificar a importância desse conceito dentro do sistema prático filosófico de Kant. Por isso Auxter (1979, p. 129) afirma que “[...] a importância prática que pode ser designada ao Sumo Bem é mínima²⁷²”. No que se segue Auxter manifesta com todas as letras sua compreensão, digamos conclusiva referente às afirmações de Kant de que o Sumo Bem teria a função de unir seu sistema. Auxter (1979, p. 131) evidencia que, “o Sumo Bem não é necessário para estabelecer tal unidade²⁷³”.

Posto isso, doravante adentrar-se-á nos argumentos favoráveis à Kant, contrários a Beck, de que o Sumo Bem é importante para a sua filosofia prática e dentre os defensores da função importante do Sumo Bem se destaca o nome de Silber. Antes mesmo de Beck publicar seu *A commentary* (1960) Silber (1959 e 63²⁷⁴) já propunha respostas às questões que ainda seriam formuladas nesse trabalho.

Dentre elas, uma das que parece ter repercutido mais entre o meio acadêmico kantiano foi aquela em que Beck (1960) põe em dúvida o *status* do Sumo Bem, definido por Kant, como o objeto material necessário da lei formal da vontade pura, cuja possibilidade de

²⁷⁰ No original: *Indeed, to judge that happiness ought to be apportioned to virtue is really to make an aesthetic or teleological judgment.*

²⁷¹ *The Unimportance of Kant's Highest Good.*

²⁷² No original: “[...] the practical function that can be assigned to the highest good is minimal”.

²⁷³ No original: “The highest good is not necessary in order to establish such unity”.

²⁷⁴ Respectivamente: *The copernican revolution in ethics: the good reexamined* e *Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent.*

promovê-lo, ou realizá-lo, consiste num dever dos agentes racionais. Como já abordado acima, Beck discorda de Kant porque, segundo ele, não deve ser imposto como dever a realização (busca ou promoção) de algo cuja possibilidade transcende as capacidades dos sujeitos racionais, porém finitos. Ora, parece bastante notório que ao elaborar essa questão em seu *A commentary*, Beck esteja conscientemente criticando a exposição de Silber que um ano antes havia publicado o artigo intitulado “*The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined*” (1959), em que defende o pensamento de Kant acerca do *status* necessário do conceito de Sumo Bem como objeto material da vontade pura.

Urge mencionar que Henrich também critica Kant pelo mesmo motivo que o faz Beck. Porém a crítica de Henrich direciona-se a afirmação de Kant de que o fim último – o Sumo Bem como uma representação que dá origem as crenças que formam a imagem moral de mundo – deriva sinteticamente da moralidade. Por conseguinte, Henrich parece pensar que o Sumo Bem não pertence ao âmbito de investigação da moral, mas sim da teologia moral.

De modo contrário a Beck e os demais críticos de Kant, Silber (1959, p. 99) afirma sobre o caráter necessário do Sumo Bem: “a vontade [pura, racional], então, deve ter um objeto de volição, e esse objeto deve ser determinado pela vontade [pura], e ele deve ser incondicional [...]”²⁷⁵.

Diante do exposto, percebe-se de antemão que a posição de Silber acerca da importância do conceito de Sumo Bem diferenciar-se-á da de Beck. Em sua resposta à Beck, Silber destaca a função que o Sumo Bem possui, ao menos na segunda *Crítica*, a saber, de unir todas as partes dessa obra. Trata-se, segundo ele, do conceito unificante da *Crítica da razão prática*. Silber faz questão de lembrar que é bastante caro à *Crítica da razão prática* a noção de todo, que Beck teria desconsiderado. Fato que, segundo Silber (1963) em referência a Beck, teria sido decisivo na determinação de sua interpretação errônea do Sumo Bem. “Eu suspeito”, afirma Silber (1963, p. 183), “que foi a falha de Beck ter considerado a doutrina do bem de Kant sistematicamente que o evitou ter visto sua importância como o assunto unificante da segunda *Crítica* e distorceu sua interpretação do conceito de Sumo Bem”²⁷⁶. Contudo, conclui Silber (1963, p. 195) dizendo que, diferentemente da opinião de Beck, “[...] o conceito de Sumo Bem é de importância central na ética de Kant”²⁷⁷.

²⁷⁵ No original: “*The will, then, must have an object of volition, and that object must be determined by the will, and it must be unconditional [...]*”. Colchetes acrescentados. Em *Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent* (1963), Silber também manifesta concordar com Kant.

