

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

Édison Martinho da Silva Difante

**O SUMO BEM COMO COMPLEMENTAÇÃO NECESSÁRIA DA
TEORIA MORAL KANTIANA**

Santa Maria, RS

2016

Édison Martinho da Silva Difante

**O SUMO BEM COMO COMPLEMENTAÇÃO NECESSÁRIA DA TEORIA MORAL
KANTIANA**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Christian Viktor Hamm

Santa Maria, RS

2016

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

**O SUMO BEM COMO COMPLEMENTAÇÃO NECESSÁRIA DA TEORIA MORAL
KANTIANA**

elaborada por

ÉDISON MARTINHO DA SILVA DIFANTE

como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Christian Viktor Hamm - UFSM

(Presidente / Orientador)

Prof.^a Dr.^a Flávia Carvalho Chagas - UFPel

Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski - UFSM

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto - UFSM

Prof.^a Dr.^a Solange Dejeanne - UNIFRA

Santa Maria, 21 de março de 2016.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Christian Viktor Hamm pelo comprometimento, franqueza e dedicação na orientação deste trabalho.

Aos professores que compuseram a banca de qualificação Jair Antônio Krassuski, Noeli Dutra Rossatto, Flávia Carvalho Chagas e Solange Dejeanne, pela leitura detalhada e pelas observações pontuais que muito contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho, bem como pela aceitação em participar da presente defesa.

Aos Professores dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, cuja responsabilidade e dedicação servem de estímulo àqueles que buscam ser professores de Filosofia, em especial ao Professor Miguel Spinelli, meu orientador no Mestrado e na Graduação.

Aos Secretários Sérgio Callil e Daniel de Moura Albanio, pela competência e prontidão sempre que solicitados.

À Universidade de Passo Fundo (UPF), pela concessão da Licença Pós-Graduação Parcial, a qual foi fundamental para o término deste trabalho.

Aos colegas Professores do Curso de Filosofia e da Área de Ética e Conhecimento da UPF, por compreenderem a minha ausência em vários momentos importantes.

Aos novos e velhos amigos, em especial aos Professores Joel Klein, José Borges, Rafael Cortes, Gustavo Calovi e Adel Vanny, pelas conversas auxiliadoras, incentivadoras e esclarecedoras, desde o início do Curso de Doutorado.

À minha família, especialmente minha esposa Francielle Cassol por acreditar em mim e estar sempre ao meu lado.

RESUMO

O SUMO BEM COMO COMPLEMENTAÇÃO NECESSÁRIA DA TEORIA MORAL KANTIANA

AUTOR: Édison Martinho da Silva Difante

ORIENTADOR: Christian Viktor Hamm

A presente tese procura oferecer uma interpretação abrangente e sistemática da doutrina do sumo bem. Nessa perspectiva, defende-se que a ideia do sumo bem representa uma complementação necessária à teoria moral kantiana. Para tal empreendimento faz-se necessário apresentar o contexto no qual a ideia do sumo bem é introduzida por Kant, observando que nesse período ainda não existia uma teoria moral propriamente dita, baseada na autonomia da vontade. Cabe ressaltar que tanto no desenvolvimento quanto nas diferentes etapas da filosofia crítica a ideia do sumo bem esteve presente. Com efeito, torna-se imprescindível analisar a relação entre a ideia do sumo bem com a teoria da moralidade, tendo em vista que em alguns momentos esse conceito parece instável no tocante à fundamentação da teoria moral. Ocorre que, embora o conceito ou ideia de sumo bem já tenha a sua legitimidade assegurada desde o início do período crítico, é a partir de uma perspectiva prática da faculdade de julgar reflexionante que ele passa a se constituir como uma parte indispensável da teoria moral e da arquetônica da razão pura. A tese tem, por um lado, o objetivo de reconstruir a argumentação kantiana referente à ideia do sumo bem no período crítico e, por outro lado, demonstrar que essa ideia do sumo bem não compromete o princípio fundamental da moralidade. Além disso, visto que a ideia de sumo bem é constantemente retomada pelo próprio Kant em sua filosofia crítica, defende-se que a ideia do sumo bem não somente tem um lugar assegurado, mas um lugar privilegiado na filosofia moral. Mesmo que o sumo bem seja um objeto de fé da razão prática pura – moral – ele complementa teleologicamente a teoria moral representando o fim último da razão pura para os seres racionais humanos.

Palavras-chave: Sumo Bem. Teoria Moral. Complementação.

ABSTRACT**HIGHEST GOOD AS NECESSARY COMPLEMENT TO KANT'S MORAL THEORY**

AUTHOR:Édison Martinho da Silva Difante

ADVISOR: Christian Viktor Hamm

The following thesis aims at offering a broad and systematic interpretation of the doctrine highest good. Based on that, we defend that the idea of highest good represents a necessary complement to Kant's moral theory. In order to defend that, it is needed to present the context in which the idea of highest good is introduced by Kant, observing that in this period there was no moral theory itself yet, which was based on the autonomy of the will. It is important to emphasize that both during development and among the different phases of critical philosophy the idea of highest good has been there. Thus, it is essential to analyze the relationship between the idea of highest good and the theory of morality, taking into consideration that sometimes the concept seems to be unstable regarding the foundations of the moral theory. It happens that, although the concept or idea of highest good has already its legitimacy ensured since the beginning of critical period, it is from a practical perspective of reflective judgment that it will become an essential part of the moral theory and of the architectonic of pure reason. On one hand, the following thesis has the objective of rebuilding Kant's argumentation regarding the idea of highest good during the critical period and, on the other hand, showing that the concept of highest good does not compromise the fundamental principle of morality. Besides that, considering that the idea of highest good is constantly retaken by Kant himself in his critical philosophy, we defend that the highest good not only has an assured place, but a privileged one in moral philosophy. Even though the highest good is an object of faith for practical pure reason – moral – it theologically complements moral theory representing pure reason ultimate goal for rational human beings.

Keywords: Highest Good. Moral Theory. Complement.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Anth.	<i>Antropologia de um ponto de vista pragmático</i>
EaD	<i>O fim de todas as coisas</i>
EE	<i>Primeira Introdução à Crítica do juízo</i>
GMS	<i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i>
Idee	<i>Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita</i>
Jäsche-Logik	<i>Lógica de Jäsche</i>
KpV	<i>Crítica da razão prática</i>
KrV	<i>Crítica da razão pura</i>
KU	<i>Crítica da faculdade do juízo</i>
MS	<i>Metafísica dos costumes</i>
Päd.	<i>Sobre a pedagogia</i>
Prol.	<i>Prolegômenos a toda a metafísica futura</i>
Refl.	<i>Reflexões</i>
Rel.	<i>A religião nos limites da simples razão</i>
SF	<i>O conflito das faculdades</i>
TP	<i>Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática</i>
ÜGTP	<i>Acerca do uso de princípios teleológicos na filosofia</i>
VE	<i>Lições de ética</i>
Verkündigung	<i>Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia</i>
Vienna-Logik	<i>Lógica de Vienna</i>
VT	<i>Sobre um recente enaltecido tom de distinção na Filosofia</i>
ZeF	<i>À Paz Perpétua</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: A IDEIA DO SUMO BEM NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA E A SUA RECOLOCAÇÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA	
1 A apresentação da ideia do sumo bem na <i>Crítica da razão pura</i>	13
1.1 <i>Unidade sistemática e fim último da razão</i>	13
1.2 <i>Sumo bem originário e sumo bem derivado</i>	21
2 Moralidade e felicidade: a integração de dois elementos heterogêneos.....	27
2.1 <i>Sobre a dignidade de ser feliz</i>	27
2.2 <i>Sobre a necessidade de conexão entre moralidade e felicidade</i>	30
CAPÍTULO II: A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE, A IDEIA DO SUMO BEM E OS POSTULADOS DA RAZÃO PRÁTICA PURA	
1 O estabelecimento da teoria moral kantiana: a <i>Fundamentação</i> e a “Analítica” da <i>Segunda Crítica</i>	35
1.1 <i>A boa vontade e o imperativo categórico</i>	35
1.2 <i>A autonomia da vontade</i>	40
1.3 <i>O Factum da razão</i>	43
1.4 <i>O respeito pela lei moral enquanto único elemento motivacional: a necessidade subjetiva e o caráter objetivo da lei da moralidade</i>	48
2 O dever de “promoção” e a possível “realização” do sumo bem.....	57
2.1 <i>Sobre o sumo bem enquanto objeto incondicionado</i>	57
2.2 <i>Sobre o dever de promoção e a realizabilidade do sumo bem</i>	60
2.3 <i>Os argumentos de John Silber e de Lewis W. Beck</i>	68
2.3.1 <i>O argumento de John Silber</i>	68
2.3.2 <i>A posição de Lewis W. Beck</i>	77
3 A teoria moral, o sumo bem e os postulados da razão prática pura.....	83
3.1 <i>Sobre as ideias de liberdade, imortalidade da alma e Deus</i>	83
3.2 <i>Excursão sobre as coisas de fé (mere credibile)</i>	87
3.3 <i>Sobre os postulados da razão prática pura como condições do sumo bem</i>	89
3.4 <i>O morrer empírico e a perspectiva de uma vida pós-morte</i>	96
3.5 <i>A moral conduz à religião a partir da ideia de sumo bem</i>	98

CAPÍTULO III: TELEOLOGIA E ÉTICO-TEOLOGIA: A PERSPECTIVA DE UMA INTEGRAÇÃO SISTEMÁTICA

1 O princípio de finalidade como uma condição de possibilidade de realização do sumo bem.....	100
<i>1.1 Sobre o princípio de conformidade a fins da natureza.....</i>	<i>100</i>
<i>1.2 A antinomia do juízo teleológico.....</i>	<i>107</i>
<i>1.3 A possibilidade kantiana de resolução da antinomia do juízo teleológico.....</i>	<i>113</i>
2 A destinação do homem	117
<i>2.1 O homem como fim último da natureza.....</i>	<i>117</i>
<i>2.2 O fim terminal da criação.....</i>	<i>121</i>
<i>2.3 O fim terminal e o sumo bem.....</i>	<i>126</i>
3 O sumo bem faz parte do sistema moral.....	128
4 O sumo bem no escrito da <i>Religião</i>: a ideia de fechamento ao sistema moral.....	133
<i>4.1 A reapresentação do sumo bem.....</i>	<i>133</i>
<i>4.2 A noção kantiana de comunidade ética.....</i>	<i>136</i>
<i>4.3 A compatibilidade da ideia de mundo moral com a noção de comunidade ética.....</i>	<i>142</i>
<i>4.4 O sumo bem entendido como bem comunitário.....</i>	<i>145</i>

CAPÍTULO IV: A SISTEMATICIDADE DA TEORIA MORAL KANTIANA: O SUMO BEM ENQUANTO COMPLEMENTO NECESSÁRIO

1 Excurso sobre a “amabilidade” do cristianismo: uma abordagem complementar à realização do sumo bem no mundo.....	150
2 A importância ética da ideia kantiana de sumo bem.....	153
3 A importância sistemática da ideia kantiana de sumo bem.....	160
4 Kant nunca abandonou sua ideia de sumo bem.....	163
5 O sumo bem complementa teleologicamente a ética kantiana.....	165
CONCLUSÃO.....	168
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	177

INTRODUÇÃO

A questão central desta tese diz respeito à ideia kantiana de sumo bem. Dado que essa ideia aparece em grande parte dos escritos críticos de Kant, para a elaboração do presente trabalho, parte-se do pressuposto de que ela desempenha um importante papel no seu empreendimento crítico-filosófico. Além disso, pode-se dizer que essa ideia representou uma das maiores preocupações para o filósofo de Königsberg. Isso é evidenciado pelo fato de, no decorrer desses vinte anos que compreendem o período crítico, o próprio Kant buscar constantemente o lugar e o modo mais apropriado para a inserção do sumo bem em sua teoria moral. Isso também reflete, por outro lado, o seu empenho quanto à sistematicidade de sua filosofia – cada elemento tem um lugar e exerce uma função dentro de uma totalidade.

A ideia do sumo bem é muitas vezes mal compreendida, dada a argumentação kantiana aparentemente não coerente a seu respeito. Segue-se daí a grande diversidade de interpretações, bem como algumas divergências entre os comentadores quanto à sua importância e compatibilidade com o restante da filosofia prática. Defende-se na presente tese que essa diversidade de opiniões se deve à falta de uma leitura sistemática, tanto do conjunto dos textos kantianos quanto da sua relação com o restante da filosofia crítica. Assim, assume-se como norma de orientação para o presente trabalho que segue uma passagem do próprio Kant no “Prefácio à segunda edição” da *Crítica da razão pura*:

[e]m cada escrito desenvolvido sob forma de livre discurso são pinçáveis aparentes contradições quando se arrancam partes isoladas do seu conjunto e se as compara entre si, contradições essas que aos olhos daquele que se abandona ao julgamento de outros projetam por sua vez uma luz prejudicial sobre esses escritos, mas que se resolvem muito facilmente para aquele que se apoderou da ideia no seu todo [a ideia de sistema] (*KrV*, B XLIV – acréscimo meu).

Embora a questão do sumo bem seja devidamente apresentada na *Crítica da razão pura*, é na *Crítica da razão prática* que Kant o recoloca de modo mais trabalhado, na medida em que é nessa obra que a própria teoria da moralidade toma a sua forma definitiva. Contudo, esse assunto está presente em outras obras. Outrossim, a conciliação ou relação da ideia do sumo bem com a teoria da moralidade não fica plenamente estabelecida nas duas primeiras *Críticas*. Portanto, um estudo estritamente sistemático referente ao sumo bem (*Summum bonum*) deve envolver, no mínimo, como obras fundamentais, as três *Críticas* e *A religião nos limites da simples razão*.

Estruturalmente a tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro trata da apresentação do sumo bem na *Crítica da razão pura* e da sua recolocação na *Crítica da razão*

prática. O segundo busca tratar de um modo mais extensivo do problema referente à conciliação do sumo bem com a teoria da moralidade e a questão dos postulados. O terceiro capítulo busca apresentar uma perspectiva de integração sistemática tomando por base o juízo teleológico e a ético-teologia. Por fim, no quarto capítulo, se busca defender que a ideia do sumo bem representa uma complementação teleológica e sistematicamente necessária da teoria moral.

O primeiro capítulo, em função de seu caráter descritivo, pode ser visto como uma introdução que se estende à tese. Ele ocupa-se basicamente com a apresentação e o estabelecimento do conceito de sumo bem. Em um primeiro momento, examina-se a exposição kantiana do “Cânone da razão pura”, contexto no qual o conceito é inserido por Kant como sumo bem derivado, isto é, como a ideia de um mundo moral. Em um segundo momento, busca-se contextualizar, em termos kantianos, a ideia de sumo bem na *Crítica da razão prática*. Em outras palavras, nesta parte do capítulo apenas retoma-se aquilo que Kant fala sobre a conexão de virtude e felicidade, isto é, do sumo bem enquanto objeto da moralidade que deve ser promovido pelo humano e passível de realização.

O segundo capítulo é um pouco mais extenso que os demais, já que busca tratar do problema propriamente dito, ou seja, a questão da conciliação, da importância e do papel da ideia do sumo bem na teoria da moralidade. Dividido em quatro seções, inicia-se com a questão do estabelecimento da teoria moral kantiana, passando-se à questão da promoção e realização do sumo bem. A segunda metade do capítulo trata exclusivamente das condições necessárias para a realização do sumo bem, isto é, dos postulados da razão prática. A partir dessa exposição fica claro em que medida a moral conduz à religião em Kant.

No terceiro capítulo, tomando por base a segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* e o escrito sobre a *Religião*, aponta-se para uma solução do problema proposto. Partindo do princípio de conformidade a fins, chega-se a identificação do fim terminal e sua relação com o sumo bem. Na segunda parte do capítulo, após tratar do juízo teleológico, adentra-se na questão da ético-teologia, isto é, como a religião pode representar a ideia de um fechamento ao sistema moral kantiano.

O último capítulo é o mais curto da tese. Partindo da exposição precedente, neste contexto, busca-se apresentar o modo segundo o qual o sumo bem encontra seu devido lugar no sistema moral kantiano a partir de uma perspectiva teleológica e ético-teológica. Dessa forma, defende-se que a ideia do sumo bem representa essencialmente parte de um projeto,

diretamente relacionado aos conceitos de dever, esperança e fé racional. Ele encontra seu lugar e ganha a sua devida importância a partir de um questionamento teleológico inerente à própria teoria moral. Logo, ele pode ser definido como um complemento sistematicamente necessário à teoria moral kantiana.

Cabe ainda salientar que a tese se concentra essencialmente na análise de textos kantianos publicados durante o período crítico. Nessa medida, deixam-se de lado ou são completamente desconsiderados todos os escritos pré-críticos, anteriores a 1781, e o *Opus postumum*. Com esse procedimento, busca-se evitar que os argumentos apresentados dependam de posições que poderiam ser questionadas a partir daquilo que se considera como essencial no sistema da filosofia crítico-transcendental.

CAPÍTULO I

A IDEIA DO SUMO BEM NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* E A SUA RECOLOCAÇÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*

1 A apresentação da ideia do sumo bem¹ na *Crítica da razão pura*

1.1 *Unidade sistemática e fim último da razão*

A doutrina do sumo bem consiste em uma questão de grande importância dentro do arcabouço da Filosofia Prática kantiana. A ideia do sumo bem é constantemente retomada por Kant em praticamente todas as suas obras, desde a *Crítica da razão pura* aos últimos escritos da década de 1790. Visto que o assunto se faz presente em praticamente todos os escritos referentes a sua filosofia prática, seja como fim último, como objeto da moralidade ou como a ideia de um mundo moral, então é certo que o sumo bem não só desempenha uma importante função em seu empreendimento filosófico, mas que, além disso, ele representou uma das maiores preocupações para o filósofo de Königsberg. Isso é evidenciado pelo fato de ele próprio buscar constantemente, no decorrer de vinte anos, que compreendem o período crítico, o lugar do sumo bem (ou encaixá-lo) em sua concepção moral, o que também é reflexo de seu empenho quanto à sistematicidade de sua filosofia crítica².

A presente seção, a título introdutório, ocupa-se com a apresentação primeira do sumo bem, ou seja, mostrar como esse conceito é inserido e desenvolvido por Kant na primeira *Crítica*, mais precisamente no Capítulo do “Cânone³ da razão pura”, da “Doutrina transcendental do método”. Vale mencionar que em sua obra posterior é mantida a mesma estrutura do sumo bem: a felicidade em acordo com o merecimento de ser feliz. Em outros

¹ No alemão, sumo bem se refere à expressão *höchstes Gut* e no latim, *Summum Bonum*, o qual pode significar tanto *Bem Supremo*, *oberstes Gut*, *Bonum Supremum*, como também *Bem Consumado*, *vollendetes Gut*, *Bonum Consummatum*. No que diz respeito à filosofia prática de Kant, os termos utilizados são basicamente dois: *oberstes Gut* e *höchstes Gut*, o primeiro significando a virtude e o segundo como aquele que é o bem mais perfeito, ou superlativo de bem perfeito.

² A ideia do sumo bem, segundo Gerhard Krämling, assume, “no decorrer da realização do projeto da filosofia crítica de Kant, cada vez mais o papel de fio condutor mediante o qual é possível mostrar, de forma paradigmática, a execução progressiva da concepção de uma arquitetônica sistemática homogênea da razão” (KRÄMLING, 1985, p. 276)

³ Todas as citações da *Crítica da razão pura* seguem a tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, publicada pela Editora Abril Cultural, Coleção “Os pensadores”, no ano de 1983. No entanto, em todo o texto, optou-se pelo uso de “Cânone” ao invés de “Cânon” (conforme a tradução de Rohden e Moosburger). Da mesma forma, em outras passagens citadas da referida obra, para não comprometer o significado original – o qual Kant realmente buscou expressar, de acordo com a língua alemã - serão efetuadas as devidas alterações (substituição de termos equivocados).

termos, a ideia da união de felicidade e moralidade enquanto elemento que garante a dignidade de ser feliz.

No Capítulo do “Cânone” é onde Kant insere sua argumentação acerca do uso prático da razão. Nesse texto da primeira *Crítica*, são antecipadas diversas considerações sobre conceitos de sua futura filosofia prática, tais como o conceito de moralidade, de fim último da razão pura e de sumo bem, entre outros. A mudança de perspectiva operada por Kant, a saber, a passagem da investigação referente ao uso teórico da razão ao uso prático da mesma deve-se à constatação de que a razão teórica não oferece grandes expectativas à metafísica. Deixando de lado o uso especulativo da razão, Kant apresenta a necessidade de perguntar “por aquelas questões que perfazem o seu fim último” (*KrV*, A 797= B 825)⁴. Nesse contexto, o fim último, bem como a possibilidade de um uso prático da razão, tem “o ideal do sumo bem como fundamento determinante” (*Bestimmungsgrund*). Segue-se daí, pois, a necessidade de apresentar o sumo bem na *Crítica da razão pura*.

Diante disso, e estando ciente das necessidades que a razão possui, Kant mantém seu objetivo de tentar encontrar resposta ao problema motivador da primeira *Crítica*, ou seja, se “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 aos interesses da razão pura, já que “conhecimento sintético da *razão* pura em seu uso especulativo é, [...] totalmente impossível” (*KrV*, A 796= B 824). Nessa medida, Kant questiona o seguinte:

a que causa dever-se-ia imputar de outro modo a ânsia indomável [da razão] de tomar pé firme em esferas que ultrapassam de todo os limites da experiência? A razão pressente objetos que se revestem de um grande interesse para ela. Enceta o caminho da simples especulação para se aproximar destes objetos; estes últimos, no entanto, se esquivam dela. Presumivelmente poderá esperar melhor sorte na única senda que ainda lhe resta, a saber, a do uso *prático* (*KrV*, A 796= B 824- acréscimo meu).

Antes de iniciar a primeira seção do “Cânone”, Kant já deixa claro que está operando uma mudança de direcionamento no que diz respeito não só à *Crítica da razão pura*, mas à sua filosofia crítica. Nessa perspectiva, agora é o uso prático da razão que passa a ser investigado. Segundo ele,

⁴ A argumentação referente à moralidade apresentada na primeira edição da *Crítica da razão pura*, em 1781, é mantida na segunda edição da mesma *Crítica*, ocorrida em 1787. Visto que nessa seção o objeto de investigação é sobre a apresentação do sumo bem no contexto de 1781, a *Crítica da razão pura* será citada de acordo com a paginação da primeira edição seguida da paginação da segunda.

se há algum uso correto da razão pura, caso em que também deverá haver um cânone da mesma, este último referir-se-á não ao uso especulativo, mas sim ao *uso prático da razão* (KrV, A 796-797= B 824-825).

Mais especificamente na segunda seção “Cânone”, intitulada “Do ideal do sumo bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura”, depois de ter mostrado que o uso especulativo da razão pura relativamente às ideias não amplia minimamente o conhecimento, Kant busca dar respostas às três questões que estão no cerne da sua investigação filosófica. Segundo ele, “todo interesse de minha razão (tanto especulativo quanto prático) concentra-se nas três seguintes perguntas: 1. *Que posso saber?* 2. *Que devo fazer?* 3. *Que me é permitido esperar?*” (KrV, A 805= B 833).

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 não adquire o *status* de ser cognoscível. A própria *Crítica da razão pura* encarregou-se de tal resposta anteriormente. No que se refere ao conhecimento, o entendimento, na medida em que faz uso constitutivo de todos os seus conceitos, se restringe ao âmbito da experiência possível. Além disso, o conhecimento acerca da origem e do limite de toda a possibilidade do conhecer é possível somente mediante a “reflexão transcendental”, uma função unicamente da razão especulativa. O problema fundamental quanto ao conhecimento, ou seja,

daquilo que garante a sua validade objetiva, sua relação com o objeto, deve ser resolvido partindo da base do conhecimento mesmo, sob a clara luz da razão e mediante o reconhecimento de suas condições e limites peculiares⁵.

Portanto, a resposta kantiana à primeira pergunta só pode ser que “*podemos conhecer somente aquilo que a experiência mostra, ou seja, aquilo que a experiência puder nos proporcionar*”.

A segunda pergunta (“Que devo fazer?”) é essencialmente prática e “embora enquanto tal possa pertencer à razão pura, mesmo assim não é transcendental, mas sim moral; em si mesma, portanto, não pode ocupar a nossa crítica” (KrV, A 805= B 833). Embora no “Cânone” Kant antecipe ou já dê uma resposta para essa pergunta, caberá à *Fundamentação*

⁵ CASSIRER, 1985, p. 158.

da *metafísica dos costumes* e à “Analítica da razão prática pura”, da segunda *Crítica*, respondê-la definitivamente⁶.

A partir das conclusões expostas na “Dialética transcendental”, o fim último da razão emana do inevitável interesse da razão que é

impelida por um pendor de sua natureza, a ultrapassar o uso da experiência e a se aventurar, num uso puro e mediante simples ideias, até os limites extremos de todo o conhecimento, bem como a não encontrar paz antes de atingir a completude de seu círculo num todo sistemático e auto-subsistente (*KrV*, A 797= B 825).

As ideias, que sintetizam o interesse da razão em alcançar o seu fim último, conforme exposto na “Dialética transcendental”, de acordo com o que foi mencionado acima, são incognoscíveis. Tratam-se das ideias de liberdade, de imortalidade da alma e de Deus. Kant mantém-se fiel ao seu propósito de encontrar uma resposta à metafísica (especial) que seja ao mesmo tempo condizente com os interesses da razão pura. Segundo suas próprias palavras,

estas três proposições serão sempre transcendentais para a razão especulativa, e não possuem qualquer uso imanente. [...]. Em decorrência disto, se estas três proposições cardinais não nos são absolutamente necessárias para o *saber*, e se nos são insistentemente recomendadas pela nossa razão, a sua importância tem que dizer propriamente respeito só ao *prático* (*KrV*, A 800= B 827-828).

Cabe dizer que no “Cânone” Kant parece conceber a liberdade prática de modo diferente daquele que ele compreenderá na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*, pois, nesse contexto, ele parece acreditar que a “liberdade prática pode ser demonstrada na experiência”. Quer dizer que, caso se aceite essa tese, então se pode defender que a experiência serve, de algum modo, como prova de ações livres. Isso pode indicar que no “Cânone” Kant não está tratando propriamente da liberdade transcendental⁷. Não obstante, nesse Capítulo Kant é bastante enfático sobre a concepção de liberdade que está em questão: “Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade” (*KrV*, A 800= B 828)⁸. Visto que o seu propósito, no

⁶ Pode parecer estranho, ou até mesmo contraditório, o fato de utilizar essa passagem em que Kant literalmente se recusa a analisar a moral “em si mesma” na *Crítica da razão pura*, uma vez que acima defende-se que o “Cânone” representa a passagem da investigação kantiana do uso teórico ao uso prático. De toda maneira, não se trata de argumentos contraditórios, pois o 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 no “Cânone” já apareça uma doutrina moral sistemática, mesmo que ali Kant lance mão de elementos de sua efetiva doutrina moral edificada anos mais tarde.

⁷ Aliás, como atesta Valerio Rohden “na doutrina da moralidade o conceito transcendental de liberdade tem que ser deixado de lado em favor do conceito de liberdade prática, que abre a porta ao estabelecimento do fato da razão como fundamento último da moral” (ROHDEN, 1981, p. 60).

⁸ De acordo com Höffe, “Kant já determinou na *Crítica da razão pura* a independência de toda a causalidade como liberdade transcendental. Assim a moralidade tem sua origem na liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. O conceito de liberdade transcendental formado na primeira *Crítica*, a independência de toda a natureza, revela-se na *Ética* como a liberdade prática (moral), como a autodeterminação. A vontade livre de toda

“Cânone”, consiste em analisar e, principalmente, demonstrar a possibilidade do uso prático da razão, e mais precisamente, determinar o fim último da razão pura, então é preciso definir as condições de possibilidade de tal fim. Com vistas a mostrar as condições sob as quais o fim último da razão pura deve ser determinado, a argumentação de Kant é de que esse fim último (da razão pura) está assentado sob

as leis práticas puras, cujo fim fosse dado completamente a priori pela razão e que nos comandassem de maneira absoluta e não empiricamente condicionada, seriam produto da razão pura. Tais são as leis *morais*, e portanto só estas pertencem ao uso prático da razão pura e admitem um cânone (*KrV*, A 800= B 828).

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.

Kant deixa claro que

[a] liberdade prática pode ser provada por experiência. Com efeito, o arbítrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente os nossos sentidos, pois temos o poder (*Vermogen*) de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações daquilo que, mesmo de um modo mais remoto, é útil ou prejudicial. Estas reflexões acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão. Em consequência disto, esta última também fornece leis que são imperativos, isto é, *leis* objetivas da *liberdade*, e que dizem *o que deve acontecer*, embora talvez jamais aconteça; nisto distinguem-se das *leis naturais*, as quais só tratam *daquilo que acontece*, e é por isto que também são cognominadas leis práticas (*KrV*, A 802= B 830).

Na primeira *Crítica*, com efeito, embora seja apresentado um primeiro esboço da teoria moral kantiana, ainda não existe, pelo menos quanto à fundamentação, uma concepção definitiva de tal teoria. No contexto do “Cânone”, “Kant explicita sua concepção de moralidade [principalmente] como dignidade de ser feliz”⁹. Nessa medida, a sua preocupação principal diz respeito ao fim último do homem empiricamente constituído, ou seja, Kant parece preocupar-se, em especial, com a realização da felicidade. Mesmo assim, nesse contexto a lei moral já é concebida como regra prática necessária, objetiva e com validade universal, que tem origem *a priori* na própria razão. Além disso, no texto de 1781, também fica estabelecida a diferença entre a lei moral e as leis pragmáticas. A lei pragmática é conceituada como aquela “lei prática derivada da motivação da *felicidade*” (*KrV*, A 806= B 834). A lei moral, por outro lado, é considerada por Kant como aquela “que nada mais possui

a causalidade e determinação estranha dá a si mesma sua lei. Por conseguinte, o princípio de todas as leis morais encontra-se na autonomia, na autolegislabilidade da vontade” (HÖFFE, 2005, p. 219).

⁹ DEJEANNE, 2011, p. 61 – acréscimo meu.

como motivação, do que o *merecimento de ser feliz*” (*KrV*, A 806= B 834). Portanto, na primeira *Crítica*, já é possível identificar traços da filosofia prática madura de Kant.

Segundo Henry E. Allison,

[u]ma vez que Kant sustenta na *Crítica da razão pura* que a questão central da ética – ‘Que devo fazer?’ – é prática ao invés de transcendental e que, como tal, não representa um tópico apropriado para uma crítica da razão pura, não é surpreendente que sua discussão acerca da moralidade nessa obra é extremamente esboçada. Contudo, o resumo principal de sua posição emerge muito claramente a partir de sua discussão da questão ‘Que posso esperar?’ a qual ele caracteriza como ‘concomitantemente prática e teórica’¹⁰.

A partir da passagem de Allison é possível dizer que, embora Kant trate de questões referentes à sua teoria moral na *Crítica da razão pura*, o seu objetivo nesse contexto é outro: apresentar o fim último da razão, o sumo bem, o que é comprovado pelo fato de a questão referente a esperança ser a mais trabalhada¹¹. Contudo, verifica-se a existência de um problema na medida em que a moralidade só tem força normativa quando associada às “condições de possibilidade” de realização da felicidade.

Segundo o comentário de Flávia Chagas, é possível constatar que

o fundamento de determinação subjetivo da dignidade de ser feliz não pode estar baseado no princípio da felicidade [...] ou dos interesses e necessidades empíricas, ou ainda, à felicidade física, a qual é sempre contingente e depende da empiria. [...], Kant faz uso de uma outra noção de felicidade: entendida como uma esperança que o homem honesto tem o direito e até a necessidade de ter, pois ele não apenas reconhece a necessidade e a realidade da lei moral, mas também a pratica [...]. A felicidade enquanto dignidade de ser feliz é assim concebida como um ideal que resulta da vida do homem que agiu moralmente¹².

De acordo com a argumentação kantiana existem somente duas espécies de princípios de determinação da vontade, a saber, o material e o formal. Os princípios materiais têm por finalidade a felicidade do homem, na medida em que ela consiste na satisfação de todas as inclinações¹³. Esses princípios são empíricos e, portanto, a possibilidade dos mesmos se dá mediante as leis da natureza. O princípio formal, ao contrário, abstrai das condições empíricas e tem como fundamento determinante unicamente a liberdade atribuída aos seres racionais (em geral). Quem fornece a lei moral ao homem é apenas a sua razão, de modo totalmente *a*

¹⁰ ALLISON, 1990, p. 66

¹¹ As duas últimas perguntas do interesse da razão fazem parte do uso prático da razão, ou então, desse campo de observação. Sendo que, 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.

¹² CHAGAS, 2013, p. 37.

¹³ Cf. *KrV*, A 806= B 834.

priori. A lei moral, na medida em que determina imediatamente a vontade, é um mandamento incondicional. Veja-se a passagem do próprio Kant:

[s]uponho que realmente existem leis morais puras que determinam plenamente a priori [...] o fazer e o deixar de fazer, ou seja, o uso da liberdade de um ente racional em geral; estas leis comandam-nos de *um modo absoluto* [...], e em todos os sentidos são portanto necessárias (*KrV*, A 807= B 835).

Então, segue-se daí que o homem tem de agir pautado por essa legislação para que se realize enquanto humano e racional. Sendo assim, a resposta à segunda pergunta, “*Que devo fazer?*”, é a seguinte: “*faze aquilo através do que te tornarás digno de ser feliz*” (*KrV*, A 808-809= B 836-837). Consequentemente, a partir da resposta dada à segunda pergunta, no indivíduo dotado de razão pura surge a questão referente à esperança: “se faço o que devo fazer”, então, o “*que me é permitido esperar?*”.

A resposta dada à segunda pergunta conduziu diretamente ao terceiro questionamento, e Kant inicia a sua resposta com as seguintes palavras:

[n]a resposta a esta questão, trata-se de saber se os princípios da razão pura, os quais prescrevem a priori a lei, também conectam necessariamente esta esperança [de felicidade] com tal lei (*KrV*, A 809= B 837 – acréscimo meu).

A partir dessa passagem, é possível afirmar que a teoria moral está diretamente associada, pelo menos enquanto ideia, à felicidade. Pois, a lógica da argumentação moral é que a harmonia entre a lei moral e a felicidade possa coexistir sem contradição; porém, a condição é que a lei moral seja *inviolável*¹⁴, pois é o cumprimento da lei que torna legítima a esperança de felicidade. A teoria moral kantiana, em seu primeiro esboço, na *Crítica da razão pura*, é basicamente constituída a partir da conexão¹⁵ ou união da dignidade de ser feliz e da própria felicidade. Isso significa que agindo de acordo com as determinações da lei prática pura, isto é, a lei moral, o sujeito agente faz o que deve ser feito e, nessa medida, torna-se merecedor de ser feliz.

A terceira pergunta é, pois, ao mesmo tempo, prática e teórica, já que conduz o uso prático e teórico da razão a uma unidade finalística; de tal modo que “o prático serve unicamente como um fio condutor para se responder à questão teórica e, no caso desta elevar-se, a questão especulativa” (*KrV*, A 805= B 833). A possibilidade de uma resposta à última pergunta depende diretamente da solução dada à segunda questão, ou seja, ela lhe serve de

¹⁴ Cf. KRASSUSKI, 2005, p. 84.

¹⁵ Tal conexão não pode ser compreendida pela razão somente no nível da natureza como fundamento, mas, sobretudo, a partir da postulação de uma *razão suprema*.

condição. *Se houver um comportamento que, enquanto tal, seja digno de participar dessa felicidade é lícito esperar participar da mesma.* A esperança de participar da felicidade é legítima e pode ser alimentada pelo sujeito que age intencionalmente de modo justo, bom e honesto, ou seja, moral.

Logo, essa última questão (concomitantemente prática e teórica) deve ser pensada da seguinte maneira: do mesmo modo que o conhecimento teórico, baseado no saber e na lei da natureza, conclui do fato de que ‘*algo acontece*’ (i.e., de um efeito) que algo *é*, também ‘*todo o esperar*, visando o prático e a lei moral’, isto é, a esperança conduz à conclusão “de que algo *é* (que determina o último fim possível) *porque algo deve acontecer*” (*KrV*, A 806= B 834). Segundo o comentário de Christian Hamm, Kant deduz

do fato da obrigatoriedade incondicional da lei moral a necessidade de uma instância que garanta que o cumprimento desta lei faça sentido, ou seja, que valha a pena cumpri-la. Cabe ressaltar [...] que tal operação, vista por si mesma, não se deve a motivos genuinamente práticos [...], mas a uma necessidade teórica da razão¹⁶.

O próprio texto do “Cânone” não deixa dúvidas a esse respeito.

[A]ssim como os princípios morais são necessários segundo a razão em seu uso *prático*, assim também é necessário supor, segundo a razão em seu uso *teórico*, que todos têm motivos para esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornaram dignos com o seu comportamento, e que portanto o sistema da moralidade está indissolivelmente ligado, se bem que só na ideia da razão pura, ao da felicidade (*KrV*, A 809= B 837).

Ora, a felicidade nada mais é do que o objeto natural de esperança do homem. Natural na medida em que todos os homens sentem a necessidade de procurá-la e promovê-la, isto é, “da forma mais eficiente possível, o seu bem-estar”¹⁷. Contudo,

a felicidade, enquanto figura empírica, obviamente não pode ocupar lugar algum no âmbito da fundamentação do agir moral, já que esta tem que partir [...] da ideia da existência de leis práticas que obrigam **independentemente** de quaisquer motivos ou fins empíricos¹⁸

Segue-se disso, ainda na perspectiva de Hamm, que se a razão prática obriga a agir em conformidade com essas leis (morais), “então o que ela exige deve ser possível: os princípios morais da razão devem ser pensados como causas (inteligíveis) de certos efeitos (i. e., de ações) no mundo em que nós agimos como seres empíricos, ou seja, no mundo sensível”¹⁹.

¹⁶ HAMM, 2011, p. 44.

¹⁷ HAMM, 2011, p. 44.

¹⁸ HAMM, 2011, p. 44.

¹⁹ HAMM, 2011, p. 45.

Com efeito, como atesta Flávia Chagas, o “Cânone da razão pura” pode ser lido resumidamente como

uma tentativa de garantir a unidade sistemática do uso teórico-especulativo e prático da razão (ou ainda, entre mundo sensível e mundo inteligível) na medida em que mediante a pressuposição da realidade do sumo bem originário como condição de possibilidade do sumo bem derivado estaria garantida a resposta ao propósito último da razão pura ²⁰.

Contudo, Kant não está sustentando a possibilidade de a razão se estender para além dos limites do conhecimento, para determinar teoricamente a realidade de ideias metafísicas²¹. Segundo ele próprio, pelo contrário,

é enfim sempre a razão pura, se bem que só em seu uso prático, que possui o mérito de conectar com o nosso interesse supremo um conhecimento que a simples especulação só pode presumir, mas não fazer valer: assim o transforma não num dogma demonstrado, mas sim num pressuposto necessário para seus fins mais essenciais (*KrV*, A 818= B 846).

A partir desse pressuposto é possível afirmar (mais uma vez) a associação necessária da teoria moral com a felicidade, sob a condição de que a lei moral determine o agir. O esboço primeiro da teoria moral desenvolvido no “Cânone”, tem como objetivo, a apresentação do sumo bem a partir da passagem do uso teórico ao uso prático da razão, bem como estabelecer a unidade entre ambos.

1.2 Sumo bem originário e sumo bem derivado

Nesse contexto, Kant já destaca a importância de investigar se a simples dignidade de felicidade garante necessariamente ao sujeito que age por princípios racionais a efetivação da felicidade mesma. Do mesmo modo que na segunda *Crítica*, ele demonstra que nem a virtude por si só não se constitui no fim último da razão pura e nem tampouco a felicidade isolada pode ser considerada como tal, isto é, enquanto bem perfeito. Kant quer dizer que é preciso que ambos os conceitos sejam unidos – os quais representam partes de um bem ainda maior – para satisfazer o interesse da razão no que se refere ao seu fim último.

O que Kant busca 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. Nessa perspectiva, e tendo em vista que a razão humana não é capaz de determinar a relação necessária entre a moralidade (uso da liberdade) e a felicidade, então, “uma tal conexão só pode ser esperada se

²⁰ CHAGAS, 2012, p. 740. Diferentemente de Flávia Chagas, bem como da tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, optou-se pelo uso do termo sumo bem, ao invés de bem supremo.

²¹ Cf. CHAGAS, 2012, p. 740.

uma *razão suprema*, **que comanda segundo leis morais**, é posta ao mesmo tempo como fundamento enquanto causa da natureza” (*KrV*, A 810= B 838- **negrito meu**). Fica claro a partir da passagem acima que, de certa forma, o princípio fundamental da moralidade consiste nessa razão suprema (Deus) - a causa da natureza -, na medida em que ela tem o poder de tudo comandar segundo leis morais.

Essa sabedoria suprema, prossegue Kant, é apresentada como o ideal do sumo bem originário, que significa nada menos do que Deus.

A ideia de uma tal inteligência em que a vontade moralmente mais perfeita é, ligada à bem-aventurança suprema, a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta última está numa relação precisa com a moralidade (como o merecimento de ser feliz), é por mim intitulada *o ideal do sumo bem*. Portanto, é só no ideal do sumo bem *originário* que a razão pura pode encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do sumo bem derivado, a saber, de um mundo inteligível, isto é *moral*²² (*KrV*, A 810-811= B 838-839).

Na sequência, Kant afirma que

[j]á que somos necessariamente constrangidos pela razão a nos representarmos como pertencentes a um tal mundo, embora os sentidos nada mais nos apresentem do que um mundo de fenômenos, temos que admitir aquele mundo moral como uma consequência de nosso comportamento no mundo sensível e, já que este último não nos exhibe uma tal conexão entre a moralidade e a felicidade, como um mundo futuro para nós. Portanto, **Deus e uma vida futura são duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe** (*KrV*, A 811= B 839- **grifo meu**).

Com efeito, esse é o pano de fundo sob o qual o conceito de sumo bem é inserido por Kant em sua filosofia crítica. Vale lembrar que Kant ainda não tem estabelecida a fundamentação da sua teoria moral definitiva, ou seja, ele apenas adianta alguns componentes da mesma e a definição daquele que será considerado o objeto último da moralidade. Segundo a argumentação exposta no “Cânone”, como seres racionais, os homens são compelidos, de certa forma, a assumir a existência de Deus e a imortalidade da alma (ou de uma vida futura),

²² Kant introduz o conceito de mundo moral (*eine moralische Welt*), o qual é definido como um mundo “conforme a todas as leis morais” (*KrV*, A 808= B 836). Segundo a interpretação de Henry Allison, este mundo moral “é facilmente reconhecido como o ‘Reino dos Fins’ da *Fundamentação*” (ALLISON, 1990, p. 67). Por outro lado, como atesta Dieter Schönecker e Allen W. Wood, “o mundo inteligível é um ideal apenas na medida em que nenhum esclarecimento empiricamente fundado e nenhuma prova teórica possa ser dada. Kant não deixa dúvidas a respeito de que este mundo exista, e ele direciona, em certa perspectiva, até mesmo uma prova para isso. Ao contrário, o reino dos fins é neste sentido um ‘ideal’, que não existe realmente, mas poderia existir e, sobretudo, deve existir” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 145-146). Um reino dos fins, segundo o dizer do próprio Kant na *Fundamentação*, é apenas uma ideia prática para realizar o que não existe, mas que pode tornar-se real pelas nossas ações e omissões, e isso exatamente em conformidade com esta ideia. “A teleologia [diz Kant] considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá 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 e omissões, e isso exatamente em conformidade com esta ideia” (*GMS*, BA 81 – **acréscimo meu**).

bem como um mundo moral (aquele no qual a felicidade é distribuída de acordo com a virtude) ou, então, restaria “considerar as leis morais como quimeras vazias, pois sem este pressuposto as consequências necessárias que a razão conecta com tais leis estariam fadadas a não se realizarem” (*KrV*, A 811= B 839).

Kant não tem dúvida que um mundo moral pensado como sendo um mundo inteligível, possível a partir da pressuposição prática das ideias de Deus e de imortalidade da alma, não pode ser assumido como algo além do que “uma simples ideia”. Ele não existe e, da mesma forma, também não lhe é possível um correspondente na empiria. Contudo, para assegurar a eficácia de sua concepção teológica da moralidade, Kant adiciona que esta ideia, “se bem que prática, [...] pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta ideia” (*KrV*, A 808= B 836).

Ora, somente a ideia de autonomia é o pressuposto necessário para fundamentar a moralidade, pelo menos isso é o que fica assegurado em toda a filosofia prática kantiana. Contudo, no contexto do “Cânone”, as ideias de Deus e de imortalidade não são descartadas quanto a essa tarefa. Ou melhor, conforme já foi salientado, é necessário pressupor uma vida futura, pós-morte, e, além disso, a existência de uma razão suprema que ordena segundo uma legislação moral. Nesse texto, Kant mantém essas ideias (postulados) – principalmente o postulado da existência de Deus – vinculadas à obrigatoriedade da lei moral. Segundo André Klaudat

[é] assim que Kant acomoda, apesar do reconhecimento da autossuficiência da *necessitação* moral (ela não depende da vontade de Deus), a tese de que o incentivo representado pela existência de Deus é imprescindível à determinação da vontade para o *comportamento* moral²³.

Segue-se, portanto, como atesta Dieter Henrich, que “a moralidade como merecimento de ser feliz obtém poder motivacional para nossas ações somente quando ela é suplementada pela crença numa ordem divina do mundo”²⁴.

No dizer do próprio Kant,

[é] por isto que todo mundo vê as leis morais como *mandamentos*, coisa que não poderiam ser se não conectassem a priori consequências adequadas com a sua regra e se não portassem consigo, pois, *promessas* e *ameaças*. Mas isto elas também não podem fazer se não se situam num ente necessário enquanto o sumo bem²⁵,

²³ KLAUDAT, 2011, p. 83. Sem a crença nessa existência as leis morais não teriam seu necessário sucesso (*KrV*, A 811= B 839).

²⁴ HENRICH, 1994, p. 79.

²⁵ Aqui o sumo bem originário, ou seja, Deus.

unicamente o qual pode tornar possível uma tal unidade finalística (*KrV*, A 811-812= B 839-840).