²⁷⁶ No original: “*I suspect that it was Beck’s failure to consider Kant’s doctrine of the good systematically that prevented him from seeing its importance as the unifying theme of the second Critique and distorted his interpretation of the concept of the highest good*”.

²⁷⁷ No original: “[...] *the concept of the highest good is of central importance in Kant’s ethics*”.

Portanto, esse é o arcabouço dos principais argumentos em torno da discussão acerca da importância, ou não, do conceito de Sumo Bem à ética de Kant. Conforme se chamou a atenção antes, deve-se notar que, principalmente, os autores favoráveis à tese de Beck, partem dos problemas localizados na exposição kantiana de seu conceito de Sumo Bem para elaborar suas objeções.

Ante o exposto, doravante será exposto como se entende o problema da importância, ou não, do conceito de Sumo Bem. Diferentemente dos argumentos de comentadores, como os expostos acima, não será proposta uma resposta que parta dos problemas em torno do conceito do Sumo Bem – muito embora se pensa que sejam questões relevantes que devem ser consideradas na medida em que permitem compreender melhor o próprio conceito. A interpretação da importância e função do Sumo Bem para a filosofia de Kant que será brevemente apresentada se refere à relação sistemática desse conceito com o projeto crítico metafísico kantiano como um todo.

Segundo a pertinente observação de Silber (1963), direcionada à Beck, deve-se olhar para a segunda *Crítica* sob o ponto de vista de um todo, de conjunto, e não, como teria feito aquele renomado comentador, fragmentando-a. Kant mesmo chama a atenção para esse importante aspecto de sua filosofia prática²⁷⁸. Diferentemente de Silber, mas de acordo com Kant, acredita-se que essa visão, por assim dizer, totalizante não esteja limitada apenas a *Crítica da razão prática*, mas ela abarca a filosofia crítica inteira, pois não se pode esquecer que o projeto original kantiano consistiu em elaborar uma crítica à metafísica especulativa.

Nesse sentido, cabe lembrar ainda que, demonstrada a ineficiência da metafísica especulativa como ciência na *Crítica da razão pura*, Kant parte em busca da determinação de uma nova metafísica que possa ocupar o digno *status* de ciência e suprir assim as exigências da razão. Essa busca de Kant perpassa seus principais trabalhos, provavelmente todos. Disso conclui-se que a filosofia crítica kantiana deve ser analisada sob o ponto de vista sistemático, ou seja, cada elemento possui uma função dentro da totalidade de um projeto maior, sendo que o Sumo Bem parece ter uma das mais importantes funções no contexto posterior à fundamentação moral.

Tendo em vista que o projeto crítico filosófico de Kant está direcionado ao desmonte, por assim dizer, de uma metafísica que injustamente ocupava o *status* de ciência e a determinação de uma nova metafísica em seu lugar, deve-se observar que, nesse empreendimento, o conceito kantiano de Sumo Bem é de importância decisiva, assim como

²⁷⁸ CRPr, A 18/19.

outros componentes desse sistema. Isso se deve porque mediante esse conceito Kant reúne as três ideias cardiais da metafísica, quais sejam, Deus, imortalidade da alma e liberdade.

Por conseguinte, mediante a união dos conceitos mais importantes da metafísica, o Sumo Bem, enquanto objeto incondicionado necessário da razão pura, permite que o uso prático dessa razão vá além do que o uso teórico-especulativo conseguiu, alcançando assim – no nível prático – objetos que aquela mesma razão visa sempre atingir, mas que nunca obteve tal êxito. Ora, se um elemento prático metafísico como o Sumo Bem é capaz de conectar as ideias de maior interesse da razão, então parece errôneo defender que tal conceito não ocupa uma função prática relevante dentro da totalidade do sistema crítico kantiano.

São bastante conhecidas as principais caracterizações da função, e com efeito da importância, que o Sumo Bem ocupa dentro da filosofia de Kant. Tratam-se de caracterizações que defendem as seguintes teses sobre o papel daquele conceito: que a tarefa do Sumo Bem é de unir as dimensões natural e inteligível (moral) do homem; que ele representa a passagem da moral à religião; que o Sumo Bem consiste naquela ideia teleológica de um fim moral a ser alcançado, uma espécie de ideal regulativo da razão prática pura; que ele representa a noção de um mundo moral perfeito e futuro servindo como uma espécie de fim social; que o Sumo Bem é o conteúdo material necessário que complementa a fundamentação formal da ética de Kant, entre outras.