Com efeito, a obrigatoriedade da lei moral, segundo a exposição da primeira *Crítica*, vincula-se à existência de Deus. Christian Hamm corrobora essa interpretação da seguinte maneira:

é óbvio que, [...], a lei moral, apesar de sua força obrigante, sua ‘pureza real’ e seu caráter ‘inteiramente a priori’, recebe um complemento importante, ou até absolutamente essencial, na medida em que é, finalmente, só este [Deus] que faz, em forma de uma ‘causa’ do nosso agir, essa lei funcionar; e não menos óbvio é que, com a correspondente transferência da possível realização do mundo moral para uma ‘vida futura’, o cumprimento da lei moral, mediante a qual tal mundo deve ser realizado, se torna uma tarefa cuja forma de execução adequada será influenciada e, pelo menos indiretamente, co-determinada por uma instância fora de mim²⁶

Essa interpretação também pode ser comprovada a partir de uma passagem do próprio Kant. Ele atesta claramente para a necessidade da existência de Deus e de uma vida futura para que a lei moral tenha validade. Na mesma medida, Kant já expõe, a partir da ideia de uma razão suprema, um direcionamento sistemático para uma teleologia que precede uma teologia moral.

É necessário que todo o curso de nossa vida seja subordinado a máximas morais; por outro lado, **é simultaneamente impossível que isto aconteça se a razão não conectar com a lei moral**, a qual é uma simples ideia, **uma causa eficiente que determine ao comportamento conforme àquela lei um êxito exatamente correspondente aos nossos fins supremos**, seja nesta vida, seja numa outra. **Portanto, sem um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós**, porém esperado, **as magníficas ideias da moralidade são**, é certo, **objetos de ação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos de ações**, pois não preenchem integralmente o fim que é natural a cada ente racional e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura (*KrV*, A 812-813= B 840-841- grifo meu).

A partir da passagem supracitada, é possível afirmar que na exposição primeira da filosofia moral, exposta no “Cânone” da primeira *Crítica*, existe um certo resquício de heteronomia, se analisada frente aos escritos kantianos posteriores. A não existência de Deus, nesse contexto, comprometeria a validade da lei moral como única “mola propulsora” de propósitos e ações²⁷. Nesse sentido, na *Crítica da razão pura*, Deus pode ser compreendido como necessário à fundamentação da moralidade, para não dizer o próprio fundamento, uma vez que é ele que comanda segundo leis morais²⁸.

²⁶ HAMM, 2011, p. 46 – acréscimo meu.

²⁷ Cf. FÖRSTER, 1998, p. 34.

²⁸ No “Cânone”, “a pressuposição prática das ideias de Deus e imortalidade da alma, [...] compreendem juntas a possibilidade do sumo bem, como seu fundamento” (PERIN, 2008a, p. 142). Em outras palavras, e principalmente no caso da ideia de Deus, no contexto da *Crítica da razão pura*, a pressuposição de tais ideias é

Voltando a tratar do sumo bem, é preciso que aquele que se comportou de modo a não se tornar indigno da felicidade possa então, pelo menos, esperar participar da mesma²⁹. Nem a felicidade nem a virtude constituem sozinhas o bem completo para a razão, “na ideia prática ambos os elementos estão essencialmente ligados” (*KrV*, A 813= B 841); a virtude é sempre o elemento primeiro, a condição segundo a qual o agente torna-se digno de ser feliz.

Assim, na *Crítica da razão pura*,

a felicidade – na proporção exata com a moralidade dos entes racionais, a qual os torna dignos da felicidade – perfaz sozinha o sumo bem de um mundo no qual temos que nos trasladar segundo os preceitos da razão pura, porém prática (*KrV*, A 814= B 842).

Ou seja, um mundo inteligível, isto é, moral, ao qual o ser humano deveria buscar aproximar-se constantemente a partir de seu agir, mas que somente pode ser causado inteiramente ou em sua completude por Deus. Além disso, nesse contexto, quando Kant fala de um mundo moral, a impressão que fica é que a sua preocupação diz respeito quase que exclusivamente à necessidade (e obrigatoriedade) de realizar a felicidade.

Segue-se, então, que o sumo bem é apresentado na primeira *Crítica* a partir da perspectiva de um mundo moral (inteligível). Visto que Kant ainda não tem um fundamento definitivo da moralidade, baseado na autonomia da vontade, (o que só ocorre a partir da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*), ela é apresentada nos termos do merecimento de ser feliz. “A noção-chave para a articulação da teoria do sumo bem no Cânone é a do ‘merecimento da felicidade’, nesse ponto sendo apresentado quase como o *retionale* da própria moralidade”³⁰. Além dessa característica, percebe-se também que a teoria moral provisória da primeira *Crítica* tem consigo incentivos divinos em sua fundamentação provisória³¹.

Segundo a leitura de Henry Allison,

na *Crítica da razão pura*, os postulados de Deus e imortalidade são introduzidos como apoio [ou então suporte] para a própria lei moral, não meramente como as condições necessárias para a realização de um fim ordenado por essa lei³².

necessária tanto para realizabilidade do sumo bem quanto para fundamentá-lo, uma vez que tais ideias estão vinculadas à obrigatoriedade da lei.

²⁹ Cf. *KrV*, A 813= B 841.

³⁰ KLAUDAT, 2011, p. 82.

³¹ Cf. FÖRSTER apud KLAUDAT, 2011, p. 83.

³² ALLISON, 1990, p. 67 – acréscimo meu.

Em outros termos, Allison, apenas está afirmando que embora a lei moral tenha uma origem *a priori*, a sua obrigatoriedade está apoiada nos postulados. Da mesma forma, esses postulados já representam as condições para a realização do sumo bem. Se por um lado em algumas passagens Kant já concebe que a moralidade se origina *a priori* na razão (concordando assim com sua efetiva filosofia prática posterior, mesmo que, em germe), por outro lado, ele ainda demonstra incerteza, para não dizer insegurança, quanto à função e localização sistemática dos conceitos envolvidos. Pois no “Cânone”, Deus e imortalidade da alma já são concebidos como postulados, que servem para se pensar a realizabilidade do sumo bem, mas “são também, e sobretudo, fundamentos de determinação subjetivo do agir humano, ou seja, são condições da possibilidade do agir moral”³³.

Em uma de suas *Reflexões sobre metafísica*, datada do mesmo período da primeira edição da *Crítica da razão pura*, é trazido um argumento que complementa e corrobora a interpretação defendida até o momento. Veja-se a passagem:

[o] princípio da teologia moral é que a ideia (positiva) da liberdade como fundamento de toda moral seja tomada a partir da ideia do sumo bem, que configura o sistema de todos os fins do qual nos pensamos membros, devendo atuar com base nesse critério, já que tal coisa deve ser possível graças a nós e a nossa liberdade. Este sistema de todos os fins baseado na liberdade não é senão um mundo no qual a felicidade resulte proporcional à dignidade de ser feliz. Portanto, a moral tem dentro de si esta ideia como princípio. Semelhante mundo, sem dúvida, não é meramente possível por meio de nossa liberdade, mas que a Natureza tem que conter a consciência com essas leis. Agora bem, isso só pode ser assim se existe um Deus (*Refl.*, 6132, p. 141-142)³⁴.

Enfim, pode-se afirmar que aquilo que motivou a exposição moral do “Cânone da razão pura” foi o estabelecimento do uso prático da razão e a necessidade de determinar o sumo bem enquanto fim último da mesma razão. Nesse contexto, a ideia de Deus é ao mesmo tempo um fundamento da moralidade e uma das condições da realizabilidade de seu objeto, que nada mais é do que o sumo bem derivado.

³³ CHAGAS, 2013, p. 39.

³⁴ As citações referentes às *Reflexões* seguem a tradução castelhana editada por Roberto Rodríguez Aramayo, publicada sob o título de *Antologia*, pela Ediciones Península de Barcelona, no ano de 1991. Nessa medida, apresenta-se o número da reflexão, seguida da paginação da respectiva tradução.

2 Moralidade e felicidade: a integração de dois elementos heterogêneos

2.1 Sobre a dignidade de ser feliz

Desde a primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781) Kant já deixa clara a necessidade de ocorrer a união da felicidade³⁵ com a moralidade, e que essa união é possibilitada, em primeiro lugar, na medida em que o sujeito agente seja digno de ser feliz, isto é, a partir de sua conduta. Na segunda *Crítica* isso se mantém, felicidade e virtude perfazem o sumo bem enquanto objeto da moralidade que deve ser tomado como passível de realização.

Segundo consta na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na “Análítica da razão prática pura” da segunda *Crítica*, sob a condição da busca da ‘felicidade própria’, o homem perde ou acaba perdendo todo o domínio que pode ter sobre as suas inclinações. Desse modo, ele passa a ser um mero servo das paixões. Logo, o princípio da ‘felicidade própria’, embora seja algo natural, no que se refere à moral pode ser considerado até mesmo doentio. Kant afirma que a constante busca pela felicidade se dá a partir da eterna insatisfação do homem enquanto ser empírico (finito). Essa busca é impulsionada, principalmente, pela satisfação das necessidades e inclinações sensíveis. Por conseguinte, ela pode, por assim dizer, perverter a liberdade.

Na abertura da *Fundamentação*, quando Kant refere-se aos *dons da fortuna*, Kant elenca o poder, a riqueza, a honra, a saúde e também “todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*” (*GMS*, BA 1-2). Nesse sentido, a felicidade própria, enquanto tal, egoísta, pode representar o auge da submissão da razão a outros princípios (que não os seus). Não obstante, isso pode ser considerado uma espécie de irracionalidade referente à felicidade ou ao amor-próprio (todavia, isso pode ser contornado). Kant não atribui à racionalidade humana a função de servir como fonte da possibilidade de agir

³⁵ A felicidade consiste em um ideal buscado por todos os seres racionais sensíveis. Logo, ser feliz é uma busca universal. No esclarecimento do princípio moral em Kant, jamais se poderia desconsiderar a felicidade, incorrendo no risco de inconsistência. O próprio Kant toma por evidente que os seres racionais humanos buscam incessantemente a felicidade. Nesse sentido, seria estranho se ela fosse simplesmente descartada, ou relegada como algo completamente exterior à moral. Kant não exclui a felicidade do agir moral, contudo, não lhe dá o mesmo enfoque que a tradição filosófica lhe dera até então. Em suma, a felicidade, em Kant, simplesmente toma o lugar específico que lhe é devido em uma filosofia prática que se submeta à crítica. “Kant atém-se – o que frequentemente não é notado – à felicidade como elemento necessário da Ética. Ele, contudo e em primeiro lugar, não vê a origem [e o fundamento] da moral na felicidade; o sumo bem não é a *eudaimonia* mas a virtude como moralidade. Além disso, moralidade e felicidade não coincidem [e nem poderiam coincidir]” (HÖFFE, 2005, p. 281- acréscimos meus).

independentemente das inclinações, mas lhe qualifica como um meio para que essa possibilidade seja efetivada. Por isso que,

daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter a sinceridade de o confessar, surja um certo grau de *misologia*, quer dizer de ódio à razão (*GMS*, BA 5-6).

No humano constantemente influenciado no fluxo da vida pelo desejo da felicidade própria, a razão sempre deve tomar o controle (no que diz respeito às suas escolhas), disciplinando toda e qualquer propensão humana. A autonomia do agente se traduz ou se mostra justamente na sua capacidade de independência com relação à sensibilidade.

Por natureza, então, o homem já tem bens que inevitavelmente influenciam em seu querer. Nesse sentido, enquanto afetado por inclinações sensíveis, o homem aspira incessantemente à felicidade. Mas, a partir dela, nenhum princípio universalmente válido pode ser formulado ou aduzido como lei (moral), mesmo que todos a tenham como um princípio geral³⁶. A felicidade mesmo sendo uma finalidade constante para o humano sempre diz respeito à sensibilidade e não à razão. Por isso mesmo, ela jamais deve ser considerada como fundamento (ou justificativa) do agir.

A felicidade, conforme é descrita desde a primeira *Crítica*, requer a moralidade como sua condição. A felicidade propriamente dita (sempre empírica, que diz respeito à sensibilidade), por sua vez, precisa da satisfação não mediada pela moralidade, mas determinada pelo desejo satisfeito. Aqui, não se trata, contudo, de uma distinção entre ‘felicidade empírica’ e ‘felicidade moral’, pois tal distinção pode até gerar confusão, já que, felicidade é uma só. Segue-se que não poderia haver uma felicidade moral, posto que a moralidade requer outras condições que não coincidem com a felicidade, que tanto natural quanto conceitualmente definida – como moral - sempre é relativa à sensibilidade³⁷.

O comportamento moral requer, no que se refere ao agir, a supressão de toda e qualquer determinação provinda da sensibilidade. Esse procedimento consiste em uma

³⁶ Cf. *KpV*, A 63.

³⁷ Eckart Förster usa a seguinte terminologia a esse respeito: “felicidade moral” e “felicidade física”. A primeira é totalmente independente da natureza (empíria), mas a segunda, por sua vez, não (Cf. FÖRSTER, 1998, p. 31). Essa distinção, para o propósito do trabalho, não é muito satisfatória, pelo menos no que se refere à terminologia empregada; a menos que se esteja querendo designar por “felicidade moral” uma espécie de contentamento independente do objeto da sensibilidade. Na “Dialética”, o próprio Kant apresenta o termo autocontentamento como designativo de um análogo de felicidade, obtido a partir do agir moral. Nem sempre, pois, é possível fazer uma diferenciação conceitual ou terminológica precisa. Mas isso pode ser um passo importante para se entender o que é e como se dá a dignidade de ser feliz.

espécie de passagem do agir egoísta ou solipsista ao agir moral³⁸. Nesse sentido, existe uma mudança de perspectiva quanto ao modo de o sujeito entender e buscar a felicidade. O cumprimento da lei moral é o que, segundo Kant, deve tornar o homem digno de ser feliz. Com efeito, segundo ele, a moral não é propriamente doutrina sobre como se tornar feliz, mas de como se deve tornar digno da felicidade³⁹. Neste sentido, conforme consta na *Crítica da razão prática*, os conceitos de moralidade e dever somente são prescritos enquanto modelos, pois não podem ser frutos da experiência e devem preceder toda a consideração de contentamento⁴⁰. Então, aquele que se deleita, na consciência de ações por dever, já é bom moralmente, e virtuoso pelo menos em algum grau⁴¹, pois tem a consciência de independência quanto às motivações oriundas de outras fontes. Portanto, sobre a tendência natural do homem à felicidade, são requeridas algumas condições que remetem à abstração das necessidades sensíveis, ou, pelo menos, tem que admitir-se um outro ponto de vista: buscar a felicidade enquanto complacência incondicional, que é admitida como possível e, por suposto, garantida como tal (somente enquanto possibilidade). A felicidade, embora consista em uma busca natural para o homem, somente pode ser possibilitada sob a condição de o agente ser digno ou merecedor da mesma. Nessa medida, a felicidade não somente pode, mas deve ser racionalmente perseguida⁴².

Na *Crítica da razão prática*⁴³, Kant definiu a moralidade enfatizando a questão referente ao merecimento, bem como da necessidade de ser feliz, o que já havia ficado claro na primeira *Crítica*. Veja-se a seguinte passagem, a qual já foi mencionada:

[a] moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos **fazemos** felizes mas de como devemos tornar-nos **dignos** da felicidade. Só se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela (*KpV*, A 234)⁴⁴.

³⁸ A posse da razão, no que se refere à busca da felicidade pessoal representa mais um obstáculo do que uma ajuda (Cf. SMITH, 1984, p. 184). Ver também *GMS*, BA 5-6.

³⁹ Cf. *KpV*, A 234.

⁴⁰ Cf. *KpV*, A 67.

⁴¹ Cf. *KpV*, A 67.

⁴² Cf. JOHNSON, 2002, p. 319.

⁴³ Todas as citações da *Crítica da razão prática* seguem a tradução de Valerio Rohden, baseada na edição original de 1788, publicada pela Editora Martins Fontes no ano de 2002. No decorrer do presente trabalho, ao citar a referida obra, quando necessário, serão efetuadas algumas alterações, de modo a ser mais fiel ao significado original da passagem.

⁴⁴ Essa passagem está diretamente relacionada a outra, da década de 1793, do texto *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Veja-se a definição que Kant atribui à moral: “como uma ciência que nos ensina como devemos, não tornar-nos felizes, mas dignos da felicidade” (*TP*, A 208-209). Todas as citações do escrito *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* seguem a tradução portuguesa de Artur Morão, publicada pela Editora Edições 70 no ano de 1988. No decorrer do presente trabalho, ao citar a referida obra, quando necessário, serão efetuadas algumas alterações, de modo a ser mais fiel ao significado original da passagem.

Na sequência, Kant prossegue enfatizando a questão da dignidade da seguinte maneira:

[a]lguém é **digno** da posse de uma coisa ou de um estado, se o fato de ele encontrar-se nessa posse concorda com o sumo bem. Pode-se agora ver facilmente que toda a dignidade tem a ver com a conduta moral, porque esta constitui, no conceito de sumo bem, a condição de todo o mais [...], a saber, da participação da felicidade. Ora, disso segue-se que jamais se tem de tratar a **moral** em si como uma **doutrina da felicidade**, isto é, como uma diretriz sobre o modo de tornar-se participante da felicidade; pois ela tem a ver meramente com a condição racional (*conditio sine qua non*) da última, e não com um meio de adquiri-la (*KpV*, A 234-235).

Com efeito, a obtenção da felicidade deve estar subordinada à determinação categórica da lei moral. Desse modo, a felicidade perde sua caracterização egoísta, isto é, fundada na sensibilidade, passando a outro nível: o do merecimento. Segue-se, no que se refere à motivação do agir (da moralidade), que a felicidade, enquanto fim particular (considerada subjetivamente), deve ser excluída ou então negada, para que haja uma legítima harmonização com a moralidade (ou virtude do agente). Aquele, por assim dizer, que em um primeiro momento exclui a felicidade da motivação de seu agir, de certa forma, em um segundo momento, passa a ser seu merecedor ou digno da mesma. Tal harmonização, enquanto fim último, é o que constitui o sumo bem possível (no mundo). O sumo bem enquanto objeto ideal, *a priori*, da razão prática pura deve ser (e é) o fim último de uma vontade imperfeita, relativo ao qual é pensada uma necessária e perfeita união entre virtude e felicidade, ou seja, a felicidade em acordo com a dignidade de ser feliz⁴⁵.

2.2 Sobre a necessidade de conexão entre moralidade e felicidade

A partir do que já foi mencionado, é perceptível que, desde a primeira edição da *Crítica da razão pura*, fica assegurada a necessidade da promoção do sumo bem. A razão prática não pode, por sua vez, deixar de buscar instituir uma precisa ligação entre moralidade e felicidade, caindo em uma antinomia prática que consiste justamente na circunstância de “ou o apetite de felicidade [...] ser causa motriz de máximas da virtude, ou a máxima da virtude [...] ser a causa eficiente da felicidade” (*KpV*, A 204). É possível compreender que tanto a moralidade quanto a felicidade, embora sejam elementos distintos ou heterogêneos quanto a sua natureza, são passíveis de união a partir da efetividade do agir moral.

Com efeito, tal antinomia prepara para uma totalização, - no sentido de conciliação dos fins natural e moral do homem -, que a razão aparentemente é incapaz de operar ou

⁴⁵ Cf. SMITH, 1984, p. 169.

resolver. Nesse sentido, de acordo com Kant, de certa forma, o indivíduo agente se vê forçado a procurar, do ponto de vista da reflexão, como sua solução própria, a chave ou a saída desse impasse.

[N]a medida em que a pessoa agente considera-se ao mesmo tempo como *noumenon* (como inteligência pura, em sua existência não determinável segundo o tempo), pode conter um fundamento daquela causalidade segundo leis naturais, que é livre mesmo de toda a lei natural (*KpV*, A 206).

Do mesmo modo se passa com a antinomia da razão prática pura,

visto que eu não estou apenas facultado a pensar a minha existência como *noumenon* em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial (*KpV*, A 206-207).

Ora, no fim ou totalidade buscada, que é ordenada (*a priori*) pela lei moral, deve estar também incluído o fim natural do homem. A virtude e a felicidade (em proporção), “juntas consistem em tudo aquilo que é objetivamente bom”⁴⁶. O acordo entre esses dois elementos, com efeito, não pode apresentar-se de outra forma senão sob a ideia do sumo bem, que apesar da aparente colisão de uma razão prática consigo mesma, é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente⁴⁷, representando o objeto da razão prática pura. Portanto, esse objeto apresenta-se como um fim ou como a totalidade incondicionada de todos os fins, isto é, como um ideal para a moral deliberada trabalhar e esforçar-se para realizá-lo⁴⁸.

Conforme já foi visto, no conceito de sumo bem devem ser unificados os dois fins relativos ao homem⁴⁹, isto é, o fim referente ao homem enquanto ser empírico (sensível) e o outro referente ao homem enquanto ser *noumênico* (dotado de razão). O sumo bem é considerado necessário para que o sistema da moralidade possa ter a possibilidade de ser efetivamente realizado em sua completude⁵⁰. Contudo, mesmo que o sumo bem seja necessário, no que se refere à justificação ou à fundamentação da moralidade ele pode ser (totalmente) descartado. Para Kant, pois, a necessidade de pensá-lo como realizável não pode jamais conduzir a uma heteronomia da vontade. Aliás, Kant nunca teve a intenção de

⁴⁶ KORSGAARD, 1996, p. 118.

⁴⁷ Cf. *KpV*, A 207.

⁴⁸ Cf. WOOD, 1970, p. 69.

⁴⁹ No sumo bem, segundo Kant, “que para nós é prático, isto é, efetivamente realizável por nossa vontade, virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas, de sorte que uma não pode ser admitida pela razão prática pura sem que a outra também lhe pertença” (*KpV*, A 204).

⁵⁰ Aliás, de um ponto de vista sistemático, pode-se dizer que a moral kantiana encontra ou alcança seu ápice na realização de seu objeto: o sumo bem. Portanto, desde uma perspectiva sistemática, a impossibilidade do mesmo (o sumo bem), comprometeria o sentido da teoria moral kantiana (Cf. *KpV*, A 205).

desconstruir seu sistema moral fundado na autonomia da vontade em nome do sumo bem ou de qualquer outro conceito.

Mesmo com a necessidade de fomentar a realização de um objeto, no caso o sumo bem, a moral kantiana se justifica a partir do conceito de autonomia da vontade, unicamente a partir da representação da lei moral e da consciência da mesma. Aliás, isso é deixado claro no início da “Dialética da razão prática pura” quando Kant atesta que

[a] lei moral é o único fundamento determinante da vontade pura. Mas já que este é meramente formal (a saber, exige unicamente a forma da máxima como universalmente legislativa), ele, enquanto fundamento determinante, abstrai de toda a matéria, por conseguinte, de todo o objeto do querer (*KpV*, A 196)⁵¹.

Portanto, nenhuma dúvida é admissível quanto à determinação da vontade pela lei moral. Segundo a interpretação de Lewis W. Beck, se a ‘possibilidade do sumo bem’ significa qualquer coisa mais que a sua condição necessária, então neste ponto ela é incompatível com aquilo que Kant havia afirmado antes e mais consistentemente, ou seja, sobre a forma legítima da máxima, sendo ela mesma o objeto da vontade moral⁵².

No que se refere à virtude propriamente dita, Kant define o agir virtuoso como nada além do que agir em detrimento de todas as inclinações. A virtude se define como uma força caracterizada pela constante repressão às influências das inclinações, que são obstáculos para uma vontade autônoma⁵³. A ação moral ou virtuosa, por conseguinte, torna possível o próprio bem (moral) produzido no mundo. “Quer dizer, o 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” (*KpV*, A 198, nota 200). Logo, a felicidade do indivíduo virtuoso, por essa razão, desempenha a função de segundo elemento ou representa a segunda parte constituinte do sumo bem.

Com efeito, mesmo que a virtude e a felicidade sejam elementos completamente distintos (quanto à sua origem), eles podem e devem unir-se a partir da admissão da possibilidade da realização do objeto da moralidade, isto é, no conceito de sumo bem. Contudo, faz-se necessário saber se tal ligação dá-se por identidade (ligação analítica) ou

⁵¹ Heiner F. Klemme, em um trabalho publicado na coletânea de textos editada por Andrews Reath e Jens Timmermann, *Kant's Critique of Practical Reason*, coloca que a validade da lei moral não é posta em dúvida em função do sumo bem, pois o desejo de felicidade e o respeito para com a lei moral são dois aspectos de uma e mesma coisa: aplicação prática da razão (Cf. KLEMME, 2010, p. 27).

⁵² Cf. BECK, 1960, p. 243.

⁵³ Cf. *GMS*, BA 61 e *KpV*, A 151.

sinteticamente. Nesse último caso, sempre se supõe a necessidade de um elemento como efeito do outro (*KpV*, A 199-200)⁵⁴.

Segue-se, que para Kant os conceitos de felicidade e virtude são ligados sinteticamente. Segundo ele,

a partir da Analítica ficou claro que as máximas da virtude são completamente heterogêneas em relação a seu princípio prático supremo e, longe de serem unânimes, apesar de pertencerem a um sumo bem com o fim de torná-lo possível, a rigor elas limitam-se e prejudicam-se mutuamente muito no mesmo sujeito. Portanto a questão de **como o sumo bem é praticamente possível** permanece, apesar de todas as **tentativas de convergência** até 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 conceitos (*KpV*, A 202-203)

Logo, afirma Kant

essa vinculação é conhecida como *a priori*, por conseguinte de modo praticamente necessário, conseqüentemente não pode ser conhecida como inferida da experiência e que, pois, a possibilidade do sumo bem não depende de nenhum princípio empírico, assim a **dedução** desse conceito terá de ser **transcendental** (*KpV*, A 203).

Nessa perspectiva, como já foi salientado, o conceito de sumo bem, enquanto objeto da vontade, não oferece risco algum à justificação da moral, posto que, além de a vinculação de seus elementos poder ocorrer e ser conhecida *a priori*, o sumo bem é deduzido de forma transcendental. No dizer de Kant

[é] *a priori* (moralmente) necessário [buscar] **produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade**; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori* (*KpV*, A 203 - acréscimo meu).

O homem deve, pois, **produzir** o sumo bem mediante a sua retidão moral, isto é, mediante o cumprimento do dever, de modo totalmente independente de qualquer condição empírica. Por outro lado, no que se refere à possibilidade de realização do sumo bem, as condições para isso são os postulados. Por postulado Kant entende “uma proposição **teórica** mas indemonstrável

⁵⁴ Nessa passagem, e no que segue, Kant expõe como se dá essa ligação segundo os estóicos e os epicuristas. Segundo Kant, na verdade ambas as escolas (estóica e epicurista) 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, mas por sua vez se separavam no fato de que, dentre ambos, escolhiam diversamente o conceito fundamental. O **epicurista** dizia: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e o **estóico**: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para o primeiro a **prudência** equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia uma denominação superior para a virtude, unicamente a **moralidade** era verdadeira sabedoria” (*KpV*, A 200). Para Kant ambos estavam incorretos, ao tornar essa união possível por identidade. “Tem-se que lamentar que a perspicácia desses homens [...] era tão desafortunadamente aplicada ao esquadriñar uma identidade entre conceitos extremamente desiguais, como o de felicidade e o de virtude” (*KpV*, A 201).

enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente *a priori*” (KpV, A 220)⁵⁵.

Uma dedução transcendental do objeto da moralidade, evidentemente, tem que restringir-se aos elementos e princípios que a “Analítica” colocou como fundamentais. De outra forma ela seria contraditória com toda a teoria moral kantiana que a antecede e lhe serve de base, isto é, com aquela baseada na autonomia da vontade. O problema principal é determinar como se dá a vinculação ou ligação de um elemento ao outro; e como um desses elementos, por sua vez, pode possibilitar ou causar a possível existência do outro de modo totalmente *a priori*, e que não tenha nem sofra nenhuma influência empírica. A dedução transcendental do conceito de sumo bem, todavia, deve ser interpretada como uma justificativa legítima e possível a partir dos pressupostos sistemáticos demonstrados por Kant até esse momento de sua obra.

⁵⁵ Sobre os postulados será tratado de modo mais preciso no Segundo Capítulo da tese.

CAPÍTULO II

A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE, A IDEIA DO SUMO BEM E OS POSTULADOS DA RAZÃO PRÁTICA PURA

1 O estabelecimento da teoria moral kantiana: a *Fundamentação* e a “Analítica” da Segunda *Crítica*

1.1 A boa vontade e o imperativo categórico

Estruturalmente, o sumo bem não vai sofrer modificação alguma, - a união de felicidade e moralidade sempre vai ser mantida -, no decorrer dos vinte anos que se seguem depois da primeira edição da *Crítica da razão pura*. Contudo, a argumentação referente à moralidade, não ao seu objeto, é que sofre alterações. Pois, na primeira *Crítica* Kant apenas adianta alguns elementos ou questões referentes à sua teoria moral.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785)⁵⁶ Kant assume como objetivo a “busca e fixação do princípio supremo da moralidade” (*GMS*, BA XV). Nesse sentido, é perceptível algo novo quanto a esse aspecto - o princípio fundamental da moralidade -, ou melhor, Kant está propondo uma nova abordagem referente ao fundamento de sua teoria moral, uma vez que ela já havia sido apresentada, de modo não definitivo, na *Crítica da razão pura* (1781). Se na primeira *Crítica* o fundamento da moralidade está diretamente relacionado ou vinculado à ideia de Deus, na *Fundamentação*, pela primeira vez, é apresentada a exposição definitiva desse princípio de modo totalmente *a priori* e independente.

O objeto de estudo da presente tese não diz respeito propriamente à fundamentação da moralidade, mas defender que a ideia do sumo bem é uma complementação necessária da teoria moral kantiana, dada a importância sistemática dessa ideia. Por ora, cabe uma breve abordagem referente à mudança de perspectiva operada entre a exposição primeira da moralidade (provisória), do “Cânone da razão pura” da primeira *Crítica* e aquela estabelecida a partir da *Fundamentação* e mantida posteriormente. O que interessa aqui é mostrar que

⁵⁶ Metodologicamente, a *Fundamentação* está dividida em três seções com objetivos definidos: na primeira parte da obra, Kant parte do conceito de vontade e introduz o conceito de dever. Uma boa vontade é devidamente entendida na medida em que encontrar-se vinculada ao conceito de dever. Nessa primeira seção da *Fundamentação* Kant chega à definição de vontade ilimitadamente boa, como aquilo que serve de padrão para considerar o bom. A segunda seção da obra versa quase que exclusivamente sobre o conceito de imperativo categórico, ou seja, da forma segundo a qual a lei moral se apresenta ao homem. Na terceira seção Kant busca legitimar o imperativo categórico. Em outras palavras, é nessa seção que ele busca demonstrar a validade de tal princípio.

depois da *Fundamentação*, na qual Kant estabelece o princípio supremo da moralidade, a partir da autonomia da vontade, a ideia de Deus não está mais vinculada à essa função (de fundamento). Por outro lado, essa mesma ideia, juntamente com a da imortalidade da alma, embora excluídas quanto ao fundamento da moralidade, continuam, enquanto postulados, sendo as condições da possível realizabilidade do sumo bem.

Na *Fundamentação* a liberdade prática se identifica com a autonomia da vontade, isto é, com a propriedade da vontade de ser lei para ela mesma. Em outras palavras, Kant assume em sua teoria moral madura, por assim dizer, o conceito de liberdade em um sentido forte, na medida em que atribui à representação da lei moral a condição de ser *móbil* suficiente da ação: “nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza* [...] determina a vontade” (GMS, BA 15-16).

Ao iniciar a primeira seção da *Fundamentação*, Kant afirma que “[n]este mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**” (GMS, BA 1). Dizer que algo é bom sem limitação é o máximo que pode ser dito sobre qualquer coisa (ou objeto). Pode ser dito que a boa vontade, em sentido kantiano, representa o padrão de medida para se julgar moralmente. Dado que a boa vontade é a única coisa que pode ser considerada “boa sem limitação”, nada além dela poderia funcionar como padrão para estabelecer o moralmente bom para todo e qualquer agente racional. Na perspectiva kantiana a compreensão adequada do conceito de boa vontade consiste no primeiro passo para a elaboração de uma teoria ou filosofia moral genuína. Isso leva Kant a considerar como básico o conceito de agente bom ou moral. Como atesta J. B. Schneewind um agente

cuja vontade é completamente determinada *a priori*, e [com isso] teremos pensado no padrão daquela determinação como a lei moral. Podemos então dizer ser necessariamente verdadeiro que quaisquer atos feitos por esse agente serão atos corretos⁵⁷.

Kant ressalta, ainda no início da primeira seção, o caráter instrumental que uma série de qualidades normalmente presentes nos seres humanos e entendidas, na maior parte das vezes, como “boas e desejáveis podem tornar-se extremamente más e prejudiciais” se não forem conduzidas pela boa vontade.

Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeito coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e

⁵⁷ SCHNEEWIND, 2009, p. 381-382- acréscimo meu.

prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *caráter*, não for boa. [...] Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas (*GMS*, BA 1- 2).

O conceito de boa vontade, pois, pode representar aquilo que é “bom sem limitação”, tanto “neste mundo”, quanto “fora dele”. Ainda que as qualidades mencionadas possam ser favoráveis à boa vontade, elas não apresentam “nenhum valor íntimo absoluto”, ou seja, pelo caráter instrumental que elas podem assumir, ainda necessitam de uma boa vontade.

Pelo fato do homem ser racional e sensível ao mesmo tempo a razão não é a única fonte de determinação da vontade quanto ao agir. Uma vontade perfeita determinar-se-ia sempre pela razão, conformando-se de imediato à lei moral. A vontade humana não é perfeita, ela está sujeita não só à legislação da razão, como também às condições subjetivas, isto é, à influência das inclinações da sensibilidade. Assim, devido essa dupla forma de determinação, há, por assim dizer, um conflito entre a razão e a sensibilidade na determinação da vontade. A vontade humana não obedece a razão salvo se for *constrangida* pela mesma, - e não naturalmente, como o faria se fosse pura.

Segue-se, nesse sentido, que a razão deverá *produzir* uma *vontade boa em si mesma*, “Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade” (*GMS*, BA 7). A vontade boa, no contexto da *Fundamentação*, já é definida como um sinônimo da moralidade⁵⁸. Portanto, “o conceito do **Dever** [...] contém em si o de boa vontade” (*GMS*, BA 8). Conforme será tratado mais adiante, é somente a representação da lei moral que deve ser o *móbil*⁵⁹ suficiente da ação⁶⁰.

Na *Fundamentação*, quando escreve sobre o imperativo categórico, Kant parte do pressuposto de que se a vontade humana não está sempre

em si plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação (Nötigung)* (*GMS*, BA 37).

⁵⁸ Outrossim, nessa passagem Kant já dá indícios da composição do sumo bem como bem total.

⁵⁹ Por ora basta somente a definição de móbil como princípio subjetivo do desejar e motivo como princípio objetivo do querer. Sendo que o primeiro é válido apenas subjetivamente, por outro lado, o segundo, é visto como válido para todo o ser racional. Sobre esse assunto trataremos mais adiante nesse mesmo trabalho.

⁶⁰ Cf. *GMS*, BA 15-16.

Os “princípios reconhecidos pela razão como universalmente válidos não são, portanto, adotados automaticamente pela vontade humana, sempre às voltas com *móbeis* não dados pela razão”⁶¹. Nesse sentido, faz-se necessário a apresentação de um princípio formal que seja fator de coação para uma vontade humana. Tal representação “chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*”⁶² (GMS, BA 37).

Uma vontade perfeitamente boa, uma vontade santa – a vontade divina, por exemplo – obedeceria as leis racionais sem ser constrangida por elas; para tal vontade, essas leis não seriam pois imperativos⁶³. Para uma vontade humana, ao contrário, elas se apresentam sob essa forma, ou seja, como deveres. Para o homem, portanto, cuja vontade é constantemente afetada pela e a partir da sensibilidade, por inclinações e por necessidades materiais, a regra da moralidade é um imperativo representado sob a forma de princípios práticos⁶⁴.

Embora o imperativo categórico seja único, ele é apresentado em diferentes formulações, a saber, a fórmula da lei universal: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”. Kant afirma, na sequência, que esse mesmo “imperativo universal” também pode ser expresso nas seguintes palavras: “*Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza***” (GMS, BA 52). Mais adiante, Kant apresenta a fórmula da humanidade: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (GMS, BA 66-67). A terceira fórmula, a da autonomia, é expressa por Kant como “a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (GMS, BA 70); no mesmo sentido, também é apresentada a sua variante, a formulação referente ao suposto reino dos fins: “Age

⁶¹ BECKENKAMP, 1998, p. 28

⁶² Com relação ao fim da vontade, dois tipos de imperativos são possíveis: um baseado no objeto do apetite sensível, outro proposto puramente pela razão. No caso de não ser dado nenhum objeto do apetite sensível, “a razão pode ordenar determinada ação como praticamente necessária por ela mesma e sem referência a um objeto desejado, que a vontade já tivesse assumido em seus fins”; o “*imperativo* seria, então, *categórico*, propondo à razão a partir de sua lei objetiva um objeto ou fim puro da vontade”; em outras palavras, um princípio prático *a priori*, não condicionado à experiência.

⁶³ Kant, na *Fundamentação*, propõe que todos os seres humanos têm uma finalidade que, como tal, constitui-se em uma espécie de necessidade natural. No entanto, ele ressalta que a todos os seres humanos, enquanto seres dependentes, isto é, racionais, porém, sensíveis “lhes convêm imperativos” (GMS, BA 42). Com efeito, para a condição humana, faz-se necessária a representação de um princípio objetivo ou um mandamento (da razão), enquanto obrigante, para uma vontade imperfeita. Segundo Paton, a relação em questão é basicamente de compulsão ou constrangimento (PATON, 1971, p. 114, nota 2).

⁶⁴ Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o dever (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos, são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo (GMS, BA 39).

segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (GMS, BA 84)⁶⁵. O imperativo categórico, portanto, evidencia o modelo formal de uma ação moralmente boa⁶⁶. Além disso, ele e a boa vontade traduzem duas condições básicas do dever, - da necessidade de uma ação por respeito à lei -, a saber, o seu aspecto objetivo (a própria lei moral), e o seu aspecto subjetivo, que nada mais é do que “o acatamento da lei pela subjetividade livre, como condição necessária e suficiente da ação”⁶⁷.

As diferentes formulações são apenas maneiras distintas de representar a mesma lei, por esse motivo o imperativo categórico é único. De fato, ele é a forma segundo a qual a lei moral se apresenta ao homem, e a maneira da lei moral ser apresentada pode variar. Como o conteúdo expresso nas suas fórmulas é o mesmo (a lei moral), elas estão relacionadas de tal maneira que uma reúne em si as outras. Embora existam estudos sobre o tipo e a relação de

⁶⁵ Kant enfatiza na *Fundamentação* que “aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim* (*Zweck*), e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido para todos os seres racionais” (GMS, BA 63). Nesse sentido, segundo o *Comentário introdutório à Fundamentação* de Dieter Schönecker e Allen Wood, um fim em si mesmo teria de ser um fim, sem que fosse um fim particular para alguém e sem necessitar de um estado ou de um objeto de interesse. “Se há um imperativo categórico que ordena ações determinadas e se todas as ações [...] perseguem um fim, então é necessário que haja fins que precisam ser considerados ou perseguidos necessariamente por todos em suas ações. Tais fins são fins em si” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 131). O “reino dos fins” está diretamente relacionado ao princípio da humanidade. “O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins*” (GMS, BA 74). Kant entende a palavra *reino* como referente à “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (GMS, BA 74). As leis são objetivas e ordenam que cada ser racional sensível trate a si mesmo como fim em si, e do mesmo modo a todos os outros seres racionais. Veja-se a passagem de Dieter Schönecker e Allen Wood que previne o leitor de interpretações equivocadas a esse respeito: “É fácil de se compreender este reino como um estado ideal. Mas é claro que não é possível. Pertence ao conceito de estado, também para Kant, essencialmente o conceito de direito, e ao direito, por sua vez, pertence a prerrogativa de coagir. Para a legalidade, são necessárias meramente ações conformes ao dever e a tais ações se pode ser coagido” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 147). Ao contrário, e Kant deixa isso claro na *Fundamentação*, apenas a “atitude moralmente boa” pode tornar os seres racionais membros do reino dos fins, isto é, eles devem querer a moralidade por ela mesma. Essa ideia de legislação moral pode ser comprovada a partir da passagem que segue: “Seres racionais estão pois submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo e aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, i. é um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal)” (GMS, BA 74-75).

⁶⁶ Vale conferir a observação de Paul Guyer segundo a qual o princípio fundamental da moralidade é distinto do imperativo categórico. Segundo a passagem de Guyer, embora muito próximos, os dois não são exatamente iguais (CRAMER apud GUYER, 2000, p. 218). Otfried Höffe, de modo semelhante afirma o seguinte: “[o] imperativo categórico é frequentemente visto como princípio moral. Esta compreensão é enganosa, visto que na Ética e para Kant a questão dos princípios tem um duplo significado. De um lado, são procurados o conceito e o padrão de medida supremo de todo o agir moral, de outro, se trata do fundamento último para poder agir de acordo com o conceito e o padrão de medida. À primeira questão Kant responde com o imperativo categórico, à segunda, com a autolegislação, a autonomia da vontade; a condição da possibilidade de agir moralmente, o princípio da subjetividade moral (personalidade), encontra-se na capacidade de determinar-se segundo princípios postos por si mesmo” (HÖFFE, 2005, p. 215-216).

⁶⁷ DUTRA, 2002, p. 29-30.

cada um dos enunciados, é preciso levar em conta que cada um deles complementa os demais quanto ao aspecto formal do agir que deve ser efetivado na prática.

Como em um teste e com esse objetivo, Kant sugere que o próprio agente se faça o seguinte questionamento:

[p]odes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal (*GMS*, BA 20).

Visto que é somente o agente que tem acesso à sua máxima, só ele então pode ajuizar se a sua ação é moral ou não. Certamente, se o agente reconhece a sua ação como contrária ao dever, por mais que ela não propicie um resultado mau, ela jamais pode ser representada tal como as ações feitas por dever⁶⁸.

1.2 A autonomia da vontade

Tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes* quanto na *Crítica da razão prática*, Kant estabelece a distinção entre ações autônomas e heterônomas. A partir dessas duas obras fica claro que a autonomia da vontade é o princípio fundamental da moralidade - *a priori*, racionalmente estabelecido. Somente de um princípio *a priori* para a vontade é que pode resultar a lei moral que é representada pelo imperativo categórico (resultado da própria autonomia). A heteronomia (ao contrário) nada mais é do que a legislação proveniente de interesses exteriores para determinar a ação do sujeito. Ela se caracteriza por tornar a razão uma “mera administradora de interesse alheio” (*GMS*, BA 89), por submeter a vontade a interesses externos.

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer de seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia (*GMS*, BA 88).

Com efeito, a autonomia é pensada como a negação de toda determinação da vontade por representações materiais, segundo as quais a lei “é finalmente a lei da necessidade da natureza”⁶⁹. Decorre que a “**autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas” (*KpV*, A 59).

Segundo consta na *Fundamentação*, uma máxima (princípio subjetivo) distingue-se da lei prática (princípio objetivo) no que tange à sua validade. Enquanto essa última é válida para

⁶⁸ Cf. BARON, 2006, p. 73.

⁶⁹ HERRERO, 1991, p. 21-22.

qualquer ser racional, constituindo-se em um princípio orientador segundo o qual ele deve agir, a máxima é uma regra prática determinada muitas vezes de acordo com as inclinações e disposições naturais do indivíduo, ou seja, um princípio que não tem validade necessária para a vontade de todo e qualquer ser racional⁷⁰.

A máxima, afirma Kant,

contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo (*GMS*, BA 51, nota)⁷¹.

Se uma máxima representa a conduta do indivíduo, então, é a partir dessa máxima que é possível avaliar moralmente as suas ações. Diante disso, pode-se dizer que somente um ser capaz de adotar máximas poderá ser considerado moral ou imoral. Segundo a exposição de S. Körner, os que são incapazes de fazê-lo – por exemplo, uma ameba, um tigre, algumas pessoas anormais - não podem ser nem uma coisa nem outra⁷². Em outras palavras, os animais, assim como todos os indivíduos que não possuem uma razão sadia devem ser avaliados como pertencentes ao nível da amoralidade, embora não estejam excluídos do campo de discussão moral⁷³. No centro da teoria ética de Kant está a afirmação de que adultos normais e, somente eles, são capazes de se autogovernar completamente em assuntos morais⁷⁴.

Uma máxima, pois, é moral quando se encontra em conformidade com a lei prática e, somente na medida em que ela possa, enquanto tal, ser enunciada como lei universal (tenha, no mínimo, a possibilidade de ser tomada como lei)⁷⁵. Em outros termos, toda a máxima subjetiva deve poder tornar-se objetiva. Vale dizer aqui que a máxima é universalizada apenas formalmente e não positivamente, ou seja, é universalizável somente a forma da ação e não a ação propriamente dita.

A grande relevância das máximas é evidenciada na medida em que é em dependência delas que o homem intenciona ou deve intencionar a sua ação. Como foi mencionado, o juízo

⁷⁰ Cf. *GMS*, BA 59-60.

⁷¹ Sobre a distinção entre máxima e lei moral, conferir também *KpV*, A 35 e *GMS*, BA 15 nota.

⁷² Cf. KÖRNER, 1987, p. 122.

⁷³ O fundamento subjetivo de adoção de máximas deve ser um ato de liberdade. Se fosse de outra maneira, de modo natural, por exemplo, o sujeito da ação em questão não estaria submetido aos valores morais. As apetições naturais (comer, beber e demais necessidades fisiológicas do homem) não entram em julgamento quanto à moralidade. Assim, também não se atribui valor moral ou imoral às satisfações provenientes da sensibilidade, uma vez que elas são naturais para o homem.

⁷⁴ Cf. SCHNEEWIND, 2009, p. 370.

⁷⁵ Cf. *KpV*, A 54.

ou o julgamento moral não deve se impor do exterior, mesmo que a ação propriamente dita seja o que se mostra na prática. Para Kant, o que deve ser avaliado é o que conduz à ação, isto é, a máxima. Todavia, esse princípio de julgamento (que não avalia necessariamente a ação que se mostra externamente, mas aquilo que serviu de *móbil* para o agir) pode gerar alguma incerteza em relação ao caráter moral do agente praticante da ação. Isso se dá porque não é possível acessar à sua intenção. Em outras palavras, somente o próprio agente pode julgar o valor moral de seu agir.