Todas essas caracterizações da função do Sumo Bem parecem, em certa medida, corretas, pois Kant em diversos pontos ao longo de sua doutrina filosófica as declara. O que não se deve esquecer é que a definição do Sumo Bem é apenas uma: ele consiste na união entre virtude e felicidade, enquanto mérito de ser feliz.

Wike (1994, p. 123), numa afirmação que não se refere exatamente aquelas concepções da função do Sumo Bem, mas que se aplica coerentemente a esse assunto defende que “O Sumo Bem, virtude e felicidade juntas, representa vários papéis na ética de Kant²⁷⁹”. Mesmo que Wike e todas essas concepções acerca do papel do Sumo Bem pareçam corretas, todavia, elas notoriamente fragmentam aquela que, ao que nos parece, é a maior e mais precisa tarefa desse conceito, na medida em que as congrega numa única e mais importante, a saber: conectar as ideias metafísicas de Deus, imortalidade da alma e liberdade e, através disso, permitir que a razão pura alcance-os – mesmo que apenas em seu âmbito prático, não se tratando agora de objetos cognoscíveis no sentido forte kantiano.

Todas as funções do Sumo Bem expostas acima têm como elementos constituintes as três ideias da razão pura, ou pelo menos uma delas, por isso, pode-se dizer que aquelas

²⁷⁹ No original: “*The highest good, virtue and happiness together, plays several roles in Kant’s ethics*”.

concepções manifestam maneiras fragmentadas da função maior do Sumo Bem que é a de unir as ideias metafísicas da razão pura. Nessa função superior do Sumo Bem já estão contidas aquelas funções menores, por assim dizer. Posto isso, doravante tentar-se-á demonstrar mais precisamente o que está sendo defendido aqui sobre a função superior do conceito kantiano de Sumo Bem.

Segundo o que é possível observar, é na segunda *Crítica*, mais precisamente a partir da seção intitulada *Sobre os postulados da razão prática pura em geral*²⁸⁰, que Kant fornece os principais elementos que permitem entender o que aqui se defende ser a função maior do Sumo Bem de unir as ideias metafísicas de Deus, imortalidade da alma e liberdade a tal ponto que a razão prática avance em relação à especulativa. Na *Crítica da razão prática* Kant não se refere explicitamente ao conteúdo daquilo que ele entende ser o avanço da razão prática sobre a especulativa.

Todavia, parece notório que esse avanço relaciona-se a determinação de uma nova ciência metafísica, podendo então ser chamada de metafísica prática. A metafísica prática kantiana tem a vantagem, em relação à metafísica leibniziana-wolffiana (metafísica especial), de poder tratar de objetos que estão além da mera experiência sem que com isso redunde em divagações dialéticas. Essa parece ser a vantagem mais significativa dessa nova metafísica kantiana que possui como ponto fundamental o conceito de Sumo Bem.

Quando se diz que o Sumo Bem consegue unir os principais conceitos da metafísica se está dizendo, essencialmente, que através dessa união ele constrói possíveis soluções aos problemas surgidos com as ideias da razão especulativa. Por isso acredita-se que o Sumo Bem consiste na resposta sintetizada pela razão prática pura – na medida em que ele reabilita as ideias da razão especulativa – às questões levantadas, e insuficientemente solucionadas nos *Paralogismos da razão pura*, nas *Antinomias da razão pura* e também no *Ideal da razão pura*, todos da primeira *Crítica*.

O próprio Kant revela conceber essa função superior do Sumo Bem, sustentando assim esta tese. Segundo suas palavras, em referência a tarefa cumprida pelo Sumo Bem que não foi possível realizar nos *Paralogismos da razão pura*:

[...] ele [o Sumo Bem] conduz ao problema, em cuja solução a razão não podia senão cometer **paralogismos**, a saber, o da imortalidade, porque lhe faltava o traço da persistência para completar o conceito psicológico de um sujeito último, necessariamente atribuído, na consciência de si, à alma para a representação real de uma substância, o que a razão prática consegue pelo postulado de uma duração

²⁸⁰ CRPr, A 238.

requerida para a conformidade com a lei moral no sumo bem, enquanto fim total da razão prática²⁸¹.