No geral Kant não usa o termo natureza como contraposto ao de liberdade. Como ele próprio aponta, na natureza “nada é em vão”, e quanto aos seus produtos, “tudo tem um fim” e “tudo faz sentido”. Isso permite mostrar

a conciliação entre duas tendências aparentemente opostas no ser humano (enquanto produto privilegiado da natureza): a de ele, por um lado, como ser sensível, estar submetido (igual a ‘cada coisa’) às leis causais da natureza e, por outro, como ser inteligível e possuidor de um livre-arbítrio, poder agir segundo leis e princípios próprios⁷⁶.

Na natureza (como é habitualmente entendida) não há liberdade de escolha, mas *devir*, isto é, as coisas são o que devem ser. A moralidade pede por autonomia da vontade, por escolha, por princípios de adoção de máximas, atitudes que deixam espaço à transgressão. No campo natural, não é possível adotar outra postura a não ser submeter-se aos ditames da própria natureza. No caso do homem, mostra-se plenamente compatível que a natureza consegue garantir o desenvolvimento pleno de todas as suas disposições, inclusive “justamente aquela capacidade que faz dele um ser não- apenas-natural, mas inteligível”⁷⁷.

“A *moralidade* é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas” (*GMS*, BA 85-86). É no domínio moral que Kant credita a possibilidade de, legitimamente, realizar o sumo bem, e de qualificar o humano: único caminho pelo qual os homens são capazes de edificar individual e universalmente a própria humanidade.

Segundo Kant, é necessário que o homem seja simultaneamente membro submetido à lei e legislador universal.

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei [...]. O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (*GMS*, BA 87).

⁷⁶ HAMM, 2013, p. 157.

⁷⁷ HAMM, 2013, p. 157.

Então, a autonomia é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma, e nesse sentido, “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (*GMS*, BA 98)⁷⁸.

Posto que “a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma” (*GMS*, BA 99), segue-se que o princípio de autonomia da vontade, ou seja, a capacidade humana de autodeterminação da vontade a partir de si mesma, constitui a tese fundamental da concepção moral kantiana na *Fundamentação*. Na *Crítica da razão prática*, no mesmo sentido, a autonomia é descrita como a capacidade da razão – que passa a ser chamada, de acordo com o seu uso prático, razão prática pura, na medida em que a lei moral se impõe à consciência como um fato da razão – de determinar o arbítrio de um modo absolutamente independente.

1.3 O *Factum da razão*

No que diz respeito à fundamentação da moralidade em Kant é possível afirmar que ela não fica plenamente estabelecida mesmo na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Embora Kant demonstre a importância da autonomia da vontade, bem como do imperativo categórico enquanto princípio formal, ao qual todo o ser humano deve estar submetido, resta o problema acerca da impossibilidade de explicar a necessidade de se submeter a esse princípio formal. Diante dessa impossibilidade de explicar e, portanto, conhecer a realidade da consciência da lei moral, a segunda *Crítica* traz um argumento novo para resolver este problema⁷⁹.

Ora, vê-se que a liberdade consiste em um conceito imprescindível e fundamental para o pleno encerramento de um sistema moral *a priori*. O recurso de Kant no uso da figura de um fecho de abóbada (*Schlußstein*) remete diretamente à ideia de um acabamento final para uma construção moral finamente estabelecida, na qual a abóbada sustenta arquitetonicamente as partes constitutivas de sua estrutura. A liberdade é condição da lei moral, a sua *ratio essendi*, enquanto que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade⁸⁰. Tal consideração é possível em decorrência daquele conceito que Kant denominou como um *Factum da razão* (*Factum der Vernunft*).

A liberdade, desta forma, enquanto condicionante da lei moral, é o elemento que possibilita a própria efetividade do uso prático autônomo da razão, ademais, corrobora a primazia da razão prática em relação à razão em seu uso especulativo. O uso especulativo da

⁷⁸ Isso fica claro no título da Primeira Seção da Terceira Parte da *Fundamentação*: “O Conceito da Liberdade é a chave da explicação da Autonomia da Vontade” (*GMS*, BA 97).

⁷⁹ Cf. CHAGAS, 2011, p. 410.

⁸⁰ Cf. *KpV*, A 5.

razão remete ao “conhecimento do objeto até os princípios *a priori*”, nisso consistindo o interesse da razão de um ponto de vista especificamente especulativo. Diferentemente, a “determinação da **vontade** em relação ao fim último e completo” (*KpV*, A 216), constitui-se como o interesse propriamente prático da razão, portanto, diz respeito à autonomia possível aos seres sensíveis dotados de razão. A liberdade possui e adquire o caráter de *postulado* em virtude do fato de que ela possibilita a própria *razão prática*; “uma vez que a razão só é prática quando seu fundamento de determinação é a liberdade, ou seja, quando há uma relação da razão com suas próprias leis (autonomia)”⁸¹. Em resumo, se a liberdade não for postulada, a partir da consciência da lei moral, não é possível falar de uma razão em sentido prático.

Com a introdução do *Factum da razão*, conceito apresentado na “Análítica da razão prática pura”, da *Crítica da razão prática*, a teoria moral kantiana toma sua forma definitiva. Não se fala aqui necessariamente em abandono da proposta da terceira seção da *Fundamentação*, embora alguns comentadores atestem para isso, mas de complementação, ou seja, da possibilidade de resolução de um problema detectado pelo próprio Kant.

Devido à complexidade do assunto, o *Factum da razão* é objeto de mais de uma interpretação, ou seja, ele é abordado sob diferentes pontos de vista⁸². O próprio Kant dedica poucas páginas ao assunto, o que torna ainda maior a dificuldade quanto a sua devida compreensão. O *Factum* vem para dar acabamento à teoria moral exposta na *Fundamentação*, mais precisamente à terceira seção da obra, ou seja, à dedução da lei moral.

Na terceira seção da *Fundamentação* Kant assume a tarefa de mostrar como se articulam os conceitos fundamentais de sua teoria moral. Nessa medida, é explicitado que e como o ser racional humano, reconhece o princípio moral em uma dupla perspectiva. Todavia, isso não significa que nesse contexto se encontre “uma tentativa de provar a realidade e a necessidade prática da lei da moralidade, pois Kant parece reconhecer no fim desta Seção que é impossível provar ‘donde provém que a lei moral obrigue’”⁸³. O próprio Kant mais tarde parece ter percebido “que o projeto da ‘fundamentação’ de um princípio moral universalmente válido ainda não havia sido completado”⁸⁴.

⁸¹ FERRAZ, 2005, p. 51.

⁸² Vale salientar que entre os comentadores de Kant, Lewis White Beck foi o precursor para muitos que falaram a esse respeito. A sua argumentação em *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* é constantemente retomada como ponto de partida para muitos, seja para corroborá-la, contestá-la ou complementá-la.

⁸³ CHAGAS, 2011, p. 412.

⁸⁴ CHAGAS, 2011, p. 412.

Uma vez provada a existência da liberdade, outros conceitos da razão prática, antes consistindo em simples ideias para uma razão de ponto de vista especulativo, também podem ser considerados como portadores de realidade. Nomeadamente, “Deus e imortalidade” adquirem “consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral” (*KpV*, A 4-5).

Segundo Kant, embora se possa chegar à ideia da liberdade por meio da razão especulativa “de cuja possibilidade **sabemos a priori**, sem, contudo, compreendê-la” (*KpV*, A 5), a liberdade figura como a própria condição da lei moral. Na mesma medida, os outros conceitos mencionados (as ideias de **Deus** e **imortalidade**) são apenas as condições do objeto necessário de uma vontade que deve ser determinada segundo a lei moral⁸⁵. Nas palavras do próprio Kant, elas “não são condições da lei moral mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura” (*KpV*, A 5-6). A liberdade, conforme já foi dito, é originária, anterior e, assim, a condição dos demais conceitos da razão prática.

Ainda no “Prefácio” à segunda *Crítica* Kant introduz o conceito de *Factum* da razão. Visto que a crítica especulativa

recomendava expressamente considerar os objetos da experiência enquanto tais, e entre eles inclusive o nosso próprio sujeito, como válidos somente enquanto **fenômenos**, todavia recomendava pôr-lhes como fundamento coisas em si mesmas, portanto não considerar todo o supra-sensível como ficção e seu conceito como vazio de conteúdo: a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, da **liberdade** (embora, como conceito prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um *factum* o que lá meramente podia ser **pensado** (*KpV*, A 9).

Nesse sentido, mediante o fato da razão⁸⁶, pela sua peculiaridade de não se tratar de um fato empírico, se dá realidade objetiva ao conceito de liberdade.

Conforme salientado anteriormente, os comentadores de Kant não são unânimes quanto à interpretação desse elemento fundamental da teoria moral. Segundo Guido de Almeida, Kant abandona a necessidade de uma dedução, ou seja, aquilo que realmente era

⁸⁵ O objeto de uma vontade orientada pela lei moral ou, o objeto da própria moralidade é o sumo bem, ou seja, a felicidade de acordo com a virtuosidade. Sem a admissão da imortalidade da alma e da existência de Deus é impossível pensar a realização do mesmo, enquanto objeto último da vontade. Somente Deus poderia distribuir a felicidade de acordo com o merecimento de cada um. Como isso não é possível no mundo empírico, faz-se necessária a imortalidade da alma. Sobre o sumo bem será tratado mais detidamente nos capítulos seguintes.

⁸⁶ Não se trata, portanto, de um fato empírico, que em sua natureza teria necessariamente de constar como fruto de uma causalidade natural, mas é sim, consciência de que a razão pura é prática, causalidade livre e originária.

pretendido na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁸⁷. Na visão de Lewis White Beck, do *Factum* da razão decorrem outros problemas que dificilmente podem ser solucionados. O texto kantiano, na visão do comentador, apresenta o *Factum* como a consciência da lei, como a própria lei e como autonomia⁸⁸. Beck propõe, não comprometendo o que Kant aparentemente buscou apresentar, uma abordagem que se mostra aceitável: o *Factum* da razão refere-se e corresponde à afirmação de que a razão pura é prática. Ela poderia, neste sentido, e a partir de si mesma, apresentar uma determinação à virtude. Para isso, exige-se que a razão ofereça uma regra ou princípio para uma dada ação e, além disso, um *móbil* para uma ação em conformidade com tal regra ou princípio. O grande problema seria demonstrar a possibilidade de que a razão pura pode realmente ser prática e se, em vista da impossibilidade da dedução da lei moral, o *Factum* da razão se tornaria algo suficiente⁸⁹.

Sem entrar em detalhes quanto às passagens nas quais aparece esta figura e tendo em vista que, segundo Kant, “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV*, A 52)⁹⁰, a distinção que é crucial – apontada por Beck - consiste na **consciência da lei moral** e a **própria lei**. Pode-se notar em vários momentos que o próprio Beck parece não estar muito seguro acerca da doutrina do fato da razão. Por um lado, ele admite que esta distinção expressa um ponto crucial do argumento. Contudo, por outro lado, ele afirma que “esta dualidade do significado do *fato* não representa propriamente a premissa de Kant”⁹¹, mesmo tendo em vista que, apesar dos diferentes sentidos desta figura, ela manifesta, na verdade, o **único** fato *a priori* da razão; ou ainda, não pode haver mais de um fato, pois isto atestaria se tratar de fatos empíricos e contingentes.

Segundo Beck

⁸⁷ Para o comentador, ao assumir o *Factum* da razão como validador, por assim dizer, do princípio moral, Kant teria deixado de lado um programa muito mais completo de fundamentação da moralidade, em troca de uma mera exposição de como este (fato) se apresenta. Ainda na visão do comentador, Kant não teria levado à cabo o processo da passagem da demonstração do imperativo categórico e seus desdobramentos para um segundo momento, no qual se daria a fundamentação propriamente dita (ALMEIDA, 1999, p. 59). Embora o objetivo da *Fundamentação* fosse a “busca e fixação do princípio supremo da moralidade”, - no dizer de Almeida, “procurar” e “estabelecer” este princípio -, logo após o procurar ou buscar, Kant parece ter abandonado o empreendimento. “Na *KpV*, porém, a dedução [...] é declarada não só impossível mas também desnecessária porque a validade do princípio se mostrou entretantes como um ‘fato da razão’” (ALMEIDA, 1999, p. 59).

⁸⁸ Cf. BECK, 1960, p. 167.

⁸⁹ “A afirmação kantiana acerca da importância em distinguir os usos da razão, tendo em vista que o interesse da razão pura prática é mostrar como e porque o seu princípio deve determinar o agir humano. Se o fato da razão não expressa uma verdade, então este consiste na consciência de uma obrigação ou de um mandamento moral” (CHAGAS, 2010, p. 192).

⁹⁰ Na sequência Kant diz o seguinte: “eu não pergunto se elas também de fato são diversas e se, muito antes, uma lei incondicionada não é simplesmente a consciência de si de uma razão prática pura, mas esta totalmente idêntica ao conceito positivo de liberdade” (*KpV*, A 52).

⁹¹ BECK, 1960, p. 167-168.

[s]omente uma lei que é dada pela própria razão poderia ser conhecida a priori pela razão pura. A lei moral expressa nada mais do que a autonomia da razão [...]; esta é um fato para a razão pura apenas na medida em que ela é a expressão do fato da razão pura, isto é, do fato de que a razão pura pode ser prática. Por isso a lei moral é o único fato da razão pura e para a razão pura⁹².

Para o propósito dessa tese, defender que o sumo bem representa um complemento à teoria moral kantiana, não é preciso adentrar exaustivamente na discussão referente ao fato da razão, somente interessa constatar e atestar a sua importância na teoria moral kantiana sem essa premissa. No §7, “Lei fundamental da razão prática pura”, na “Análítica da razão prática pura”, mais precisamente na primeira “Anotação”, Kant afirma que

[p]ode-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 porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que porém se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir (*KpV*, A 55-56).

Contudo, segue Kant, para que se possa considerar esta lei como “inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa” (*KpV*, A 56).

Se a razão pura é por si só prática e dá ao homem uma lei universal, a saber, a **lei moral**, e esta, por sua vez, ganha realidade como um *factum* da razão, então a existência deste último não pode ser negada (é inegável)⁹³. Conforme já havia sido expresso na *Fundamentação*, “o único princípio de todas as leis morais e dos deveres” é a autonomia da vontade⁹⁴. O *factum* (da razão), segundo Kant,

vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; e mediante a qual a vontade de um ente racional, que como pertencente ao mundo sensorial se reconhece, do mesmo modo [...], como necessariamente submetido às leis da causalidade, contudo no domínio prático, por outro lado, a saber, enquanto ente em si mesmo é ao mesmo tempo consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas (*KpV*, A 72).

Pode-se dizer, pois, que a “fixação do princípio supremo da moralidade” só acontece quando se passa para a segunda *Crítica*, com a introdução da figura do *factum* da razão. Seguindo a interpretação de D. Henrich, o respeito, na medida em que designa a força motora ou o elemento dinâmico da vontade, deve estar intrinsecamente ligado à consciência *a priori* da necessidade da lei moral, ou seja, o respeito deve, por assim dizer, estar ‘inscrito’ na figura

⁹² BECK, 1960, p. 169.

⁹³ Cf. *KpV*, A 56.

⁹⁴ *KpV*, A 58.

do fato da razão⁹⁵. Retomando argumento do próprio Kant, o respeito encontra-se indissolúvelmente vinculado à representação da lei moral em todo o ente racional finito. Logo, os conceitos de fato da razão e respeito deveriam ser lidos juntos, pois um remete ao outro.

Com efeito, no que se refere ao princípio fundamental da moralidade, percebe-se que Kant inicia o seu estabelecimento na *Fundamentação* e conclui plenamente o mesmo na “Analítica” da segunda *Crítica*. No “Cânone” da primeira *Crítica*, isso já foi visto, pode-se falar apenas em termos de uma doutrina provisória, uma vez que nesse escrito o objetivo de Kant é outro que não propriamente estabelecer uma teoria da moralidade. Após o estabelecimento da autonomia como o fundamento da moralidade, a ideia de Deus é apenas uma pressuposição necessária para a possível realização do objeto da moralidade, ou seja, o sumo bem.

1.4 O respeito pela lei moral enquanto único elemento motivacional: a necessidade subjetiva e o caráter objetivo da lei da moralidade

Na seção anterior foi tratado brevemente do conceito de fato da razão enquanto consciência da lei moral. A partir da inserção do fato da razão houve, por assim dizer, uma complementação daquilo que Kant havia deixado estabelecido na *Fundamentação*. Resta ainda tratar do conceito de respeito, uma vez que, subjetivamente esse sentimento é o único elemento que pode servir de motivação moral.

Na presente exposição partilha-se da interpretação de Dieter Henrich, a saber, que

a teoria kantiana do fato da razão resultou em uma mudança importante de sua doutrina da concernente ao elemento emocional no insight moral. Esta foi sua doutrina do ‘respeito pela lei’ como o único motivo legítimo da vontade moral⁹⁶.

Segue-se, a partir dessa perspectiva, muito embora o sentimento de respeito já tenha sido definido na *Fundamentação*, que ele adquire maior legitimidade após a inserção do fato da razão na “Analítica” da segunda *Crítica*.

Ora, retomando a argumentação kantiana da *Fundamentação* encontra-se que

[o] princípio subjetivo do desejar é o *móbil* (*Triebfeder*), o princípio objetivo do querer é o *motivo* (*Bewegungsgrund*); daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional (*GMS*, BA 63-64).

⁹⁵ Cf. HENRICH, 1994, p. 83-84.

⁹⁶ HENRICH, 1994, p. 84.

Literalmente, o conceito de *móbil*, em alemão, significa mola propulsora, enquanto que motivo significa razão movente⁹⁷.

Nessa medida, a partir de tal definição, pode ser inferido que o *móbil* pode representar a base dos imperativos hipotéticos, distintamente do *motivo* que, por sua vez, é a base do imperativo categórico. Por ser o *móbil* um princípio subjetivo do desejar, a partir dele somente é possível considerar máximas subjetivas. Contudo, o ideal seria que as máximas subjetivas coincidisse com a lei moral objetiva. Portanto, o *móbil*, enquanto princípio subjetivo do desejar deveria também coincidir com o motivo, enquanto princípio objetivo do querer, de modo que, o *móbil* da ação fosse unicamente a representação da lei.

Ao que parece, isso realmente acontece a partir da segunda *Crítica*. Nessa obra Kant “faz uso do conceito de motivo no mesmo sentido que ele tinha usado o conceito de móbil na *Fundamentação*”⁹⁸. Seguindo o argumento de Flávia Chagas, “[p]or outro lado, também o conceito de móbil é utilizado na *CRPr* no mesmo sentido que o conceito de motivo foi usado na *Fundamentação*”⁹⁹. A esse respeito, veja-se a seguinte passagem de Kant, presente no Terceiro Capítulo da “Analítica”, intitulado “Dos móbeis da razão prática pura”¹⁰⁰ (*Von den Triebfedern der Reinen Praktischen Vernunft*):

[o]ra, se por **móbil** [*Triebfeder*] (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente que não se pode atribuir à vontade divina motivo algum, mas que o motivo [ou móbil] da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte, **o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação** (*KpV*, A 127 – negrito e acréscimo meus).

Valerio Rohden esclarece em uma nota à sua tradução da segunda *Crítica* que “*Triebfeder* passa, pois, a identificar-se com *Bewegungsgrund*, tomando ambos o sentido de um fundamento determinante subjetivo da ação” (*KpV*, A 127, nota do Tradutor). Christian Hamm, retomando a argumentação kantiana da última parte da “Analítica da razão prática pura”, diz que nesse contexto

⁹⁷ Cf. CHAGAS, 2013, p. 16.

⁹⁸ CHAGAS, 2013, p. 17.

⁹⁹ CHAGAS, 2013, p. 17.

¹⁰⁰ Embora todas as citações da *Crítica da razão prática* sigam a tradução de Valerio Rohden de 2002, aqui seguiu-se a proposta de Christian Hamm: “se trata de uma incoerência terminológica só aparente, [...]: o que Kant quer, de fato, mostrar agora é que e de que modo a lei moral pode se transformar em um ‘motivo subjetivo’” (HAMM, 2003, p. 75, nota 12).

[r]ealmente novo parece, à primeira vista, somente o uso do termo ‘Triebfeder’ (‘móbil’), que difere do seu uso anterior pelo fato de se referir não mais exclusivamente a momentos motivacionais meramente subjetivo-psicológicos, mas também àqueles ‘Bewegungsgründe’ (anteriormente: ‘motivos’) de caráter objetivo. Assim, podemos ler, por exemplo [...], que ‘não se tem que procurar nenhum outro móbil para granjear influência’ à lei moral ‘sobre a vontade’ a não ser esta própria lei, ou, outro exemplo, que seria ‘grave permitir que *ao lado da* lei moral concorram ainda outros móbeis’, etc. – Dada essa aparente ampliação semântica do termo ‘Triebfeder’ ou ‘motivo’, parece, pois, oportuno distinguir agora, em vez de ‘móbeis’ (‘Triebfedern’) e ‘motivos’ (‘Bewegungsgründe’), simplesmente entre ‘móbeis subjetivos’ (‘subjektive Triebfedern’) e ‘móbeis objetivos’ (‘objektive Triebfedern’)¹⁰¹.

Mesmo que de um modo distinto, a interpretação de Lewis White Beck parece corroborar essa posição. Para esse comentador, a figura do móbil (*Triebfeder*) ou do motivo (*Bewegungsgrund*) significa ou designa o fator dinâmico da vontade, trata-se daquilo que induz o sujeito à ação. Segundo suas próprias palavras, “[o] uso de *Neigung* ao se referir à determinada disposição não é sempre observada. Geralmente significa uma inclinação e é aproximadamente equivalente à *Triebfeder* exceto quando *Triebfeder* refere-se ao incentivo moral ou motivo”¹⁰². Portanto, o móbil objetivo da vontade humana não pode ser outra coisa do que a consciência da lei moral. “Nesse caso, refere-se a um princípio válido independentemente de condições empíricas e, portanto, com validade universal (válido para todos os seres racionais em geral) e necessária (válida absoluta e irrestritamente)”¹⁰³.

Na *Fundamentação* “Kant não faz um uso unívoco do conceito de móbil, ou seja, ele não usa este conceito, já nesta obra, para referir-se só aos fundamentos empíricos da vontade”¹⁰⁴. Por exemplo, no final da Segunda Seção encontra-se que “tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação valor moral” (*GMS*, BA 86). Além desse exemplo, em outra passagem do final da obra, Kant trata da hipótese de a ideia de um mundo inteligível também poder servir de *móbil* para a moralidade. Segundo ele,

[d]a razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, [...] do que a forma, [...] e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que faltar inteiramente, a não ser que esta ideia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil (*GMS*, BA 126).

Ora, mesmo não havendo um uso unívoco do conceito de *móbil* na *Fundamentação*, não restam dúvidas de que esse conceito sofre uma ampliação a partir da segunda *Crítica*. Então,

¹⁰¹ HAMM, 2003, p. 75.

¹⁰² BECK, 1960, p. 90-91, nota 2.

¹⁰³ CHAGAS, 2013, p. 17.

¹⁰⁴ CHAGAS, 2013, p. 17.

como foi citado anteriormente, não faz mais sentido a distinção entre *móbil* e motivo, mas sim entre *móbil* subjetivo e *móbil* objetivo¹⁰⁵.

Na verdade, Kant parece estar querendo dizer unicamente que o *móbil* deve valer tanto subjetiva quanto objetivamente.

[N]a nova discussão dos motivos/móbeis, a constelação sistemática – [...] – é a mesma da *Fundamentação*; o que mudou, entretanto, é a **base** e, junto com isso, a perspectiva da argumentação de Kant. - **A base** mudou com a renúncia definitiva a qualquer nova tentativa de **deduzir** a lei da moralidade – depois da última, mal sucedida, segundo o próprio Kant, na *Fundamentação* – e com a ‘descoberta’ da lei moral como **‘facto da razão’**. Essa nova concepção da lei (ou, numa outra formulação, da **consciência** da lei) moral como um **factum** não deduzível de outros ‘dados antecedentes da razão’, que ‘se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética a priori’, sem ser ‘fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica’¹⁰⁶.

Portanto, como “o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa” (*KpV*, A 56).

Nessa medida, vale mencionar uma outra passagem da segunda *Crítica* na qual Kant afirma que

respeito pela lei não é um móbil para a moralidade mas é **a própria moralidade**, considerada **subjetivamente** como móbil. [...]. Ora, sobre isso cabe observar que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele pressupõe essa sensibilidade, logo, também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito (*KpV*, A 135 – negrito meu).

A partir disso, é possível dizer que a consciência da lei moral e com ela o respeito pela mesma lei constituem o *móbil* da moralidade. Desse modo, como foi dito no início da presente seção, não é coerente fazer uma leitura dissociada dos conceitos de respeito e fato da razão. Veja-se uma passagem na qual Flávia Chagas deixa isso explícito:

[p]odemos pensar esta ligação necessária entre a lei moral e a vontade humana a partir do facto da razão e do sentimento de respeito. O respeito na medida em que designa a força motora ou o elemento dinâmico da vontade, deve estar intrinsecamente ligado à consciência *a priori* da necessidade da lei moral, ou seja, o respeito deve, por assim dizer, estar ‘inscrito’ na figura do facto da razão¹⁰⁷

Retomando novamente a argumentação kantiana no contexto da primeira seção da *Fundamentação*, é possível perceber que conceito de respeito foi introduzido a partir da relação conflituosa entre dever e inclinação.

¹⁰⁵ Cf. HAMM, 2003, p. 75.

¹⁰⁶ HAMM, 2003, p. 77.

¹⁰⁷ CHAGAS, 2013, p. 97.

Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprova-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considera-la como favorável a meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei objetivamente*, e, *subjetivamente*, **o puro respeito por esta lei** prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a esta lei (*GMS*, BA 14-15 – negrito meu).

Com efeito, a partir dessa citação é possível constatar que se faz necessário ter consciência da lei moral para que se possa agir por respeito a ela. O respeito pode ser entendido como o efeito da lei moral e não a causa da lei, ao contrário do que acontece quando a máxima adotada fundamenta-se em um sentimento ou matéria da vontade como, por exemplo, o “sentimento da fome”, que pode ser uma causa da adoção de determinada máxima de ação. Segundo Kant, o respeito é um sentimento produzido por si mesmo, através de um conceito da razão, diferentemente dos demais que, por sua vez, se baseiam na inclinação ou no medo¹⁰⁸. Logo, o respeito pela lei moral deve tornar-se o *móbil* subjetivo ou a mola propulsora subjetiva na determinação da vontade.

Como o próprio Kant deixa claro, a lei moral não se apresenta (ao homem) apenas para ser reverenciada, mas para ser seguida. Essa reverência (ou sentimento de respeito) não pode ser exterior à própria lei, pois é a própria lei moral que a produz. De algum modo, no entanto, a reverência torna o homem suscetível à obediência. Por isso, o livre-arbítrio admite-a em sua máxima, determinando-a de acordo com essa legislação.

Em suma, o fundamento subjetivo para a adoção de máximas só pode ser único e “referir-se universalmente ao uso da liberdade”. Dá-se que, no homem, só o arbítrio pode realmente ser dito livre. Então, o primeiro fundamento da adoção das máximas, que, por seu turno, deve sempre residir no livre-arbítrio, não pode ser dado em fato algum da experiência, mesmo que a liberdade humana se dê, positivamente, somente na experiência. Nesse sentido, Kant distingue as ações “por dever” das ações “conformes ao dever”. No primeiro caso, a lei é o princípio motivacional da ação, enquanto que, no segundo, a motivação reside em princípios exteriores à moralidade (como o princípio do *amor-de-si*, por exemplo).

¹⁰⁸ Cf. *GMS*, BA 16.

Ao se agir em conformidade com o dever (*Pflichtmässig*), o resultado, isto é, a ação realizada e verificada na experiência parece moralmente correta, pois aparentemente ela parece ter sido praticada a partir das regras práticas do dever, embora não tenha sido realizada por dever. Agir por dever (*aus Pflicht*), por outro lado, significa que a ação é realizada unicamente por respeito (*Achtung*) à lei.

Christian Hamm salienta que

[o] ponto problemático dessa caracterização do papel do respeito é evidentemente, antes de mais nada, a falta de uma explicação mais exata do seu próprio ‘status’ sistemático. Quais são precisamente a natureza e as propriedades do respeito, como é que ele pode **subjetivamente**, quer dizer: no nível da sensibilidade **determinar** a vontade?¹⁰⁹

Partilha-se da opinião do comentador de que o próprio Kant tenha sentido falta de clareza quanto à sua exposição do sentimento de respeito, julgando oportuno complementá-la em uma longa nota de rodapé na *Fundamentação*.

Poderiam objecta-me que eu, por trás da palavra *respeito*, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem a intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua causa. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, de outro, com a inclinação (*GMS*, BA 16, nota).

No âmbito da filosofia prática de Kant, portanto, o sentimento de respeito pode ser considerado um sentimento moral. Tal sentimento difere dos demais quanto a sua fonte, pois ele é considerado também a partir de uma perspectiva “interna” e subjetiva do próprio sujeito enquanto agente moral.

É importante frisar que na *Fundamentação* já se encontra uma definição e concepção crítica desse sentimento moral. Contudo, é somente a partir da segunda *Crítica* “que Kant

¹⁰⁹ HAMM, 2003, p. 78.

identifica o sentimento moral com o sentimento de respeito pela lei”¹¹⁰. A segunda *Crítica* traz consigo também a pretensão de “mostrar como se dá a conexão *a priori* entre a lei moral e a sensibilidade humana através da figura do sentimento moral”¹¹¹. Para isso,

não resta senão apenas determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo [móbil] e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei. Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à <questão>: como é possível uma vontade livre (*KpV*, A 128– acréscimo meu).

Segundo Flávia Chagas, o objetivo de Kant “consiste em mostrar o que a lei moral produz ou efetiva no nível da sensibilidade humana na medida em que a consciência da lei moral for o móbil ou o fundamento de determinação subjetivo da vontade”¹¹². Nesse sentido, o respeito é uma necessidade concomitante da ação por dever e da própria consciência da lei moral. Segue-se que o sentimento de respeito é uma consequência da determinação da vontade pela lei moral, então ele é um efeito que segue somente depois que uma máxima moralmente boa tenha sido formada e adotada.

Uma citação de Flávia Chagas, parece resumir isso. Segundo a comentadora,

a ideia de obrigação – em agir por dever – e do imperativo categórico são consequências do reconhecimento, pelo ser racional humano, da necessidade e da universalidade do princípio da autonomia da vontade. Portanto, não é o respeito que faz com que o homem esteja obrigado a agir pela lei moral, mas, ao contrário, é o princípio da autonomia da vontade que faz com que o ser racional humano esteja obrigado a agir por dever, na medida em que esta legislação é dada pela própria vontade. E por tratar-se de uma autolegislação e de uma atividade livre da vontade é que se tem respeito¹¹³.

Segundo a interpretação de Nelson Potter, parece que o sentimento de respeito é um “elemento necessário em nossa consciência de que nós falhamos segundo a lei moral, e que nós somos capazes de agir por dever”¹¹⁴. Interpreta-se aqui que Potter esteja tratando de se ter consciência de que o homem é constantemente afetado pelas inclinações da sensibilidade, mas nem por isso ele é determinado a partir delas.

Pode-se dizer que na realização de uma ação por dever ocorre a presença do aspecto objetivo da lei, ao qual, como pertencente ao mundo fenomênico, o homem deve obediência. Por outro lado, se faz necessário considerar o aspecto subjetivo da lei, ou seja, o respeito pela

¹¹⁰ CHAGAS, 2013, p. 41.

¹¹¹ CHAGAS, 2013, p. 41.

¹¹² CHAGAS, 2013, p. 41-42.

¹¹³ CHAGAS, 2013, p. 44.

¹¹⁴ POTTER, 1998, p. 46.

mesma. Por conseguinte, esses dois aspectos da lei moral são inseparáveis no que se refere ao agir moral. Da mesma forma, “o sentimento do respeito não é assim um elemento adicional separado da máxima das ações por dever”, mas “uma necessidade concomitante da representação de qualquer máxima”¹¹⁵.

O que deve determinar a máxima da vontade deve ser tão-somente o respeito à lei moral, visto que o homem, enquanto legislador universal, é quem determina suas próprias leis, e suas máximas subjetivas, devem portanto, coincidir com as leis objetivas¹¹⁶.

O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei -, é determinada simplesmente pela lei (*KpV*, A 128).

Uma vez que o homem não é um ser racional puro, ele é, todavia, afetado ou pelo menos propenso a afetações, aos impulsos da sensibilidade, ou seja, obstáculos que dificultam a prática da moral. Como ente racional, ele tem que considerar que pode fazer aquilo que a lei lhe diz incondicionalmente que deve fazer. Diante disso, pode-se afirmar que agir por dever é agir por respeito à lei, isto é, somente a partir do respeito à representação da lei.

Se é assim, o *móbil* da moralidade não é propriamente o respeito – que é necessário -, mas a própria moralidade, considerada subjetivamente como *móbil*.

[A] consciência da lei moral ocasiona o sentimento (‘auto-produzido’) do respeito, sentimento esse que faz, por sua vez, com que a necessidade de praticar uma ação motivada por um tal respeito à lei se torne um **dever** para o seu agente, ou melhor, que a lei **objetivamente** necessária seja ‘sentida’, pelo agente, no seu caráter também **subjetivamente** obrigante¹¹⁷.

Nessa medida, o sentimento de respeito pela lei da moralidade consegue unificar os dois aspectos da compreensão moral, na medida em que esse sentimento tem consigo um aspecto sensível e outro intelectual. O aspecto sensível do respeito manifesta-se na medida em que é um sentimento - o sentimento moral - que manifesta-se subjetivamente. “[O] aspecto intelectual consiste na própria origem deste sentimento, visto que é o único sentimento gerado ou produzido pela razão prática pura”¹¹⁸. Sendo assim, segundo Chagas, é justamente nesse

¹¹⁵ POTTER, 1998, p. 47.

¹¹⁶ Isso pode ser comprovado na *Fundamentação*, a partir da primeira e da segunda formulação do imperativo categórico.

¹¹⁷ HAMM, 2003, p. 81.

¹¹⁸ CHAGAS, 2013, p. 95.

ponto que é possível “ler a figura do sentimento de respeito junto com a doutrina do facto da razão”¹¹⁹.

Ora, na medida em que se pensa a conexão necessária entre a lei moral e a vontade humana, e que isso ocorre a partir do facto da razão e do sentimento de respeito, é possível concluir que “a consciência *a priori* da lei moral se impõe mediante o facto da razão, surge, [então], imediata e originariamente, o sentimento de respeito, enquanto consciência subjetiva da necessidade prática da lei moral”¹²⁰.

A “questão crucial, enfim, de se é ou o **respeito**, ou a **consciência da lei**, ou a própria **lei da moralidade**, a que temos que atribuir a função de móbil”¹²¹ pode ser respondida da seguinte forma: o *móbil* para a moralidade é a própria moralidade considerada subjetivamente. Logo, a consciência da lei moral é necessária, na medida em que vai possibilitar o respeito pela mesma lei. Resumindo, sem que haja uma certa mediação, por assim dizer, pela consciência e pelo sentimento de respeito, a lei moral não poderia se tornar prática, “uma vez que no caso de sua determinação ‘imediata’, *stricto sensu*, a ação do homem não se deixaria mais entender como ação livre”¹²².

Com efeito, pois, o sentimento do respeito é o elemento que representa o aspecto motivacional da moralidade, na medida em que se considerar a validade objetiva da lei e a subjetividade própria do indivíduo. Nas palavras de Kant, “o respeito pela lei moral é único e ao mesmo tempo indubitável móbil moral [*moralische Triebfeder*]” (*KpV*, A 139 – acréscimo meu). Esse sentimento, enquanto sentimento moral, designa a consciência subjetiva da lei obrigante, ou seja, ele é o elemento capaz de tornar a lei moral um fundamento subjetivo de determinação da vontade.

Na presente seção buscou-se demonstrar que a lei moral precisa ser assumida subjetivamente como *móbil*. Disso, segue-se que o indivíduo que a assume subjetivamente como *móbil*, que tem consciência da mesma, bem como de seu reto agir, também, subjetivamente tem o direito de esperar e assumir o sumo bem como o resultado ou fim último realizável a partir de sua conduta nessa vida.

¹¹⁹ CHAGAS, 2013, p. 96.

¹²⁰ CHAGAS, 2013, p. 98 – acréscimo meu.

¹²¹ HAMM, 2003, p. 80.

¹²² HAMM, 2003, p. 81.

2 O dever de “promoção” e a possível “realização” do sumo bem

2.1 Sobre o sumo bem enquanto objeto incondicionado

Desde a *Crítica da razão pura* já fica estabelecido que “o princípio peculiar da razão em geral é: encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento” (*KrV*, B 364). Esse princípio, apesar de meramente lógico, ao ser transferido para o uso puro ou transcendental da razão assume a seguinte forma: “se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é por conseguinte incondicionada” (*KrV*, B 364).

Segue-se, no caso da filosofia teórica, que o uso da razão conduz às ideias transcendentais, e essas ideias remetem ao incondicionado para uma determinada série ou para um condicionado dado. Dependendo do uso, o princípio mencionado muitas vezes pode conduzir ao erro, pois não pode determinar objetivamente o incondicionado. Contudo, Kant valida tal princípio de forma regulativa. Isso significa que o princípio sintético da razão pura, ainda que seja *a priori*, deve ser dotado apenas de uma validade subjetiva que, no entanto, não é a mesma coisa que uma contingência meramente psicológica. Em outras palavras, através dele, não é possível determinar objetos, mas é possível sempre se pensar conceitos com os quais a razão pode orientar a investigação empírica.

Logo no início da “Dialética da razão prática pura”, na segunda *Crítica*, esse argumento é retomado.

A razão pura, quer seja considerada em seu uso especulativo ou em seu uso prático, tem sempre a sua dialética; pois ela reclama a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e essa só pode absolutamente encontrar-se em coisas em si mesmas (*KpV*, A 192).

A partir da passagem acima, pois, é possível introduzir o significado de condicionado e incondicionado no campo da razão prática.

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** (*KpV*, A 194).

Segue-se (da passagem supracitada) que podem ser elencados dois problemas a esse respeito: se de um lado pode-se falar daquilo que depende das inclinações e de uma necessidade natural, de outro, estaria aquilo que é o objeto da razão prática pura, o qual

corresponderia ao verdadeiro conceito de bem. O primeiro caso, de acordo com a filosofia prática kantiana incorreria em contradição, pois se o incondicionado se restringisse àquilo que depende das inclinações e necessidades naturais, ele não passaria de um ideal da imaginação.

Ora, embora com usos distintos, razão prática e razão teórica são e sempre serão uma e mesma razão. Existe pelo menos uma diferença fundamental entre os dois usos. A razão em seu uso prático

não se ocupa com objetos para **conhecê-los** mas com sua própria faculdade de (conformemente ao seu conhecimento) **torná-los efetivos**, isto é, tem a ver com uma **vontade** que é uma causalidade na medida em que a razão contém o fundamento determinante desta (*KpV*, A 160).

No uso teórico da razão a categoria de causalidade é utilizada no intuito de alcançar o conhecimento do objeto dado. No caso do uso prático da razão, a categoria de causalidade é empregada de modo a realizar o objeto, a causa já encontra-se dada, o que precisa ser realizado é o efeito, o próprio objeto.

Uma vez conhecida essa diferença entre os dois usos da razão, ou seja, razão teórica e razão prática, é possível dizer que enquanto a primeira percorre uma série ascendente, a segunda percorre uma série descendente das condições. O conceito de sumo bem, nessa medida, representa a totalidade incondicionada do objeto da razão prática¹²³. A lei moral é o incondicionado que fundamenta a vontade, e o bem, por sua vez, é aquele que se segue dela. Na empiria o bem sempre é realizado de forma determinada no tempo, assim ele se dá sempre de forma parcial¹²⁴.

Ao recolocar o conceito de sumo bem na *Crítica da razão prática*, mais precisamente no início do segundo Capítulo da “Dialética”, Kant insere a distinção entre “bem supremo” e “bem consumado”. Segundo consta na referida passagem,

[s]umo pode significar o supremo (*supremum*) <das *Oberste*> ou também o consumado (*consummatum*). O primeiro é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra (*originarium*); o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*) (*KpV*, A 198).

A doutrina do sumo bem, pois, é trabalhada levando-se em consideração os dois significados relativos ao termo ‘sumo’. A partir da “Analítica” fica provado que a virtude,

¹²³ O bem também é incondicionado, embora em um sentido diferente. O bem passa a ser considerado condicionado, na medida em que sua realização empírica é sempre condicionada por alguma coisa.

¹²⁴ Isso reflete o que está exposto na “Analítica”, onde a virtude (parcial, não completa) é definida como a “disposição moral em **luta** e não o de **santidade**, na pretensa **posse** de uma completa **pureza** das disposições da vontade” (*KpV*, A 151).

enquanto merecimento de ser feliz, é “a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade” (*KpV*, A 198). Logo, a virtude corresponde à primeira acepção do termo ‘sumo’, e é assim o ‘bem supremo’. O bem total seria o sumo bem que deve abarcar a felicidade e a moralidade (virtude) juntas. A boa vontade, não pode sê-lo, posto que ela é simplesmente sinônimo da moralidade, ela representa apenas um dos elementos que constituem o sumo bem: o ‘bem supremo’.

Logo após apresentar a distinção entre bem supremo e sumo bem, Kant define o último como “a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz)” (*KpV*, A 199)¹²⁵. Por outro lado, nesse contexto, parece que Kant passa a se referir a um ideal de virtude. O motivo de tal mudança deve-se ao fato de que a justa distribuição da felicidade não pode ocorrer sem que se pressuponha uma totalidade, isto é, de um mundo no qual a correspondência de felicidade e virtude ocorra segundo uma legislação moral. Logo, a virtude enquanto disposição moral em luta precisa ser compreendida na perspectiva de realização do sumo bem, como a virtude “ideal”¹²⁶.

Seguindo essa argumentação, se passa de uma característica intrínseca da razão em procurar a totalidade das condições para um condicionado dado até a definição e legitimação do objeto da moralidade, isto é, do sumo bem enquanto justa medida de felicidade e virtude¹²⁷.

Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o **objeto** total de uma razão prática pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu **fundamento determinante** e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua **realização** ou **promoção** (*KpV*, A 196- grifo meu).

A parte final do excerto é bastante relevante, a saber, que a lei moral é o fundamento tanto para ‘realizar’ (*bewirken*), quanto para ‘promover’ (*befördern*) o sumo bem. Essa ambiguidade permitirá Kant realizar na sequência dois tipos diferentes de formulações aparentemente excludentes. Essa disjunção, expressa pela partícula “ou” (*oder*), não

¹²⁵ Pode-se perceber que nesse contexto Kant apresenta uma conceituação de virtude diferente daquelas apresentadas na *Fundamentação* (BA 61) e segunda *Crítica* (A 151).

¹²⁶ A visão extremamente negativa de Beck em relação aos postulados da razão prática e doutrina do sumo bem parece demonstrar que ele não entendeu ou interpretou devidamente como os elementos do sumo bem foram alcançados na definição kantiana. Ele sugere que Kant tenha confundido o conceito de virtude enquanto condição suprema com o conceito de virtude enquanto máxima perfeição moral (BECK, 1960, p. 268).

¹²⁷ Kant não explica isso detalhadamente na segunda *Crítica*. Assim, parte-se do pressuposto de que ele tivesse isso como óbvio ou claro para o leitor.

representa de fato uma disjunção lógica definitiva, mas duas possibilidades que continuarão a ser exploradas intercaladamente e de forma complementar no decorrer da obra kantiana.

A partir da questão referente a possibilidade de promoção do sumo bem é possível dizer o seguinte: se o sumo bem pressupõe uma totalidade da qual o bem é um elemento primordial, então se pode dizer que é um dever realizar o bem e que também deve ser um dever promovê-lo. Como a promoção não implica a realização completa, mas apenas a realização parcial, então, ainda que o sumo bem não esteja de forma completa no campo de abrangência normativo da ação humana, ele está em parte representado. Logo, é analiticamente verdadeiro o seguinte: se eu tenho o dever de realizar o bem, isto é, o dever de agir a partir da lei moral, então eu também tenho o dever de promover o sumo bem.

2.2 Sobre o dever de promoção e a realizabilidade do sumo bem

Sem dúvida, o problema referente à possibilidade de realização do sumo bem, assim como a sua relação com a fundamentação da moralidade, está entre aqueles que mais preocuparam Kant. O filósofo de Königsberg tinha consciência de que o fim último da razão pura contém, dentre seus elementos integrantes um deles que, se considerado no tocante à fundamentação moralidade, sempre será negativo, a saber, a felicidade. Esse problema talvez não pareça tão merecedor de atenção na medida em que se olhar apenas para o contexto da *Crítica da razão pura*, visto que nessa obra ainda não existe uma teoria moral propriamente dita. Porém, ele torna-se mais pertinente na medida em que o edifício moral kantiano adquire forma. A partir da *Fundamentação*, com efeito, se tornará passível de discussão qualquer relação entre razão pura e sensibilidade, isto é, a felicidade, sobretudo no que diz respeito à constituição do objeto da moralidade, no caso, o sumo bem.

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 de realização do mesmo. Na segunda *Crítica*, pois, Kant discute sobre a possível realização do sumo bem, o fim último da razão pura, isto é, o sumo bem derivado, enquanto perfeita união entre moralidade e felicidade¹²⁸. Na *Crítica da razão pura* não se encontra uma discussão clara ou questionamento, pelo menos em termos da possibilidade do

¹²⁸ 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 moral investigar a possibilidade do sumo bem (efetivação do mérito de ser feliz do agente moral) e não, como na *Crítica da razão pura*, em que a disciplina aparentemente mais adequada para resolver essa questão era uma espécie de teologia moral.

sumo bem¹²⁹; a investigação e o questionamento se reportam principalmente aos seus conceitos integrantes.

Embora na *Crítica da razão pura* já tenha sido devidamente mencionado que o sumo bem diz respeito a uma consequência direta do comportamento moral dos homens no mundo sensível, é principalmente a partir da *Crítica da razão prática* que surge um outro questionamento: o homem tem o dever de promover ou de realizar o sumo bem? Essa é uma questão de grande importância para o que será tratado mais adiante. Só a partir da compreensão e resolução desse impasse torna-se possível defender que o sumo bem é um complemento necessário da teoria moral kantiana.