Segue Kant mais abaixo, voltando-se à tarefa realizada pelo Sumo Bem que as *Antinomias da razão pura* não realizaram a contento na primeira *Crítica*:

[...] ele [o Sumo Bem] conduz àquilo do qual a razão especulativa não continha senão **antinomia**, cuja solução ela podia fundar somente sobre um conceito, em verdade pensável problematicamente mas para ela indemonstrável e independente quanto a sua realidade objetiva, a saber, a ideia **cosmológica** de um mundo inteligível e a consciência de nossa existência no mesmo, mediante o postulado da liberdade (cuja realidade ela mostra pela lei moral e, com essa, ao mesmo tempo a lei de um mundo inteligível, sobre o qual a razão especulativa podia somente chamar a atenção mas não podia determinar seu conceito)²⁸².

Finaliza Kant, mencionando a realização pelo Sumo Bem da tarefa que o *Ideal da razão pura* não foi capaz de efetivar:

[...] ele [o Sumo Bem] consegue significação (de um ponto de vista prático, isto é, enquanto uma condição da possibilidade do objeto de uma vontade determinada por aquela lei) para aquilo que a razão especulativa, em verdade, tinha de pensar mas tinha de deixar indeterminado como simples **ideal** transcendental, o conceito **teológico** do Ser primeiro como princípio supremo do sumo bem em um mundo inteligível, mediante uma legislação moral detentora de poder no mesmo²⁸³.

Então, ao serem vinculadas no conceito de Sumo Bem as três ideias da razão especulativa, que são ao mesmo tempo as ideias do maior interesse da metafísica, Kant transpõe os limites impostos pela razão teórica no que tange ao cognoscível, ampliando assim, o âmbito de ação da razão pura, mas agora prática, na medida em que reabilita aquelas ideias que eram transcendentais, mas que agora passam a ser imanentes tendo em vista que operam agora no campo prático da razão.

Kant destaca que essa ampliação, na verdade, consiste no aumento do conhecimento. Porém, ele faz um adendo, chamando a atenção para o fato de que se trata de um conhecimento sob o ponto de vista prático. Embora as ideias da razão sejam unidas pelo Sumo Bem a ponto de com isso poder obter conhecimento prático de tais elementos, não significa que nos tornamos capazes de conhecê-los como coisas em si, mas sim apenas que tais ideias comprovam-se como possíveis *a priori*. É isso o que Kant quer dizer ao levantar a questão a seguir e respondê-la ele mesmo. Pergunta ele, “Mas desse modo o nosso

²⁸¹ CRPr, A 239. Negritos de Kant. Colchetes acrescentados.

²⁸² CRPr, A 239/40. Negritos e parênteses de Kant. Colchetes acrescentados.

²⁸³ CRPr, A 240. Negritos e parênteses de Kant. Colchetes acrescentados.

conhecimento é efetivamente ampliado pela razão prática pura, e aquilo que para a razão especulativa era **transcendente** é na razão prática **imane**nte?²⁸⁴”. Eis que ele responde:

Certamente, mas **só de um ponto de vista prático**. Pois por ele em verdade não conhecemos, segundo o que são em si mesmo, nem a natureza de nossa alma, nem o mundo inteligível, nem o Ser supremo, mas apenas unificamos seus conceitos no conceito **prático** de **sumo bem** enquanto objeto de nossa vontade e de um modo totalmente *a priori* pela razão pura, mas só mediante a lei moral e também apenas em referência à mesma relativamente ao objeto que ela ordena²⁸⁵.

Na *Crítica da razão pura* as ideias da razão especulativa foram consideradas meras ideias transcendentais, não constitutivas do conhecimento, apenas ideias regulativas. Uma das alegações de Kant para considerá-las desse modo se deve ao fato de que tais ideias não se referiam a nenhum conceito da experiência. É exatamente nesse sentido que o Sumo Bem consiste numa reabilitação de tais ideias, na medida em que ele passa a ser o conceito incondicionado que elas não possuíam no âmbito teórico da razão pura, o Sumo Bem se torna o conceito incondicionado que precisava dar realidade objetiva prática a tais ideias. Por isso Kant afirma:

Aqui [na razão prática pura] elas [as ideias especulativas] se tornam **imane**ntes e **constitutivas**, enquanto elas são fundamentos da possibilidade de **tornar efetivo o objeto necessário** da razão prática pura (o sumo bem), uma vez que sem isso elas são **transcendentais** e são princípios meramente **regulativos** da razão especulativa, que não lhe impõem admitir um novo objeto para além da experiência mas somente aproximar-se da completude de seu uso na experiência²⁸⁶.