Eis algumas passagens da “Dialética” da *Crítica da razão prática* para clarear um pouco mais essa problemática a respeito da promoção ou realização do sumo bem: “[a]o dever cabe aqui somente o **empenho para a produção do sumo bem** no mundo, cuja possibilidade, pois pode ser postulada” (*KpV*, A 226- grifo meu); “**o sumo bem** que a lei moral torna dever pôr como **objeto de nosso esforço**” (*KpV*, A 233- grifo meu); “[a] lei moral ordena-me **fazer do sumo bem** possível no mundo o **objeto último de minha conduta**” (*KpV*, A 233- grifo meu); além dessas, “[o] mandamento de **promover o sumo bem** é fundado objetivamente (na razão prática)” (*KpV*, A 262- grifo meu).

A partir dessas passagens é possível perceber a relação direta da lei moral e do sumo bem, como objeto de conduta, de empenho, de esforço ou de promoção, mas, por outro lado, tais formulações se mostram insuficientes, por tratar-se de formulações analíticas de caráter apenas elucidativo. Através da analiticidade dessa argumentação se legitima apenas a possibilidade lógica da existência do sumo bem, ou seja, afirma-se que a partir da lei moral não pode haver contradição em se representar a possibilidade de existência do sumo bem¹³⁰. Nesse sentido é que pode ser interpretada a seguinte passagem:

¹²⁹ O fato de Kant, não dedicar grandes esforços sobre a questão da possibilidade do sumo bem 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), a felicidade e a moralidade (sumo bem derivado) de acordo com a medida da dignidade do sujeito moral ou de acordo com o merecimento. Isso quer dizer que compete a Deus tal responsabilidade e, sendo assim, caberia a uma disciplina específica investigá-lo, ou seja, à teologia moral.

¹³⁰ “Duas determinações **necessariamente** vinculadas em um conceito têm que estar conectadas como razão e consequência e, em verdade, de modo que esta **unidade** seja considerada ou como **analítica** (conexão lógica), ou como **sintética** (vinculação real), aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a lei da causalidade” (*KpV*, A 199-200).

é evidente que, se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente **objeto**, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o **fundamento determinante** da vontade pura; porque então a lei moral - já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito - e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio de autonomia (*KpV*, A 197).

Segundo o conteúdo dessa passagem pode-se dizer que é evidente, no sentido de se compreender por si mesmo, a relação conceitual e analítica, já que se trata de dizer que a lei moral é vista como uma parte contida no conceito de sumo bem. A representação da possível existência do sumo bem através da razão prática significa a mesma coisa que o dever de promoção do sumo bem. Isso nada mais é do que a ‘determinação da vontade segundo o princípio de autonomia’. Logo, se é um dever agir moralmente, então é analiticamente verdadeira a afirmação de que há um ‘dever de promover o sumo bem’. Isso, por sua vez, significa o mesmo que dizer que ‘a representação da existência possível do sumo bem através da razão prática’ é necessária, porém, com a restrição do conceito de ‘possibilidade’: não é contraditório pensar na possível existência do sumo bem. Essas elucidações conceituais não implicam qualquer inversão dos fundamentos determinantes da vontade ou então qualquer heteronomia da vontade. No parágrafo anterior à passagem recém citada Kant diz o seguinte:

da Analítica se conclui que, se antes da lei moral se admite como fundamento determinante da vontade qualquer objeto sob o nome de bem, e então se deduz dele o princípio prático supremo, este em tal caso redundaria sempre em heteronomia e eliminaria o princípio moral (*KpV*, A 197).

Com efeito, a relação descrita diz respeito à promoção e possibilidade do sumo bem. Contudo, a relação entre a lei moral com a realizabilidade do sumo bem se coloca como o momento sintético da argumentação kantiana¹³¹. A realização do sumo bem não pode ocorrer simplesmente com base na lei moral¹³². Isso significa que ao se falar da realização do sumo bem, extrapola-se a questão da possibilidade lógica. Agora, trata-se da possibilidade real do sumo bem, isto é, sobre quais pressupostos é possível assumir que uma vontade poderia causa-lo.

Kant argumenta baseado na premissa referente à necessidade sistemática da razão no seu uso lógico, isto é, de buscar a totalidade de condições para o condicionado dado. Essa necessidade sistemática, conforme já foi visto, é transfigurada no campo da razão prática pura

¹³¹ Cf. *KpV*, A 203.

¹³² Como já foi visto: a conexão sintética (prática) significa o seguinte: se estabelece um vínculo segundo uma lei da causalidade e não segundo uma lei da identidade.

em uma espécie de carência ou precisão (*Bedürfnis*) da razão prática em compreender a possibilidade da virtude ser vinculada à felicidade¹³³.

Na “Dialética”, Kant coloca que a virtude não é

o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade** e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. Pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio (*KpV*, A 198-199).

Ora, esse pressuposto lógico-formal da razão em abarcar a totalidade das condições se expressa no campo prático através da representação de um mundo que fosse o resultado do querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, isto é, de uma vontade perfeita tanto no querer quanto no poder. Pensar nesse sistema completo para a razão prática significa pensar um mundo em que a causalidade da vontade pura fosse perfeitamente conveniente não apenas com a representação do seu objeto (o bem), mas com a representação de um mundo conveniente à realização da totalidade dos objetos práticos. Em outros termos, um sistema completo da razão prática exige a realização de um mundo moral. Esse, por sua vez, abarca a satisfação das necessidades físicas de seres finitos e sensíveis, que são expressas pela felicidade.

Com efeito, esse mundo moral pressuposto nada mais é do que um efeito da liberdade. Ele deve ser pensado sob uma legislação moral. Segue-se que a lei moral deve ser a legislação vigente em tal contexto, tal como se imperasse uma natureza moral, em cujos efeitos, pois, estivesse uma felicidade correspondente ao merecimento. Para isso, não basta que a lei moral seja adotada pelo indivíduo apenas em alguns momentos (algumas ações) de sua vida, de uma forma incompleta, mas é necessário que haja uma conformidade plena da sua disposição em relação à lei moral. No caso do homem, isto é, de um ser finito, isso conduz ao postulado da imortalidade da alma, visto que se pensa uma continuidade da duração da existência no sentido de as máximas poderem conformar-se plenamente à lei moral.

A passagem de uma vida virtuosa, digna de felicidade, para uma situação de satisfação das necessidades físicas (que define o conceito de felicidade) é algo que também não pode

¹³³ Distintamente à tradução adotada por Valerio Rohden, segundo Joel Klein “o significado da expressão *Bedürfnis der Vernunft* é expresso mais adequadamente por *precisão da razão* do que por *carência da razão*. Afinal, a intenção de Kant não é acentuar o aspecto de que à razão humana lhe falta algo, mas assinalar que à razão pertence um impulso natural e legítimo de satisfazer suas precisões” (KLEIN, 2010, p. 105-106). Nesse sentido, seguindo Klein, optou-se pelo uso do termo ‘precisão’ ao invés do termo ‘carência’.

ocorrer casualmente. Para que isso ocorra, deve-se pressupor uma exata correspondência sustentada sobre uma legislação, o que, por sua vez, só pode ser pensado a partir do postulado da existência de Deus. Em outros termos, pode-se dizer que a realização do sumo bem pressupõe a possibilidade real de que o indivíduo se torne virtuoso (o que vai se dar perfeitamente a partir do postulado da imortalidade da alma) e que, da mesma forma, ele possa tornar-se feliz ou recompensado (a partir do postulado da existência de Deus).

Para se buscar entender, de um lado, a questão da promoção, e de outro lado, a questão da realização do sumo bem, foi utilizada a distinção entre possibilidade lógica e possibilidade real¹³⁴. Para não gerar um equívoco é preciso notar que o conceito de possibilidade lógica também poderia ser entendido como um conceito de possibilidade transcendental. Posto que, se por um lado, ele é baseado no princípio de identidade, ou seja, de não contradição conceitual, por outro lado, a lei moral, que é de onde aquela possibilidade é analiticamente derivada, já se encontra fundada *a priori* e possui um conteúdo prático. De forma análoga, o que se chamou de possibilidade real poderia ser entendido também como possibilidade prática¹³⁵, na medida em que leva em conta também aquilo que precisaria existir para que o agir no mundo fosse complementado em seus efeitos.

Parece, pois, que essa opção kantiana foi causadora de leituras completamente distintas e antagônicas da “Dialética” da *Crítica da razão prática*. Se faz necessário, pois, reconhecer as distintas formulações de possibilidade. É a partir disso que se pode dar sentido à própria antinomia. Conforme consta na seção I do Segundo Capítulo da “Dialética”, intitulada “A antinomia da razão prática”,

visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário da 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 falsa (*KpV*, A 205).

¹³⁴ Através das noções de possibilidade lógica e possibilidade real é possível esclarecer o próprio conceito de possibilidade envolvido tanto na promoção quanto na realização.

¹³⁵ Kant confirma isso quando diz o seguinte: “é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal prosseguimento prático como **objeto real** de nossa vontade. [...] Logo, o sumo bem é **praticamente possível** somente sob a pressuposição da imortalidade da alma” (*KpV*, A 220- grifo meu). Mais adiante, Kant coloca que os conceitos de “liberdade, imortalidade e Deus [...] são declarados assertoricamente como conceitos aos quais convêm objetos, porque a razão prática precisa fatalmente da existência deles para a possibilidade de seu objeto, o sumo bem” (*KpV*, A 242).

Essa passagem do início da “Antinomia” apresenta o verdadeiro problema que será desenvolvido no decorrer de toda a “Dialética”. A solução da antinomia será mostrar exatamente que a promoção do sumo bem não é impossível segundo regras práticas (no sentido de possibilidade real). Porém, se fosse impossível em sentido lógico se representar a promoção do sumo bem, então, de fato, se estaria tornando a lei moral fantasiosa, ou seja, se estaria negando a própria lei. Por outro lado, se a passagem supracitada se referisse apenas à realização do sumo bem como condição da lei moral (à sua possibilidade real como condição para que a lei moral seja cumprida)¹³⁶, então de fato se estaria colocando a razão prática numa antinomia insolúvel. Isso significaria uma negação da incondicionalidade do dever, contrariando o que até então havia sido colocado. A solução da antinomia da razão prática é possível exatamente através da devida identificação do “dever de promoção” e da “necessidade de realização” do sumo bem.

Se a razão possui uma necessidade referente à representação da *possibilidade real* do sumo bem, isto é, quanto ao problema da *realização* do sumo bem, então esse princípio deve ser interpretado não como uma necessidade objetiva advinda da própria lei moral¹³⁷. Isso poderia gerar um conflito insuperável. Com efeito, esse princípio deve ser visto como uma necessidade meramente subjetiva, isto é, como uma máxima subjetivamente necessária (da razão prática) que a conduz em sua reflexão pela busca da totalidade de condições para o condicionado prático. Ou seja, a solução de Kant será mostrar que o aparente conflito pode ser superado na medida em que se faz a distinção entre um princípio objetivo (dever de promoção) e um princípio subjetivo da razão (precisão ou necessidade de realização). Além disso, se faz necessário uma devida distinção entre algo que pode ser esperado ou aguardado (*erwarten*) e algo que se pode ao menos esperar no sentido de acreditar (*hoffen*).

A possibilidade real do sumo bem pode ser garantida a partir da legitimidade de uma precisão ou necessidade subjetiva da razão prática pura. Para tal, Kant retoma a distinção entre a perspectiva fenomênica e a perspectiva *noumênica* do mundo. Nesse sentido é que pode ser interpretada a seção II do Segundo capítulo da “Dialética”, intitulada “Supressão crítica da antinomia da razão prática”. Segundo as palavras de Kant,

o **sumo bem** é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma **contribuir com**

¹³⁶ Cf. GUYER, 2000, p. 355.

¹³⁷ Marcus Willaschek no texto “The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate” fala claramente sobre a possibilidade lógica e a possibilidade real do sumo bem, na medida em que reconstrói boa parte da argumentação kantiana (Cf. WILLASCHEK, 2010, p. 192).

todo o possível para a sua produção. Mas, visto que a possibilidade de uma tal vinculação do condicionado a sua condição pertence inteiramente à relação supra-sensível das coisas e não pode absolutamente ser dada segundo leis do mundo sensorial, apesar de a consequência prática dessa ideia, ou seja, as ações que objetivam tornar efetivo o sumo bem, pertencerem ao mundo sensorial: assim procuraremos apresentar os fundamentos daquela possibilidade, primeiro, em vista do que se encontra imediatamente em nosso poder e então, em segundo lugar, no que a razão nos oferece como complementação à **nossa incapacidade relativamente à possibilidade do sumo bem** (necessário segundo princípios práticos) e **que não se encontra em nosso poder** (*KpV*, A 214-215 – grifo meu).

Kant nessa passagem só pode estar afirmando que a partir da lei moral é possível garantir-se a possibilidade lógica do sumo bem, ou então, que a lei moral nega a impossibilidade da representação do sumo bem. Mas, uma vez posto isso (algo que surge analiticamente da lei moral que se encontra legitimada), ainda é preciso uma complementação com a apresentação dos fundamentos que garantam a possibilidade real ou a realização do sumo bem. Ora, trata-se apenas de aspectos distintos do conceito de possibilidade.

No que se refere ao sumo bem, como exposto por Kant na “Dialética”, o problema está justamente na passagem da argumentação entre o nível da promoção para o nível da realização. Como já foi mencionado, esse passo é feito com base no conceito de carência ou precisão.

Ora, a promoção do sumo bem era para nós um dever, por conseguinte não apenas uma faculdade mas também uma necessidade, vinculada ao dever como uma precisão, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, uma vez que só ocorre sob a condição da existência de Deus, vincula sua pressuposição inseparavelmente com o dever, quer dizer, é moralmente necessário admitir Deus (*KpV*, A 226).

Assim, a partir da passagem citada, torna-se evidente que existe uma distinção entre o momento da “promoção” baseado no dever e o momento da “realização” do sumo bem sustentado sobre o conceito de precisão (*Bedürfnis*) ou necessidade subjetiva. Em uma das passagens já citadas logo acima¹³⁸ Kant diz que é uma característica de todo o ser racional finito buscar a felicidade, mas não segundo os olhos facciosos de alguém que faz de si mesmo um fim, mas segundo o juízo de uma razão imparcial. Essa afirmação definitivamente remete a uma característica de todo ser racional finito: precisar ou carecer da felicidade. Além disso, há uma qualificação restritiva, pois não se trata de uma referência subjetiva e sensível, mas segundo o juízo de uma razão imparcial.

Segue-se do exposto que existe uma passagem (*Übergang*) da argumentação referente à lei moral para o conceito de sumo bem. Essa passagem não acontece diretamente pela e a

¹³⁸ Cf. *KpV*, A 198-199.

partir da lei mesma, o que seria um movimento argumentativo de natureza analítica e atribuiria ao sumo bem o mesmo status teórico do dever. Segundo percebeu-se na “Dialética”, essa passagem se assenta sob um outro princípio transcendental, ao qual pode ser chamado de uma precisão da razão prática pura. Segundo o próprio Kant

[é] o caso de observar aqui que essa necessidade moral é **subjetiva**, isto é, uma precisão, e não **objetiva**, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (*KpV*, A 226).

O sumo bem, portanto, somente pode ser subjetivamente necessário. “Uma **precisão** da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a **hipóteses**, mas a da razão prática pura conduz a postulados” (*KpV*, A 255-256). Logo, “essa é uma **precisão**¹³⁹ **desde um ponto de vista absolutamente necessário** e justifica sua pressuposição, não simplesmente como hipótese permitida mas como postulado desde um ponto de vista prático” (*KpV*, A 258). Portanto, não se trata de uma precisão qualquer, mas de um requerimento subjetivamente necessário da razão prática pura. Com base em tal requerimento é que a razão prática tem o direito de assumir para si proposições teóricas, chamadas de postulados, as quais permitem oferecer uma resposta satisfatória para suas indagações.

O sumo bem representa a totalidade dos objetos da razão prática pura¹⁴⁰. Além disso, ele pode ser traduzido como a possibilidade de realização de um mundo moral sob a legislação de um sábio e bondoso criador, o qual é o fundamento e o fiador da vinculação entre virtude e felicidade¹⁴¹. Com a distinção entre promoção e possível realização do sumo bem, Kant consegue ao mesmo tempo garantir a legitimidade da satisfação dessa precisão da razão prática sem comprometer a fundamentação incondicional da lei moral. A partir da “Dialética” da segunda *Crítica* fica claro que a impossibilidade de uma garantia prática objetiva para a realização do sumo bem não compromete o dever de promoção do sumo bem.

¹³⁹ A questão da realização do sumo bem não surge imediatamente e diretamente da lei moral, uma vez que ela assenta-se em uma precisão.

¹⁴⁰ Pode-se dizer, com efeito, que o princípio da razão na busca da totalidade de condições é traduzido para o contexto da razão prática pura através do conceito de uma **precisão da razão prática pura** na busca pela determinação **da possibilidade** do conceito (ideia) de **sumo bem**.

¹⁴¹ Embora o imperativo categórico se nos dê intimamente com uma evidência irrecusável por meio de nossa razão, existe a necessidade, segundo Kant, de admitir, ou de “postular”, um ser onisciente que seria o único capaz de avaliar a moralidade de nosso agir e nos outorgar uma felicidade proporcional a esse agir. Se trata, claro, de um postulado da razão mesma: é a razão prática, a que de certo modo exige a existência de um ser que a conhece (Cf. GRONDIN, 2006, p. XI).

2.3 Os argumentos de John Silber e de Lewis W. Beck

2.3.1 O argumento de John Silber

O primeiro comentador a apontar para a necessidade de interpretar o sumo bem no horizonte de um ‘dever de promoção’ e também para a contração de um ‘dever de realização’ foi John Silber (1959). Com respeito ao dever de promoção, o sumo bem é tido como algo imanente na visão do comentador. Contudo, Silber mantém a necessidade de uma compreensão que ele chamou de “transcendente”, para evitar que o ser humano avalie de forma equivocada sua faculdade prática, de modo que, sem a ideia de sumo bem, a lei moral perderia seu caráter de princípio normativo¹⁴². Para dar conta de ambas as leituras ele introduz uma distinção entre obrigação constitutiva (referente ao sumo bem imanente) e obrigação regulativa (referente ao sumo bem transcendente)¹⁴³. Sem a obrigação regulativa o ser humano não pode fazer um uso adequado da obrigação constitutiva do sumo bem enquanto imanente, isto é, do dever de promoção do mesmo¹⁴⁴.

Lewis White Beck, por outro lado, em seu *A commentary on Critique of Practical Reason* (1960), criticou fortemente essa posição de Silber. Para Beck, ou o dever de promoção do sumo bem nada mais é do que o dever de agir moralmente, e nesse caso, não passa de um modo mal formulado de dizer que é a própria lei moral que obriga, ou então não existe nenhuma obrigação em relação ao sumo bem. Falar de um dever regulativo, como fez Silber, seria completamente equivocado. Dessa forma, ou não existe uma obrigação ou dever para o sumo bem ou se está renunciando à autonomia¹⁴⁵. A posição de Beck, de que não há nenhum dever para o sumo bem que seja independente do imperativo categórico, parece bastante coerente.

Segundo Beck, o sumo bem “não é importante na filosofia de Kant para qualquer consequência prática que ele possa ter”¹⁴⁶. Beck chega a essa conclusão após verificar que a relação entre a moralidade e o sumo bem é incerta até mesmo para Kant. Todavia, segundo o comentador, se o sumo bem é necessário, tudo aquilo que é necessário a sua realização também o é. A partir disso, é possível inferir que os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma enquanto condições necessárias para que se possa realizar o sumo bem

¹⁴² Cf. SILBER, 1959, p. 483.

¹⁴³ Cf. SILBER, 1959, p. 488.

¹⁴⁴ Cf. SILBER, 1959, p. 492.

¹⁴⁵ Cf. BECK, 1960, p. 244.

¹⁴⁶ BECK, 1960, p. 245.

enquanto destino final da raça humana¹⁴⁷, têm a sua legitimidade assegurada pelo próprio conceito ou ideia de sumo bem. Nessa medida, por mais que Beck não considere o sumo bem importante ele faz uma leitura fiel e sistemática do texto kantiano. A afirmação de Beck motivou outros comentadores da filosofia kantiana, os quais visam ratificar ou refutar sua posição, sem desconsiderar os argumentos desenvolvidos pelo próprio Kant. O problema levantado por Beck remete a outro, ou seja, a compatibilidade (e não só a importância) do conceito de sumo bem com o restante da filosofia prática de Kant.

Antes da década de 1960, como já foi mencionado, Silber iniciou essa discussão declarando que Kant teve uma concepção “transcendente” e outra “imanente” do sumo bem, e que, além disso, ambas as concepções tinham um lugar assegurado na filosofia kantiana. Beck, por outro lado, aborda o assunto a partir de três questionamentos: “(1) O sumo bem é o fundamento determinante da vontade moral? (2) Existe uma necessidade moral (dever) para empenhar-se por e promovê-lo?¹⁴⁸ (3) Como ele é possível?”¹⁴⁹. Beck responde as duas primeiras questões negativamente.

Com relação a primeira das questões, Beck argumenta no sentido de que o imperativo categórico é o único fundamento determinante da vontade. Em suas próprias palavras,

é somente a lei como um componente necessário do sumo bem que é o fundamento determinante [da vontade]. [...]; significa que o sumo bem não é um fundamento determinante da vontade independente, em adição ou em lugar de um de seus componentes¹⁵⁰.

Da mesma forma, mais adiante, Beck sugere que ao se colocar o sumo bem como um fundamento determinante da vontade seria o mesmo que extinguir o princípio da autonomia. Na melhor das hipóteses ou no melhor dos casos, a argumentação é de Beck, a esperança em relação ao sumo bem “pode ser psicologicamente necessária por uma semelhança da moralidade”¹⁵¹; nunca um fundamento determinante da vontade.

Em relação a segunda questão, Beck nega que exista um dever de esforço e promoção do sumo bem. Primeiramente, para ele, em nenhuma das formulações do imperativo categórico o sumo bem é mencionado como conteúdo do mesmo. Em segundo lugar, o sumo bem não está incluído nem entre os fins que também são deveres enumerados na *Metafísica*

¹⁴⁷ Cf. BECK, 1960, p. 251-252.

¹⁴⁸ As duas primeiras questões levantadas por Beck são as mais relevantes, na medida em que se está tentando mostrar a importância do sumo bem na filosofia prática kantiana.

¹⁴⁹ BECK, 1960, p. 242.

¹⁵⁰ BECK, 1960, p. 243 – acréscimo meu.

¹⁵¹ BECK, 1960, p. 244.

dos costumes. Finalmente, esse argumento é coerente, da mesma forma que os argumentos anteriores, o sumo bem não existe independentemente da lei moral. Por suposto, segundo ele, na medida em que se fazer tudo o que se pode para promover o sumo bem, isso nada mais significa do que “[s]implesmente agir por respeito à lei, a qual eu já conheço”¹⁵². Corretamente, Beck também atesta que o indivíduo agente não pode fazer nada com relação à felicidade. A conjunção entre felicidade e moralidade excede a capacidade do homem, sendo uma tarefa que somente Deus pode realizar.

De acordo com a argumentação de Beck, o sumo bem não é importante para qualquer efeito prático, mas sim unicamente no que concerne à arquitetônica da filosofia prática kantiana. O reconhecimento da importância do sumo bem no que se refere à arquitetônica deve ser enfatizado, visto que, para Beck ele (o sumo bem) serve como propósito ou objetivo de todo o sistema filosófico kantiano. Essa consideração do sumo bem segundo o próprio comentador

é importante para o propósito arquitetônico da razão, unificando sob uma Ideia [de sumo bem] as duas legislações da razão, a teórica e a prática, em uma metafísica prático-dogmática inteiramente distinta da metafísica da moral¹⁵³.

Em suma, Beck argumenta que o sumo bem não pode ser o fundamento determinante da vontade. Se fosse dessa forma, o princípio da autonomia estaria comprometido. Do mesmo modo, não pode haver um dever para realizar e promover o sumo bem. Além disso, seria igualmente impossível realizar o mesmo, uma vez que o homem não pode estabelecer a devida relação entre felicidade e virtude. Portanto, para Beck, o sumo bem não é importante em termos práticos¹⁵⁴.

Os comentários de Beck motivaram John Silber, em 1963, a escrever uma resposta no seu artigo “The importance of the highest good in Kant’s ethics”. Silber desaprova a crítica de Beck à ideia kantiana de sumo bem, atestando, por sua vez, como o próprio título do texto indica, a importância do sumo bem, tanto no que diz respeito à efeitos práticos, quanto para o entendimento da segunda *Crítica*.

Para Silber, e isso fica claro logo no início de seu texto, é obvio que em agir virtuosamente, tido como algo comum, o homem já promove o sumo bem. Para ele, o homem em seu agir moral comum estaria apto ou habilitado à proporcionar a felicidade em acordo

¹⁵² BECK, 1960, p. 244.

¹⁵³ BECK, 1960, p. 245 – acréscimo meu.

¹⁵⁴ Cf. BECK, 1960, p. 245.

com a virtude¹⁵⁵. Sua tese central é que “o sumo bem, o qual segue-se da lei moral, adiciona conteúdo a forma abstrata do imperativo categórico e direciona a volição moral”¹⁵⁶. Em outras palavras, o sumo bem acrescenta conteúdo à lei moral, que é meramente formal, na medida em que falta uma finalidade ou objeto à mesma.

Em sua exposição Silber deixa claro que em grande medida concorda com Beck. No entanto, a discussão e a crítica de Beck ao conceito de sumo bem, em sua opinião, “parecem ser fundamentalmente erradas”¹⁵⁷. Beck faz uma leitura da filosofia kantiana de um modo impaciente e dogmático, insistindo na não importância do conceito de sumo bem¹⁵⁸. Beck acredita que o conceito de sumo bem não adiciona nada à ideia de perfeição moral e, nesse sentido, promover o sumo bem não está além da obrigação do cumprimento da lei por que é um requerimento da mesma.

A refutação da posição de Beck, no que diz respeito à importância da ideia kantiana de sumo bem é feita com base nos problemas de sua própria interpretação. Para Silber a falha de Beck se deu em função do fato de “considerar a doutrina do bem sistematicamente, o que o impediu de perceber sua importância como tema unificante da segunda *Crítica* e distorceu sua interpretação do conceito de sumo bem”¹⁵⁹. Apesar de não ser adepto de uma leitura totalmente sistemática da filosofia kantiana, Silber atesta que o sumo bem é o tema unificante da segunda *Crítica*. Ao que pode ser acrescido, de acordo com o objetivo do presente trabalho, que o sumo bem pode representar um tema unificante para toda a filosofia prática de Kant.

Retomando o texto kantiano da “Dialética da razão prática pura”, no qual Kant busca solucionar o problema da unificação da virtude com a felicidade, isto é, o problema propriamente dito do conceito de sumo bem, Silber diz que com a pretensão de

oferecer uma interpretação unitária [...] do objeto da razão prática pura, Kant introduziu o conceito de sumo bem. Assim fazendo, Kant é confrontado com uma aparente antinomia que ameaça a possibilidade do [próprio] conceito de sumo bem¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Justamente sobre este ponto é direcionada uma crítica de Jeffrie Murphy, seguidor de Beck. Segundo esse comentador, Silber estaria equivocado quanto à afirmação do “dever de promover o sumo bem de acordo com a experiência moral comum” (MURPHY, 1965, p. 108).

¹⁵⁶ SILBER, 1963, p. 183.

¹⁵⁷ SILBER, 1963, p. 182-183.

¹⁵⁸ Cf. BECK, 1960, p. 245.

¹⁵⁹ SILBER, 1963, p. 183.

¹⁶⁰ SILBER, 1963, p. 184-185 – acréscimo meu.

Em outras palavras, uma vez que virtude e felicidade são elementos heterogêneos, eles não podem ser unidos analiticamente no conceito de sumo bem. Mas, visto que o sumo bem é o objeto próprio da vontade, continua Silber, “um objeto que a vontade precisa produzir por meio de suas ações – a unidade de felicidade e virtude no sumo bem precisa ser causalmente derivada”¹⁶¹. Nesse sentido, dado que o sumo bem é o objeto prático da vontade, portanto, o objeto necessário da razão prática pura, os postulados são oferecidos para assegurar a possibilidade da alternativa de a virtude ser a causa da felicidade e, por meio disso, a possibilidade do sumo bem¹⁶².

Como já foi mencionado, o desdobramento do argumento de Silber inicia a partir da afirmação de que o bem é o conceito unificante da segunda *Crítica*. O sumo bem é o conceito que dá unidade às duas partes da obra. Na sua interpretação essa é uma questão que Beck parece não considerar em sua descrição, e talvez seja a origem de seu erro quanto à ideia kantiana de sumo bem. Como Silber sugere a esse respeito, para Kant o conceito de bem, enquanto objeto material da vontade foi necessário para dar direcionamento à volição moral. Nesse mesmo sentido, como o próprio Kant atesta na segunda *Crítica*, a ideia do sumo bem também desempenhou essa mesma função “para a tradição clássica em ética”¹⁶³.

A argumentação de Silber busca solucionar problemas apontados pelo próprio Kant. Segundo o comentador, com a inserção da ideia de sumo bem, Kant está considerando o aspecto dual do bem para o ser humano (sensibilidade e razão). Kant reafirmou a “importância desse conceito tradicional, pensando em fazer, não obstante, de uma nova e diferente maneira, o conceito de sumo bem, o objeto da vontade”¹⁶⁴. Contudo, continua Silber, “a mera existência do conceito de sumo bem como o objeto da vontade não é necessário, mesmo que seja suficiente como conteúdo, para guiar a volição moral”¹⁶⁵.

Em seu artigo de 1963, Silber tenta tratar sistematicamente do modo como Kant desenvolveu seu argumento referente ao conceito de sumo bem. Em primeiro lugar, Silber menciona a questão da “[p]erfeição (o bem moral) como um componente do sumo bem”¹⁶⁶. Segundo ele, Kant enfatizou repetidamente que toda a volição, inclusive a moral, precisa ter um objeto. Segundo a sua interpretação do texto kantiano,

¹⁶¹ SILBER, 1963, p. 185.

¹⁶² Cf. SILBER, 1963, p. 185.

¹⁶³ SILBER, 1963, p. 185.

¹⁶⁴ SILBER, 1963, p. 185.

¹⁶⁵ SILBER, 1963, p. 185.

¹⁶⁶ SILBER, 1963, p. 185-186.

se o imperativo categórico tem significado, a vontade precisa ser determinada com necessidade de um objeto que é definido pela razão prática, o qual é, por referência, para a lei moral. Se algum objeto da sensibilidade [...] fosse aceito pela vontade como o bem, e feito objeto de volição, a vontade não estaria sob uma obrigação categórica¹⁶⁷.

Nesse sentido, prossegue o comentador, na medida em que se fala em obrigação categórica, então

precisa existir uma relação incondicional entre a vontade livre e o objeto, o objeto para o qual a vontade é obrigada precisa ser de valor incondicionado. Mas o único objeto incondicionado que pode ser conexo necessariamente à vontade sem condicioná-la e sem destruir sua liberdade é a própria boa vontade¹⁶⁸.

Dando prosseguimento ao raciocínio, “[a] boa vontade, portanto, é o próprio objeto da vontade, e em seus atos de volição quer nada mais nada menos que sua própria perfeição [...] como um fim que é também um dever”¹⁶⁹. Assim, a vontade precisa empenhar-se para alcançar a virtude, o elemento principal do sumo bem, ou seja, o bem supremo.

De acordo com o comentador, Kant tenta prover conteúdo material para o bem, a virtude aparece como um fim que também é um dever que, embora identificado como o bem supremo, não concede o referido conteúdo material. Nas palavras do próprio Silber, “o *bonum supremum* (virtude) não pode funcionar como um objeto determinado suficientemente da volição moral ou providenciar conteúdo para ela”¹⁷⁰. Kant então argumenta que, assim como a virtude, a felicidade dos outros também é tanto um fim quanto um dever e, nesse sentido, parece identificar-se dois fins que se seguem da lei moral, ou seja, incluindo a felicidade dos outros.

Na sequência Silber traz também um argumento sobre a “[f]elicidade (*o bem natural*) como um componente do sumo bem”¹⁷¹. Como já se demonstrou, segundo ele, toda a ação precisa ter um objeto ou fim. O “fim prescrito pela lei moral é o bem moral, o qual é a própria boa vontade”¹⁷². Nessa medida, a vontade seria obrigada a querer a perfeição moral, como seu fim. Mas para ser boa, ela precisa de alguma coisa, algo mais, no ato propriamente dito. A lei

¹⁶⁷ SILBER, 1963, p. 186.

¹⁶⁸ SILBER, 1963, p. 186.

¹⁶⁹ SILBER, 1963, p. 186.

¹⁷⁰ SILBER, 1963, p. 189.

¹⁷¹ SILBER, 1963, p. 190.

¹⁷² SILBER, 1963, p. 190.

moral “não pode fornecer um objeto material de volição, e Kant não pode escapar do paradoxo de querer o querer de nada”¹⁷³.

A solução trazida por Silber consiste, pois, em considerar a felicidade dos outros como o objeto material de volição. O sujeito “persegue a sua própria perfeição moral na medida em que busca a felicidade dos outros”¹⁷⁴. Somente após a imposição da universalização dessa busca pela felicidade, isto é, a felicidade dos outros, é que o indivíduo torna-se merecedor de sua própria felicidade. No dizer de Silber, é somente após a imposição da forma da universalidade sobre o conteúdo do desejo, que esse “conteúdo (agora drasticamente alterado) torna-se o bem como objeto material da volição moral”¹⁷⁵. Esse argumento de Silber é passível de crítica, pois a busca da felicidade está excluída do campo da teoria moral, mesmo no caso da busca da felicidade alheia. Na melhor das hipóteses, existe um dever de cuidar da felicidade própria e buscar não contribuir para com a infelicidade dos outros. Nessa medida, Silber utiliza-se de um dever indireto e seu argumento carece de força para convencimento.

Por fim, Silber trata da “*unidade da perfeição [moral] e felicidade no sumo bem*”¹⁷⁶. Segundo ele, ao colocar-se

essa necessidade de um fim unificado ou objeto de volição, nós precisamos ter claro [...] que não estamos discutindo uma necessidade da lei. A lei moral não tem sua fundação no objeto mesmo, não é incompleta como *lei* da moralidade se falhar ao determinar um objeto¹⁷⁷.

Nessa medida, é a partir de uma necessidade subjetiva da vontade humana (em certa medida afetada a partir da sensibilidade) para com um objeto de volição o “que força Kant a essa consideração de fins e para a ampliação da lei para além de seus próprios limites, só para a condição do homem (sensível)”¹⁷⁸.

Na interpretação de Silber, esses fins, “perfeição e felicidade dos outros”, não deveriam ser considerados separadamente e como objetos distintos. Ele chega a retomar uma passagem de Kant do opúsculo *Teoria e prática*: “contribuir por todos os meios para *sumo bem* possível no mundo (a felicidade geral no universo, associada à mais pura moralidade e conforme com ela” (*TP*, A 211)¹⁷⁹; logo em seguida, Silber traz também uma passagem do

¹⁷³ SILBER, 1963, p. 190.

¹⁷⁴ SILBER, 1963, p. 192.

¹⁷⁵ SILBER, 1963, p. 192.

¹⁷⁶ SILBER, 1963, p. 192 – acréscimo meu.

¹⁷⁷ SILBER, 1963, p. 192.

¹⁷⁸ SILBER, 1963, p. 193.

¹⁷⁹ A tradução portuguesa de Artur Morão traz um equívoco quanto aos termos *sumo bem* e *soberano bem*. Para ser fiel ao significado original, o qual o próprio Kant buscou expressar, substituiu-se “soberano bem”

escrito da *Religião*, na qual Kant atesta “que todos devam fazer para si do sumo bem possível no mundo o *fim último*” (*Rel.*, B IV, p. 14, nota)¹⁸⁰. De certo modo, essas passagens apontam para a conciliação entre liberdade e natureza. “O conceito de sumo bem enuncia uma unidade dos componentes heterogêneos de virtude e felicidade por meio de uma extensão [ou ampliação] da lei de natureza racional do homem e as necessidades e desejos de sua natureza sensível”¹⁸¹.

O conceito de sumo bem consiste em “uma **síntese** de conceitos” (*KpV*, A 203). Ele jamais pode ser confundido com o bem supremo (virtude), embora esse seja o seu elemento principal, enquanto bem moral. Contudo, a felicidade como bem natural, precisa ser condicionada à virtude para tornar o sumo bem completo. Segundo consta na *Crítica da razão prática*, o bem supremo consiste “naquela condição incondicionada [...], o segundo [o sumo bem] é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*)” (*KpV*, A 198 – acréscimo meu). Segue-se que o sumo bem consiste na própria síntese do bem natural e do bem moral.

Duas questões, no entanto, podem ser levantadas na medida em que se analisa o conceito de sumo bem. Para Silber esses problemas podem se dar “ou pela falha em relação à virtude, a qual é a suprema condição do [...] seu merecimento de ser feliz, ou pela existência de uma desproporção entre virtude e felicidade”¹⁸². Todavia, isso diz respeito ao indivíduo, subjetivamente considerado, que tomando em consideração o grau de sua realização moral (e que existe também uma volição com relação ao sumo bem), não é feliz na proporção exata ao seu grau de virtuosidade. Sobre esse ponto, para a avaliação do sumo bem subjetivamente, isto é, de um excesso ou uma deficiência da felicidade em relação à virtuosidade da pessoa em questão, pode ser inferido o seguinte de acordo com os textos kantianos: em primeiro lugar, o sumo bem nunca poderá ser realizado no mundo sensível; em segundo lugar, a ideia de proporcionalidade ou justa distribuição de felicidade em relação à virtude é puramente um recurso simbólico utilizado por Kant.

(equivocado: soberano diz respeito ao contexto político), por “sumo bem” (o significado correto). O uso do termo “soberano bem” é recorrente em várias traduções e incorporada por um grande número de comentadores. Só para constar, o uso desse termo (equivocado) diz respeito à tradição francesa e é bastante recorrente em países cujas línguas são de origem latina.

¹⁸⁰ Todas as citações do escrito *A religião nos limites da simples razão* seguem a tradução portuguesa de Artur Morão, publicada pela Editora Edições 70. Nesse sentido, apresenta-se sempre a paginação referente à edição B do texto em alemão, segundo a edição de Wilhelm Weischedel de 1968 (B), seguida da paginação da referida tradução portuguesa. No decorrer do presente trabalho, assim como nessa passagem, de modo a ser fiel ao significado original, serão efetuadas as devidas alterações.

¹⁸¹ SILBER, 1963, p. 193 – acréscimo meu.

¹⁸² SILBER, 1963, p. 194.

Uma vez que o sumo bem é subjetivamente reconhecido pelo indivíduo como uma obrigação, então o mesmo indivíduo deve reconhecer que uma parte integrante da sua realização consiste no seu esforço com relação à virtude¹⁸³. Segue-se, como consequência, que

como um homem virtuoso, em busca da realização do sumo bem, ele precisa estar preparado para resistir firmemente em sua virtude sem [considerar para isso o] benefício da felicidade a qual ele merece¹⁸⁴.

Silber deixa claro que essas observações referentes à ideia kantiana de sumo bem, se referem às pessoas subjetivamente consideradas.

Quando nós generalizamos essa concepção básica da relação entre virtude e felicidade, para incluir a totalidade dos seres racionais finitos, nós chegamos à ideia do sumo bem possível no mundo, uma ideia em termos da qual a felicidade de todos os seres racionais finitos é buscada sob a única limitação de seu merecimento de ser feliz. Assim, sob a ideia do sumo bem, alguém não está simplesmente interessado em realizar a virtude para buscar a felicidade proporcional a ela em sua própria vida; ele é obrigado além disso, esforçar-se para a realização da felicidade proporcional à virtude nas vidas de todos os homens¹⁸⁵.

Segundo Silber existem muitas questões concernentes à natureza do sumo bem e sua função na filosofia prática kantiana, e muitas delas nem podem ser resolvidas. Mas fica claro o seguinte em sua exposição:

Primeiro, o conceito de sumo bem é de central importância na ética kantiana. Kant reconhece que o conceito de sumo bem [...] é necessário para dar direção concreta para a volição moral. Ele, da mesma forma reconhece que o bem precisa ser determinado pela lei moral se é para ser obrigatório categoricamente na vontade¹⁸⁶.

Não obstante, Kant mudou a tradição na medida em que o bem precisa ser determinado pelo imperativo categórico, isto é, a forma segundo a qual a lei se apresenta. Isso difere, em grande medida, de derivar o dever da ideia do bem, o que resultaria sempre em heteronomia. Na opinião de Silber, Kant “buscou providenciar, pelo menos na aplicação da lei moral às condições do homem, conteúdo material para o bem como seu objeto necessário”¹⁸⁷. Esse consiste em um bom argumento de Silber. Além disso, segundo ele, Kant tentou unificar dois fins referentes ao humano. Essa tarefa, Kant resolveu com o conceito de sumo bem: a ideia de “um objeto material determinado formalmente pela lei moral, aplicado ao [...] desejo

¹⁸³ Cf. SILBER, 1963, p. 194.

¹⁸⁴ SILBER, 1963, p. 194 – acréscimo meu.

¹⁸⁵ SILBER, 1963, p. 194-195.

¹⁸⁶ SILBER, 1963, p. 195.

¹⁸⁷ SILBER, 1963, p. 195.

humano”¹⁸⁸. Contudo, como é possível perceber, a mais significativa afirmação de Silber é de que o sumo bem adiciona conteúdo ao formalismo do imperativo categórico de Kant, ou seja, supre a carência teleológica da filosofia prática kantiana.

2.3.2 A posição de Lewis W. Beck

Conforme foi mencionado anteriormente, a dúvida e o questionamento sobre a importância do conceito de sumo bem para a ética kantiana foi introduzida por Lewis W. Beck. Por outro lado, John Silber foi o primeiro discordar e a defender a importância de tal conceito¹⁸⁹. Nesse sentido, mesmo que isso já tenha sido tratado brevemente, a presente seção tem por objetivo descrever um pouco mais sobre a posição de Beck, de modo a complementar a exposição anterior. Essa discussão sobre a importância e necessidade do sumo bem para a ética kantiana que já é largamente conhecida entre os comentadores como a controvérsia Beck *versus* Silber.

Partindo do pressuposto de que para Beck “o conceito de sumo bem não é em nada um conceito prático, mas um ideal dialético da razão”¹⁹⁰, então, se faz necessário investigar qual é o motivo de tal posição. Na perspectiva de Beck,

tanto a razão teórica quanto a razão prática têm uma dialética e o mesmo fundamento, isto é, como razão elas buscam o incondicionado para tudo o que é condicionado, mas elas não podem encontrá-lo como um objeto do conhecimento¹⁹¹

Lewis W. Beck em seu *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, reformula a antinomia prática exposta pelo próprio Kant. Veja-se a passagem: “I. THESIS: *A máxima da virtude precisa ser a causa da felicidade*. ANTITHESIS: *A máxima da virtude não é a causa eficiente da felicidade*”¹⁹². A felicidade só pode ser alcançada pelo conhecimento e o emprego adequado das leis da natureza. Segundo o comentador, “[e]sta é uma antinomia real, na medida em que as proposições são contraditórias, não contrárias; cada uma expressa um inelutável interesse da razão (moral e teórico)”¹⁹³. Na sequência, Beck diz que uma outra forma de declarar a antinomia é possível, e esta “tem o mérito de guardar o *summum bonum* no centro de atenção”¹⁹⁴. Essa proposta, segundo o próprio Beck esclarece

¹⁸⁸ SILBER, 1963, p. 195.

¹⁸⁹ Cf. WIKE, 1994, p. 115.

¹⁹⁰ BECK, 1960, p. 245.

¹⁹¹ BECK, 1960, p. 239.

¹⁹² BECK, 1960, p. 247.

¹⁹³ BECK, 1960, p. 248.

¹⁹⁴ BECK, 1960, p. 248.

em nota de rodapé, diz respeito à visão de August Messer. “II. THESIS: *O summum bonum é possível. Prova: A lei moral exige o mesmo. ANTITHESIS: O summum bonum não é possível. Prova: A conexão entre virtude e felicidade não é nem analítica nem sintética a priori, nem dada empiricamente*”¹⁹⁵. Logo, a solução de tal antinomia é colocada da seguinte maneira: a antithesis é verdadeira no mundo dos sentidos em que reinam exclusivamente as leis da natureza; a thesis pode ser verdadeira no mundo inteligível, porque, nele, uma conexão da virtude (enquanto causa) com a felicidade (como efeito) não é absolutamente impossível¹⁹⁶.

Com efeito, segue-se um problema na medida em que Kant considera a felicidade entre os elementos que compõem o fim último da razão, isto é, o sumo bem. Como já foi visto, esse problema não seria tão merecedor de atenção na medida em que se considerasse somente o contexto da primeira *Crítica*. Porém, ele torna-se mais evidente, e a discussão torna-se pertinente, à medida em que o arcabouço moral kantiano toma forma¹⁹⁷. É a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes* que qualquer relação da razão prática pura e da sensibilidade torna-se problemática. Beck não considera isso como um problema propriamente dito, visto que para ele a felicidade pode estar envolvida no sumo bem, desde que não seja como fundamento¹⁹⁸.

A postura de Beck é bem clara quanto ao conceito de sumo bem: ele interpreta esse conceito como desnecessário colocando em dúvida a sua importância. Só que, o próprio Kant jamais colocou em dúvida a importância do conceito de sumo bem. A maior preocupação kantiana, nesse sentido, pode ter sido, sim, com relação à vinculação do sumo bem com a moralidade. Jeffrie Murphy, seguidor de Beck, diz que a introdução do sumo bem por Kant “foi desnecessária e imprudente, servindo à propósitos teológicos extra-morais introduzindo confusões na epistemologia de sua própria filosofia moral”¹⁹⁹.

¹⁹⁵ BECK, 1960, p. 248.

¹⁹⁶ Cf. BECK, 1960, p. 248.

¹⁹⁷ Sobre a dificuldade em torno de a felicidade compor o sumo bem, fim último da razão pura, nota-se que Lewis W. Beck não considera isso como um problema propriamente dito, pois ele apenas o menciona como pertencendo a uma problemática maior, mencionada pelo próprio Kant, envolvendo a relação condicional entre moralidade e felicidade. Embora Beck defenda que o sumo bem não é necessário nem importante para a filosofia prática kantiana, todavia, ele não deturpa a argumentação de Kant. Segundo ele, se o sumo bem é um objeto **necessário**, tudo aquilo que for preciso a sua realização também o é. A partir disso é possível inferir, de acordo com essa argumentação de Beck, a legitimidade dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma enquanto condições necessárias, para que o objeto final da moralidade possa ser realizado, o qual cabe ao homem promover a partir de sua conduta (Cf. BECK, 1960, p. 251-252).

¹⁹⁸ Cf. BECK, 1960, p. 243.

¹⁹⁹ MURPHY, 1965, p. 102.

De um modo geral, pode-se dizer que a maior parte dos críticos ou comentaristas contrários à importância do sumo bem partem da perspectiva de Beck: que esse conceito pode ser descartado da filosofia prática kantiana sem nenhum prejuízo. Todos eles atestam essa nulidade ou não importância talvez devido à problemas que não ficaram bem claros na própria argumentação de Kant. E realmente, a argumentação referente à conexão dos componentes do sumo bem – virtude e felicidade - se mostra imprecisa em vários momentos. Além disso, o fato (problema) de o sumo bem conter um elemento empírico em sua estrutura, apesar das tentativas de solução, continua sempre como uma questão sem resposta definitiva. Contudo, é possível perceber que Kant tinha consciência dos problemas e buscou resolvê-los até o final de sua vida.

Também em função disso é que certos autores – em especial Beck - afirmam que, na verdade, o sumo bem não é um conceito prático no todo, mas um ideal da imaginação sem importância para a filosofia prática²⁰⁰. Jeffrie Murphy se enquadra nessa linha. Só que esse último comentarista direciona seus argumentos, mais precisamente contra a convicção defendida por Silber de que o sumo bem representa ou adiciona o conteúdo necessário da vontade. Murphy tenta demonstrar que há um equívoco em defender o sumo bem como algo que representa o conteúdo de uma ética formal. Tendo em vista a posição de que o sumo bem não acrescenta conteúdo ao formalismo ético kantiano, Murphy defende que o sumo bem possui maiores implicações no campo dos juízos “estéticos ou teleológicos” do que propriamente para a moral²⁰¹.

Seguindo a esteira de Beck, outro comentarista que defende a irrelevância do conceito de sumo bem é Thomas Auxter. A sua posição fica suficientemente clara no título de seu artigo de 1979: “The Unimportance of Kant’s Highest Good”. Auxter adota a mesma perspectiva de Murphy, isto é, concentra-se na tese de que o sumo bem não pode representar o conteúdo ou o objeto material da lei da moralidade. A partir disso, ele tenta desqualificar este conceito no sistema prático de Kant²⁰². Segundo esse comentarista, “a função prática que pode ser designada ao sumo bem é mínima”²⁰³. De modo contrário àquilo que Kant buscou deixar

²⁰⁰ Cf. BECK, 1960, p. 245.

²⁰¹ Cf. MURPHY, 1965, p. 109.

²⁰² Cf. AUXTER, 1979, p. 122.

²⁰³ AUXTER, 1979, p. 129.

claro em suas obras, que o sumo bem é um conceito unificante, isto é, com a função de unir o seu sistema, Auxter diz que “[o] sumo bem não é importante para estabelecer tal unidade”²⁰⁴.

Com efeito, pode ser dito que a crítica mais forte ao conceito de sumo bem no meio acadêmico é aquela referente à validade do sumo bem como objeto necessário da lei moral (lei formal da vontade pura), cuja possibilidade de promovê-lo consiste em um dever dos agentes racionais. Beck alega que a busca, a promoção e a realização do sumo bem – algo que transcende as capacidades humanas - não poderiam ser impostas como um dever.

Ao elaborar a sua crítica, obviamente Beck também está conscientemente criticando a exposição anterior de Silber no artigo “The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined”. Nesse texto, Silber defende o *status* necessário do bem como objeto da vontade pura. O próprio Kant “reconhece que a vontade necessita ter um fim, que ‘toda volição precisa ter um objeto’, ‘desde que existam ações livres, precisam também existir fins aos quais, como um objeto, essas ações são direcionadas’”²⁰⁵.

Deve-se notar que os autores favoráveis à tese de Beck, em sua maioria, partem de problemas localizados para elaborar as suas objeções. Distintamente do que faz Beck e seus seguidores, deve-se buscar interpretar a segunda *Crítica* como um todo. Nessa medida, também contrariando Silber, que não é favorável a uma leitura sistemática, e tentando entender o que o próprio Kant buscou expressar, acredita-se que essa visão, por assim dizer, totalizante, não esteja limitada unicamente à *Crítica da razão prática*, mas abarca a filosofia crítica inteira, pois, não se pode esquecer que o projeto kantiano consistiu em elaborar uma crítica à metafísica especulativa²⁰⁶.

Sem dúvida, como já foi mencionado, as críticas apontadas à inclusão do sumo bem no sistema moral kantiano foram postuladas inicialmente por Beck²⁰⁷. O comentador foi o

²⁰⁴ AUXTER, 1979, p. 131.

²⁰⁵ SILBER, 1959/60, p. 99.

²⁰⁶ Cabe lembrar 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 *status* de ciência e suprir assim as exigências da razão. Essa busca de Kant perpassa os seus principais trabalhos, provavelmente todos. Disso, conclui-se que a filosofia crítica kantiana deve ser analisada sob um ponto de vista sistemático, ou seja, cada elemento possui uma função dentro da totalidade de um projeto maior. O sumo bem, com efeito, parece ter uma das mais importantes funções no contexto posterior à fundamentação da moral. Tendo em vista que o projeto crítico está direcionado ao desmonte, por assim dizer, de uma metafísica que injustamente ocupava o *status* de ciência, bem como a instauração de uma nova metafísica em seu lugar, deve-se observar que, nesse empreendimento, o conceito kantiano de sumo bem é de importância decisiva. Isso se deve porque mediante esse conceito Kant reúne as três ideias cardeais da metafísica: Deus, imortalidade da alma e liberdade.

²⁰⁷ Como suas críticas ao conceito de sumo bem, Beck acabou negando duas coisas: primeiro, que o sumo bem possa ser o fundamento determinante da vontade (dado que o conceito de sumo bem inclui a felicidade), o que é correto; segundo, ele também nega que existe um dever de promover o sumo bem (em nenhuma das formulações

primeiro a apontar problemas como heteronomia, incompatibilidade, impossibilidade e irrelevância ao conceito. A interpretação de Beck, por esse motivo, constituiu-se no germe a partir do qual essa controvérsia surgiu.

Embora Beck busque fazer uma leitura coerente do texto kantiano, é possível dizer que em sua análise existem alguns problemas. Primeiro, parece que ele não compreendeu devidamente a consistência do argumento kantiano, ao justificar a inserção do sumo bem sem conduzir a ética à heteronomia. Segundo, Beck não percebeu como um dever para unir felicidade e virtude segue-se a partir da lei moral (a ideia do sumo bem edifica-se a partir da lei da moralidade, tendo não somente um lugar de destaque na filosofia moral)²⁰⁸. Terceiro, Beck assume que para Kant o dever de promover o sumo bem tem o mesmo *status* que qualquer outro dever moral perfeito, com por exemplo, não mentir (é perceptível que para Beck a questão moral é reduzível ao dever, e nessa medida realmente o sumo bem é irrelevante)²⁰⁹.

Fora isso, com efeito, em grande mediada, a leitura de Beck é fiel aos argumentos kantianos. Veja-se uma passagem do Capítulo I da “Dialética” da segunda *Crítica* na qual Kant fala sobre o sumo bem como fundamento determinante da vontade, um problema corretamente atestado por Beck. No conceito de sumo bem,

a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente **objeto**, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o **fundamento determinante** da vontade pura (*KpV*, A 197).

Na visão de Beck, considerar o sumo bem (um objeto que inclui a felicidade, mesmo como elemento subordinado) nesses termos, como fez Kant na passagem supracitada, nada mais significa do que renunciar a autonomia²¹⁰.

Essa mesma crítica foi reforçada por Auxter posteriormente. Segundo esse comentador adepto de Beck, “o sumo bem não pode ter um efeito benéfico aos motivos de um sujeito, porque o objeto não pode melhorar a qualidade especificamente moral de um motivo”²¹¹.

do imperativo categórico existe tal dever, inclusive nos fins que também são deveres da *Metafísica dos costumes*), por isso ele não é cabível na ética kantiana.

²⁰⁸ Realmente Beck percebe o sumo bem como uma ideia infundada que Kant adiciona arbitrariamente em seu sistema moral.

²⁰⁹ Na medida em que se é honesto, justo, isto é moral, já se está promovendo o sumo bem. Pode-se concluir, nessa medida, que o dever de promover o sumo bem não tem o mesmo peso argumentativo que os outros deveres morais, embora também seja um dever.

²¹⁰ Cf. BECK, 1960, p. 244.

²¹¹ AUXTER, 1979, p. 130.

Responder a essa crítica não parece muito difícil tomando por base o próprio argumento kantiano, pois Kant parece antecipar uma resposta a ela. Buscando clarificar em que medida e como o sumo bem pode ser considerado como fundamento determinante da vontade, sem conduzir a moral à heteronomia, Kant diz que “a lei moral, unicamente, tem que ser o fundamento, para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua promoção ou realização” (*KpV*, A 196). Segue-se que não é porque o sumo bem é o objeto da vontade que ele pode ser considerado fundamento determinante dessa vontade.

A postura de Beck é muito coerente, pois ele busca argumentos para sua tese no próprio texto kantiano, sem descaracterizar a filosofia crítica. Contudo, a questão referente a irrelevância do conceito de sumo bem pode ser revista. Nesse ponto, Beck parece em certo ponto contradizer o próprio Kant (muito embora a exposição kantiana não seja muito clara). O problema que norteia o presente trabalho não se refere ao fato de o sumo bem fazer parte ou não da fundamentação da moralidade, mas sim quanto a sua importância enquanto complementação da teoria moral kantiana. Nessa medida, se trabalha mais com a questão referente à necessidade de promoção do sumo bem como objeto da moralidade e as condições²¹² para a sua realização. Em termos kantianos, é preciso promover o sumo bem, então ele deve ser possível de acordo com os elementos apresentados pelo próprio Kant.

²¹² Outra questão trazida por Beck, mas que no momento não será tratada, diz respeito à questão referente ao acordo entre felicidade e virtude. Segundo suas próprias palavras, é absolutamente impossível “proporcionar a felicidade em acordo com o merecimento – que é a tarefa de um governador do universo [Deus], não de um trabalhador na plantação de videiras” (BECK, 1960, p. 144-145 – acréscimo meu). Aqui, somente para buscar esclarecer, existem dois momentos que devem ser devidamente distinguidos: um diz respeito à busca e promoção do sumo bem, uma tarefa que cabe unicamente ao sujeito, ao agir moralmente o sujeito já está cumprindo essa tarefa. Outro, refere-se à realização propriamente dita, ela é impossível no mundo empírico. Quanto a questão do acordo ou proporcionalidade da felicidade em relação à virtude, isso é um termo simbólico, o que Kant está buscando expressar é que existe sim uma necessidade de o homem agir moralmente, e nessa medida tornar-se merecedor ou digno de ser feliz (essa proporcionalidade não diz respeito a nenhum dado estatístico).

3 A teoria moral, o sumo bem e os postulados da razão prática pura

3.1 Sobre as ideias de liberdade, imortalidade da alma e Deus²¹³

Na “Dialética Transcendental” da primeira *Crítica*, confluem problemas metafísicos clássicos, tais como a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade²¹⁴. Assim, essa parte da obra acaba por condensar dilemas e contradições que surgem à razão pura quando ela se aventura para além da experiência. Caso exemplar diz respeito ao conflito antinômico referente à necessidade e liberdade.

Visto que a metafísica é um produto genuinamente racional e independente da experiência, ela tem um espaço assegurado no uso prático da razão, cuja finalidade é genuinamente moral, embora o uso prático da razão também compreenda a empiria. Nesse sentido, ainda na primeira *Crítica*, Kant desloca as ideias da razão, a saber, a liberdade (da vontade), a imortalidade da alma e a existência de Deus do âmbito teórico (uma vez que não podem ser conhecidas)²¹⁵ para o âmbito prático da razão, conferindo a elas, enquanto postulados da razão, um papel importante na moralidade. Como atesta o próprio Kant no *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia* (1795),

já que a eles [Deus, imortalidade e liberdade], porque são ideias do supra-sensível, não pode ser dada nenhuma realidade objetiva em perspectiva teórica, assim, se não obstante deve ser proporcionada a eles uma tal realidade objetiva, ela somente pode ser atribuída a eles em perspectiva prática, como postulados da razão moral-prática (*Verkündigung*, A 496-497, p. 226)²¹⁶.

Na medida em que se fala da obra kantiana desde uma perspectiva sistemática, a fundamentação da moralidade pressupõe a ideia de um todo, ou seja, a filosofia prática

²¹³ No que se refere à existência de Deus, é possível encontrar na obra de Kant duas concepções distintas, em dois momentos distintos. No escrito pré-crítico, intitulado *O único fundamento possível para provar a existência de Deus*, Kant diz que Deus é o primeiro fundamento real da possibilidade de todas as coisas. Neste escrito, trata-se de uma prova totalmente *a priori*, repousando simplesmente no fato de ser possível por ser pensável. Kant parece buscar provar *a priori* que Deus existe necessariamente, independente da capacidade humana de representação. Simplesmente mencionamos a definição kantiana nesse escrito pré-crítico, pois para o presente trabalho o que interessa é a concepção kantiana a partir da primeira *Crítica*, isto é, referente ao período crítico propriamente dito. Após a primeira *Crítica* tanto as provas favoráveis à existência de Deus quanto as contrárias são tidas como fracassadas. “[S]egundo Kant, *é impossível provar cientificamente a existência de Deus*. Deus não existe no espaço e no tempo, e por isso ele não é objeto de observação”. Por outro lado, as provas contrárias à existência de Deus também “ultrapassam o horizonte da experiência” (KÜNG, 2011, p. 73-74).

²¹⁴ O foco de interesse na presente seção refere-se unicamente a tentar entender como tais ideias passam a postulados no uso prático da razão. Como tudo aquilo que não tem objeto congruente na experiência, “as ideias não podem ser objetos de conhecimento, mas sim de pensamento”.

²¹⁵ Faz parte da essência humana, com relação aos limites do conhecimento, o esforço para ultrapassá-los. Contudo, as ideias ou conceitos puros da razão são sempre transcendentais (não possuem um correspondente na esfera do mundo sensível) para a razão especulativa, no que diz respeito ao conhecimento.

²¹⁶ Seguiu-se a tradução coordenada por Valerio Rohden, publicada na *Revista Ethic@*, no ano de 2006. Optou-se por apresentar a paginação referente a edição “A”, do texto em alemão, segundo a edição de Wilhelm Weischedel de 1968, seguida da paginação da referida tradução brasileira.

kantiana tem suas bases em ou, pelo menos, não pode contradizer a filosofia teórica. Nesse sentido, pois, é que a razão pode ser compreendida e deve ser pensada sob uma perspectiva orgânica, sistemática e arquetônica. Os dois usos (teórico e prático) da razão coexistem e não pode haver contradição entre ambos. Ora, tanto o conhecimento quanto o agir moral utilizam-se e baseiam-se em princípios transcendentais que pertencem ao mesmo sujeito.

Na “Dialética Transcendental” Kant revela que a liberdade, enquanto ideia cosmológica e transcendental, constitui um problema para a razão em seu uso especulativo, dado que a sua realidade objetiva não pode ser demonstrada na experiência. No entanto ela é necessária, por uma exigência que é natural da razão. Se pensada como uma espécie de causalidade para a vontade, isto é, uma causalidade livre, a sua possibilidade lógica não é, de modo algum, contraditória com a natureza.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mais precisamente na “Terceira Seção”, a ideia de liberdade é retomada e definida primeiramente de um modo negativo, a saber, como sendo uma propriedade da vontade dos seres racionais em geral; ou melhor, como uma causalidade totalmente independente de determinações empíricas. Na mesma *Fundamentação*, a liberdade também é definida positivamente, a saber, como a propriedade da vontade de ser lei para si mesma. Com efeito, pois, é nesse sentido que Kant apresenta a ideia de liberdade como o pressuposto necessário para a fundamentação do princípio da moralidade.

Uma vez que a liberdade não pode ser explicada e nem confirmada pela experiência, mas que, ao mesmo tempo é o pressuposto necessário à fundamentação da moralidade, na *Crítica da razão prática*, Kant recorre ao fato da razão (*Factum der Vernunft*)²¹⁷. Em outras palavras, significa o fato de que a lei moral se impõe à razão humana, por si mesma, enquanto um imperativo que ordena categoricamente²¹⁸.

Na “Dialética” da segunda *Crítica*, Kant explicita que, do ponto de vista teórico, a liberdade é igualmente uma hipótese que a razão nem nega nem prova. Do ponto de vista prático²¹⁹, porém, a liberdade não é compreendida, mas é conhecida mediante a lei moral

²¹⁷ Para Kant, a lei moral se impõe à consciência humana como um fato inegável que não carece de prova e não admite explicação alguma quanto a sua validade, tampouco é uma invenção arbitrária. Contudo, sua legitimidade tem de ser justificada. Pois, a fundamentação transcendental do princípio da moralidade é sistematicamente necessária, uma vez que a liberdade e a natureza têm de coexistir conjuntamente sem que haja contradição.

²¹⁸ Segue-se que, nesse contexto, Kant confere realidade objetiva à ideia da liberdade. Não obstante, ela ainda diz respeito ao uso especulativo da razão.

²¹⁹ Segundo consta “Solução das ideias cosmológicas”, “a Liberdade em sentido Prático é a independência do arbítrio, frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade” (*KrV*, B 562). A liberdade, no sentido transcendental,

(conforme fora tratado anteriormente). A imortalidade da alma e a existência de Deus não são nem compreendidos nem passíveis de conhecimento, mas supostos (*angenommen*). Esta assimetria, pois, explica o tratamento diferenciado referente ao postulado da liberdade²²⁰.

As ideias ou conceitos puros da razão não se referem jamais a objetos da experiência possível, são sempre transcendentais no que diz respeito ao conhecimento. No “Cânone” da *Crítica da razão pura* Kant afirma que o objetivo último para o qual converge a especulação da razão em seu uso transcendental concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus²²¹. Uma vez que essas ideias não são necessárias para o *saber*²²², mas são insistentemente recomendadas pela razão, a sua importância, conforme já foi dito, tem que dizer propriamente respeito ao uso *prático* da mesma razão²²³.

Em consequência, na elaboração daquilo que poderia denominar-se Filosofia pura, todo o equipamento da razão está de fato unicamente dirigido para os três problemas referidos. Estes mesmos, no entanto, possuem por sua vez um propósito mais remoto, qual seja: *o que se deve fazer* caso a vontade seja livre, caso exista um Deus e um mundo futuro. Ora, já que isto se refere ao nosso comportamento com vistas a um fim supremo, então o propósito último da sábia e providente natureza na constituição de nossa razão está propriamente voltado só para o moral (*KrV*, B 828-829).

Para Kant, todo o interesse da razão, tanto no que se refere ao seu uso especulativo como o prático, sintetiza-se nas questões seguintes: *Que posso saber?*; *Que devo fazer?*; *Que me é permitido esperar?*²²⁴. A primeira pergunta é puramente especulativa, a segunda, por sua vez, diz respeito ao uso prático da razão, e a terceira é respondida a partir da resposta dada à

segundo Kant, significa a faculdade de iniciar espontaneamente um estado cuja causalidade, não está, por sua vez, como o requer a lei da natureza, sobre uma outra causa que a determine quanto ao tempo (*KrV*, B 561). Pois sempre que se pensar a liberdade, em sentido transcendental, tem-se que excluir a determinação. Segue-se, então, que ela é “uma ideia transcendental pura, que em primeiro lugar, não contém nada de emprestado da experiência” (*KrV*, B 561). Pois a experiência somente é possível com fenômenos, e eles estão submetidos à leis da causalidade. No máximo, um conceito transcendental diz respeito à forma segundo a qual é possível fundamentar algo. Segundo as palavras de Kant: já que “não é possível obter uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria para si mesma a ideia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal” (*KrV*, B 561). A liberdade, no sentido prático, por sua vez, se funda na liberdade transcendental. Aliás, ela somente é possível a partir da suposição desta última. Literalmente, a Liberdade Prática é a liberdade ou capacidade de fazer ou deixar de fazer algo.

²²⁰ Cf. ZINGANO, 1989, p. 183.

²²¹ Cf. *KrV*, B 826.

²²² Ora, conforme foi mencionado no capítulo anterior, essas “proposições serão sempre transcendentais, para a razão especulativa”, não possuindo de nenhum modo qualquer uso imanente ou admissíveis como objetos de experiência.

²²³ Cf. *KrV*, B 827-828.

²²⁴ Cf. *KrV*, B 833.

anterior: é permitido participar da felicidade e, assim, esperá-la na medida em que existir a dignidade da mesma, que é obtida unicamente a partir do comportamento²²⁵.

Na filosofia de Kant, a questão referente à alma pode ser colocada como aquilo que perdura para além da vida e conseqüentemente define ou identifica o indivíduo. A alma, nesse sentido, não pode ser considerada existente por si, pois não pode ser objeto de experiência. Nessa medida, a partir da *Crítica da razão pura*, alma pode ser identificada como consciência, e assim é destituída de substância. Portanto, a alma como simples objeto do sentido interno é indemonstrável²²⁶.

Na *Crítica da razão pura*, a noção de existência está condicionada à experiência. Dada a limitação do conhecimento humano, só se pode conhecer como existente o objeto da experiência possível. Fica claro que a existência é como uma regra pela qual se determina a relação do objeto dado sensivelmente à capacidade cognitiva. Nessa medida, Deus é uma ideia, da mesma forma que a liberdade e a imortalidade da alma. Assim, Kant passa de uma definição Deus que é princípio e fundamento de tudo – referente ao período pré-crítico - para uma outra, isto é, enquanto uma mera ideia da razão, a qual não pode ser nem conhecida, nem demonstrada, mas apenas pensada.

Se, por um lado, Kant declara na *Crítica da razão pura* a impossibilidade da metafísica como ciência, por outro lado, ele não renuncia à metafísica ao fundamentar da moralidade. Conforme atesta Christian Hamm

a exigência incondicional da razão de realizar ou de promover o sumo bem pressupõe, [...], necessariamente a possibilidade da sua realização [do sumo bem], e como esta, por sua vez, tem que pressupor, como ‘condições’ do sumo bem enquanto ‘objeto necessário’ da vontade, não só a possibilidade, mas também a ‘realidade’ das ideias de Deus e de imortalidade, a razão parece ultrapassar os seus próprios limites, correndo, assim, o risco de entrar em conflito consigo mesma. Em que sentido, pois, Kant pode falar aqui da ‘realidade’ das ideias, ou melhor: qual seria o modo específico em que estas podem tornar-se ‘reais’ para a razão?²²⁷

O raciocínio de Kant é, pois, o seguinte: elas restringem-se ao campo conceitual. Ainda segundo a argumentação de Hamm,

conceitos como liberdade, imortalidade e Deus são conceitos puros da razão que, como tais, não têm intuições correspondentes e, portanto, não podem ser objetos do conhecimento. Mas a impossibilidade de conhecer tais objetos não implica - nem para a razão teórica - que os mesmos não podem ‘ter objetos’ [Objekte haben]; implica só que ela mesma, a razão teórica, por força própria, não vai conseguir

²²⁵ Sobre as questões do “Cânone” que norteiam o sistema filosófico kantiano, já foi tratado mais detidamente no primeiro capítulo.

²²⁶ Cf. *KrV*, B 415.

²²⁷ HAMM, 2011, p. 50 – acréscimo meu.

determiná-los, ou seja, transformá-los em conhecimentos. Mas a razão prática, ‘mediante uma lei prática apodíctica’, pode obrigar a razão teórica a admitir a ‘realidade objetiva’ de liberdade, imortalidade e Deus²²⁸.

A razão prática, precisa inevitavelmente [*unvermeidlich*] “da existência deles para a possibilidade de seu objeto, o sumo bem, em verdade absolutamente necessário sob o aspecto prático, e porque a razão teórica é com isso justificada a pressupô-los” (*KpV*, A 242).

3.2 *Excurso sobre as coisas de fé (mere credibile)*

Embora se esteja tratando da questão do sumo bem a partir do contexto da segunda *Crítica*, como na seção anterior, se faz pertinente a retomada da argumentação kantiana presente na *Crítica da razão pura*, mais precisamente, a Terceira Seção do “Cânone”, intitulada “Do opinar, do saber e do crer”. É nesse texto da primeira *Crítica* que Kant desenvolve de maneira clara o seu argumento sobre a validade objetiva e a validade subjetiva quanto aos juízos²²⁹.

Segundo consta na Seção mencionada,

[o] considerar-algo-verdadeiro, ou validade subjetiva do juízo com referência à convicção (a qual ao mesmo tempo vale objetivamente), possui os seguintes três graus: *opinar*, *crer* e *saber*²³⁰. *Opinar* é um considerar-algo-verdadeiro que, com consciência, é *tanto* subjetiva *quanto* objetivamente insuficiente. Se o considerar-algo-verdadeiro é só subjetivamente suficiente, sendo ao mesmo tempo tomado como objetivamente insuficiente, então se denomina *crer*. Finalmente, o considerar-algo-verdadeiro, que é tanto subjetiva como objetivamente suficiente, chama-se *saber*. A suficiência subjetiva intitula-se *convicção* (para mim mesmo), a objetiva denomina-se *certeza* (para qualquer indivíduo) (*KrV*, B 850).

Percebe-se na sequência que para Kant todo o considerar-algo-verdadeiro²³¹ (enquanto crença objetivamente insuficiente), com referência à prática, pode ser chamado de fé. “Este

²²⁸ HAMM, 2011, p. 50.

²²⁹ Com efeito, em relação ao considerar-algo-verdadeiro Kant diz que esse juízo pode ser de dois tipos: pode ser uma convicção ou uma persuasão. Segundo Kant, se o “juízo é válido para qualquer pessoa na medida em que seja dotada de razão, o seu fundamento é objetivamente suficiente e o considera-lo-verdadeiro chama-se então *convicção*. Se possui o seu fundamento tão-somente na natureza particular do sujeito, então o considera-lo-verdadeiro denomina-se *persuasão*” (*KrV*, B 848).

²³⁰ No escrito *Sobre um recente enaltecido tom de distinção na Filosofia*, de 1796, Kant também atesta o seguinte: “Até agora só se ouvira falar de três graus de assentimento até o seu dissipar-se em completa ignorância: saber crer e opinar” (*VT*, A 403, p. 159). As citações referentes ao escrito *Sobre um recente enaltecido tom de distinção na Filosofia* seguem a tradução brasileira, coordenada por Valerio Rohden, publicada na *Revista Studia Kantiana* no ano de 2010. Optou-se por apresentar a paginação referente à edição “A”, do texto em alemão, segundo a edição de Wilhelm Weischedel de 1968, seguida da paginação da referida tradução brasileira.

²³¹ No *Manual dos cursos de Lógica geral*, organizado por G. B. Jäsche, é afirmado o seguinte: “A verdade é **propriedade objetiva (objective Eigenschaft)** do conhecimento, ao passo que o **juízo** pelo qual algo é **representado como verdadeiro** – isto é, a relação a um intelecto e, portanto, a um sujeito particular – é **subjetivo: o assentimento (das Fürwahrhalten)**. O assentimento como tal é de duas espécies: **certo** ou **incerto (gewisses, ungewisses)**. O assentimento certo, ou **certeza (Gewissheit)**, está ligado à consciência da necessidade; o assentimento incerto, ou **incerteza (Ungewissheit)**, à consciência da contingência (**Zufälligkeit**)

propósito prático é ou o da *habilidade* ou o da *moralidade*; a primeira refere-se a fins quaisquer ou contingentes, a segunda, no entanto, a fins absolutamente necessários” (*KrV*, B 851). Seguindo a argumentação kantiana, a fé que dirige a habilidade é denominada de fé pragmática, isto é, uma “fé contingente, mas que constitui o fundamento do uso real de meios para certas ações” (*KrV*, B 852). Portanto, ela diz respeito ao interesse, de modo que, “admite uma gradação que pode ser grande ou também pequena segundo a diversidade dos interesses em jogo” (*KrV*, B 853). Por outro lado, a fé doutrinal refere-se ao considerar-algo-verdadeiro somente no nível teórico. “[E]m juízos puramente teóricos existe um *analogon* de juízos práticos; ao se considerar verdadeiros tais juízos teóricos é apropriada a palavra *fé*, e a qual podemos chamar de *fé doutrinal*” (*KrV*, B 853). A fé doutrinal diz respeito às crenças em diferentes doutrinas²³², cuja origem tem que se admitir distintamente em cada caso. Contudo, segundo Kant, “a fé meramente doutrinal possui em si alguma instabilidade; somos frequentemente afastados da mesma devido às dificuldades encontradas na especulação” (*KrV*, B 855-856).

Por último, Kant define a fé moral como aquela que diz respeito a toda a espécie de fé que se constitui em uma certeza moral.

Com efeito, nesse caso é absolutamente necessário que tenha que ocorrer algo, a saber, que eu obedeça a lei moral em todos os seus pontos. Aqui o fim está inevitavelmente estabelecido, e segundo o meu conhecimento só é possível uma única condição sob a qual esse fim se interconecta com todos os outros fins, tendo assim validade prática: a saber, a de que existe um Deus e um mundo futuro. Também sei com toda a certeza que ninguém conhece outras condições que conduzam à mesma unidade dos fins sob a lei moral (*KrV*, B 856).

A fé moral tem por base princípios subjetivos (o sentimento moral). Segundo Kant,

não devo dizer que é moralmente certo que existe um Deus, etc., mas sim que *eu estou* moralmente certo, etc. Isto significa que a fé num Deus e num outro mundo está tão entretecida com o meu sentimento moral que, tanto quanto corro o perigo de perder a primeira, exatamente tanto me preocupo em que algum dia me seja arrancado o segundo” (*KrV*, B 857).

Segundo a argumentação kantiana fica claro que a crença em relação a um objeto supra-sensível jamais pode ocorrer em sentido teórico. Na medida em que

ou da possibilidade do oposto (**Möglichkeit des Gegenteil**). Por sua vez, a incerteza pode ser ou **insuficiente tanto subjetiva quanto objetivamente**; ou **objetivamente insuficiente, mas subjetivamente suficiente**. A primeira se chama **opinião (Meinung)**, a segunda deve chamar-se de **crença (Glaube)**” (*Jäsche-Logik*, A 98-99, p. 133-135). Utilizou-se a tradução brasileira de Fausto Castilho, *Manual dos cursos de lógica geral*, publicada respectivamente pelas Editoras da Unicamp e Edufu no ano de 2003. Optou-se por apresentar a paginação referente à edição “A”, do texto em alemão, segundo a edição de Wilhelm Weischedel de 1968, seguida da paginação da referida tradução brasileira.

²³² “Ora, temos que confessar que a doutrina da existência de Deus pertence à fé doutrinal” (*KrV*, B 854).

o objeto <*Gegenstand*> não é de modo algum um objeto <*Objekt*> de um conhecimento possível a nós (como a natureza da alma, enquanto substância viva também fora da conexão com o corpo, quer dizer, enquanto espírito): então sobre a sua possibilidade não podemos julgar nem provavelmente nem improvavelmente, visto que em absoluto não pode ser julgada. [...]. Todavia, em sentido prático (moralmente-prático) uma crença no supra-sensível não é apenas possível, mas é também extremamente conectada com esse <ponto de vista>. Pois o grau da moralidade em mim, mesmo que supra-sensível e com isso não empírico, é, todavia, dado com inequívoca verdade e autoridade (mediante um imperativo categórico), mas que prescreve um fim (o sumo bem) que, considerado teoricamente, não pode ser alcançado apenas com minhas forças, sem que para isso contribua o poder de um regente do mundo (VT, A 404/407, p. 159-160 - nota).

Com a exposição apresentada no “Cânone” da primeira *Crítica* e no escrito *Sobre um recente enaltecido tom de distinção na Filosofia* Kant demonstra que Deus e imortalidade são unicamente coisas de fé, isto é, uma fé racional. Nessa medida, Deus e imortalidade somente podem ser considerados como portadores de realidade enquanto postulados (consequências práticas necessárias).

3.3 Sobre os postulados da razão prática pura como condições do sumo bem

Desde a primeira edição da *Crítica da razão pura* já fica estabelecido que a ligação necessária entre moralidade e felicidade somente pode ocorrer sob o pressuposto da dignidade de ser feliz. É somente sob essa perspectiva que esses dois elementos podem ser unificados ou devidamente vinculados. Se isso não pode ocorrer imediatamente na vivência temporal, Kant institui os postulados da razão prática, como os elementos necessários para garantir essa vinculação. Só que nesse contexto, Kant fala “que a moralidade só tem força normativa quando associada às ‘condições de possibilidade’ de realização da felicidade”²³³, isto é, de certo modo, nesse contexto, ela se refere à obrigatoriedade de realizar a felicidade. A prescrição moral da razão “está inseparável e necessariamente associada a *esperança* da felicidade, ainda que a felicidade mesma já não seja considerada como fundamento *imediate* para a moralidade”²³⁴. A felicidade poderia ser esperada, mas na medida em que a determinação de todas as vontades fosse conforme a lei moral. Nessa obra (a *Crítica da razão pura*), já está devidamente explicitado que o homem deve nos tornar-se digno da felicidade. Contudo, nesse contexto a lei moral possui como motivação o *merecimento de ser feliz*²³⁵. Portanto, a moralidade permanece mais vinculada à realização do fim natural de todo o ser humano, que é a felicidade (sob a condição do mérito). O dever consiste na circunstância de

²³³ DEJEANE, 2011, p. 61.

²³⁴ DEJEANE, 2011, p. 61.

²³⁵ *KrV*, B 834.

tornar-se digno da felicidade, embora o interesse pela felicidade não deva ser o *móbil* que determina o fazer ou o não fazer na prática²³⁶.

Na *Crítica da razão prática*, é que o conceito de sumo bem ganha maior destaque, principalmente ou prioritariamente na segunda parte da obra. Aliás, a segunda *Crítica* é a obra principal no que diz respeito à questão da realizabilidade do sumo bem. Embora a composição do sumo bem permaneça a mesma na segunda *Crítica*, aqui, o problema referente à compatibilidade com o restante da filosofia prática se mostra claramente. Após o estabelecimento da teoria moral (na *Fundamentação*) e principalmente a partir do argumento do fato da razão (na “Analítica” da segunda *Crítica*), o conceito ou ideia de liberdade torna-se conhecido a partir da lei moral²³⁷. Mas isso não acontece com a ideia de Deus e de imortalidade. No entanto, no uso prático da razão, essas ideias são necessárias e, assumem um papel de postulados, ou seja, as condições necessárias para a realização do sumo bem.

Logo, o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte esta, enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um **postulado** da razão prática pura (pelo qual entendo uma proposição **teórica** mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente *a priori*) (*KpV*, A 220).

Mais adiante, na seção intitulada “A existência de Deus como um postulado da razão prática pura”, Kant deixa claro que

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). Portanto, é **postulada** também a existência de uma causa da natureza distinta da natureza em conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, da exata concordância da felicidade com a moralidade. [...]. Logo a causa suprema da natureza, na medida em que tem que 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, da existência de Deus (*KpV*, A 225-226).

Se na *Crítica da razão pura* Deus está incluído na fundamentação da moralidade (a moralidade só pode possuir validade a partir da existência de um sumo bem originário, isto é,

²³⁶ Grosso modo, na *Crítica da razão pura*, ao fazer o primeiro esboço de sua concepção ética no “Cânone”, Kant está mais preocupado na realização do fim último do homem do que em propriamente estabelecer sua ética de caráter deontológico, isto é, sua intenção é apresentar o sumo bem e nessa medida tem que adentrar no domínio prático da razão.

²³⁷ Vê-se que a liberdade consiste num conceito importantíssimo e fundamental para o encerramento de um sistema da razão. “O interesse [da razão] de seu uso especulativo consiste no **conhecimento** do objeto até os princípios supremos *a priori*, e o do uso prático na determinação da **vontade** em relação ao fim último e completo” (*KpV*, A 216- acréscimo meu). Assim, o interesse propriamente prático da razão, diz respeito à autonomia possível aos seres sensíveis dotados da capacidade de racionalidade, e este é, o caráter de *postulado* que a liberdade também assume na segunda *Crítica*.

Deus), no contexto da segunda *Crítica* não ocorre o mesmo. Aqui, Deus é postulado a partir da moralidade (uma consequência prática necessária). Os postulados, nessa medida, significam os pressupostos necessários do sumo bem. Eles são objetos que necessariamente têm que ser supostos para que o sumo bem possa ser realizado e, com isso, a necessidade de sentido da razão prática possa ser satisfeita.

Enquanto postulados, “a imortalidade da alma e Deus não possuem para Kant uma existência teórica, mas prática. Sua existência não é provada por uma possível intuição, mas pela realidade da lei moral”²³⁸. Segundo atesta Otfried Höffe, o “[s]eu reconhecimento não é nenhum assunto da liberdade; postulados têm a significação de evidências e não de imperativos²³⁹ (morais)”²⁴⁰. Contudo, uma vez que

o homem está submetido à lei moral, [então] ele é coagido pela razão a crer na imortalidade da alma e na existência de Deus. Por isso seria falso considerar os postulados, no sentido de um pragmatismo, como ficções úteis. Para Kant, a imortalidade e Deus são objetos efetivos e, contudo, não do mundo empírico, mas do mundo moral²⁴¹.

Segundo Kant,

[a]o dever cabe aqui somente o empenho para a produção²⁴² do sumo bem no mundo, cuja possibilidade, pois, pode ser postulada mas não é considerada pela nossa razão como pensável senão sob a pressuposição de uma inteligência suprema. Portanto, a admissão de sua existência 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, com 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, porque simplesmente a razão pura (tanto segundo o seu uso teórico como prático) é a fonte da qual ela surge (*KpV*, A 226-227).

A partir da passagem acima fica entendido que o homem tem uma obrigação e esta só pode derivar do dever de cumprir a lei da moralidade. Na medida em que cumpre com o seu dever (moral), o homem já está fazendo a sua parte, no que diz respeito à produção do sumo bem.

A questão referente à possibilidade do **sumo bem no mundo** é um problema de difícil solução. Aliás, uma vez que o sumo bem diz respeito a uma ideia e, nesse sentido, não pode

²³⁸ HÖFFE, 2005, p. 280-281.

²³⁹ No *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia* (1795), a definição kantiana de postulado parece contrastar com a interpretação de Höffe. Segundo Kant, “[p]ostulado é um imperativo prático dado *a priori*, inapto a qualquer explicação de sua possibilidade (portanto também incapaz de qualquer prova). Logo, não se postulam-se coisas ou em geral a *existência* de qualquer objeto [em sentido empírico], mas apenas uma máxima (regra) da ação de um sujeito” (*Verkündigung*, A 497, p. 233, nota – acréscimo meu).

²⁴⁰ HÖFFE, 2005, p. 280.

²⁴¹ HÖFFE, 2005, p. 281 - acréscimo meu.

²⁴² Kant fala em empenho para produzir, realizar ou promover o sumo bem. Na verdade, todas essas formas de expressão remetem a um único dever.

ser realizado no mundo empírico, Kant só pode estar se referindo ao mundo inteligível e tal mundo somente pode ser postulado se conectado à pressuposição da existência de uma inteligência suprema. Assim, vinculada ao dever está a pressuposição da existência de Deus, enquanto inteligência suprema, que embora pertença à razão em seu uso teórico, com referência ao sumo bem, esse postulado diz respeito à fé racional que todo o homem bem intencionado tem o direito de possuir. Logo, por assim dizer, esse homem tem o dever de acreditar na realização do sumo bem. Uma vez que existe um dever para algo, então deve-se acreditar que esse algo pode ser possível (pode acontecer). Com efeito, é necessário postular a existência de Deus, e junto com ela a imortalidade da alma enquanto condições para a realização do sumo bem.

Conforme já foi mencionado, na obra kantiana algumas vezes se fala do **dever de produzir**, outras vezes **de promover** e outras **de realizar** o sumo bem. Contudo, assim como a ordem ou dever expresso na lei moral envolve um emprego regulativo da ideia (transcendente) do sumo bem, a partir da própria lei moral precisa se pensar a realização do sumo bem, como um objeto necessário da vontade²⁴³. Nesse sentido, para a realizabilidade dessa ideia (o sumo bem), ao homem é requerido fazer aquilo que se encontra em seu poder ou dentro de suas possibilidades. Dessa forma, como já foi dito, ao cumprir a lei moral, o homem já estaria fazendo a parte que lhe compete no que diz respeito à realização do sumo bem, ou seja, já estaria promovendo o mesmo. Portanto, a possibilidade de realização do sumo bem pode, para não dizer deve, ser colocada da seguinte maneira: uma parte diz respeito ao fazer humano, e isso nada mais significa do que cumprir a lei moral, a retidão da conduta; outra parte diz respeito à atuação de Deus, enquanto inteligência suprema que pode distribuir a felicidade de acordo com o merecimento (isso somente poderá acontecer sob a pressuposição da imortalidade da alma).

Pode-se dizer, com efeito, que no conceito de sumo bem se harmonizam as duas dimensões do humano: empírica e racional. Nessa perspectiva, a realização do objeto da faculdade de apetição deve estar submetido à lei da moralidade ou à lei moral. O sumo bem deve ser tomado como o fim mais elevado da existência do ser humano. Portanto, é tal fim que deve condicionar o legítimo desejo e também a perseguição da felicidade²⁴⁴.

²⁴³ Cf. SILBER, 1959, p. 491.

²⁴⁴ A teoria moral kantiana, não obstante, pode ser abordada sob dois pontos de vista, nos quais a felicidade se mostra de um modo distinto em cada um deles: um, diz respeito à *justificação* ou fundamentação do agir, no qual a felicidade não exerce função alguma. Uma filosofia *a priori* não poderia depender de um conceito empírico para fundamentar a ética (Cf. BORGES, 2003, p. 204). O outro ponto de vista se refere ao âmbito da *efetivação*

Os postulados da razão prática envolvidos na doutrina do sumo bem vêm para solucionar a antinomia da razão prática. Por representar uma solução, a teoria dos postulados é de grande importância e, em certa medida, indispensável na filosofia prática. A liberdade introduzida, no contexto teórico, como ideia cosmológica recebe realidade objetiva a partir da lei moral. Todavia, visto que a conexão da felicidade com a virtude não se dá de um modo imediato no mundo empírico (impossível na existência finita), ela deve fazer-se na perspectiva de um progresso que vá até ao infinito e por intermédio de um autor inteligível da natureza sensível ou de uma ‘causa moral do mundo’ (Deus). As ideias de alma e de Deus, conforme já ficou claro, são as condições necessárias sob as quais o próprio objeto da razão prática é colocado como possível e realizável. Pelo postulado da imortalidade da alma, pensa-se em uma continuidade da duração da existência do sujeito, para que suas máximas possam conformar-se plenamente à lei moral, visto que no mundo sensorial essa conformação é impossível devido ao curto tempo da existência humana, ou seja, a perfeição moral é impossível na vida terrena. Segundo o próprio Kant, “não pode ser esperada nenhuma conexão necessária, e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais” (*KpV*, A 205). Tal conformidade ou conexão,

somente pode ser encontrada em um **progresso** que avança ao **infinito** em direção àquela conformidade plena [a santidade], e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal prosseguimento prático como o objeto real de nossa vontade (*KpV*, A 220 – acréscimo meu).

Nesse sentido, a imortalidade da alma expressa uma espécie de “manutenção da disposição (*Gesinnung*) moral junto a todas as intenções que agitam a vontade, [...], é um esforço que se fortifica, que exercita sua aplicação e seu domínio sobre a vontade”. Taxativamente, a “imortalidade da alma não significa outra coisa do que uma conformidade que se estende à disposição moral”²⁴⁵.

O postulado da existência de Deus, por sua vez, no que diz respeito à realização do sumo bem, é aquele que assume uma maior importância. Pois é através dele que torna-se possível pensar a conexão da virtude com a felicidade, de acordo com o merecimento de cada um. Ora, esse postulado, segundo Marco Zingano, expressa a garantia do “acordo entre natureza, compreendida como o conjunto de agentes racionais e sensíveis, e a moralidade, isto é, unidade racional do querer”²⁴⁶. No dizer do próprio Kant,

ou *realização*, no qual o conceito de felicidade passa a exercer uma função, mas apenas para aquele que age moralmente, pois somente ele é digno de ser feliz.

²⁴⁵ ZINGANO, 1989, p. 182.

²⁴⁶ ZINGANO, 1989, p. 183.

[e]sta causa suprema [Deus], porém, deve conter o fundamento da concordância da natureza não simplesmente como uma lei da vontade dos entes racionais mas com a representação dessa **lei**, na medida em que estes a põem para si como **fundamento determinante supremo da vontade**, portanto não simplesmente com os costumes segundo a forma, mas também com a sua moralidade como motivo <*Bewegungsgrund*> dos mesmos, isto é, com a sua disposição moral (*KpV*, A 225 – acréscimo meu).

A natureza é aqui entendida como conjunto dos seres racionais finitos. Na medida em que esses seres, isto é, os homens, reconhecem a lei (moral) e conhecem também a diversidade de fins que coexistem na vida temporal são levados a postular,

para sua unidade (uma orientação racional do agir), segundo uma necessidade sua prática (portanto subjetiva de supor a unidade da diversidade de desejos), a existência de Deus como símbolo unificante do que aparece inevitavelmente como múltiplo. Não se trata de pôr Deus como fundamento de toda obrigação, muito menos afirmar sua existência como posição de algo frente ao entendimento, mas, do ponto de vista prático, postular, como crença racional, uma unidade possível figurada na existência de Deus, ou seja, de um todo a existir (a ser dado realidade) como efeito de ações orientadas por sua representação²⁴⁷.

A partir da passagem de Zingano, vemos que o postulado da existência de Deus representa um “símbolo unificante” daquilo que se mostra totalmente separado²⁴⁸. Segue-se, pois, que da mesma forma que ocorre quanto à postulação da imortalidade da alma, o postulado da existência de Deus tem sentido devido uma necessidade prática subjetiva²⁴⁹. Portanto, para o agente moral, isto é, aquele que é digno de felicidade, é subjetivamente lícito postular a existência de Deus.