Outro aspecto da importância do conceito de Sumo Bem para a filosofia de Kant deriva da exposição de Henrich a respeito da doutrina kantiana de uma imagem moral de mundo. Nota-se que ao unir no conceito de Sumo Bem as ideias metafísicas de Deus, imortalidade da alma e liberdade Kant realiza algo mais do que estender o alcance da razão pura, a saber, ele consegue dessa maneira dar os primeiros passos rumo à edificação de uma imagem moral de mundo. Afinal, tais ideias, que no uso prático da razão se tornam postulados práticos da razão pura, representam aquele conjunto de crenças que determinam a noção de uma imagem moral de mundo.

Dessa forma então, concebe-se o problema acerca da importância do conceito de Sumo Bem. Como Kant e alguns comentadores, e diferentemente de muitos outros, acredita-

²⁸⁴ CRPr, A 240.

²⁸⁵ CRPr, A 240. Grifos de Kant.

²⁸⁶ CRPr, A 244. Grifos e parênteses de Kant. Colchetes acrescentados.

se que, de fato, esse conceito ocupa uma posição central em sua filosofia crítica, portanto, jamais podendo ser descartado. Embora sua função possa ser caracterizada de diferentes maneiras que, como mencionado acima parecem corretas, seu papel principal consiste em realizar uma tarefa ainda maior, qual seja, de unir as ideias fundamentais da metafísica, Deus, alma e liberdade, que são ao mesmo tempo as ideias da razão especulativa.

A função do conceito de Sumo Bem de reunir tais ideias faz surgir uma nova metafísica, isto é, a metafísica prática. Como já dito, ética e metafísica na doutrina moral kantiana são ciências que possuem fortes pontos em comum. Por conseguinte, decorre das indicações de Henrich que a determinação de uma metafísica prática parece servir de pedra fundamental para que Kant possa edificar sua doutrina de uma imagem moral de mundo em seus trabalhos seguintes à segunda *Crítica*.

CONCLUSÃO

Parece bastante comum nos leitores de Kant ao se depararem com o conceito de Sumo Bem sentirem certo espanto com as diferentes apresentações desse conceito, sobretudo se comparado os contextos em que ele é inserido, no final da *Crítica da razão pura*, e o contexto em que ele é, por assim dizer, plenamente desenvolvido enquanto um elemento pertencente ao campo prático, isto é, na segunda parte da *Crítica da razão prática*. Foi exatamente esse sentimento de espanto, ou melhor, curiosidade, que motivou a investigar como Kant entende o conceito de Sumo Bem e sua relação com a moralidade no processo de desenvolvimento da filosofia crítica.

Na primeira *Crítica* Kant insere o conceito de Sumo Bem destacando que ele possui dois sentidos diferentes: o sumo bem originário, enquanto suprema inteligência dotada de razão pura; e o Sumo Bem derivado, a união entre virtude, dignidade de ser feliz, e felicidade. Pareceu notório que ao designar o sumo bem originário de “suprema inteligência” Kant estava, dessa maneira, se referindo a Deus, enquanto ser capaz de realizar o Sumo Bem derivado (união de virtude e felicidade) num mundo futuro além do empírico.

Nesse contexto de inserção do Sumo Bem em sua filosofia crítica Kant teve como foco principal de abordagem o aspecto originário daquele conceito, ou seja, o sumo bem como sendo “[...] a ideia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo [...]”²⁸⁷. Quer dizer que, sua ênfase no capítulo O *Cânone da razão pura* nada mais é, senão, no conceito de sumo bem enquanto Deus. Por esse motivo, pode-se dizer que o Sumo Bem abordado por Kant na *Crítica da razão pura* representa a ideia de Deus, por conseguinte, revelou-se que naquele contexto Kant ainda não tinha conseguido distanciar-se totalmente da filosofia de Leibniz, tendo em vista que seu conceito de sumo bem se demonstra ali fortemente vinculado à doutrina leibniziana da Cidade de Deus, podendo ser entendido como o monarca (governante) de tal comunidade moral.

Além disso, o que pareceu corroborar tal caracterização do sumo bem como sendo leibniziana foi o fato de que no *Cânone* Kant apresentou também uma compreensão bastante prematura de sua futura filosofia moral. Defendendo um papel constitutivo da ideia de Deus à determinação da moralidade, o que poucos anos mais tarde se mostraria absolutamente

²⁸⁷ CRP, B 838.

contraditório ao princípio supremo moral por ele elaborado. Essa foi então a primeira caracterização apresentada por Kant de sua compreensão do conceito de Sumo Bem.

Por conseguinte, em sua doutrina moral em que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* representa uma espécie de obra inaugural, e que alcança sua maturidade com a segunda *Crítica*, Kant já apresenta uma compreensão sobre o conceito de Sumo Bem diferente daquela exposta originalmente na primeira *Crítica*. O mesmo ocorre em relação a sua fundamentação moral, pois na *Fundamentação* ele exclui qualquer participação exterior ao homem como determinante da moralidade. Nem Deus, e nenhum objeto empírico, sob o nome de bem, poderia ocupar o lugar, ou compartilhar o posto, determinante da vontade. Somente uma vontade pura é capaz de prescrever lei morais para o sujeito agente, Kant chega então, ao princípio supremo da moralidade, a saber, a autonomia da vontade.

Na *Crítica da razão prática*, principalmente, ele ratifica a definição de Sumo Bem como sendo a união entre a moralidade (virtude, enquanto dignidade de ser feliz) e felicidade, proporcional ao mérito. Vale mencionar que na *Crítica da razão pura* ele já apresentava essa definição de Sumo Bem, como sendo o Sumo Bem derivado, mas a diferença entre a abordagem desse conceito na *Crítica da razão prática* em relação à primeira *Crítica* está na ênfase num dos sentidos do conceito de Sumo Bem. Enquanto que na *Crítica da razão pura* Kant enfatiza o sentido originário do Sumo Bem, Deus, na *Crítica da razão prática* seu destaque foi àquele aspecto mais importante à sua doutrina moral, a saber, o Sumo Bem derivado.

O sentido do Sumo Bem que interessa mais a Kant a partir de sua fundamentação moral é o Sumo Bem derivado. Além disso, enquanto que a preocupação de Kant na primeira *Crítica* dizia respeito à apresentação do Sumo Bem, à sua determinação, agora na segunda *Crítica* sua preocupação passa a ser com a possibilidade desse conceito, ou seja: como a união de virtude e felicidade é possível?

Essa é a pergunta de seu maior interesse na *Crítica da razão prática*. Antes de alcançar a resposta a essa pergunta Kant demonstrou que o Sumo Bem representa um conceito relevante dentro de seu arcabouço filosófico, principalmente no que se refere à passagem da razão teórica à prática. O Sumo Bem consiste no conceito de maior interesse da razão, tanto teórica quanto prática, a saber, o conceito de um incondicionado, na medida em que ele representa o objeto necessário da vontade racionalmente determinada. A razão prática, a partir do Sumo Bem, alcança algo que a razão teórica não pôde alcançar, a saber, o conceito de um objeto incondicionado da razão pura, dessa maneira, pode-se entender a afirmação de Kant de que a razão pura em seu uso prático vai além do que lhe foi possível em seu uso especulativo.

Posto isso, Kant responde a pergunta sobre como o Sumo Bem é possível da seguinte maneira: a união entre os dois elementos do Sumo Bem – virtude e felicidade – somente é possível se for postulado a existência de um Deus e de um mundo futuro além do mundo empírico. Dessa forma Kant concebe a possibilidade do Sumo Bem ao mesmo tempo em que formula um argumento moral para a existência de Deus. Fica notório assim que Kant compreende de um modo diferente o conceito de Sumo Bem da *Crítica da razão prática* em comparação com o que ele entendia esse conceito na *Crítica da razão pura*. Ademais, a concepção kantiana de Sumo Bem na segunda *Crítica* distancia-se da doutrina moral de Leibniz, sobretudo em relação ao seu conceito de Cidade de Deus. Pode-se dizer que agora, isto é, a partir da segunda *Crítica*, o conceito de Sumo Bem adquire características absolutamente originárias.

Embora na segunda *Crítica*, Kant exponha uma concepção, por assim dizer, definitiva do conceito de Sumo Bem, alguns problemas surgiram. Problemas referentes à sua composição, cujas objeções foram direcionadas tanto ao conceito de virtude (moralidade) quanto ao conceito de felicidade. Mais especificamente acerca da relação do Sumo Bem com a moralidade e com o fato de a felicidade ser considerada por Kant, ao longo da fundamentação moral, como um conceito empírico.