Segundo essa interpretação, o postulado da imortalidade da alma vem satisfazer a necessidade subjetiva que a razão sente no que diz respeito à carência de tempo, na existência finita, com relação à virtude ideal. Se o indivíduo é digno de ser feliz, mas não é contemplado na vida terrena, deve-se pensar em uma outra esfera, na qual ele pode participar da felicidade. O postulado da existência de Deus, supre a necessidade (também subjetiva) relativa à justa distribuição da felicidade, isto é, Deus consiste no fiador da felicidade segundo o merecimento. Posto que todo o homem moral merece ser feliz e que a moralidade não garante felicidade, então é cabível uma esperança que adjudica uma felicidade devida. Tal adjudicação somente se encontra em um ser onisciente, onipotente e santo, isto é, em Deus²⁵⁰. Nessa perspectiva, parece que um postulado diz respeito necessariamente à realização da virtude ideal e o outro à realização da felicidade.

²⁴⁷ ZINGANO, 1989, p. 183.

²⁴⁸ “Logo, 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” (*KpV*, A 225).

²⁴⁹ Cf. ZINGANO, 1989, p. 184.

²⁵⁰ Cf. HÖFFE, 2005, p. 283.

O sistema da moralidade necessita de um objeto final, isto é, precisa de uma finalidade. Necessariamente, este objeto tem de ser pensado como realizável (ou passível de realização). Do contrário, a própria ideia de moralidade poderia ser considerada fantasiosa; é necessário, portanto, que se pense o sumo bem como algo realizável no mundo e que haja empenho para tal realização. Segundo a interpretação de Allen Wood, negar a possibilidade da imortalidade da alma e da existência de Deus seria um *Absurdum Practicum*. Nessa medida, se ambos forem negados é impossível conceber o sumo bem como realizável ou atingível, ou seja, seria o mesmo que negar o próprio sumo bem. Isso pode implicar em não comprometimento de tomá-lo como uma busca própria. Todavia, uma vez que o sumo bem é dado *a priori* como o objeto legítimo da moralidade, se o indivíduo não o perseguir (ou não buscar promover o mesmo) não está agindo em obediência à lei moral. Logo, negando-se totalmente a possibilidade da imortalidade da alma (ou de uma vida futura) e a existência de Deus, pode ser pressuposto que o indivíduo não acredita na legitimidade da ideia do sumo bem e, conseqüentemente, da própria legislação moral²⁵¹. Segue-se uma passagem do próprio Kant no *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia* que comprova a argumentação acima:

se é um dever agir em vista de certo fim (do sumo bem), então tenho também de estar autorizado a admitir: as condições sob as quais unicamente essa efetuação do dever é possível, conquanto elas sejam supra-sensíveis (*Verkündigung*, A 497, p. 233, nota).

Visto que o sumo bem é dado *a priori* como o objeto legítimo da moralidade, o ser humano tem o dever de promover a sua realização, conseqüentemente o homem deveria também acreditar em tal realização e nas condições da mesma. “Propriamente não devo dizer que existe um Deus, pois a existência não é um predicado que assere uma propriedade de algo”²⁵². Por outro lado, segundo consta no texto “Do assentimento proveniente de uma carência da razão pura”,

concedendo-se que a lei moral pura enquanto mandamento (e não enquanto regra de prudência) obriga inflexivelmente a qualquer um, o homem honesto pode perfeitamente dizer: eu **quero** que exista um Deus, que minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo inteligível puro, enfim, que inclusive minha duração seja infinita, eu insisto nisso e não deixo que me privem dessa fé (*KpV*, A 258).

Portanto, dado o objeto a que as ações morais visam, devo postular a existência de Deus, “porque ser um ateu significa negar que seja possível unidade no mundo variegado, o que

²⁵¹ Cf. WOOD, 1970, p. 28-29.

²⁵² ZINGANO, 1989, p. 183.

torna a lei moral, que obriga a realizar um objeto segundo tal unidade, uma ideia fantástica, quimérica”²⁵³.

Nesse sentido, veja-se a passagem de Kant:

[é] um dever tornar efetivo o sumo bem de acordo com a nossa máxima força; por isso ele também tem de ser possível; por conseguinte é também inevitável pressupor para todo ente racional no mundo aquilo que é necessário à sua possibilidade objetiva. A pressuposição é tão necessária quanto a lei moral, em relação a qual ela também unicamente é válida (*KpV*, A 259, nota).

Segue-se, de acordo com a argumentação acima, que o agente moral precisa e deve acreditar na possibilidade de realização do sumo bem²⁵⁴. O homem moral se vê obrigado (ou necessitado) subjetivamente, devido ao seu fim e “segundo as leis da liberdade, a admitir como possível um sumo bem no mundo”. Segundo consta na *Lógica de Vienna*,

a crença moral pode ser pressuposta em cada homem, e a descrença moral é consequentemente bastante reprovável. Aquele que rejeita a prova da existência de Deus, de acordo com a simples razão pode [...] ser chamado descrente[;] e aquele que não mais acredita na virtude, se não faz nada além de um interesse moral, mas tudo além da hipocrisia, também pode ser assim chamado. Aqui o homem abandona toda intenção para ser virtuoso, uma vez que ele não acredita na virtude (*Vienna-Logik*, 900)²⁵⁵.

Em outros termos, a descrença nega a moralidade. Faz-se necessário, pois, acreditar na realização da moralidade, e tal realização somente pode ser possível a partir da admissão da imortalidade da alma e da existência de Deus.

3.4 O morrer empírico e a perspectiva de uma vida futura (pós-morte)

A questão referente à morte é bastante obscura na filosofia prática kantiana. Nas obras de Kant, pelo menos, no período crítico, não são encontradas muitas reflexões à esse respeito. Por outro lado, sob a perspectiva da imortalidade a morte ocupa um lugar decisivo em seu sistema filosófico. Portanto, Kant não se ocupa propriamente com o morrer empírico em si, mas com a imortalidade enquanto postulado, uma necessidade moral.

Kant deixa assegurado que o homem, enquanto ser empírico, é um fenômeno²⁵⁶. Segue-se daí, que enquanto ser sensível, ele é um ser no tempo e, uma vez subordinado ao tempo, está também subordinado à causalidade natural. Nesse sentido, o existir do homem resume-se na vida terrena. A própria noção de existência está subordinada à experiência. A

²⁵³ ZINGANO, 1989, p. 183-184.

²⁵⁴ Cf. ZINGANO, 1989, p. 184.

²⁵⁵ Utilizou-se a tradução para a língua inglesa de J. Michael Young, *Lectures on Logic*, da Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. A paginação apresentada segue a respectiva tradução.

²⁵⁶ Cf. *KrV*, B 580.

partir da primeira *Crítica*, e isso vale para todas as coisas, na medida em que se abstrai da experiência, perde-se de todo a possibilidade de conhecer algo como existente.

No ensaio de Kant intitulado *O fim de todas as coisas*, de 1794, logo na abertura, é afirmado o seguinte: “É uma expressão habitual, sobretudo em linguagem religiosa, atribuir a um homem que está a morrer a expressão de que vai *do tempo para a eternidade*” (*EaD*, A 496). Essa afirmação, aparentemente problemática, na visão de Kant remete ao entender-se um suposto *fim de todo o tempo* com ininterrupta duração do homem. A afirmação remete a uma necessidade sistemática, na medida em que se considerar, em específico, o fim último do homem.

Para Kant, ao se observar

a passagem do tempo à eternidade (ideia que, no plano teórico, considerada como ampliação do conhecimento pode ter ou não realidade objetiva), tal como a razão a representa para si na perspectiva moral, embatemos no *fim de todas as coisas*, enquanto seres no tempo e objetos de possível experiência. Tal fim (*Ende*) é, porém, na ordem moral dos fins (*Zwecke*) ao mesmo tempo o começo de uma persistência dessas mesmas coisas enquanto *supra-sensíveis*, por conseguinte, como seres não sujeitos às condições temporais e, portanto, eles e o seu estado não são susceptíveis de nenhuma outra determinação da sua natureza, exceto a determinação moral (*EaD*, A 496-497).

Segundo a perspectiva do ensaio em questão, assim como no restante de suas obras referentes ao período crítico, o fim último do homem estaria diretamente relacionado a uma concepção de finalidade moral. Nessa medida, admitir outra vida (pós-morte) não é nenhum pouco contraditório com o pensamento kantiano.

Devemos, por conseguinte, também nós esperar para a eternidade as consequências correspondentes ao mérito ou à culpa [...]. Nesta perspectiva, é, pois, prudente agir como se uma outra vida, e o estado moral com que terminamos a presente juntamente com as suas consequências, fosse inalterável com a entrada nela (*EaD*, A 502-503).

Nesse sentido, por conseguinte, existe uma ideia de progresso moral que possivelmente se seguiria até a eternidade.

O fim último para os seres humanos é o sumo bem. Nessa medida, não só é importante como também obrigatório, se pensar, junto com a fundamentação da moralidade, também a sua possível realizabilidade. “O fim último dos seres humanos não pode ser pensado como um evento sujeito às condições do espaço temporal”²⁵⁷. O sumo bem, como já foi mencionado, representa a plena satisfação do homem (virtude juntamente com a felicidade). A satisfação aqui é o bem perfeito ao homem, enquanto ser racional, e não pode ser obtida no mundo

²⁵⁷ MARIÑA, 2000, p. 338.

empírico. Entra, então, um elemento transcendente para efetuar tal realização: Deus enquanto postulado e, por conseguinte, a necessidade do postulado da imortalidade. Assim, pois, em termos morais, o homem pode acreditar que é possível morrer para uma vida futura e fazer aquilo que encontra-se em seu alcance para a realização do sumo bem, isto é, empenhar-se na sua promoção²⁵⁸.

3.5 A moral conduz à religião a partir da ideia de sumo bem

Para atestar que a moral conduz à religião, e que isso ocorre em função da ideia do sumo bem, agora retomam-se algumas passagens da segunda *Crítica*. Para Kant, é fato que o bem **supremo**,

enquanto primeira condição do sumo bem constitui a moralidade e que, contrariamente, a felicidade em verdade constitui o segundo elemento do mesmo, contudo de modo tal que esta seja consequência moralmente condicionada, embora necessária, da primeira. Unicamente nesta subordinação o **sumo bem** é o objeto total da razão prática pura (*KpV*, A 214-215).

Portanto, a lei moral é e deve ser o único fundamento determinante da vontade, enquanto prática, e o sumo bem simplesmente o objeto da mesma.

Fica evidenciado que o sumo bem não pertence à fundamentação da moralidade (ou para sua justificação), mas por sua vez, é produzido a partir da liberdade da vontade. O sumo bem, assim, visto que, não pode ser esperado na vivência temporal (ou empírica) só pode ter a sua possibilidade “concedida sob a pressuposição de um Autor moral do mundo” (*KpV*, A 261); da mesma forma, somente poderá vir a ser realizado caso a alma seja imortal ou com a perspectiva de uma vida futura (pós-morte empírica).

Esses postulados [Deus e imortalidade] não são dogmas teóricos mas **pressuposições** em sentido necessariamente prático, logo, em verdade, <não> ampliam o nosso conhecimento especulativo mas conferem realidade objetiva às ideias da razão especulativa **em geral** (mediante sua referência ao domínio prático) e justificam conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar (*KpV*, A 238 – acréscimo meu).

²⁵⁸ No *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia* (1795) Kant parece resumir a argumentação referente aos postulados: “entre essas ideias, a intermediária, a saber, a de *liberdade*, em virtude de a existência da mesma estar contida no imperativo categórico, que não dá margem a nenhuma dúvida, comporta as duas restantes; nessa medida ele, pressupondo o princípio supremo da *sabedoria*, por conseguinte também o fim terminal da vontade mais perfeita (a suprema felicidade concordando com a moralidade), contém simplesmente as condições sob as quais este fim pode ser satisfeito. Pois o único ente que é capaz de realizar essa distribuição [...] é Deus; e o estado, no qual essa realização pode unicamente ser executada em entes racionais mundanos de modo inteiramente conforme aquele fim terminal, [é] a admissão de uma continuidade da vida fundada já em sua natureza, isto é, a *imortalidade*. Pois, se a permanência da vida não fosse fundada nisso, então ela significa apenas *esperança* de uma vida futura, mas não uma vida futura a ser necessariamente pressuposta pela razão (em consequência do imperativo moral)” (*Verkündigung*, A 497-498, p. 226).

Com efeito, pois, pode-se dizer que se há um elemento (regulativo) capaz de constituir efetivamente o sumo bem seria Deus, uma vez que somente ele poderia conhecer as verdadeiras disposições morais do homem. Segundo o dizer de Kant, a lei moral, por si e autonomamente

conduziu ao problema prático, imposto simplesmente pela razão pura sem nenhuma participação de motivos sensíveis, a saber, da necessária completude da primeira e principal parte do sumo bem, a **moralidade**, e, como esse problema só pode ser resolvido inteiramente em uma eternidade, conduziu ao postulado da **imortalidade**. Essa mesma lei tem de remeter também, tão desinteressadamente como antes a partir de uma simples razão imparcial, à possibilidade do segundo elemento do sumo bem, a saber, a **felicidade** adequada àquela moralidade, ou seja, à pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, postular a **existência de Deus** como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem (que como objeto de nossa vontade está necessariamente vinculado à legislação moral da razão pura) (*KpV*, A 223-224).

Ora, a partir da “Dialética” da *Crítica da razão prática*, é possível afirmar que a ideia da possível realização do sumo bem está necessariamente apoiada nos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. O argumento kantiano de que a moral conduz à religião pode ser interpretado a partir da esperança de uma suposta felicidade que o sujeito virtuoso tem o direito de possuir, e que somente Deus pode contemplar, bem como pela possibilidade de existência de um suposto legislador moral de todos os homens²⁵⁹.

²⁵⁹ Cf. KRASSUSKI, 2005, p. 96.

CAPÍTULO III

TELEOLOGIA E ÉTICO-TEOLOGIA: UMA PERSPECTIVA DE INTEGRAÇÃO SISTEMÁTICA

1 O princípio de finalidade como uma condição de possibilidade de realização do sumo bem

1.1 Sobre o princípio de conformidade a fins da natureza

Até aqui a análise do conceito de sumo bem permitiu ao leitor aceitar a sua possibilidade, pelo menos em outra esfera que não a do mundo empírico. Por exemplo, no escrito de 1793, *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, Kant afirma que a vontade do homem deve

contribuir por todos os meios para o *sumo bem possível no mundo* (a felicidade geral no universo, associada à mais pura moralidade e conforme com ela); o que, por estar sem dúvida em nosso poder de um lado, mas não dos dois, impõe à razão a fé num senhor moral do universo e **numa vida futura**, *do ponto de vista prático* (TP, A 211- negrito meu)²⁶⁰.

O sumo bem, nesse sentido, impõe a unificação da felicidade com a virtude. Em outras palavras, e segundo a perspectiva a ser desenvolvida e abordada a partir de agora, isso remete à união da natureza com a liberdade.

Segundo o que pode ser visto a partir da *Crítica da faculdade do juízo*, a liberdade precisa e deve submeter a natureza a seus fins. Mas, para que a liberdade possa fazer isso, a própria natureza deverá aparecer como algo feito e projetado para esse fim. Nesse sentido, a natureza também deve mostrar-se como um todo, cuja intencionalidade seria promover o fim último do homem. Somente na medida em que for concebido um princípio de conformidade à fins na natureza será possível pensar-se na sua unificação com a liberdade.

Ora, o conflito entre os dois elementos do sumo bem não deve ser entendido necessariamente como um conflito entre liberdade e natureza. Ele deve ser entendido como uma relação conflituosa envolvendo a natureza enquanto fenômeno e os efeitos da liberdade que ocorrem no mundo. As ações determinadas pela liberdade, enquanto fenômenos que ocorrem no mundo, de certo modo, são como qualquer outra coisa na natureza, só que essas

²⁶⁰ Nessa passagem de *Teoria e prática* Kant retoma o que já havia sido exposto na “Dialética” da segunda *Crítica*, isto é, sobre o dever de promoção do sumo bem, bem como, sobre a necessidade dos postulados enquanto condições para a realização do sumo bem.

últimas ocorrem segundo leis da causalidade natural²⁶¹. Nesse sentido, é possível questionar sobre como conceber um mundo de fenômenos (fenomênico) em conformidade com a moralidade. Segundo o dizer de Javier Herrero,

[p]ara que os fenômenos da natureza e os fenômenos da liberdade produzam um efeito único, conforme o fim da vontade, é preciso conceber um *fundamento comum* para os dois. E aqui surge o conflito, pois os fenômenos da natureza têm um fundamento diferente daquele dos fenômenos da liberdade. E a pergunta é: seria possível conceber um fundamento dos fenômenos da natureza que tenha em vista também o fim último²⁶² da vontade, ou que pelo menos torne possível a realidade desse fim?²⁶³

Considerando que aqui o objeto de estudo é o sumo bem, a seguir será tratado do princípio de conformidade a fins, isto é, de um princípio que é fundamental para se entender sumo bem enquanto objeto da moralidade que harmoniza os dois fins referentes ao ser humano.

Se por um lado existe o problema acerca da possibilidade de se pensar a natureza como estando sujeita a fins morais, por outro é possível pensar sobre a sua capacidade de ajudar a promover tais fins. De acordo com o que Kant expõe na *Crítica da faculdade do juízo*, para isso se faz necessário propor uma possibilidade de que o mundo natural possa ser abordado não somente do ponto de vista teórico, mas também de um ponto de vista teleológico²⁶⁴.

No texto de 1788, intitulado *Acerca do uso de princípios teleológicos na filosofia*, no qual Kant discute sobre os dois métodos possíveis para a investigação da natureza, logo no início fica claro o uso da teleologia - para tal fim - em seu sistema filosófico. Veja-se o parágrafo inicial do texto mencionado:

[s]e se entender por *natureza* a soma de tudo aquilo que existe determinado por leis, isto é, o mundo (como aquilo a que se chama propriamente natureza) com a sua causa primeira, então a investigação da natureza (que, no primeiro caso, se chama física e, no segundo, metafísica) pode ensaiar duas vias, a saber, a via meramente *teórica* ou a via *teleológica*. Mas esta última via, na *física*, só pode utilizar aqueles fins que podemos conhecer através da experiência; em contrapartida, a *metafísica*, de acordo com a sua vocação, só pode usar um fim, que é fixado pela razão pura. Mostrei em outro lugar que, na metafísica, a razão não pode realizar *todas* as suas intenções a seu bel-prazer, quando segue o caminho teórico da natureza (no que respeita ao conhecimento de Deus), e que apenas lhe resta, portanto, a via teleológica; de modo que não são os fins da natureza – [...] – que podem compensar as lacunas de uma teoria insuficiente, mas um fim a priori dado de um modo

²⁶¹ Cf. *Idee*, “Primeira” e “Segunda proposição”.

²⁶² Diferentemente de Javier Herrero, optou-se por trocar “fim-termino” por “fim último” da vontade.

²⁶³ HERRERO, 1991, p. 52-53.

²⁶⁴ As implicações teleológicas e éticas compostas no plano da natureza também podem ser encontradas em *Ideia de uma história universal de ponto de vista cosmopolita*, de 1784, contudo é na década de 1790, na *Crítica da faculdade do juízo*, que essas implicações encontram-se em sua forma mais bem elaborada.

determinado pela razão pura prática (na ideia do sumo bem) (*ÜGTP*, A 36, p. 253)²⁶⁵.

Segundo a interpretação que Cinara Nahra faz dessa passagem de Kant, anterior à *Crítica da faculdade do juízo*, é possível perceber que na medida em que a investigação moral kantiana é fundamentalmente metafísica, e que a metafísica dos costumes nada mais é do que a moral, então, a partir da afirmação de que

o método usado para a investigação da natureza pode ser o metafísico, e que este método metafísico é teleológico, [assim], uma porta teórica se abre para que possamos entender mais claramente a relação entre natureza/ moralidade/ teleologia em Kant²⁶⁶.

Não obstante, é na terceira *Crítica* que Kant tenta determinar, de modo mais contundente, a perspectiva do conhecimento peculiar da multiplicidade da natureza. Segundo ele, ainda na “Introdução”,

para tal multiplicidade têm que existir leis, as quais na verdade, enquanto empíricas, podem ser contingentes, segundo a nossa perspicácia intelectual. Porém se merecem o nome de leis (como também é exigido pelo conceito de uma natureza), têm que ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo (*KU*, B XXVI)²⁶⁷.

Nessa medida, precisa-se de um princípio que legisle nesse âmbito do conhecer e de uma faculdade que corresponda a esse princípio. Essa faculdade diz respeito ao juízo, que a partir de um princípio *a priori*, o princípio de conformidade a fins, tornará possível o conhecimento da natureza nesse mesmo sentido. Veja-se a seguinte passagem de Kant:

[o]ra, porque o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto, chama-se fim e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama *conformidade a fins* <*Zweckmäßigkeit*> da forma dessa coisa, o princípio da faculdade do juízo é então, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade. O que quer dizer que a natureza é representada por este conceito, como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das suas leis empíricas (*KU*, B XXVIII).

Na sequência Kant acrescenta que nessa medida a

²⁶⁵ A tradução utilizada do escrito *Acerca do uso de princípios teleológicos na filosofia* é de Manuela Ribeiro Sanches, que faz parte do livro *Invenção do “Homem”*: raça, cultura e história na Alemanha do Século XVIII, publicado em Lisboa, no ano de 2002. Utilizou-se a paginação “A” do texto em alemão da edição de Wilhelm Weischedel de 1968, seguida da paginação da respectiva tradução portuguesa. Optou-se pelo emprego de “sumo bem” ao invés de “bem supremo” (conforme a referida tradução), para ser mais fiel ao significado do termo *höchsten Guts* utilizado por Kant.

²⁶⁶ NAHRA, 2009, p. 297-298 – acréscimo meu.

²⁶⁷ Todas as citações da *Crítica da faculdade do juízo* seguem a tradução de Valerio Rohden e António Marques, publicada pela Editora Forense Universitária no ano de 2002. Na medida em que houver necessidade, de modo a ser mais fiel ao significado original da respectiva passagem, algumas alterações serão efetuadas. Por exemplo, conforme apontado, na tradução mencionada Rohden e Marques traduzem “*reflektierend*” por “reflexiva”. Nos trechos citados da referida obra o termo mencionado (“*reflektierend*”) será sempre traduzido por “reflexionante”.

conformidade a fins da natureza é [...] um particular conceito *a priori*, que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexionante. Na verdade não se pode acrescentar aos produtos da natureza algo como uma relação da natureza a fins neles visível, mas sim somente utilizar este conceito, para refletir sobre eles no respeitante à conexão dos fenômenos na natureza, conexão que é dada segundo leis empíricas. Este conceito também é completamente diferente da conformidade a fins prática (da arte humana ou também dos costumes), ainda que seja pensado a partir de uma analogia com aquela (*KU*, B XXVIII).

Na *Crítica da faculdade do juízo* Kant se propõe uma investigação acerca dos princípios *a priori* e os correlatos objetivos da faculdade de juízo (*Urteilkraft*). Isso ocorre de um modo distinto daquele usado no âmbito da razão pura e da razão prática. Nos casos da razão pura e prática, a função desta faculdade de juízo era a de tornar possível a submissão do particular sob o geral já dado. Na terceira *Crítica*, o exercício desta faculdade constitui um tipo de juízo que Kant chama de “juízo determinante”²⁶⁸.

A faculdade de juízo determinante, sob leis transcendentais universais dadas pelo entendimento, somente subsume; a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma, de modo a poder subordinar o particular na natureza ao universal (*KU*, B XXVI).

Por outro lado, o juízo também pode, dado um particular, para o qual não se conhece nenhum universal, buscar um universal sob o qual subsumir-se. Nesse caso, segundo a argumentação kantiana, se estará fazendo um uso reflexionante do juízo, ou seja, neste uso, os juízos resultantes serão chamados “juízos reflexionantes”. Pode-se dizer que, “não obstante a ausência de um domínio constitutivo, a faculdade do juízo reflexionante de fato possui um princípio *a priori*, mediante o qual ela pode ser assumida como legítima”²⁶⁹; por um lado, refere-se à universalidade do juízo estético (belo/sublime) e, por outro, a estrutura externa e interna do ser organizado²⁷⁰.

²⁶⁸ Em uma de suas *Reflexões sobre lógica*, datada no mesmo período da composição da primeira *Crítica* (1776-1780) é assegurado que “[a] faculdade de julgar apresenta uma dupla vertente: a faculdade de julgar determinante e a faculdade de julgar reflexionante. A primeira vai do universal ao particular, a segunda do particular ao universal. A última tem validade apenas subjetiva” (*Refl.*, 3287, p. 154). Na *Primeira introdução à Crítica do juízo* Kant considera que “[o] juízo pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de *determinar* um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada. No primeiro caso ele é o *Juízo reflexionante*, no segundo o *determinante*” (*EE*, 16). Na segunda “Introdução” Kant também assegura que “[a] faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexionante* [*reflektierend*]” (*KU*, B XXV-XXVI).

²⁶⁹ PERIN, 2008b, p. 114.

²⁷⁰ Os particulares, com os quais se ocupa a *Crítica da faculdade do juízo*, são de dois tipos: como é possível a comunicabilidade da experiência estética; e, como é possível explicar materialmente o ser organizado, que possui vida, que reflete sobre si mesmo e sobre a possibilidade da própria vida.

Segundo Kant, essas questões ou problemas mencionados - universalidade do juízo estético e estrutura interna e externa do ser organizado - surgem a partir de uma consideração dinâmica da própria natureza. De acordo com o objetivo do presente trabalho, interessa aqui falar sobre a estrutura própria dos seres organizados, o que vai corresponder à finalidade material objetiva, própria da estruturação do juízo teleológico. Diante disso, frente à argumentação da terceira *Crítica*, trabalha-se com a possibilidade de a natureza ter sido produzida segundo uma intenção (finalidade), mas com a convicção de que essa finalidade é reflexiva ou diz respeito ao juízo reflexionante. Nesse sentido, poder-se-iam atribuir à natureza fins que não são propriamente os do ser humano, e que, além disso, talvez não pertençam nem mesmo à própria natureza.

Mas de que modo fins que não são os nossos e que também não cabem à natureza (a qual não admitimos como um ser inteligente) podem ou devem todavia constituir uma espécie determinada de causalidade ou, pelo menos, uma legislação própria, eis o que não é possível *a priori* presumir com nenhum fundamento (*KU*, B 268).

Segue-se a necessidade de determinar os objetos da natureza que podem ser ajuizados teleologicamente.

Partindo dessa perspectiva, Kant trata dos seres vivos da natureza buscando elucidar a questão sobre se realmente existe uma finalidade entre os mesmos. Essa finalidade, com efeito, poderia servir de modelo para o múltiplo do mundo. A partir da terceira *Crítica* fica assegurado que a ideia de um escopo final ou de uma finalidade na natureza é fundamental na medida em que se fala da mesma como unidade ou como sistema²⁷¹. Os seres organizados, como fim da natureza, cumprem três condições: em primeiro lugar, “é [...] necessário que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo” (*KU*, B 290). Isso significa dizer que um ser organizado tem que ser um sistema, cujas partes estão intimamente ligadas entre si. Em segundo lugar, enquanto seres organizados, eles se regem pela lei da causalidade recíproca, “que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma” (*KU*, B 291). Por fim, a última condição que deve cumprir um ser organizado é que cada parte dele seja pensada como se fosse “um órgão [que] *produz* as outras partes (por consequência cada uma produzindo reciprocamente as outras)” (*KU*, B 292 – acréscimo meu). Nesse sentido, um ser organizado não é só um organismo (uma coisa organizada), mas é um ser que organiza a si mesmo. No dizer de Kant, “[s]omente então e por isso poderemos chamar a um tal produto, enquanto ser *organizado* e *organizando-se a si mesmo*, um *fim*

²⁷¹ Cf. GIACOMONI, 1996, p. 263.

natural” (KU, B 292)²⁷². Pode-se dizer, pois, que a mente humana é levada a passar da ideia de organismo como fim da natureza à ideia de natureza como *sistema de fins*²⁷³.

Segue-se, que um ser organizado não pode ser considerado simplesmente como uma máquina, uma vez que,

esta possui apenas força motora <*bewegende*>; ele pelo contrário possui em si força formadora <*bildende*> e na verdade uma tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se pois de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo) (KU, B 293).

No que diz respeito à natureza enquanto análogo da arte, “se pensa o artífice <*Künstler*>” (um ser racional) fora dela” (KU, B 293). Nesse sentido, até poderia ser pensada uma qualidade de auto-organização, a qual se expressaria melhor como “análogo da vida”. Mas no dizer do próprio Kant, “[p]ara falar com rigor, a organização da natureza não tem [...] nada de analógico com qualquer causalidade que conheçamos” (KU, B 294).

O princípio pelo qual se regem os seres organizados é um princípio *a priori* e transcendental. “Este princípio, que é ao mesmo tempo a definição dos seres organizados, é o seguinte: *um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio*” (KU, B 295-296). Tal princípio enuncia a universalidade e a necessidade que devem cumprir os seres organizados. Paton atesta com propriedade, quando fala sobre “A perfeição da natureza”, que

[p]ara o pano de fundo da doutrina de Kant nós devemos lembrar que para ele a visão teleológica de um organismo não é somente a de que ele é como um todo adaptado a um propósito ou fim, mas que cada órgão é também adaptado a um propósito ou fim, o qual é um elemento do propósito ou fim total²⁷⁴.

Conforme exposto em § 67 da terceira *Crítica* o princípio pelo qual a filosofia pode julgar os seres organizados é um princípio regulativo que pertence ao Juízo reflexionante. Veja-se a seguinte passagem:

[c]ompreende-se que isto não seja um princípio para a faculdade de juízo determinante, mas sim para a reflexionante, que seja um princípio regulativo e não constitutivo e por ele somente recebamos um fio orientador para considerar [...] as coisas da natureza relativamente a um fundamento de determinação que já foi dado, e alargar o conhecimento da natureza segundo um princípio, nomeadamente o das

²⁷² Na sequência à passagem citada Kant dá o exemplo de um relógio. “Num relógio [segundo Kant] uma parte é o instrumento do movimento das outras, mas uma roda não é a causa eficiente da produção da outra; uma parte existe na verdade em função de outra, mas não é através <*durch*> dessa outra que ela existe. Daí também que a causa produtora da mesma e da sua forma não esteja contida na natureza (desta matéria) mas fora dela, num ser que pode atuar segundo ideias de um todo possível mediante a sua causalidade” (KU, B 292 – acréscimo meu).

²⁷³ Cf. GIACOMONI, 1996, p. 262.

²⁷⁴ PATON, 1971, p. 150.

causas finais, porém sem danificarmos o princípio do mecanismo da sua causalidade (*KU*, B 301).

Embora esse princípio não proporcione o que os objetos são em si, segundo a constituição do espírito humano, deve-se ajuizá-los – em especial os seres organizados - como se fossem causa e efeito de si mesmos, ou seja, considerados como fins da natureza (*Naturzweck*)²⁷⁵. Esse conceito leva consigo uma causa que determina a si mesma a atuar segundo ideias, isto é, algo que foge à explicação mecânica.

Pode sempre acontecer que, por exemplo, num corpo animal muitas partes pudessem ser compreendidas como concreções segundo leis simplesmente mecânicas (como peles, ossos, cabelos). Porém, a causa que aí arranjou a matéria adequada modifica-a, forma-a e coloca-a nos respectivos lugares, de tal maneira que tem de ser sempre ajuizada teleologicamente, de tal modo que tudo nele tem que ser considerado como organizado e tudo também, por sua vez, é órgão dentro de uma relação com a coisa mesma (*KU*, B 298).

Portanto, os seres organizados têm uma característica essencial que consiste em ser o fim da natureza na medida em que estão constituídos por um princípio de finalidade interna. Nesse sentido, por semelhança é possível propor um julgamento ou ajuizar a natureza inteira como uma totalidade conforme a fins. Para esse princípio ser introduzido de modo seguro na investigação (transcendental), se faz necessária uma justificação para o mesmo. Assim, Kant vai constatar uma dialética: concretamente uma oposição antinômica entre o mecanismo e o finalismo.

Para encerrar a presente seção veja-se a passagem de Kant referente ao princípio teleológico:

[e]ste princípio, segundo o modo como ocorre, é deduzível da experiência, nomeadamente daquela que é metodicamente estabelecida e que se chama observação <*Beobachtung*>. Mas por causa da universalidade e da necessidade que esse princípio afirma de uma tal conformidade a fins, não pode simplesmente assentar na experiência, mas pelo contrário tem como fundamento algum princípio *a priori* qualquer, ainda que seja meramente regulativo e aqueles fins existissem somente na ideia daquele que ajuíza e em nenhuma outra causa eficiente. Daí que se possa chamar ao princípio acima mencionado uma *máxima* do ajuizamento da conformidade a fins interna de seres organizados (*KU*, B 296).

Simplificando, o princípio teleológico diz respeito à definição dos seres organizados e é deduzível da experiência, contudo, por causa da universalidade e necessidade que esse princípio afirma sobre uma conformidade a fins, ele não pode simplesmente assentar-se na

²⁷⁵ Segundo consta no parágrafo 68 da *Crítica da faculdade do juízo* existe uma distinção entre os termos *Naturzweck* e *Zweck der Natur*. A partir da primeira expressão afirma-se que um ser é um fim da natureza. A segunda é utilizada quando se considera ou não a existência desse algo como fim da natureza. Esta última expressão serve para prevenir do erro próprio da teleologia dogmática de considerar fim da natureza como fim divino (*gottlich Zweck*).

experiência. Então, ele tem por fundamento um princípio *a priori* meramente regulativo. O conceito de teleologia conduz a razão a uma ordem das coisas totalmente diferente daquela ordem de um simples mecanismo da natureza, que não é mais suficiente²⁷⁶.

1.2 A antinomia do juízo teleológico

O juízo determinante, na medida em que não tem necessidade de princípios próprios não está exposto a nenhuma antinomia. Por outro lado, o juízo reflexionante deve estar sob uma lei ainda não dada, que remete a um princípio de reflexão sobre objetos. Nesse caso, no que se refere à reflexão sobre as leis da natureza, que só podem ser conhecidas a partir da experiência, o juízo deve dar o princípio a si mesmo. Sobre isso, Kant trata na “Dialética da faculdade de juízo teleológica”, a partir da primeira seção intitulada “O que é uma antinomia da faculdade do juízo?” (KU, B 311).

Uma máxima, segundo o dizer de Kant, é sugerida pelo entendimento, outra é motivada pelas experiências particulares. As duas correspondem a duas formas de causalidade para o homem. Uma diz respeito à causalidade mecânica, a outra diz respeito às causas finais. Seguindo a própria argumentação kantiana,

[a]contece então que essas duas espécies de máximas não podem subsistir conjuntamente e por conseguinte parecem provocar uma dialética que engana a faculdade do juízo no princípio da sua reflexão. A primeira máxima é a tese <Satz>: *toda a geração das coisas materiais e das respectivas formas tem que ser ajuizada como possível segundo simples leis mecânicas*. A segunda máxima é a antítese <Gegensatz>: *alguns produtos da natureza material não podem ser ajuizados como possíveis segundo leis simplesmente mecânicas (o seu ajuizamento exige uma lei completamente diferente da causalidade, nomeadamente a das causas finais)* (KU, B 314).

Se estas causas forem tomadas como princípios constitutivos da possibilidade das coisas, se estaria diante de máximas contraditórias e nesse caso uma delas deveria ser falsa.

Se transformássemos estes princípios <Grundsätze> regulativos para a investigação da natureza em princípios constitutivos da possibilidade dos próprios objetos, então seriam os seguintes: *Tese*: *toda produção das coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas*. *Antítese*: *alguma produção dessas mesmas coisas não é possível segundo leis simplesmente mecânicas* (KU, B 314-315).

Nesse caso, as máximas serviriam apenas de princípios objetivos para um juízo determinante que estabeleceria somente que a produção de todas as coisas materiais é ou não possível em si, e não simplesmente segundo leis mecânicas. Assim, não se estaria diante de uma antinomia do juízo, mas ante a uma contradição ou conflito na legislação da razão, já “que não podemos

²⁷⁶ Cf. NAHRA, 2009, p. 301.

possuir *a priori* nenhum princípio determinante da possibilidade das coisas segundo simples leis empíricas da natureza” (KU, B 315).

Na medida em que se tomar essas máximas como princípios regulativos para a investigação empírica, ambas podem coexistir, a antinomia fica resolvida. Nesse caso, os princípios da causalidade (mecânica e final) são como formas do espírito de ordenar o conhecimento da natureza. Dessa consideração é possível dizer que uma máxima não exclui a outra completamente. Vale demonstrar aqui é que, segundo a constituição do espírito humano, necessita-se de ambas as máximas. Nesse sentido, busca-se demonstrar que segundo a constituição do homem tem-se a necessidade de ambas para explicar a natureza. Contudo, elas não têm validade como princípios objetivos, mas como princípios subjetivos regulativos. No dizer de Kant,

aí fica sem resposta, a saber, se a ligação de fins e a físico-mecânica, no fundamento interno da natureza que nos é desconhecido, não poderiam interligar-se nas mesmas coisas, na base de um princípio. Só que a nossa razão não tem capacidade para as unir num tal princípio e por isso a faculdade do juízo, enquanto *reflexionante* (a partir de um fundamento subjetivo), não como faculdade de juízo determinante (segundo um princípio objetivo da possibilidade das coisas em si), necessita pensar para certas formas na natureza um outro princípio, enquanto princípio do mecanismo da natureza, como fundamento da sua possibilidade (KU, B 316).

Parece claro, pois, que a causalidade mecânica não é suficiente para explicar os seres organizados. Pode-se dizer, por esse viés, que eles apresentam um fundamento interior, regido por leis particulares. Com efeito, se faz necessário pensar como fundamento das coisas consideradas portadoras de fins na natureza, uma causalidade originária que subjaz à natureza, como algo supra-sensível, que, de certo modo, seria uma causalidade segundo um entendimento arquetônico. Sobre essa causalidade, por um lado, a razão humana, dada a sua limitação, não pode fornecer nenhuma informação. Por outro, e em relação à faculdade cognitiva, o mecanismo não serve, de maneira conveniente, para explicar a produção dos seres organizados.

Por isso *para a faculdade de juízo reflexionante* o princípio seguinte é absolutamente correto: tem que ser pensada, para a conexão tão manifesta das coisas segundo causas finais, uma causalidade diferente do mecanismo, nomeadamente a de uma causa do mundo atuante (inteligente) segundo fins, ainda que este princípio seja também demasiado precipitado e indemonstrável *para a faculdade de juízo determinante* (KU, B 318).

O juízo reflexionante refere-se a uma máxima da faculdade do juízo “em que o conceito daquela causalidade é uma simples ideia à qual não se pretende de modo algum conferir realidade” (KU, B 318). Pelo contrário, é uma ideia que serve unicamente de fio

condutor da reflexão que fica sempre aberta para a explicação mecanicista. Dessa maneira parece resolver-se o conflito supostamente antinômico entre o mecanismo e a finalidade.

Toda a aparência de uma antinomia entre as máximas da autêntica forma de explicação física (mecânica) e da teleológica (técnica) repousa assim na confusão de um princípio da faculdade de juízo reflexionante com o da determinante, e da *autonomia* da primeira (que possui validade meramente subjetiva para o nosso uso da razão a respeito das leis particulares da experiência) com a *heteronomia* da outra, a qual se tem que orientar segundo as leis (universais ou particulares) dadas pelo entendimento (*KU*, B 318-319).

Assim colocado, parece que a antinomia do juízo teleológico, como tal, não existe, ou então ela desaparece no momento em que se introduz essa maneira de compreensão, sendo possível até mesmo estabelecer um paralelismo entre essa antinomia com a terceira antinomia da razão pura. A antinomia da razão pura também se resolve quando se define corretamente o âmbito correspondente à tese e a antítese, ou seja, a liberdade e a causalidade natural.

Com efeito, a solução da antinomia do juízo teleológico não se esgota com a afirmação dos princípios mecânicos e teleológicos (como máximas do juízo reflexionante). Segundo a exposição presente na terceira *Crítica*, se faz necessário ir além, isto é, pensar a unidade do mecanicismo e da finalidade segundo um **fundamento** supra-sensível, isto é, segundo um entendimento distinto do humano. O conceito de um produto natural leva consigo algo além da necessidade natural, e não é explicado unicamente segundo leis mecânicas. A possibilidade de tal objeto exige, portanto, a relação com um fundamento supra-sensível.

[E]m consequência [diz Kant], se não deve existir aqui qualquer contradição, tem que encerrar um fundamento para a possibilidade da coisa na natureza e porém também um fundamento da possibilidade desta mesma natureza e da sua relação a algo que não é a natureza conhecível empiricamente (supra-sensível), por conseguinte não conhecível por nós em absoluto, para que o ajuizamento segundo uma outra espécie de causalidade que a do mecanismo da natureza, se queremos saber a sua possibilidade (*KU*, B 331 – acréscimo meu).

Os seres organizados como fins na natureza provam a contingência no mundo. Pode ser inferido, pois, um argumento convincente de que a origem e a conservação deste mundo depende de uma causa inteligente. Não se trata de considerar uma causa de maneira constitutiva, pois, nesse caso, tratar-se-ia de uma espécie de dogmatismo das causas finais. De acordo com Kant, deve-se fazer um uso regulativo da mesma e utilizá-la como fio condutor.

Por isso ele permanece simplesmente um princípio que se apoia somente em condições subjetivas, isto é, da faculdade de juízo reflexionante adequada às nossas faculdades cognitivas. Esse princípio teria a seguinte forma se o exprimíssemos como válido, de modo objetivo e dogmático: existe um Deus. Contudo para nós, seres humanos somente a fórmula limitada é possível: não podemos pensar de outro modo e conceitualizar a conformidade a fins, a qual tem ela mesma que ser colocada na base do nosso conhecimento da possibilidade interna de muitas coisas da

natureza, a não ser na medida em que a representarmos, e ao mundo em geral, como um produto de uma causa inteligente (de um Deus) (*KU*, B 337).

Não é possível provar objetivamente a existência de fins na natureza, bem como da existência de uma causa suprema, visto que não se observa fins com a experiência dos objetos. Contudo, o espírito introduz essa concepção de natureza, à qual pode ser atribuído fins para explicar certos objetos que não poderiam ser explicados segundo os princípios da mera observação. Para investigar a natureza, é preciso considerar os seres organizados como se eles fossem possíveis mediante causas finais. Claro que seria melhor explicar a existência de seres organizados segundo os princípios da causalidade mecânica. Isso é praticamente impossível, dada a limitação do entendimento humano. Falar de sistema de fins como algo derivável da própria natureza é algo que parece insustentável segundo a argumentação de Kant na terceira *Crítica*²⁷⁷. Este nível de solução da antinomia do juízo teleológico exige que se afirme uma causa inteligente como criadora das leis empírico-particulares por analogia com o entendimento humano (criador de leis absolutamente universais). Mas essa causa não deve ser considerada unicamente como hipótese necessária.

O fundamento da contraposição entre mecanismo e finalidade deve estar colocado no próprio homem, na constituição da própria faculdade cognitiva²⁷⁸. O entendimento humano se vê obrigado a fazer a distinção entre a possibilidade e a realidade das coisas. O fundamento de tal distinção se dá no próprio sujeito, ou seja, na própria faculdade de conhecimento. Ela requer a aprovação de dois elementos totalmente heterogêneos: o entendimento para os conceitos e a intuição (sensível) para os objetos, já que o possível se refere à representação de algo em conceito, e o real, por sua vez, é a coisa mesma, fora do conceito. Segundo essa interpretação, é possível ter algo no pensamento, sem que tal coisa exista efetivamente. Para um entendimento intuitivo, essa distinção entre o possível e o real não aconteceria, posto que, nesse caso, não haveria a distinção entre o próprio entendimento e a sensibilidade, isto é, ambos se dariam para ele de um único modo.

Por isso a distinção entre coisas possíveis e efetivas é tal, que é válida simplesmente para o entendimento humano, pois que na verdade sempre conseguimos pensar alguma coisa, mesmo que não exista ou representar-nos algo como dado, mesmo que disso não tenhamos qualquer conceito. Assim, as seguintes proposições: as coisas podem ser possíveis sem ser efetivas, da mera possibilidade não se pode por isso de modo nenhum concluir a efetividade, são perfeitamente válidas para a razão humana, sem que, com isso se demonstre que esta distinção se situe ela própria nas próprias coisas (*KU*, B 340-341).

²⁷⁷ Cf. GIACOMONI, 1996, p. 265.

²⁷⁸ Cf. *KU*, § 74.

De acordo com tal argumentação, não seria possível tampouco distinguir o ser do dever-ser. Esta distinção é uma característica do entendimento finito, limitado pela sensibilidade (e pela realidade). Essa limitação, como atesta Kant, é o que obriga a razão a apresentar

as leis morais [...] como mandamentos (e as ações que lhes são adequadas como deveres). A razão exprime esta necessidade, não através de um *ser* (acontecer), mas sim de um dever-ser (*KU*, B 342-343).

Paton observa que Kant assume três proposições, na tentativa de corroborar sua doutrina a partir de um argumento teleológico, e isso concerne ao propósito ou função da razão.

Nesse argumento ele assume (1) que um ser orgânico é um todo adaptado a um propósito ou fim, isto é, a vida; (2) que em tal ser todo o órgão é adaptado a um propósito ou fim, o qual é um elemento do propósito ou fim total; e (3) que todo o órgão é adaptado e completamente adequado para atingir seu propósito ou fim²⁷⁹.

No caso de um entendimento intuitivo não haveria diferença entre o mecanismo e a finalidade. O entendimento se caracteriza pelo fato de, no que se refere ao conhecimento das coisas, não poder ir do todo às partes, mas ao contrário, das partes ao todo. Nesse sentido, não se pode pensar a possibilidade interna do ser organizado e é preciso colocar como fundamento de sua possibilidade o conceito de uma causalidade final, mediante a qual é permitido representar as partes como dependentes do todo, tal como corresponde a um produto organizado²⁸⁰. Evidentemente, em função do entendimento cria-se a necessidade de representar a possibilidade de seres organizados segundo outro tipo de causalidade, que não o mecanismo. Mas não se pode estabelecer dogmaticamente a impossibilidade de corpos organizados segundo leis mecânicas²⁸¹.

O fundamento supra-sensível será o princípio comum de dedução do mecanicismo e da teleologia. Na visão de Victor Delbos, deste fundamento é possível pensar as coisas naturais como produtos de uma causalidade mais elevada, na qual estariam unidos mecanicismo e teleologia²⁸². A possibilidade de se pensar essa unidade, a partir desse fundamento supra-sensível, tem como consequência a legitimação da coexistência entre os princípios mecânicos e os teleológicos. Segundo consta no § 78 da terceira *Crítica*, intitulado

²⁷⁹ PATON, 1971, p. 44.