Além das questões sobre seus componentes, surgiram também problemas ligados ao próprio conceito de Sumo Bem, cujos argumentos colocaram em dúvida sua importância dentro da filosofia prática kantiana. No tocante ao problema sobre a relação entre o Sumo Bem, enquanto conceito de um objeto necessário incondicionado, e moralidade pôde-se observar que apesar de algumas passagens problemáticas encontradas tanto na *Crítica da razão pura* quanto na *Crítica da razão prática*, Kant sustenta que tal conceito só é possível mediante a lei moral.

A moralidade é condição para obter a representação do Sumo Bem. Já em relação à questão sobre um conceito empírico integrar o Sumo Bem, como a felicidade, constatou-se que Kant mesmo não reconheceu existir um problema nesse ponto. Dessa maneira, alguns comentadores recorrem a suas obras tardias em que Kant expõe um sentido de felicidade (não empírica) distinto daquele da *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*, revelando nelas, um sentido, por assim dizer, mais racional desse conceito. A partir de passagens em que Kant revela esse sentido racional do conceito de felicidade, esses comentadores argumentam em defesa da tese de que o segundo componente do Sumo Bem é racional, estando vinculado à felicidade geral, atribuindo, com efeito, um sentido político ao conceito de Sumo Bem.

Além dos trabalhos da década de 1780 em que Kant elaborou seu conceito de Sumo Bem, a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*, explorou-se também uma obra da década 90, *A religião nos limites da simples razão*. Nesse trabalho, principalmente no prefácio cuja parte foi dedicada maior atenção, Kant expôs algumas formulações que ensejam uma nova perspectiva sobre esse conceito, isto é, a entrada no âmbito antropológico de sua filosofia. Como é sabido, ele defendeu que ao fim e ao cabo, a questão de maior interesse da razão se refere ao homem, ou melhor, à pergunta: o que é o homem? Por isso, o prefácio de *A religião nos limites da simples razão* representa o efetivo início das reflexões de Kant sobre as diferentes manifestações humanas, tais como a história e a própria religião. Nesse sentido, o conceito de Sumo Bem parece acompanhar a mudança de perspectiva kantiana a partir do início da década de 1790, adquirindo uma configuração, por assim dizer, antropológica, enquanto fim último da razão pura.

Por fim, abordou-se o polêmico problema levantado por Beck, a saber: sobre a importância do conceito de Sumo Bem para a filosofia prática de Kant. Como proposta de resposta à tese de Beck, argumentou-se que o conceito de Sumo Bem é importante para a doutrina prática kantiana na medida em que ele consiste num elemento prático-metafísico capaz de unir os conceitos de maior interesse da razão pura, isto é, Deus, imortalidade da alma e liberdade. Nesse sentido, o conceito de Sumo Bem revelou ser importante também por abrir caminho a uma nova disciplina metafísica, qual seja, a metafísica prática, tendo em vista que através dele aquelas ideias da metafísica especulativa passam a ter, agora no campo prático, função constitutiva, já que são condições de possibilidade do Sumo Bem. Porém, essa importância metafísico-prática do conceito de Sumo Bem e daquelas ideias não pôde ser abordada suficientemente neste trabalho, mesmo assim pareceu digna de menção.

Portanto, pôde-se reconstruir a compreensão que Kant possui de seu conceito de Sumo Bem no processo de desenvolvimento da filosofia crítica de modo tal que foi possível esclarecer algumas características obscuras desse conceito. Cabe dizer ainda que, embora não se tenha adentrado na terceira *Crítica*, acredita-se que se conseguiu esclarecer a importância do conceito de Sumo Bem no desenvolvimento da filosofia crítica kantiana.

Nesse sentido, constatou-se que a noção kantiana de Sumo Bem sofreu algumas alterações ao longo do processo de desenvolvimento da filosofia crítica, demonstrando assim que Kant refletiu constantemente sobre sua doutrina filosófica. Ante tudo, parece possível sustentar que o conceito de Sumo Bem (união de virtude, enquanto dignidade de ser feliz, e felicidade) de Kant consiste num elemento extremamente relevante a sua doutrina filosófica,

devido à relação que ele estabelece com os conceitos cardeais tanto da metafísica, quanto da moral.