²⁸⁰ Cf. *KU*, B 349-350.

²⁸¹ “[I]sso equivaleria a dizer que é impossível (i. é, contraditório) representar uma tal unidade na conexão do múltiplo para qualquer entendimento” (*KU*, B 351).

²⁸² Cf. DELBOS, 1969, p. 458-460.

“Da união do princípio do mecanismo universal da matéria com o teleológico na técnica da natureza”,

na verdade o princípio do mecanismo da natureza e o da causalidade da mesma segundo fins articulam-se, num e mesmo produto da natureza, num único princípio superior e dele decorrem em conjunto, porque doutro modo não poderiam subsistir em conjunto na consideração da natureza (*KU*, B 358).

Dado que esse princípio não é cognoscível para o homem, ele não pode ser usado de maneira determinante para explicar os produtos naturais. Contudo, quando o homem é incapaz de explicar ou representar a possibilidade de algo somente segundo leis mecânicas,

é possível pressupor-se que podemos investigar com confiança, de acordo com ambos os princípios, as leis da natureza [...] sem depararmos com um conflito em si aparente que se ergue entre os princípios do ajuizamento, no caso de aparecerem objetos da natureza que não podem ser pensados segundo o princípio do mecanismo (o qual sempre exige direitos em relação a um ser natural), segundo a sua possibilidade e sem nos apoiarmos em princípios teleológicos. É que ao menos é assegurada a possibilidade de ambos poderem também ser unidos objetivamente num princípio (pois concernem a fenômenos que pressupõem um fundamento supra-sensível) (*KU*, B 359).

Esse fundamento supra-sensível, considerado como causa intencional da natureza, tem por base o estabelecimento válido do conceito de fim da própria natureza. Kant afirma que o princípio que deve reger essa investigação é expresso da seguinte maneira:

segundo a constituição do entendimento humano nenhuma outra causa atuante a não ser intencional pode ser aceita para a possibilidade de seres organizados na natureza e o simples mecanismo da natureza não pode de modo nenhum ser suficiente para a explicação destes produtos. Porém, não se pretende decidir, mesmo através deste princípio, acerca da possibilidade de tais coisas (*KU*, B 360).

Com efeito, essa máxima diz respeito ao juízo reflexionante, que tem validade unicamente subjetiva. A união entre o mecanismo e a finalidade se converte em uma espécie de subordinação do primeiro à conformidade a fins. Desse modo, o conceito de uma conformidade a fins permite entender a matéria (os objetos), submetida às leis da natureza (mecânicas) enquanto meios para fins. A hipótese de um princípio supra-sensível, pensado como fundamento da união supracitada, é o que legitima o uso do mecanismo e da teleologia como métodos de investigação da natureza²⁸³.

Como já foi mencionado, a antinomia do juízo teleológico (mecanismo e finalidade) é semelhante à antinomia da razão pura (necessidade natural e causalidade por liberdade). A distinção entre fenômeno e coisa em si permitiu conciliar esses termos, limitando a necessidade natural ao âmbito da sensibilidade e fixando a liberdade no âmbito do supra-

²⁸³ Cf. CASSIRER, 1985, p. 405.

sensível. Na “Dialética da faculdade do juízo teleológico”, pode-se dizer que recorreu-se a essa distinção para resolver a sua antinomia. Caso se atribua validade absoluta aos princípios, e, portanto conceba que eles possam ser aplicáveis às coisas em si mesmas, se produz então um conflito irreconciliável. Mas, ao invés disso, eles podem ser aplicados à experiência fenomênica. Nesse caso, e por isso, é possível conciliá-los em um fundamento supra-sensível.

1.3 A possibilidade kantiana de resolução da antinomia do juízo teleológico

O pensamento antinômico presente na segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* está colocado de modo mais preciso entre o § 69 e o § 71. Logo no início do § 69 é colocado que “[a] faculdade de juízo *determinante* não possui por si quaisquer princípios que fundamentem *conceitos de objetos*. Não é uma antinomia, pois que somente *subsume* sob dadas leis ou conceitos, enquanto princípios” (*KU*, B 311). Por outro lado, a faculdade de juízo reflexionante deve subsumir sob uma lei ainda não dada e, que na verdade, constitui-se apenas como

um princípio da reflexão sobre objetos, para os quais e de um modo objetivo nos falta totalmente uma lei ou um conceito de objeto que fosse suficiente, como princípio, para os casos que ocorrem. Mas como não pode ser permitido qualquer uso das faculdades de conhecimento sem princípios, então a faculdade de juízo reflexionante terá em tais casos que servir de princípio a si mesma: este – já que não é objetivo e não pode apresentar um fundamento de conhecimento suficiente para a intenção (*Absicht*) – deve servir como mero princípio subjetivo para o uso conforme a fins das faculdades de conhecimento, nomeadamente para refletir sobre uma espécie de objetos” (*KU*, B 312).

Dessa forma, o juízo reflexionante vale enquanto princípio subjetivo tendo suas máximas como necessárias para o conhecimento das leis da natureza²⁸⁴.

Entre estas máximas necessárias da faculdade de juízo reflexionante pode aparecer um conflito, por conseguinte uma antinomia, na qual se funda uma dialética, a qual pode chamar-se dialética natural, quando cada uma das duas máximas que entram em conflito tem o respectivo fundamento na natureza das faculdades de conhecimento, tratando-se de uma aparência inevitável que se tem que desocultar e resolver, para que não engane (*KU*, B 312-313).

A experiência da natureza tem por base a determinação proveniente da ordem empírica. Além dessa, pode-se pensar em outra determinação que é cognoscível *a priori*. Cada caso pressupõe, desse modo, leis do intelecto, cognoscíveis *a priori* e também leis da natureza descobertas empiricamente. Nesse sentido, o próprio juízo se vê confrontado com uma antinomia, uma vez que deve seguir dois princípios que são contrapostos em si mesmos.

²⁸⁴ Cf. FERRON, 2013, p. 68.

Na medida em que a razão tem a ver com a natureza, enquanto globalidade dos objetos dos sentidos externos, pode fundar-se em leis que o entendimento em parte prescreve *a priori* ele próprio à natureza e que em parte ele pode alargar ilimitadamente, mediante as determinações empíricas que ocorrem na experiência. A faculdade do juízo não usa qualquer princípio especial da reflexão para a aplicação da primeira espécie de leis, nomeadamente das leis *universais* da natureza material em geral. É que nesse caso ela é determinante, já que lhe é dado um princípio objetivo através do entendimento. Mas no que respeita às leis particulares que nos podem ser dadas através da experiência, pode nelas existir uma tão grande multiplicidade e heterogeneidade que a faculdade do juízo deve servir-se dela própria como princípio, nem que seja para procurar uma lei nos fenômenos da natureza e observá-la, já que necessita de um tal fio condutor, mesmo que somente deva esperar um conhecimento de experiência interligado, segundo uma conformidade geral a leis da natureza, por conseguinte a unidade da mesma segundo leis empíricas. Nesta unidade contingente das leis particulares pode suceder que a faculdade do juízo parta, na sua reflexão, de duas máximas, das quais uma lhe é dada *a priori* pelo simples entendimento, porém a outra ocorre através de experiências particulares que desafiam a razão ao ajuizamento da natureza corpórea e das respectivas leis segundo um princípio particular. Acontece então que essas duas espécies de máximas não podem bem subsistir conjuntamente e por conseguinte parecem provocar uma dialética que engana a faculdade do juízo no princípio da sua reflexão (KU, B 313-314).

Kant explica que a contraposição coloca-se entre um princípio mecânico e um teleológico²⁸⁵. Antes de dizer como é possível decifrar tal antinomia, bem como ambas as suas máximas têm seus fundamentos na natureza da capacidade de conhecimento, Kant apresenta uma segunda antinomia²⁸⁶. Esta, por sua vez tem lugar quando os princípios meramente regulativos são transformados ou são tomados como princípios constitutivos. Nesse sentido, essa antinomia representa ou então pode ser descrita simplesmente como uma aparência antinômica, na medida em que é possível dizer que a dialética da crítica do juízo se funda entre os princípios constitutivos da segunda antinomia. Com efeito, é melhor pressupor que a tese e a antítese da segunda antinomia não devem ser entendidas “como máximas do uso autônomo do juízo reflexionante”²⁸⁷. Os princípios não têm seus fundamentos diretamente no juízo, mas têm validade mediante a legislação da razão. Portanto, eles não podem causar uma dialética natural na capacidade do juízo.

Uma possível solução desta antinomia está no fato de que todas as coisas da natureza são referidas de acordo com a sua criação, isto é, a criação é que dá a sua forma e direcionamento. Contudo, nem todas as coisas da natureza podem ser ajuizadas apenas mecanicamente. Nesse caso, pois, é necessário recorrer a uma outra legislação, a da conformidade a fins. O princípio causal é somente um princípio regulativo, não diz nada em específico sobre a experiência. Como consequência, tem-se a impressão de uma contraposição

²⁸⁵ Cf. KU, B 314.

²⁸⁶ Cf. KU, B 314-315.

²⁸⁷ FERRON, 2013, p. 70.

entre a primeira e a terceira *Crítica*, pois de acordo com a argumentação de Kant as leis mecânicas constituem uma subespécie de leis causais. As leis causais são válidas de modo especial para a natureza material. Elas se referem, em especial, às causas externas da natureza material viva²⁸⁸.

A primeira máxima antes mencionada não se constitui em uma afirmação referente à parte pura e cognoscível *a priori* da determinação mecânica da natureza. Ela também não é o mesmo que um princípio transcendental causal e, da mesma forma, nem coincide com as leis mecânicas. A segunda máxima pressupõe que seja possível compreender os organismos não somente segundo a forma causal, mas também como um todo que visa a conservação da sua existência em todas as suas partes constitutivas. A atribuição de um propósito final pode ser colocado somente através de uma analogia que é proposta pela capacidade racional humana. O juízo enquanto reflexionante, subjetivo, é obrigado a pensar um outro princípio distinto do mecanismo natural²⁸⁹. Segue-se, nesse sentido, que o juízo teleológico na determinação de parte da natureza não é objetivo, mas uma reflexão subjetiva sobre a mesma.

Uma vez que a máxima teleológica não contribui para o conhecimento da natureza (enquanto experiência), deve-se explicar ou tornar mais clara a necessidade de um fim realizado na natureza. Por conseguinte, o juízo teleológico parece ser um instrumento heurístico que, de certo modo, é utilizado para conhecer os organismos da natureza ao ajuizá-la (teleologicamente). Se a máxima teleológica for concebida como um suporte heurístico, não implica que ela tenha um caráter constitutivo. Ela é sempre regulativa e apenas utilizada como princípio heurístico.

A necessidade de ver um ser vivo como um ser direcionado ou destinado à própria existência se dá mediante um princípio interno do próprio organismo. Um organismo é possível como fim e ajuizado com base em sua forma interna como fim da natureza (*Naturzweck*). Na “Dialética” da terceira *Crítica* encontra-se a possibilidade de uma explicação mediante conceitos teleológicos para o mesmo. Trata-se do conceito de algo cuja existência ou forma é representada como possível sob a condição de uma finalidade. Conectado a isso é possível pensar como se dá a representação de um ser vivo na natureza²⁹⁰. A contraposição entre uma compreensão mecânica e uma teleológica da natureza localiza-se justamente nas distintas formas de descrever as coisas na própria natureza. Para Kant a

²⁸⁸ Cf. FERRON, 2013, p. 71.

²⁸⁹ Cf. *KU*, B 316.

²⁹⁰ Cf. FERRON, 2013, p. 73.

natureza não deve ser pensada somente mediante a empiria, mas também em relação a uma suposta finalidade.

Isso é completamente diferente da explicação segundo o mecanismo da natureza. É assim que realmente a reflexão segundo a primeira máxima não é superada, mas sobretudo somos requeridos a prosseguir-la tão longe quanto se possa; também não é desse modo dito que aquelas formas da natureza não seriam possíveis segundo o mecanismo da natureza. Somente é afirmado que a *razão humana*, ao seguir essa máxima, deste modo nunca poderá encontrar o menor fundamento daquilo que constitui o caráter específico de um fim natural, embora certamente possa encontrar outros conhecimentos sobre leis da natureza (KU, B 316).

A especificidade de um fim da natureza não pode ser explicada mediante leis mecânicas. Contudo, isso não significa que seja impossível explicá-la a partir do corpo material. Se por um lado, deve-se observar a natureza como explicável mediante leis mecânicas, por outro, deve-se admitir que estas leis nunca serão capazes de determinar e explicar o caráter específico e finalístico da natureza – trata-se, pois, de um estudo de um ponto de vista científico. Nesse contexto, a primeira máxima contradiz a segunda, mas mostra que é possível no âmbito da experiência humana algo que está além do sensível.

A máxima teleológica, nesse sentido, afirma que a natureza pode ser vista como algo que também pode ser explicado analogicamente, não somente a partir de leis mecânicas²⁹¹. As duas máximas parecem ser ou apresentar duas perspectivas diversas com relação a uma mesma coisa, no caso a natureza viva, que deve e pode ser interpretada teleologicamente, mas também é passível de explicação não teleológica²⁹².

Não podemos de modo nenhum demonstrar a impossibilidade da produção dos produtos naturais organizados através do simples mecanismo da natureza, porque não somos capazes de compreender a infinita multiplicidade das leis particulares da natureza segundo o seu primeiro fundamento interno, as quais são para nós contingentes, já que somente podem ser conhecidas empiricamente. [...]. Por isso saber se a faculdade produtiva da natureza não será suficiente não só para aquilo que nós ajuizamos como sendo formado ou ligado segundo a ideia de fins como também precisamente para aquilo que nos parece necessitar de uma simples essência mecânica da natureza; e saber se na verdade para coisas enquanto verdadeiros fins naturais (como nós temos que necessariamente ajuizá-las) não existe como fundamento uma outra espécie completamente diferente de causalidade original, a qual não pode de forma nenhuma estar contida na natureza material ou no seu substrato inteligível, nomeadamente, um entendimento arquetetônico (KU, B 317).

Ambas as máximas abordam a partir de duas diferentes perspectivas o mesmo objeto.

Mas que a respeito de nossas faculdades cognitivas sobre o mero mecanismo da natureza não possa também ser fornecido nenhum fundamento para a explicação para a produção de seres organizados, tal é certamente indubitável. Por isso *para a faculdade de juízo reflexionante* o princípio seguinte é absolutamente correto: tem

²⁹¹ Cf. FERRON, 2013, p. 74.

²⁹² Cf. FERRON, 2013, p. 74.

que ser pensada, para a conexão tão manifesta das coisas segundo causas finais, uma causalidade diferente do mecanismo, nomeadamente a de uma causa do mundo atuante (inteligente) (*KU*, B 318).

Consequentemente, seguir a máxima teleológica é fundamental também para a possibilidade de uma explicação mecanicista sobre a natureza. A utilização dos conceitos teleológicos para o estudo da natureza proporciona um meio heurístico para explicá-la²⁹³.

[O] conceito daquela causalidade é uma simples ideia à qual não se pretende de modo nenhum conferir realidade, mas pelo contrário se utiliza somente como fio condutor da reflexão que então permanece sempre aberto para todos os princípios de explicação mecanicista e não se perde fora do mundo sensível (*KU*, B 318).

De acordo com a argumentação de Kant, para resolver a antinomia é necessário admitir a existência de uma confusão entre os princípios da faculdade de juízo reflexionante com aqueles da faculdade de juízo determinante, bem como da autonomia do primeiro com a heteronomia do segundo que deve orientar-se ou regular-se segundo leis universais, ou particulares, dadas pelo entendimento²⁹⁴. A união é possível, pois, somente na medida em que se admite uma dimensão supra-sensível. Se trata de uma ideia de união transcendental. Ambos os princípios permanecem com o seu próprio *status*, diversos entre si, mas necessários²⁹⁵.

2 A destinação do homem

2.1 O homem como fim último da natureza

Para explicar a questão sobre a possibilidade de finalidade interna referente a um ser vivo se faz necessário recorrer à ideia de uma causa final supra-sensível. Agora se trata de comprovar a possibilidade de outros produtos naturais serem vistos como efeito da mesma causa, isto é, se é possível estender a explicação teleológica ao âmbito da finalidade externa, entendida por Kant como “aquela pela qual uma coisa da natureza serve a outra como meio para um fim” (*KU*, B 379). A ideia de finalidade interna dos seres organizados serve de meio ou modelo para que haja avanço e entendimento da natureza inteira, quer dizer, o mundo, como um ser organizado que tem um fim em si mesmo.

Determinado objeto é julgado como fim não só na medida em que é um fim natural (inteiramente organizado), mas também quando é considerado útil ou conveniente para outros²⁹⁶. A finalidade, nesse sentido, se baseia na relação com outros seres (portanto é uma

²⁹³ Cf. FERRON, 2013, p. 74-75.

²⁹⁴ Cf. *KU*, B 318-319.

²⁹⁵ Cf. FERRON, 2013, p. 75.

²⁹⁶ Em muitos pontos Kant observa que estando fixa a distinção entre finalidade interna e externa, a mente humana é levada a passar naturalmente de uma a outra, ou seja, da ideia do organismo como fim da natureza

finalidade interna apenas relativa). A terra, a água e o ar, por exemplo, embora não tenham uma finalidade interna, são meios para outros seres. Esses últimos têm de ser organizados, caso contrário, aqueles anteriores não poderiam ser considerados meios. Por outro lado, nas relações existentes entre eles deve haver um lugar para a finalidade externa. As produções que são fins da natureza, são meios para outras produções.

Com essa análise da cadeia de meios e fins, em que cada ser organizado existe para outro e que este, por sua vez, é meio para outro fim, o intuito de Kant é buscar o fim dessa cadeia, isto é, buscar o fim último da natureza e a finalidade de sua existência. Segundo a argumentação kantiana na terceira *Crítica*, caso se examine o ser organizado mais perfeito, ou seja, o homem, já é possível perceber a natureza como um sistema de meios e fins.

Para o homem e para o diverso uso que a sua inteligência lhe ensina a fazer de todas aquelas criaturas: e ele é o último fim da criação aqui na terra, porque é o único ser da mesma que pode realizar para si mesmo um conceito de fins, assim como, mediante a sua razão realizar um sistema dos fins a partir de um agregado de coisas formadas de modo conforme a fins (*KU*, B 383).

O homem pode ser tomado como um fim na medida em que se considerar que os distintos reinos da natureza estão sempre ao seu serviço. Por outro lado, graças a sua inteligência, ele é tomado como meio, isto é, enquanto instrumento no que se refere à harmonização da natureza²⁹⁷. A natureza não poderia ser representada como um sistema de causas finais se não existisse nela um fim último que desse sentido para todos os outros fins, apenas relativos. Enquanto os seres organizados têm o fim de sua existência fora de si mesmos, um ser terá o fim de sua existência em si mesmo somente na medida em que esse fim for incondicionado.

Apenas o homem pode mostrar o fim incondicionado. Trata-se de buscar esse fim nele próprio, tendo em conta que ele é um ser natural, um ser que pertence à natureza, mas que, além disso, é capaz de determiná-la e determinar-se. Do ponto de vista sensível, pode-se dizer que o fim último (*letzten Zweck*) da natureza humana estaria na busca da felicidade. Em última instância, o fim último da natureza seria o homem feliz. Contudo, a própria experiência mostra que a felicidade, por si só, não pode ser o fim último da natureza como um todo. O

para a ideia da natureza como *sistema de fins*, “como universo no qual cada criatura se refere ou é útil a uma outra e assim se segue até considerar o inteiro mundo natural [...] segundo a regra geral dos fins” (GIACOMONI, 1996, p. 262).

²⁹⁷ Na sequência à passagem citada Kant mostra o seguinte a esse respeito: “Poder-se-ia também, como o cavalo de Lineu, seguir aparentemente o caminho inverso e dizer: Os animais herbívoros existem para moderar o crescimento exuberante do reino vegetal, crescimento esse que sufocaria muitas das espécies; os predadores para pôr limites à voracidade daqueles; finalmente o homem, para que se institua um certo equilíbrio entre as forças da natureza criadoras e destruidoras, na medida em que ele persegue aqueles animais e diminui o respectivo número. E assim o homem, por muito que ele sob um certo ponto de vista pudesse ser também apreciado como fim, possuiria sob outra perspectiva somente o lugar de um meio” (*KU*, B 383).

conceito de felicidade não representa nada mais do que um ideal da imaginação. Com efeito, a natureza (sensibilidade) impulsiona o homem a buscá-la continuamente, mas não permite satisfazê-la. Por outro lado, o homem jamais estará plenamente satisfeito com aquilo que alcança²⁹⁸. O desejo de ser feliz não se converte necessariamente em felicidade na empiria.

Se a felicidade não pode ser o fim último da natureza, considerando a cadeia de fins da mesma, este fim deverá ser condicionado subjetivamente na aptidão do homem de propor fins a si mesmo e empregar a natureza como meio. A cultura, assim, resulta ser o instrumento mais adequado para que o homem desenvolva a sua capacidade de propor fins a si mesmo e, desse modo, propor também um fim último à natureza.

A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a *cultura*. Por isso só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano (não a sua própria felicidade na terra ou até simplesmente o instrumento preferido para instituir ordem e concórdia na natureza fora dele desprovida de razão) (*KU*, B 391-392).

Ora, na medida em que a essência do homem consiste em buscar a felicidade, a cultura adquire sua verdadeira dimensão em uma dupla perspectiva: da habilidade e da disciplina.

No entanto [segundo Kant] nem toda a cultura se revela suficiente para este último fim da natureza. Decerto a cultura da *habilidade* <*Geschicklichkeit*> é a condição subjetiva preferencial da aptidão para a promoção dos fins em geral, porém não suficiente para promover a *vontade* na determinação e escolha dos seus fins, a qual todavia pertence essencialmente ao domínio de uma aptidão para fins. A última condição da aptidão a que se poderia chamar a cultura da disciplina <*Zucht*> (*Disziplin*) é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, pelos quais nós nos prendemos a certas coisas da natureza e somos incapazes de escolher por nós mesmos, enquanto permitimos que os impulsos sirvam para nos prender, os quais a natureza nos forneceu como fios condutores para não descurarmos em nós a determinação da animalidade ou não a ferirmos, já que somos até suficientemente livres para atrair ou abandonar, prolongá-la ou encurtá-la, segundo aquilo que exigem os fins da razão (*KU*, B 392 – acréscimo meu).

²⁹⁸ Segundo consta na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* a dinâmica da vida humana é estabelecida a partir dos sentimentos de prazer e de dor ou desprazer. Existe uma espécie de jogo antagônico entre esses dois sentimentos. Esse antagonismo ocorre porque o prazer ou o “[c]ontentamento é o sentimento de promoção da vida; dor o de um impedimento dela” (*Anth.*, 231). Na consecutiva alternância desses dois sentimentos, “antes de todo o contentamento tem de preceder a dor; a dor é sempre o primeiro” (*Anth.*, 231). Tudo o que se refere à felicidade, que tem por base os sentimentos de prazer e desprazer, condiz necessariamente com um tipo de inclinação que, por sua vez, requer alguma satisfação. Não basta apenas satisfazer uma inclinação, visto que a felicidade consiste na satisfação de todas as inclinações humanas. Não se pode dizer, de maneira certa, se o indivíduo está sendo totalmente feliz nesse caso. Basta ele próprio refletir um pouco para conscientizar-se que falta algo, uma vez que a felicidade é um ideal da imaginação. Quando uma só inclinação é satisfeita, com certeza, temporariamente, se obtém apenas uma espécie de satisfação, mas não a felicidade em sua plenitude. Tal satisfação é apenas temporária, visto que, para o homem sempre existirá uma infinidade de inclinações para serem saciadas. A *Antropologia de um ponto de vista pragmático* foi citada seguindo a tradução de Clélia Martins, publicada pela Editora Iluminuras no ano de 2006.

A cultura da habilidade não pode desenvolver-se de outro modo a não ser pela desigualdade entre os homens. Essa desigualdade favorece a insatisfação dos homens e promove o domínio de uns sobre os outros. Os progressos da cultura, segundo Kant, não são aptos a promoverem o progresso para a felicidade de todos. Eles somente servem para promover o desenvolvimento das disposições naturais e com isso o próprio fim da natureza. Isso se resume sob o nome de civilização da espécie. A única forma para que a espécie humana alcance a felicidade, será a partir da instauração de uma constituição que estabeleça uma ordem legal da sociedade civil, inclusive dos Estados, capaz de assegurar a liberdade de cada um (enquanto indivíduo) e também de cada Estado.

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

A natureza, no que se refere ao homem, ainda propicia outro tipo de cultura, isto é, a da disciplina. Segundo Kant,

não é de ignorar o fim da natureza, que consiste em cada vez mais se sobrepor à grosseria e brutalidade daquelas tendências que em nós pertencem mais à animalidade e mais se opõem à formação da nossa destinação mais elevada (as inclinações para o gozo), para dar lugar ao desenvolvimento da humanidade. As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepoem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar. Entretanto, os males, com os quais quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam, convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos deixem sentir uma aptidão, que em nós permanece oculta, para fins mais elevados (KU, B 395).

A cultura, desse modo, diz respeito ao fim último da natureza enquanto promove no homem a aptidão de proporem-se fins. Segundo consta na nota de rodapé, no final do parágrafo § 83, intitulado “Do fim último da natureza como sistema teleológico”, o

valor é que a vida possui, segundo aquilo que ela nela própria contém e em função de ela ser conduzida segundo o fim que a natureza partilha conosco, isto é, segundo aquilo que se faz (e não simplesmente se goza), já que sempre somos apenas meio para um fim terminal indeterminado. Nada mais resta certamente do que o valor que damos à nossa própria vida, mediante não só aquilo que fazemos, mas que fazemos conforme a fins e de um modo tão independente da natureza que a sua própria existência só pode ser fim sob estas condições (KU, B 395).

Portanto, só o homem como ser moral, isto é, como ser livre das inclinações naturais pode mostrar-se como o fim último da criação, como aquele que dá sentido a ela. O homem, portanto, não como ser submetido à causalidade, mas como a única criatura que tem a capacidade de propor fins a si mesmo, pode livremente refletir e compreender a natureza inteira como um sistema de fins.

2.2 O fim terminal da criação

A cultura, tanto social quanto individualmente, não chega a constituir-se como um fim terminal. “Um *fim terminal* é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” (KU, B 396). Portanto, o fim terminal tem de ser incondicionado. Desse modo, ele deve ser o ápice da série dos fins relativos existentes no mundo e, da mesma forma, a legislação que lhe corresponde deve também ser incondicionada.

Segue-se, que o homem também encontra-se submetido a uma legislação incondicionada e necessária – além de estar submetido à causalidade natural. Nesse sentido, o homem não será o fim terminal da natureza, somente na medida em que busca a felicidade ou o aperfeiçoamento de suas faculdades através cultura. Na terceira *Crítica*, mais precisamente na “Doutrina do método da faculdade de juízo teleológica”, § 84, “Sobre o fim terminal da existência de um mundo, isto é, sobre a própria criação”, Kant diz que

nós temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é, para fins, e todavia de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como númeno; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir de sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a *liberdade*) e até mesmo a lei da causalidade com o objeto da mesma, que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado no mundo [o sumo bem]) (KU, B 398 – acréscimo meu).

Assim, o sumo bem aparece como o fim ou o bem mais elevado para os seres humanos, seres que são parte do mundo natural e que, além disso, partilham de um mundo da liberdade. Considerado como númeno, não é possível perguntar ao homem em vista de que outro ser ele existe. A própria existência do homem tem em si o mais elevado fim e, desse modo, a ela se subordina todo o restante da natureza.

Se a série dos fins relativos do mundo carecia de um fundamento incondicionado, para ganhar consistência, o homem então se converte em fim último da criação (*Endzweck der Schoepfung*), isto é, no fim da existência da natureza como um todo.

[S]ó no homem - mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada (KU, B 399).

Na perspectiva de o homem ser considerado como fim último da criação pode ser inferido que a natureza constitui um sistema teleológico completo. Em outras palavras, ela constitui um todo coerente e organizado segundo fins, como um sistema de causas finais. O homem como ser moral, mediante uma causalidade supra-sensível (a liberdade), é o único ser capaz de agir em vista do fim mais alto e incondicionado que é o sumo bem. Naturalmente o homem tem como fim a cultura, contudo, enquanto ser que faz uso da liberdade (da vontade), ele deve buscar a realização do sumo bem.

Pode-se dizer, com efeito, que é nessa perspectiva que, na terceira *Crítica*, se faz a passagem da teleologia à teologia. Aqui aparece claramente o discurso teleológico marcado no âmbito da razão prática: são os fins morais do homem os únicos que podem conduzir a Deus. Da mesma forma, para que o homem torne-se digno de ser feliz, ele tem que buscar a sua felicidade não no âmbito da natureza, mas no âmbito de sua liberdade.

Ora, uma boa vontade nada mais significa do que uma vontade que é levada ao agir pelo dever, que é movida pela razão pura, isto é, que diz respeito ao sujeito que age moralmente. Nessa medida, pode-se dizer que existe,

uma relação direta entre a Moralidade e o Princípio Teleológico em Kant, de modo que para mostrar que uma boa vontade, uma vontade que age moralmente, não é uma quimera [...], teríamos que pressupor este princípio, que pressupõe uma harmonia de propósitos na Natureza²⁹⁹.

Sem essa pressuposição, passar-se-ia a impressão de que a boa vontade é apenas uma fantasia, um princípio bonito, mas sem finalidade na existência humana.

De acordo com a argumentação de Kant, é através da lei moral que o homem tem acesso ou pode conhecer os planos de Deus para o mundo organizado. Com efeito, através desse conhecimento percebe-se que é facultado ao homem, realizar seu próprio destino através de si mesmo, isto é, através da consciência de sua dignidade, enquanto ser racional finito. Somente através de um agir consoante com os princípios e exortações da moralidade que se permite *esperar* que se realize, através da ajuda de Deus, o destino final da existência como indivíduos e como espécie³⁰⁰.

²⁹⁹ NAHRA, 2009, p. 300.

³⁰⁰ Cf. FERRAZ, 2005, p. 149.

Mais adiante, no § 86, intitulado “Da éticoteologia”, Kant define o sumo bem da seguinte forma, corroborando o que já havia sido exposto nos escritos anteriores:

[e]m relação ao *sumo bem*, unicamente possível sob o seu domínio, a saber, a existência de seres racionais sob leis morais, havemos de pensar este ser originário [Deus] como *onisciente*, para que assim até mesmo a mais íntima das atitudes <*Gesinnungen*> (que constitui o verdadeiro valor das ações dos seres racionais) não lhe esteja oculta (*KU*, B 414 – acréscimo meu).

Na sequência, no § 87, intitulado “Da prova moral da existência de Deus”, o sumo bem é reapresentado como um fim terminal para o qual o humano está determinado. Em outras palavras, a lei moral determinou esse fim (o sumo bem) e o homem tem o dever de promovê-lo no mundo.

A lei moral, enquanto condição formal da razão no que respeita ao uso da nossa liberdade, obriga-nos por si só, sem depender de qualquer fim como condição material. Mas todavia também nos determina, e mesmo *a priori*, um fim terminal para o qual ela nos obriga e este é o *sumo bem no mundo*, possível pela liberdade (*KU*, B 423)³⁰¹.

A prova moral da existência de Deus somente faz sentido na medida em que proporciona significado ou sentido ao mundo e suas criaturas. Dado que a natureza, enquanto tal, não é constituída como um sistema de fins, ela não tem em si nenhum sentido ou valor porque não tem um escopo final, coisa que só a vontade livre do homem pode fornecer³⁰².

Na sequência à passagem supracitada Kant diz que

[a] condição subjetiva, sob a qual o homem (e, segundo todos os nossos conceitos, de igual modo todos os seres finitos racionais) pode colocar um fim terminal, subordinado à lei mencionada, é a *felicidade*. Por consequência, o sumo bem físico possível no mundo e, tanto quanto estiver nas nossas forças, bem a realizar como fim terminal, é a *felicidade*, sob a condição objetiva do acordo do homem com a lei da *moralidade*, isto é, do merecimento <*Würdigkeit*> a ser feliz” (*KU*, B 423-424)³⁰³.

A realização ou efetivação do sumo bem, enquanto adequação da felicidade à moralidade, somente é possível de acordo com a perspectiva mencionada. O conceito de necessidade prática (que envolve tal adequação) não coincide com o conceito de possibilidade física. Esse diz respeito unicamente à natureza empiricamente considerada. Portanto, a partir desse pressuposto, Kant vê a necessidade da relação da liberdade com outra causa distinta do

³⁰¹ Essa definição, semelhante à anterior (§ 86), é mencionada quando Kant repete que o postulado da existência de Deus é necessário para a completa realização do sumo bem.

³⁰² Cf. GIACOMONI, 1996, p. 269.

³⁰³ Pode-se dizer, de acordo com a argumentação kantiana (conforme já foi visto), que um autor moral do mundo garantiria a ligação entre o bem físico e o bem moral, mas é indispensável ao homem agir moralmente, isto é, fazer a parte que lhe cabe.

reino da natureza. Essa causa seria uma espécie de causa moral do mundo, isto é, um criador do mundo.

Por conseguinte temos que admitir uma causa-do-mundo moral (um autor do mundo) para nos propormos um fim terminal conforme a lei moral; e na medida em que esta última afirmação é necessária, assim também (isto é, no mesmo grau e pela mesma razão) deve-se também admitir necessariamente a última, nomeadamente que existe um Deus (*KU*, B 424-425).

No que segue, em nota de rodapé, Kant diz que

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

Não se pode confundir as duas esferas, natural e moral, nem propor, nesse sentido, a prova moral se não no plano da fé, isto é, de uma convicção puramente *subjetiva*. Para Kant a prova moral tem força, ainda que não se encontre no mundo matéria alguma no que diz respeito a uma teleologia física³⁰⁴

Kant prossegue demonstrando que essa exposição, assim como a de toda a terceira *Crítica*, diz respeito à faculdade de juízo reflexionante,

[e]sta demonstração, a que se pode facilmente dar a forma da precisão lógica, não significa que seja precisamente tão necessário admitir a existência de Deus quanto é necessário reconhecer a validade da lei moral e, por conseguinte, quem não se pudesse convencer com a primeira, poderia julgar-se desligado da última. De forma nenhuma! Somente se teria que desistir de *visar* o fim terminal, atuando no mundo, através da observância da última (de uma felicidade de seres racionais conjugando-se harmoniosamente com a observância das leis morais, como sumo bem no mundo). Todo e qualquer ser racional teria que continuar a reconhecer-se estritamente ligado às prescrições da moralidade; é que as leis desta são formais e ordenam incondicionalmente sem consideração de fins [...]. Mas a única exigência do fim terminal, tal como a razão prática o prescreve aos seres do mundo, é a de um fim irresistível neles colocado, mediante a sua natureza (como seres finitos), fim que a razão deseja submetido somente à lei moral, *enquanto condição* intocável, [...] fazendo assim um fim terminal da promoção da felicidade em concordância com a moralidade. Ora promover este fim, tanto quanto [...] estiver nas nossas posses, é-nos imposto mediante a lei moral, qualquer que seja o desfecho desse esforço. O cumprimento do dever consiste na forma do querer autêntico e não nas causas mediadoras daquilo que é conseguido (*KU*, B 425-426).

Pode-se dizer, com efeito, que o homem tem a obrigação de buscar realizar a concordância da liberdade com a natureza (ou natureza com moralidade). Da mesma forma, subjetivamente, o

³⁰⁴ Cf. GIACOMONI, 1996, p. 271.

homem moral tem o direito de esperar a felicidade – na medida em que a promove e, portanto, a merece -, desde que isso não interfira na determinação de seu agir.

A razão pura, enquanto faculdade prática, isto é, enquanto faculdade de determinar o uso livre da nossa causalidade mediante ideias [...], não contém unicamente a lei moral um princípio regulativo das nossas ações, mas igualmente também fornece, desse modo, um princípio subjetivo-constitutivo no conceito de um objeto que só a razão pode pensar e que deve tornar efetivo mediante a nossa ação no mundo, segundo aquela lei. A ideia de um fim terminal no uso da liberdade, segundo leis morais, tem por isso uma realidade *prático*-subjetiva. Somos determinados *a priori* pela razão, no sentido de promover com todas as nossas forças o maior bem do mundo <das Weltbeste> [que é o sumo bem], o qual consiste na ligação do maior bem <Wohl> dos seres racionais do mundo com a suprema condição do bem <des Guten> nos mesmos, isto é, da felicidade universal com a moralidade maximamente conforme a leis (KU, B 429 – acréscimo meu).

O homem, enquanto parte da natureza, não pode ser a sua causa. Nessa medida, é possível inferir que o fim último da natureza deve ser o fim último do homem. Em outros termos, a natureza deve ter sido criada para a moralização do homem ou para auxiliar no empreendimento de torná-lo moralizado. O homem é aquele que poderá realizar a concordância entre a natureza e a liberdade (ou moralidade), na medida em que a própria natureza aparece como algo que foi criado para tal fim.

De acordo com a exposição precedente, o fim terminal da criação remete a uma causa supra-sensível, que teria criado um mundo em vista de um tal fim, que é o homem sob a lei moral (o homem moralizado). Para que os fins da liberdade sejam possíveis no mundo, a natureza deveria possibilitar as condições para tal realização³⁰⁵. Nesse sentido, existe a necessidade de um substrato comum, tanto para os fenômenos da natureza quanto daquilo que provém da liberdade. Resta que Deus, como autor da natureza e como legislador moral, é o substrato comum a esses dois tipos de fenômenos ou eventos. Ou melhor, Deus criou o mundo tendo em conta o maior bem possível, quer dizer, o fim último da razão prática, isto é, o sumo bem.

Sem dúvida, é na *Crítica da faculdade do juízo* que se encontra a necessidade desvelada de pensar um objeto final na ética kantiana. Segundo o próprio Kant, no § 91, intitulado “Da espécie de adesão mediante uma fé prática”, “as coisas conhecíveis são de três espécies: *coisas da opinião (opinabile)*, *fatos (scibile)* e *coisas de fé (mere credibile)*” (KU, B 454). Nessas últimas é que o sumo bem aparece ou está inserido. Matérias de fé seriam aqueles objetos, os quais são concebidos, *a priori*, por meio da razão pura prática, sem

³⁰⁵ Para algo ser possível, tem que haver as condições dessa possibilidade.

estender-se à cognição especulativa. O sumo bem seria um desses objetos, caracterizado como um objeto para ser efetivado no mundo pela liberdade. Nas palavras de Kant,

[d]esta espécie é o *sumo bem* no mundo, a ser realizado pela³⁰⁶ liberdade, cujo conceito não nos pode ser demonstrado de modo suficiente, segundo a sua realidade objetiva, em nenhuma experiência possível, por conseguinte no uso racional teórico. Porém o uso daquele conceito é-nos ordenado no sentido da melhor realização possível daquele fim, mediante a razão prática pura e, em consequência, tem que ser admitido como possível. Este efeito que nos é ordenado *em conjunto com as únicas condições de sua possibilidade por nós pensáveis*, nomeadamente a da existência de um Deus e a da imortalidade da alma, são *coisas de fé (res fidei)* e na verdade as únicas dentre todos os objetos que assim podem ser chamadas (KU, B 457-458).

De acordo com Gérard Lebrun, podemos dizer que o homem é capacitado

a interpretar o fenômeno (humano) como se este fosse destinado, por natureza, a tornar-se *mundus noumenon* – como se fosse um mandamento da *sua natureza animal* que forçou a humanidade a desnaturalizar-se e a realizar-se enquanto puramente racional³⁰⁷.

Considerando que os seres humanos dispõem, para seu proceder, de um fundamento supra-sensível e que isso os autoriza pensar a si próprios como seres que podem e devem progredir moralmente (na história), Kant pôde considerar teleologicamente a natureza como um sistema de fins. Assim como não é possível conceber naturalmente a harmonia entre natureza e liberdade, uma vez que

as leis da moralidade são totalmente independentes das leis da natureza [...], na visão de Kant somos levados à transcender o mundo da natureza e acreditar na existência de um sábio criador, que é a causa da harmonia entre natureza e moralidade³⁰⁸.

Consequentemente, é admitida também a existência da imortalidade da alma, visto que, embora possa e deva haver um progresso rumo à moralização, o fim derradeiro dessa última, que é o sumo bem, somente poderá ser efetivado em uma outra vida, pós-morte.

2.3 O fim terminal e o sumo bem

Com vistas a tornar mais clara a exposição referente ao fim terminal retomam-se alguns apontamentos de Otfried Höffe em seu artigo intitulado “O ser humano como fim terminal: Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84”. Segundo atesta o comentador,

³⁰⁶ Do mesmo modo que ocorreu em algumas citações anteriores, optou-se pelo uso do termo *sumo bem* ao invés de *bem supremo*. Na mesma medida, houve uma alteração na sequência da frase: ao invés “atuando mediante a liberdade” optou-se por “a ser realizado pela liberdade”.

³⁰⁷ LEBRUN, 2011, p. 99-100.

³⁰⁸ KLEINGELD, 2001, p. 211. Nesse contexto, Kleingeld refere-se à argumentação kantiana da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Conforme mencionado no início deste Capítulo, na década de 1784, no texto mencionado, Kant traz uma exposição sobre as implicações éticas e teleológicas no plano da natureza. Contudo, essa exposição é melhor elaborada na terceira *Crítica*.

só a faculdade do juízo teleológica enfoca a natureza como uma totalidade sistemática, só ela pode propor a tese provocadora de que o ser humano não é apenas um fim em si, mas, ao mesmo tempo, um fim simplesmente último, um fim terminal, e essa posição ou dignidade compete na natureza unicamente ao ser humano³⁰⁹.

Na sequência, Höffe trata da esclarecedora distinção entre o conceito de fim último e fim terminal:

[u]m fim último ocupa, numa hierarquia de fins, a posição suprema, o topo; o fim último já é, portanto, algo supremo, um fim superlativo. [...]. Para um fim terminal, porém, é preciso mais; um fim terminal é um ‘fim último mais x’, portanto um superlativo que, estranhamente, de alguma maneira ainda intensifica o caráter de superlativo³¹⁰.

A passagem remete diretamente ao texto kantiano, isto é, para que um fim último possa também ser concebido como um fim terminal

não podemos pensar a existência deste [...] a não ser como fim. [...]. Por isso neste caso podemos dizer, ou que o fim da existência de um tal ser da natureza está nele mesmo, isto é, não é meramente fim, mas que também é fim terminal <Endzweck> (KU, B 381).

Segue-se, a partir da exposição precedente, e isso é corroborado por Höffe, que o fim terminal “consiste no ser humano como ser moral. Portanto Kant conclama o ser moral que é o ser humano a transformar a natureza dupla, tanto a natureza exterior, material quanto a natureza interior, pensante, com vistas à moral”³¹¹.

Para finalizar a seção, veja-se a passagem do § 91, da *Crítica da faculdade do juízo*:

o supremo fim terminal que temos que realizar, mediante o qual somente podemos ser dignos de ser até mesmo o fim terminal de uma criação, é uma ideia que possui para nós uma realidade objetiva, do ponto de vista de uma relação prática, e assim ela é uma coisa. Mas precisamente porque não podemos conceder realidade a este conceito numa intenção teórica, trata-se de uma simples coisa de fé da razão pura, e com ele ao mesmo tempo Deus e a imortalidade, enquanto condições, sob as quais somente nós somos capazes de pensar a possibilidade daquele efeito do uso conforme a leis da nossa liberdade, em função da constituição da nossa (humana) razão (KU, B 459).

A partir dessa passagem é possível vislumbrar que o supremo fim terminal direciona diretamente ao sumo bem, que deve ser promovido a partir da liberdade da vontade. Nessa medida, o homem, enquanto ser moral, constitui-se como o fim terminal da criação aqui na terra e, enquanto tal, trabalha e deve trabalhar para a realização do sumo bem. A possibilidade efetiva de tal realização, contudo, somente pode ser condicionada a partir da intervenção de Deus e conseqüentemente com a imortalidade da alma. Portanto, o homem

³⁰⁹ HÖFFE, 2009, p. 22.

³¹⁰ HÖFFE, 2009, p. 25-26.

³¹¹ HÖFFE, 2009, p. 37.

somente é o fim terminal da criação na medida em que empenha-se como sujeito moral na promoção do supremo fim terminal, que nada mais significa do que buscar realizar o sumo bem.

3 O sumo bem faz parte do sistema moral

Até aqui, se abordou a respeito do fato de que o sumo bem emerge ou surge na *Crítica da razão pura* como um meio pelo qual se passa do uso teórico ao uso prático da razão. Posteriormente o conceito de sumo bem é recolocado de modo mais preciso na *Crítica da razão prática* e depois na *Crítica da faculdade do juízo* a partir de uma perspectiva teleológica. Da mesma forma, também verificou-se, mesmo que brevemente, que o sumo bem não consiste naquele modelo ideal que é representado pela figura de reino dos fins, assim como no âmbito político ele também não pode ser realizado. Agora, resta reconstruir a argumentação kantiana referente ao o sumo bem como apresentado no escrito da *Religião*, ou melhor, resta falar sobre a relação entre o sumo bem e a ideia de comunidade ética – o que será feito mais adiante.

Na primeira *Crítica*, como já foi visto no início da tese, o conceito de sumo bem é introduzido por Kant a partir das três questões que norteiam a sua investigação filosófica³¹². Quanto à primeira pergunta, Kant diz que é possível saber ou conhecer apenas aquilo que se apresenta nos limites da experiência. Ao responder a segunda pergunta, Kant apresenta os elementos básicos para a terceira questão, isto é, moralidade, dignidade e felicidade. O último elemento somente pode ser alcançado na medida em que se realiza o primeiro - uma vez que se age moralmente, então, se é digno da felicidade.

Partindo desse pressuposto Kant enuncia e responde a terceira questão. Essa questão não indaga sobre o objeto a ser esperado, no caso, a felicidade, mas se refere, mais precisamente aos meios de promoção de tal objeto, isto é, uma explicação sobre como, a partir de uma boa conduta, a felicidade pode ser proporcionada. As duas últimas questões são as que mais interessam para esse estudo, pois é a partir delas, principalmente a terceira, que é introduzida a esperança, conseqüentemente essa questão conduz à religião.

Reconstruindo a argumentação kantiana, algo já feito nos capítulos precedentes, é possível dizer que os elementos constituintes do sumo bem derivam das duas últimas questões. Kant justifica esses dois elementos na medida em que eles representam o fim moral

³¹² Cf. *KrV*, B 833.

e o fim físico para qualquer ser humano. Nesse perspectiva – isso é mantido no decorrer da obra kantiana – o sumo bem representaria a harmonia ou conciliação entre o caráter inteligível e a natureza sensível do ser humano.