Enfim, é notório que questões surgem a partir da reconstrução do conceito de Sumo Bem no contexto do desenvolvimento do sistema crítico kantiano. Muito embora não se pretenda respondê-las aqui, cabe mencionar ao menos duas perguntas que se levantam a partir de tal reconstrução, a saber: Qual a importância que Kant reserva ao Sumo Bem em sua metafísica prática, levada a cabo a partir da década de 1790, no tocante a elaboração de uma doutrina da imagem moral de mundo? Ou ainda, mediante outros termos, esse conceito, mesmo repercutindo em diferentes manifestações antropológicas como a história e a política se mantêm decisivo na determinação dos resultados daquela metafísica?

A resposta a essas questões parecem ter duas vias: uma interpretativa, que diz respeito ao exercício de localização e caracterização do Sumo Bem e da imagem moral de mundo nos trabalhos kantianos produzidos a partir da década de 90; e outra, por assim dizer, construtiva na medida em que se tornará necessário elaborar uma argumentação capaz de expor de modo convincente que maneira os resultados da metafísica prática kantiana estão relacionados ao conceito de Sumo Bem e a noção de imagem moral de mundo.

REFERÊNCIAS

AUXTER, Thomas. The unimportance of Kant's highest good. In: **Journal of the history of philosophy**, v. 17. 1979.

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

BEISER, Frederick C. Moral faith and the highest good. In: **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, edited by Paul Guyer: Cambridge University Press, 2007.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. RJ: Paz e Terra S/A, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2006.

FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três Críticas**. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

FRIEDMAN, R.Z. The importance and function of Kant's highest good. In: **Journal of the history of philosophy**, v. 17. 1979.

GUYER, Paul. **Kant on Freedom, Law and Happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. **Kant**. London and New York: Routledge, 2006.

HENRICH, Dieter. The moral image of the world. In: **Aesthetic judgment and the moral image of the world**. Stanford: Stanford University Press. 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Sobre o dito comum: isto pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Lógica**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. **Realidade e existência: lições de metafísica**. Tradução de Adaury Fioritti. São Paulo: Paullus, 2002.

_____. **Reflexiones sobre filosofía moral**. Tradução de José G. Santos Herceg. Salamanca/Espanha: Sigueme, 2004.

KUEHN, Manfred. **Kant: a biography**. Cambridge University Press, 2002.

LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In: TERRA, R. (ed.). **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de metafísica e outros textos**. Traduções de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. Martins Fontes: São Paulo, 2004.

LICHT, Paulo R. dos Santos. Algumas observações sobre a Dialética transcendental: o fim da *Crítica da razão pura*. In: **Studia Kantiana**, 2008.

LONGUENESSE, Béatrice. The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread. In: MOHR, Georg e WILLASCHEK, Marcus (orgs.). **Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft**. Berlin: Akademie-Verlag, 1998.

MANCHESTER, Paula. Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context. In: **Journal of the history of philosophy**, Vol. 41, nº 2, 2003.

MÜLLER, Marcos Lutz. A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores. In: **Studia Kantiana**, v. 1, nº. 1, 1988.

MURPHY, J.G. The Highest good as content for Kant's ethical formalism (Beck *versus* Silber). In: **Kant- Studien** 56, 1966, 106.

RAWLS, John. **Lectures on the history of moral philosophy**. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and London, 2000.

REATH, Andrews. Two Conceptions of the Highest Good in Kant. In: **Journal of the History of Philosophy**, 1988.

SILBER, John R. The importance of the highest good in Kant's ethics. In: **Ethics LXXIII**, 3: (179-195), 1963.

_____. The Copernican revolution in ethics: the good re-examined. In: **Kant- Studien** 51 (1959- 60).

_____. Kant's conception of the highest good as immanente and transcendent. In: **The Philosophical Review**, Vol. 68, No. 4, (Oct., 1959).

TORRETTI, Roberto. **Manuel Kant**: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980.

VELKLEY, Richard L. **Freedom and the end of reason**: on the moral foundation of Kant's critical philosophy. The University of Chicago Press: Chicago and London, 1989.

WIKE, Victoria S. **Kant's antinomies of reason: their origin and their resolution**. Washington: University Press of America, 1982.

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

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

ZELDIN, Mary- Barbara. The Summum Bonum, the moral law, and the existence of god. In: **Kant- Studien 62**. 1971.