A felicidade sozinha está longe de constituir o bem perfeito para a nossa razão. Esta última não aprova a felicidade (por mais que as inclinações também queiram desejá-la) a não ser que esteja unida com o merecimento de ser feliz, isto é, com a conduta moral boa. Mas a moralidade sozinha, e com esta o simples *merecimento* de ser feliz também está longe ainda de ser o bem perfeito. Para tornar perfeito este bem, é preciso que aquele que se comportou de modo a não se tornar indigno da felicidade possa esperar participar da mesma (*KrV*, B 841).

No segundo livro da *Crítica da razão prática*, a “Dialética da razão prática pura”, é que Kant recoloca a ideia do sumo bem de modo mais aprofundado. Nesse texto, como já foi visto, Kant empreende a elucidação de como deve ser entendida a vinculação entre felicidade e moralidade. Kant mostra que *Summum (Höchstes)* pode significar, ou a ‘condição originária’, quer dizer, aquela que não está subordinada a outra condição qualquer, ou como superlativo de perfeito (perfeitíssimo, sem defeito), como o ‘todo completo’ (integral) [*consummatum*], o que é o ‘mais perfeito’ na determinação da vontade³¹³. Quanto a esse último aspecto (perfeitíssimo), supõe-se que não há nada que lhe diminua o valor ou que lhe mostre falta de acabamento. Ora, o acabamento perfeito na série da determinação sensível é análogo, para Kant, à completude perfeita que a razão busca³¹⁴.

Segundo consta na *Crítica da razão prática*, da mesma forma que já havia sido apresentado na *Crítica da razão pura*, a virtude, enquanto bem supremo, não é

ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade**. [...]. Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo possível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado (*KpV*, A 198-199).

No caso do agir moral, o ente racional humano compreende que a moralidade é a ‘condição suprema’ de toda a ação. A condição suprema que somente pode ser o ‘bem supremo’ é compreendida quando se subsume uma máxima ao critério da moralidade (ao imperativo categórico). Sempre, após essa submissão, a razão apresenta como resultado uma máxima que de nenhum modo pode provir de uma intenção egoísta³¹⁵. Nenhum sentimento de

³¹³ O esclarecimento dessa ambiguidade é necessário, na medida em que revela dois aspectos que colaboram na compreensão da importância e necessidade do sumo bem no sistema prático kantiano.

³¹⁴ Cf. *KpV*, A 198-199.

³¹⁵ Em outras palavras, impondo o critério da moralidade à máxima de felicidade própria, por exemplo, *Quero ser feliz a todo o custo*, se notará que a felicidade, nesse caso, não pode ser tomada como princípio da ação

prazer ou de dor ou qualquer satisfação empírica dos desejos poderá ser considerado supremo, pois sempre são contingentes e dependentes de diversas condições “aposteriorísticas”. Portanto, enquanto fortaleza contra as inclinações, somente a virtude é a condição suprema da moralidade; mesmo que ela não garanta, e até prejudique a felicidade, torna o ente racional digno da última.

Somente a lei moral deve determinar a vontade. No entanto, existem vários elementos que podem (muitas vezes) influenciar a determinação da vontade. Mas admitindo que um sujeito seja digno da felicidade (e, somente sob esta condição) será possível admitir um bem perfeito. Na grande maioria das vezes, felicidade e moralidade são incompatíveis quanto à ação, incorrendo em uma impossibilidade do agir moral comportar qualquer tipo de ‘satisfação’. Sem a admissão de um bem perfeito, um mesmo ente não poderia ser feliz (recompensado, por assim dizer) pela sua retidão moral, pois implicaria na incompatibilidade da virtude com a felicidade e, em última instância, ser digno da felicidade seria uma contradição. Decorre daí, que a moralidade resumir-se-ia ao agir virtuoso, mas infeliz; e a felicidade ao agir imoral, ou, no máximo, amoral. Desse modo, sem a completude do bem perfeito efetivado pela dignidade de ser feliz, tanto o homem feliz quanto o moral, sofreriam de alguma maneira a ‘falta’ do outro elemento. Pois (logicamente), não é o ‘sumo bem’ possuir somente o ‘bem supremo’, e muito menos possuir apenas o ‘bem sensível’.

Com efeito, o ‘sumo bem’ (ou *Summum Bonum*) tem de ser entendido a partir da união (*a priori*) do ‘supremo’ bem possível no mundo com o ‘mais perfeito’ bem (ideal). Nele se unem a tendência de alcançar a satisfação plena (subjetivamente desejável, mas impossível sensivelmente) e o agir determinado pela lei moral (universal e objetivamente possível). Contudo, na medida em que se considera membro de um mundo inteligível, “da comunidade dos agentes livres, moralidade e felicidade se integram na efetivação do bem consumado, pelo menos como esperança que o agente moral tem direito de alimentar”³¹⁶.

Ainda segundo a exposição de Kant na *Crítica da razão prática*, podem ser delineados, mesmo que resumidamente, alguns pressupostos importantes para a devida compreensão da ideia do sumo bem: o sumo bem é o bem consumado, ou seja, a posse da virtude e da felicidade em conjunto; essa posse, por outro lado, e isso já ficou claro na primeira *Crítica*, obedece uma hierarquia: o agir virtuoso gera a dignidade de ser feliz. A

moral; também não pode ser nem pensada como condição suprema do agir moral, visto as contradições e dificuldades que o desejo à felicidade (egoísta) sem limites apresentaria.

³¹⁶ BECKENKAMP, 1998, p. 35.

virtude, pois, é o bem supremo, uma condição incondicionada, enquanto a felicidade é um efeito necessário dessa condição.

Kant fala de proporcionalidade entre moral e felicidade, não em termos estatísticos, mas unicamente considerando que alguém pode ser moralmente bom, ou moralmente mau. Com a ideia de proporção, Kant apenas busca enfatizar que na medida em que o sujeito é moralmente bom, então ele é digno de ser feliz. A ideia de proporcionalidade representa apenas um elemento ou recurso simbólico. Além dos aspectos mencionados, a noção de sumo bem tem consigo uma significação individualista, na medida em que coloca em questão a conduta individual de um sujeito com relação a sua dignidade de ser feliz³¹⁷. Além do mais, a felicidade é sempre algo agradável ao sujeito que a possui, contudo é algo contingentemente bom, ou seja, pode ser bom em alguns aspectos, mas em outros não. Segundo consta na *Crítica da faculdade do juízo* todo o bom é agradável, mas nem todo o agradável é bom³¹⁸.

Entender a articulação da noção de sumo bem é uma tarefa difícil, na medida em que Kant o concebe com vistas ao agir moral. Ele afirma, que “o sumo bem é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, um verdadeiro objeto da mesma” (*KpV*, A 207); mais adiante, conforme já foi mencionado, o “**sumo bem** é o objeto total da razão prática pura” (*KpV*, A 214). Tal afirmação permite duas interpretações: ele pode ser tomado

³¹⁷ Isso pode ser constatado a partir da passagem supracitada da *Crítica da razão prática*: “enquanto valor da pessoa e seu merecimento de ser feliz” (*KpV*, A 199).

³¹⁸ Todo o juízo que diz respeito ao conceito de agradável, de alguma forma, expressa uma espécie de interesse sobre determinado objeto declarado agradável. “Por isso, do agradável não se diz apenas: ele *apraz*, mas: ele *deleita* <*vergnügt*>” (*KU*, B 9-10). No entanto, para considerar algo bom é preciso sempre saber que tipo de objeto se está considerando, ou seja, é necessário conhecê-lo realmente. Logo, faz-se necessário, pelo menos, “ter um conceito do mesmo” (*KU*, B 10). Em contrapartida, no que diz respeito ao belo, não é preciso ter conceito algum do objeto para se encontrar beleza. O *bom*, portanto, “é o que apraz mediante a razão pelo simples conceito”. Nas palavras de Kant: “Denominamos *bom* para (o útil) algo que apraz somente como meio; outra coisa, porém, que apraz por si mesma denominamos *bom em si*. Em ambos está contido o conceito de um fim, portanto a relação da razão ao (pelo menos possível) querer, consequentemente uma complacência na *existência* de um objeto ou de uma ação, isto é, um interesse qualquer” (*KU*, B 10). Nos dois casos, com efeito, a palavra bom se reporta a um fim e, em consequência disso, sempre comporta um determinado interesse. Sendo assim, pois, em determinadas circunstâncias, pode-se dizer que bom e agradável designam a mesma coisa (podem coincidir). Posto que, comumente “todo o deleite (nomeadamente o mais duradouro) é em si mesmo bom; o que aproximadamente significa que ser duradouramente agradável ou bom é o mesmo” (*KU*, B 11). Todavia, isso não significa nada mais do que “uma confusão errônea de palavras, já que os conceitos que propriamente são atribuídos a estas expressões de nenhum modo podem ser intercambiados” (*KU*, B 11). O conceito de agradável diz respeito aos sentidos. O bom, por sua vez, primeiro precisa ser submetido ao conceito de fim, a princípios da razão, “como objeto da vontade” (*KU*, B 11). Da mesma forma que o belo, o agradável apraz imediatamente. No que se refere ao bom, não é possível fazer o mesmo tipo de afirmação. Visto que, em relação a ele, “sempre se pergunta se é só mediatamente-bom ou imediatamente-bom (se é útil ou bom em si)” (*KU*, B 11). Para Kant, a distinção entre bom e agradável pode ser notada nas coisas mais comuns. Por exemplo: “De um prato que realça o gosto mediante temperos e outros ingredientes, diz-se sem hesitar que é agradável e confessa-se ao mesmo tempo que não é bom; porque ele, na verdade, *agrada* imediatamente aos sentidos, mas mediatamente, isto é, pela razão que olha para as consequências, ele *desagrada*” (*KU*, B 12).

como fundamento da ação, por outro lado, o sujeito pode agir no sentido de promovê-lo, ou seja, buscar fazer com que ele se realize.

Quanto ao primeiro ponto, para não se cair em heteronomia, pode-se dizer, seguindo a argumentação kantiana, que o sumo bem pode sim ser um fundamento determinante da vontade, desde que se tenha por evidente que a lei moral é o elemento indispensável para a realização do mesmo (o sumo bem). Essa vinculação é necessária (entre o sumo bem e a lei moral) e tornada evidente na medida em que Kant afirma que “se o sumo bem for impossível [...] a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (*KpV*, A 205). Portanto, o sumo bem não é um fundamento por si mesmo, mas, pode-se dizer, secundariamente, na medida em que tem como um de seus elementos a própria lei da moralidade.

No que diz respeito ao sumo bem enquanto objeto da vontade, pode-se pensar nessa afirmação como sinônimo do emprego todos os meios para realizá-lo, embora a conceptibilidade do mesmo dependa dos postulados. Para a realização do sumo bem, o que está ao alcance do homem é o agir virtuoso, mas a impotência humana ou a imperfeição - que é fruto da sensibilidade -, por assim dizer, não impede que o sumo bem possa e deva ser tomado como objeto da vontade em sua completude.

Lewis White Beck diz que embora o homem somente possa e deva agir por dever, ele orienta seu agir para o sumo bem.

Se, contudo, [...], o comando para se orientar pelo *summum bonnum* é meramente o comando para fazer o meu dever, a conexão fechada da lei moral com os postulados (com exceção daquele da liberdade) não pode ser estabelecida³¹⁹.

Para Beck, tomar o sumo bem como objeto na sua completude é algo necessário para manter a conexão ou vínculo entre a lei e os postulados. Mas, na medida em que se toma o sumo bem como objeto - e, isso remete somente ao agir virtuoso -, é o mesmo que dizer que Kant apresentou uma tese mais simples, de que o agente deve considerar o bem supremo (a virtude) como o único objeto de seu agir.

Com efeito, por parte do agente deve haver duas incorporações no que tange ao sumo bem. O agente tem o dever de agir orientado pelo sumo bem, mas ele só pode fazê-lo, na medida em que, por um lado, e sob uma condição objetiva, o sumo bem seja tido como

³¹⁹ BECK, 1960, p. 253.

possível. Por outro lado, e sob uma condição subjetiva, o sujeito agente pode acreditar na possibilidade do sumo bem, que vai ser afiançada pelos postulados.

Com efeito, o sujeito agente não é obrigado a crer na possibilidade do sumo bem, mas ele é orientado a agir pelo sumo bem, o que se constitui em um dever na medida em que ele subjetivamente acreditar em tal possibilidade de realização. Nesse sentido, agir orientado pelo sumo bem significa agir virtuosamente e acreditar subjetivamente na possibilidade de que, em dependência desse agir, seja realizada a felicidade referente ao merecimento.

4 O sumo bem no escrito da *Religião*: a ideia de fechamento ao sistema moral

4.1 A reapresentação do sumo bem

Ainda no “Prefácio” à primeira edição do escrito *A religião nos limites da simples razão* Kant reapresenta o conceito de sumo bem. De certa forma, nesse contexto, é restabelecido aquilo que já havia sido dito antes: que a moral conduz à religião. Kant inicia o livro reforçando a necessidade da pureza da moralidade³²⁰, reforçando a sua concepção ética (das intenções), a saber,

a Moral [ética], em prol de si própria (tanto objetivamente, no tocante ao querer, como subjetivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática (*Rel.*, B III-IV, p. 11- acréscimo meu).

Portanto, a ética funda-se na razão pura prática e, nesse sentido, o dever não tem referência a nenhum fim. Se fosse diferente, de outra forma, ao invés da autonomia reinaria a heteronomia. Nos moldes kantianos, embora a moralidade seja isenta da relação a uma finalidade, enquanto princípio ou elemento de fundamentação, ela sempre é direcionada a um fim, no que diz respeito ao agir propriamente dito. Este fim não seria o fundamento da moralidade, mas seguir-se-ia dela como consequência.

A razão não pode ser indiferente aos resultados das ações. Embora Kant não seja um consequencialista, uma questão sobre o resultado que é colocada no “Prefácio à *Religião*”, precisa ser respondida: “*que resultará deste nosso reto agir*” (*Rel.*, B VII, p. 13). Para Kant, sem considerar o aspecto fundamental da moralidade, não se pode responder tal questão, de para onde orienta-se a vida ou qual o objeto que o homem está designado a realizar. A ação

³²⁰ Nas primeiras páginas do “Prefácio” à primeira edição da *Religião*, “Kant nos diz que a moralidade não está fundamentada na religião; ao contrário, a religião está fundamentada na moralidade. E em todo o resto do livro, ele repetidamente prossegue julgando sobre as práticas e crenças religiosas indagando sobre seus valores para o melhoramento moral do fiel religioso” (PALMQUIST, 1992, p. 130).

correta está diretamente relacionada com a lei moral, não com seu objeto. Uma vez que o imperativo categórico deve guiar as ações, legitimamente é possível perguntar sobre – e o homem é compelido a isso - qual o efeito de tal disposição da vontade.

O fim ou o objetivo final (último) culmina no sumo bem, o qual no contexto do “Prefácio” à primeira edição da *Religião* é definido como

apenas uma ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a ideia de um sumo bem no mundo, para cuja possibilidade *devemos* supor um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse sumo bem (*Rel.*, B VII, p. 13).

Mais uma vez, da mesma forma que nas três *Críticas*, o sumo bem é reafirmado por Kant como um resultado no qual a felicidade é proporcionada de acordo com a virtude. No contexto da *Religião* Kant fala do sumo bem como uma ideia modelada pela própria moralidade, sem, contudo aumentar “o número dos [...] deveres, mas proporciona-lhes, no entanto, um particular ponto de referência da união de todos os fins” (*Rel.*, B VIII, p. 13).

Para demonstrar que a ideia de sumo bem é necessária, que segue-se da moralidade, Kant retoma, mais uma vez, a ideia de juízo imparcial, como ele faz na primeira e na segunda *Crítica*. Segundo o argumento kantiano, os seres humanos dificilmente poderiam perguntar a eles próprios que tipo de mundo eles criariam se tivessem condições para isso. Se uma pessoa é bem intencionada, certamente ela representaria um mundo no qual a felicidade seria proporcional ao seu merecimento. Tal pessoa desejaria esse mundo, mesmo com o risco de renunciar parte de sua felicidade, “pois a lei moral quer que se realize por meio de nós o mais elevado bem possível” (*Rel.*, B IX, p. 13). O mais elevado bem possível não poderia ser outra coisa senão o sumo bem. Nesse mesmo sentido, “o homem mostra assim a necessidade, nele moralmente operada, de pensar ainda em relação aos seus deveres um fim último como resultado seu” (*Rel.*, B IX, p. 14).

Este é o ponto no qual Kant chega a uma das asserções cruciais de sua teoria:

[a] moral conduz, [...], inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem (*Rel.*, B IX-X, p. 14).

A partir dessa passagem é possível dizer que a moral conduz ao conceito de sumo bem. Este, por sua vez, conduz ao conceito de um legislador moral (puro), o qual pertence à religião racional pura, também como um fiador ou garantidor da realização do sumo bem.

A referência final feita ao sumo bem no “Prefácio” ao escrito sobre a *Religião*, encontra-se na longa nota de rodapé da passagem citada. Kant argumenta sobre a distinção entre um fim e uma lei. O primeiro representa um objeto de inclinações, ao passo que a última é um objeto de respeito. Um fim objetivo, por sua vez, é definido como um fim que se segue da simples razão. O fim último, por outro lado, “contém a condição iniludível, e ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros” (*Rel.*, B XIII-XIV, p. 14, nota 2). A felicidade própria, por outro lado, nada mais é do que “o fim último subjetivo de seres racionais no mundo” (*Rel.*, B XIV, p. 14, nota 2). Em outras palavras, o homem deseja a felicidade por natureza, e, por esse motivo, naturalmente, inconscientemente sustenta que tem o dever de promovê-la. No entanto, o dever é de promover o sumo bem, que é dado *a priori*, e isso vai se dar a partir do cumprimento da lei moral. O sumo bem é, portanto, um fim objetivo (uma vez que é um fim determinado objetivamente pela lei moral).

De acordo com Kant, o fim último (sumo bem) é uma proposição prática sintética *a priori*,

uma proposição objetivo-prática dada por meio da pura razão, porque é uma proposição que vai além do conceito dos deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas (*Rel.*, B XII, p. 14, nota 2).

A lei moral obriga sem relação a fim algum. Na verdade, não é necessário nada além da lei moral, para saber o que é o dever. Todavia, como já foi mencionado, enquanto agente moral, o homem não está livre da questão sobre o efeito de suas ações no mundo temporal, ou seja, sobre a finalidade do reto agir.

Ora bem, neste fim, embora lhe seja proposto pela simples razão, o homem busca algo que possa *amar*; por isso, a lei, que só inspira *reverência*, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação (*Rel.*, B XIII, p. 15, nota 2).

Isto é o mesmo que dizer que o dever de promover a sumo bem é um complemento à lei moral. Promover o sumo bem é uma proposição “que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última” (*Rel.*, B XIII, p. 15, nota 2). Esta proposição é possível visto que a lei moral é tomada com referência à seres humanos que agem sempre com referência a fins³²¹. Uma vez que o ser humano não é capaz de realizar sozinho o sumo bem em sua completude, ele está autorizado a crer na existência de Deus.

³²¹ Conforme a exposição anterior da *Crítica da faculdade do juízo*, o homem é o único ser capaz de propor fins a si mesmo.

4.2 A noção kantiana de comunidade ética³²²

O conceito de sumo bem no escrito *A religião nos limites da simples razão* é mais largamente tratado na Terceira parte da obra, intitulada “O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na Terra” (*Rel.*, B 127, p. 99). Kant inicia essa seção dizendo que o máximo que uma pessoa com boa vontade pode fazer nessa luta contra o princípio mau é usar de sua liberdade. “Ser livre, ‘libertar-se da servidão sob a lei do pecado a fim de viver para a justiça’, tal é o ganho supremo que ele pode alcançar” (*Rel.*, B 127, p. 99). Todavia, isso não implica que o princípio mau seja eliminado. A luta contra o mal ou luta moral é algo permanente, algo para o qual o homem tem que estar sempre preparado. Pode-se dizer que a liberdade humana está sempre em perigo. Pois, segundo Kant se trava essa luta devido as próprias imperfeições do ser humano. Por esse motivo, o melhor meio ou forma de combater o princípio mau seria entender as causas dessa guerra moral, a partir da perspectiva do bem.

Em relação a isso Kant parece ter uma visão bastante otimista quanto à humanidade. Segundo ele, o ser humano tem uma “disposição originariamente boa” (*Rel.*, B 128, p. 100). A vida em comunidade, contudo, constitui a fonte do princípio mau.

A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores (*Rel.*, B 128, p. 100).

Ao contrário, isoladamente o homem viveria sempre em paz. Essa visão negativa da vida em comunidade é imediatamente substituída quando um meio pelo qual é possível vencer o princípio mau é apresentado: sem o estabelecimento de uma comunidade ética o bem jamais

³²² A esse respeito, veja-se a esclarecedora passagem de Leticia Machado, no seu artigo “A religião nos limites da simples razão”: “[e]m vista dessas relações entre os princípios bom e mau, o escrito sobre a religião é orientado pela investigação de duas questões entre si complementares: no primeiro e no segundo livro, Kant se dedica a tratar da corrupção moral no homem, no terceiro e no quarto, ele se empenha a em definir o mecanismo mediante o qual o homem pode se restabelecer moralmente. Tais domínios investigativos são sintetizados a partir dos conceitos de mal radical [*Radicale Böse*] e de comunidade ética [*ethischen gemeinen Wesens*]. Mediante o conceito de mal radical, Kant descreve a ruína moral humana; empregando o conceito de comunidade ética, enquanto um mecanismo de aperfeiçoamento moral, ele, por assim dizer, afiança a possibilidade da esperança à medida que propõe o meio a partir do qual o homem pode se adequar aos princípios da moral” (MACHADO SPINELLI, 2013, p. 133). Machado Spinelli e Machado Pinheiro referenciam uma mesma autora: Leticia Machado. Nessa medida, optou-se pelo uso de um denominador comum, isto é, o sobrenome Machado seguido ora pelo sobrenome Pinheiro, ora pelo sobrenome Spinelli, conforme consta nas referências bibliográficas.

poderá vencer o mal³²³. Além disso, sem uma tal comunidade, a vontade individual sempre correrá o risco de decair ou ser vitimada pelo princípio mau.

O império do princípio bom, na medida em que os homens para ele podem contribuir, só é alcançável, pois, tanto quanto discernimos, mediante a ereção e a extensão de uma sociedade segundo leis de virtude e em vista delas; uma sociedade cuja conclusão em toda sua amplitude se torna, pela razão, tarefa e dever para todo o gênero humano (*Rel.*, B 129, p. 100).

Esta constituição ética e comunal (*ein ethisches gemeines Wesen*), pode-se dizer, ou então, comunidade ética pode ser identificada também como um estado ético, um reino da virtude ou uma sociedade ético-civil. Contudo, ela não pode existir sem uma comunidade política, mas é diferente quanto ao grau de sua unificação no princípio da virtude, ou seja, vigora o princípio bom ao invés de apenas leis jurídicas públicas. A ideia de uma tal comunidade ética é objetiva, fundamentada a partir da razão prática pura e, nessa perspectiva, todos devem buscar promovê-la.

³²³ É fácil associar a noção de comunidade ética com aquela de reino dos fins exposta na *Fundamentação*. Embora a comunidade ética e o reino dos fins exerçam semelhantes funções dentro do sistema moral kantiano, eles não consistem na mesma coisa. O reino dos fins, segundo os pressupostos da *Fundamentação* constitui-se em uma ideia de ligação sistemática de todos os seres racionais, sob o pressuposto de leis comuns. Este reino que em verdade é só um ideal, no entanto, pode ser realizado pela liberdade e compreende tudo o que, como fim, está em harmonia com a lei moral. De acordo com essa ideia, os seres racionais estão todos submetidos a essa legislação, que prescreve que jamais se trate a si mesmo e aos outros como simples meios, mas sempre e simultaneamente como fins. Todo ser racional deve conceber-se como membro do reino dos fins, pelo fato de que pode instituir a legislação a qual deve obedecer. Contudo, os seres racionais sensíveis, finitos, isto é, os homens propriamente ditos, não possuem, a plena independência a respeito das necessidades, que lhes assegura uma constância absoluta em suas máximas, o pleno poder de realizarem moralmente tudo o que querem. As suas máximas nem sempre estão em perfeita afinidade com a sua legislação. O reino dos fins é composto ou constituído por três tipos de elementos: os membros, o chefe (ou soberano) e os fins privados de cada um de seus membros. Para aqueles que participam como membros, a necessidade de agir segundo a representação da lei moral constitui-se em uma obrigação, um dever. O ser racional, cuja vontade é considerada perfeita (santa), que concorda necessariamente com a lei moral, e tem um poder adequado a esta vontade não é somente um membro, mas participa do reino dos fins na qualidade de chefe. O dever, pois, não se aplica necessariamente ao chefe, visto que nele não haveria possibilidade de um máxima contrária ao princípio objetivo da razão. Nos seres humanos, “[a] necessidade de agir segundo esse princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora*, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo*” (*GMS*, BA 76). A partir dessa ideia é que se torna possível conceber, fora do reino da natureza, um reino de vontades autônomas. Isso reflete a vontade legisladora do homem, superior à natureza. O reino dos fins aparece como um modelo ideal, perfeito e possível pela autonomia da vontade. São as máximas sob a legislação moral que devem concorrer para estabelecer um reino dos fins como reino na natureza, que na verdade é apenas um ideal que deve servir como um modelo de perfeição moral. Nessa medida, o reino dos fins é uma ideia prática que deve servir como uma espécie de medida ou padrão para o direcionamento das ações, porque podemos ajuizar sobre a conformidade de nossas ações com ela e nos esforçarmos para torná-la realidade, pois não é uma quimera vazia, mas uma ideia. Essa ideia soa como uma espécie de convocação da humanidade, por assim dizer, para o desenvolvimento de um todo moral. É possível dizer que ela prescreve uma tarefa, uma finalidade última que deve orientar os homens. “Somente quando a própria existência humana é compreendida como algo objetivamente valioso, como fim em si – como algo que não apenas é valioso sempre *para* uma existência subjetiva, mas valioso *em si* – é que algo como um reino dos fins é concebível com sentido” (*SCHÖNECKER; WOOD*, 2014, p. 148). Nesse sentido, e sob essa perspectiva, é que todo o ser humano, enquanto portador de um valor intrínseco, isto é, dignidade, deve conceber a si mesmo como membro legislador de um possível reino dos fins, que embora não coincida com o sumo bem, orienta para a promoção do último.

Antes de entrar propriamente na questão referente à noção de comunidade ética Kant fala da necessidade de se sair do estado de natureza ético, isto é, “uma condição na qual os indivíduos se corrompem mutuamente do ponto de vista moral, fomentando a maldade na natureza humana”³²⁴. Kant aparentemente traça a sua exposição referente ao conceito de estado de natureza ético articulando o mesmo com o estado de natureza presente na tradição filosófica³²⁵. Contudo, pode-se dizer, que existe um rompimento com a tradição na medida em que Kant define “o estado de natureza em dependência do domínio do *fazer humano* a que ele se refere: jurídico ou ético”³²⁶.

Com efeito, é possível dizer que,

[p]or um lado, Kant mantém a definição clássica de estado de natureza como uma condição na qual não há leis, mas, por outro, a partir dessa definição, repensa tal conceito em função dos diferentes tipos de leis, cuja derivação advém de duas fontes básicas: a moral e o direito³²⁷.

Nessa medida, ele propõe uma distinção entre estado de natureza jurídico e estado de natureza ético. Segundo a interpretação de Letícia Machado,

[o] primeiro diz respeito a uma condição na qual não há qualquer lei coercitiva que limite a liberdade externa dos indivíduos e indique como as ações devem ocorrer (trata-se do conceito clássico de estado de natureza); o segundo, por sua vez, se refere a uma condição na qual não há, por parte dos indivíduos, a observância com relação à lei ou princípio ético que regule a sua liberdade interna e oriente o seu agir³²⁸.

Segue-se, que a concepção kantiana de estado de natureza “encerra em si, além de uma conotação legal, também um viés moral, associada a ideia de que tal estado já foi superado”³²⁹. Seguindo a interpretação de Letícia Machado, por isso “Kant pode afirmar que o homem se encontra no estado de natureza ético sendo, porém, concomitantemente, participante de uma sociedade civil ou politizada”³³⁰.

Quando se fala da necessidade de o homem sair do estado de natureza ético, em termos kantianos, não se trata unicamente de

³²⁴ MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 01.

³²⁵ Cf. MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 06.

³²⁶ MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 06-07.

³²⁷ MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 07.

³²⁸ MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 07.

³²⁹ MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 08.

³³⁰ MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 08-09.

harmonizar o homem internamente com as leis civis. A superação do estado de natureza ético, tal como Kant o concebe, tem uma finalidade primordialmente ética de consolidar o homem como um agente não só potencialmente moral³³¹.

Apesar das semelhanças e diferenças, principalmente quanto à legislação,

os estados de natureza jurídico e ético detêm uma outra disparidade que, porquanto seja sutil, é de suma importância: Kant não diz que, de modo análogo ao estado de natureza jurídico, o estado de natureza ético é uma condição de ausência de leis³³².

Segue-se daí que Kant não caracteriza tal estado como um estado de ausência da lei moral, ou como aquele no qual não exista tal lei, mas sim um estado de não observância ou de não aderência a ela³³³.

Conforme atesta o próprio Kant no escrito da *Religião*,

[a]ssim como o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos, assim também o estado de natureza ético é um estado de incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros – os quais [...] corrompem uns aos outros e de modo mútuo a sua disposição moral – e, inclusive na boa vontade de cada um em particular, em virtude da ausência de um princípio que os una, como se fossem *instrumentos do mal*, se afastam do fim comunitário do bem e se põem uns aos outros em perigo de cair de novo sob o domínio do mal (*Rel.*, B 134, p. 103).

Kant prossegue enfatizando que “o estado de natureza ético é um *público* assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade, de que o homem natural se deve, logo que possível, apressar a sair” (*Rel.*, B 135, p. 103). De modo semelhante ao que ocorre no “plano da legalidade, no qual os homens se associaram em uma sociedade regida por leis externamente coercitivas, Kant propõe que a superação do estado de natureza ético se dê nos mesmos moldes: uma união sob leis”³³⁴. Só que, essa transição deve se dar ou é sugerida no plano moral. Logo, essa reestruturação coletiva, inspirada a partir de um propósito moral, é concebida por Kant, mais especificamente, nos termos de uma “associação dos homens sob leis de virtude”, à qual ele denomina de comunidade ética³³⁵.

Como foi mencionado, a promoção da comunidade ética torna-se um dever. Além disso, tanto o estado jurídico quanto o estado de natureza ético são momentos distintos da luta entre o princípio bom e o princípio mau³³⁶. No primeiro caso, pode-se imaginar os seres

³³¹ MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 09.

³³² MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 10.

³³³ Cf. MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 10.

³³⁴ MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 12.

³³⁵ Cf. MACHADO PINHEIRO, 2010, p. 12.

³³⁶ Kant deixa claro que tanto no estado de natureza jurídico quanto no ético “cada homem proporciona a si mesmo a lei, e não há nenhuma lei externa a que ele se reconheça submetido juntamente com todos os outros” (*Rel.*, B 131, p. 101). Nesse sentido, o indivíduo é seu próprio juiz. Da mesma forma, também é possível dizer

lutando uns contra os outros. No segundo caso, por outro lado, imagina-se o princípio bom lutando contra o princípio mau. O problema quanto ao estado de natureza ético (diferentemente do estado ético-civil) é que existem seres humanos que ainda não assumiram o bem como seu princípio consolidado. Somente na medida que os seres humanos adotam o princípio bom como sua lei suprema é que a comunidade ética pode emergir. Ademais, é somente nesse estado que o princípio mau pode ser substituído. Duas questões cruciais seguem-se disso: primeiro a natureza especial (*sui generis*) desse dever; segundo, a comunidade ética até pode ser identificada com o sumo bem. Nas palavras de Kant:

[t]emos, pois, aqui, um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do gênero humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia, a saber, ao fomento do sumo bem como bem comunitário (*Rel.*, B 135, p. 103).

Assim, o sumo bem é agora apresentado como um equivalente ao bem da comunidade ética. O dever de promovê-lo difere de outros deveres morais, isto é, “quanto à índole e ao princípio, é diferente de todos os outros” (*Rel.*, B 136, p. 104), assim como a comunidade ética que não pode ser causada pelo esforço de um indivíduo particular, mas por meio do esforço de todos os seres humanos, em relação a tal objetivo comum; um objetivo, nesse caso, que igualmente não se pode atingir em sua totalidade ou completude.

Essa abordagem, em específico no que se refere ao conceito de sumo bem assemelha-se àquela da *Crítica da razão prática* na medida em que a sua realização não pode ser pensada como possível sem que seja pressuposta ou postulada a existência de Deus. Só que, nesse contexto, Deus é representado como “um ser moral superior, mediante cuja universal organização as forças, por si insuficientes, dos particulares são unidas em vista de um efeito comum” (*Rel.*, B 136, p. 104).

que para um indivíduo fazer parte de um estado jurídico-civil ele não precisa ser membro de um estado ético-civil. Eles (os membros do estado político) podem perfeitamente bem estar em um estado de natureza ético, e é desejável que eles tenham a possibilidade de escolha. O estado político, portanto não pode ordenar seus cidadãos a criar ou ser parte de um estado ético-civil. O próprio Kant declara o seguinte a esse respeito: “ai do legislador que, pela boa ação, pretendesse levar a cabo uma constituição orientada para fins éticos!” (*Rel.*, B 132, p. 102). Naturalmente, o ideal é que os membros de um estado político sejam também parte de uma comunidade ética, mas isso não pode ser ordenado pela lei. Somente uma comunidade unida sob o princípio bom, no qual todos os seres humanos são partes, pode ser propriamente chamada uma comunidade ética. A ética é universal, válida para todos. Nesse sentido, uma pequena comunidade unida sob leis de virtude pode ser reconhecida como um esforço para a comunidade ética, mas não é uma tal comunidade.

Segue-se que a comunidade ética teria Deus como seu legislador³³⁷. Em um estado jurídico e civil (político) as leis são direcionadas a promover a legalidade das ações. No caso de um estado ético-civil isso é diferente, considerando que o objetivo das leis (morais), é a moralidade. Por outro lado, em relação ao seu legislador, essa função não pode ser designada como em um estado político pelos membros da comunidade. Um outro tipo de legislador é necessário aqui, a saber, um legislador divino. O postulado de Deus como legislador é requerido pela própria moralidade das ações (as quais são determinadas pela intenção moral) o que não pode ser visto, já que a intencionalidade é interna. Portanto, o homem nunca estará apto o suficiente para julgar a moralidade das ações. Em outras palavras, a lei moral escapa à jurisdição humana. Somente Deus pode ser apto para saber ou conhecer o coração das pessoas e, determinar se as ações foram ou não morais. Nas palavras de Kant,

só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os *verdadeiros deveres*, portanto, também os éticos, se hão-de representar *ao mesmo tempo* como mandamentos seus; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda a comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus atos merecem (*Rel.*, B 138-139, p. 105)³³⁸.

Assim, Kant conclui que todos os deveres morais devem ser vistos, ao mesmo tempo, como mandamentos divinos. “Por conseguinte, uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, i. e., como um *povo de Deus* e, claro está, de acordo com *leis de virtude*” (*Rel.*, B 139, p. 105). Ora, ao fechar a seção referente à “comunidade ética” como “um povo de Deus sob leis éticas”, fica claro que a realização de tal comunidade não depende inteiramente do esforço humano. Por razões morais, Deus é extremamente necessário. Todavia, deve-se agir como se tudo dependesse somente das próprias ações (enquanto coletividade e também como indivíduos), uma vez que, somente

³³⁷ Como atesta Letícia Machado, “[d]ada a abrangência conferida à comunidade ética, pois ela diz respeito a uma união de todos os homens, Kant é levado a estabelecer um princípio de adesão, reconhecimento ou identificação mútua que, de fato, permita que os indivíduos se unam na comunidade ética. A necessidade de um legislador se justifica em vista de dois pontos: 1) aspecto legislativo de Deus, ou melhor, pelas características a Ele inerentes que excedem àquelas de um legislador humano. O ponto de partida de Kant é que a comunidade ética, assim como a sociedade política, carece de um legislador, o qual, por sua vez, não pode ser humano, pois, o homem só tem acesso às ações e não aos seus princípios moventes, os quais se constituem em matéria de avaliação moral; 2) os agentes morais têm dificuldades em conceber e, portanto, atuar em vista de uma comunidade ética, porque tal ideia pede pela concepção de um dever de ordem coletiva, no qual todos os agentes têm de atuar conjuntamente. Estando imerso num ambiente de depravação moral, tal como o estado de natureza ético, os agentes não se reconhecem como capazes de se unir em um dever em que cada um tem de atuar em vista de uma coletividade. A figura divina, nesses termos, atua como um princípio aglutinador à medida que, a partir da ideia de Deus enquanto legislador, os indivíduos, por um lado, percebem nos seus semelhantes os mesmos fins que eles próprios carregam, e, por outro, compreendem que só uma atuação conjunta é capaz de proporcionar o alcance de tais fins” (MACHADO SPINELLI, 2013, p. 141).

³³⁸ Embora Kant esteja tratando a respeito da comunidade ética, sua argumentação se parece com aquela da segunda *Crítica* no que diz respeito à esperança e dignidade de ser feliz pela conduta.

neste caso é possível esperar a completude divina. “O desejo de todos os bem-intencionados é, pois, ‘que o reino de Deus venha, que se faça a sua vontade na Terra’” (*Rel.*, B 141, p. 107).

Enfim, no “Prefácio” e na “Terceira parte” do escrito *A religião nos limites da simples razão*, fica clara a necessidade de uma referência a um fim, da mesma forma, fica claro que esse fim não deve ser tomado enquanto um fundamento, mas como uma consequência das máximas morais. A inovação da *Religião*, no que diz respeito à compreensão do conceito de sumo bem, é apresentada com o conceito de comunidade ética, isto é, uma comunidade sob leis de virtude, unida sob o princípio bom. Essa comunidade, de certo modo, pode ser identificada com o sumo bem, mas na verdade, é um pressuposto necessário para a realização do mesmo. A realização da mesma não depende somente do esforço humano, requer-se para isso o postulado da existência de Deus como seu legislador, de modo semelhante a realização do sumo bem, que requer Deus como seu fiador. Somente um sábio legislador poderia conhecer o íntimo das intenções de cada pessoa para depois garantir que cada uma delas possa ser feliz de acordo com o merecimento. No caso do sumo bem, embora se saiba que a sua realização está além da possibilidade humana, o homem deve proceder como se tal realização dependesse unicamente de seu empenho. Pelo menos dessa forma é legítimo alimentar a esperança de – talvez um dia - participar do mesmo.

4.3 A compatibilidade da ideia de mundo moral com a noção de comunidade ética

Na tentativa de expor a articulação que Kant desenvolve entre os conceitos de sumo bem e de comunidade ética optou-se por iniciar com o argumento referente ao mundo moral da *Crítica da razão pura*. No “Cânone” da primeira *Crítica* Kant conceitua a noção de mundo moral (*moralische Welt*) em termos semelhantes aos que posteriormente, no escrito da *Religião*, caracterizam a comunidade ética. Ao se tomar por base o escrito da *Religião*, é possível destacar duas passagens nas quais Kant vincula a realização do sumo bem a uma união sob leis de virtude³³⁹. Evidencia-se, aqui, um deslocamento da formulação do conceito de sumo bem sob a perspectiva de um bem comunitário. O primeiro ponto que pode ser inferido diz respeito à consideração de um operar moral intersubjetivo, que está presente tanto na caracterização de um mundo moral, quanto na de comunidade ética. No que se refere ao sumo bem comunitário, ele é sugerido ou aparece claramente em duas passagens do escrito da *Religião*.

Segundo a terminologia empregada por Kant na primeira *Crítica*,

³³⁹ Cf. *Rel.* B 129 e B 139.

[d]enomino *mundo moral* o mundo na medida em que [fosse] conforme a todas as leis morais (como *pode* ser segundo a *liberdade* dos entes racionais e *deve* ser segundo as leis necessárias da *moralidade*). Nesta medida, este mundo é pensado unicamente como inteligível, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nesta medida, pois, é uma simples ideia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta ideia (*KrV*, B 836 – acréscimo meu).

A noção de mundo moral é definida como um estado no qual a liberdade dos agentes é plenamente conforme à moral. Kant inicialmente supõe esse mundo moral como inteligível, isto é, justificado na medida em que tal mundo é concebido sem referência a qualquer empecilho à moralidade. Não se segue diretamente, porém, que tal mundo não tenha uma influência prática no mundo da sensibilidade, como um modelo a partir do qual o homem busca ajuizar a sua conduta no plano sensível. A ideia básica é que o agente deve agir como se fosse possível, no plano de suas limitações, instituir um mundo genuinamente moral. Tal como Kant apresenta, o conceito de um mundo moral é possibilitado a partir de dois pontos de vista. Por um lado, ele pode ser descrito como um mundo inteligível, no qual a moralidade se realiza plenamente; por outro lado, e a partir disso, ele deve ser tomado como uma ideia reguladora da conduta humana no plano sensível.

Com essa noção de arquétipo, a partir do qual o homem deve buscar ajuizar o seu fazer, é possível traçar um paralelo entre mundo moral e comunidade ética. Kant supõe que os homens nunca poderão sozinhos fundar uma comunidade ética em toda a sua plenitude. Contudo, tal imperfeição não exime os indivíduos de se esforçarem, ou seja, de agir como se tal instituição fosse possível a partir de seu agir individual. Além dessa prescrição de esforço moral, o maior indício de compatibilidade entre o mundo moral da primeira *Crítica* e a comunidade ética do escrito da *Religião*, pode ser vislumbrado a partir de algumas passagens da primeira. Nesse contexto Kant define mundo moral (*eine moralische Welt*) como um mundo “conforme a todas as leis morais”. A partir de tal definição é possível pensar em qualificá-lo por diferentes perspectivas: 1. Possível por ser atraente à nossa natureza racional (e, portanto para a nossa liberdade); 2. Como um dever moral, algo estabelecido pela lei moral; 3. Como um mundo inteligível; 4. Como uma ideia prática que pode e deve exercer seu influxo no mundo sensível “a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta ideia”³⁴⁰; 5. No que se refere à relação com a comunidade ética, principalmente

como se referindo ao mundo sensível enquanto um objeto da razão pura em seu uso prático e um *corpus mysticum* dos entes racionais que nele se encontram, na medida em que o livre-arbítrio de cada ente, submetido a leis morais, está em si numa

³⁴⁰ Cf. *KrV*, B 836.

completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente (*KrV*, B 836).

Mais adiante Kant deixa claro que no mundo moral todos agiriam com o objetivo da realização da lei moral. Tal mundo é concebido como um

sistema da moralidade que se recompensa a si mesma é só uma ideia cuja realização repousa sobre a condição de que *cada um* faça o que deve, ou seja, que todas as ações dos entes racionais ocorram como se se originassem de uma vontade suprema compreendendo em si, ou sob si, todo o arbítrio privado (*KrV*, B 837-838).

Com efeito, é possível perceber semelhanças entre a argumentação referente ao mundo moral e aquela referente à comunidade ética³⁴¹. Pode-se perceber que Kant considera no contexto da primeira *Crítica*, para a fundação e manutenção do mundo moral, os mesmos pressupostos utilizados para a instituição da comunidade ética do escrito da *Religião*. No “Cânone” é enfatizado, mesmo que ligeiramente, a ideia de uma união moral, um proceder coletivo. A partir disso fica clara a noção de um operar coletivo dos arbítrios particulares, o que já é um traço de um verdadeiro progresso moral. É o que fica destacado na passagem do estado de natureza ético para a comunidade ética, um pacto a partir do qual se forma um organismo comunitário, em vista do aperfeiçoamento moral da humanidade.

Além dos pressupostos mencionados, pode-se dizer que segundo Kant, no contexto da primeira *Crítica*, é somente mediante um empenho moral que ultrapasse o plano da individualidade que se pode agradar a Deus. Veja-se a seguinte passagem: “creremos, além disso, servir esta vontade divina exclusivamente enquanto promovermos, em nós e nos outros, o melhor que há no mundo” (*KrV*, B 847). Aqui, supostamente Kant refere-se ao sumo bem, como algo de melhor que pode haver no mundo. Por outro lado, parece claramente que esse conceito já detinha uma caracterização comunitária, como é exposto posteriormente no escrito da *Religião*³⁴².

Embora sejam conceitos distintos (mundo moral e comunidade ética), parece que Kant antecipou na primeira *Crítica*, pelo menos em parte, aquilo que depois foi denominado comunidade ética no escrito da *Religião*. Vale ressaltar aqui somente a semelhança, pois o conceito de comunidade ética não foi nem mesmo mencionado por Kant na *Crítica da razão*

³⁴¹ Ainda quanto ao mundo moral, segundo Kant “pode-se também pensar como necessário um tal sistema de uma felicidade proporcional ligada à moralidade, pois a própria liberdade, em parte movida e em parte restringida por leis morais, seria a causa da felicidade universal; conduzidos por tais princípios, os próprios entes racionais seriam os autores de seu próprio bem-estar duradouro ao mesmo tempo em que seriam os autores do bem-estar dos outros” (*KrV*, B 837).

³⁴² No contexto da segunda *Crítica*, na qual Kant recoloca o conceito de sumo bem de uma maneira mais clara, esse aspecto não é abordado de modo preciso.

pura. Por um lado, a noção de mundo moral foi introduzida no “Cânone”, carecendo de um embasamento teórico-argumentativo (o que não permite traçar uma analogia precisa com o conceito de comunidade ética). Por outro lado, esses conceitos se impuseram na argumentação kantiana sob funções e contextos completamente distintos.

4.4 O sumo bem entendido como bem comunitário

No “Cânone” Kant introduz o conceito de mundo moral para ilustrar um mundo ideal no qual poderia existir a plena conformidade da felicidade e da dignidade de ser feliz. Sob esse pressuposto é possível, não somente promover, mas realizar o sumo bem³⁴³. A noção de comunidade ética se impõe na argumentação kantiana na medida em que ele investiga na *Religião* os limites e possibilidades da natureza humana frente à moralidade. Diante dessa investigação, Kant introduz o conceito de estado de natureza ético e a passagem dessa para uma comunidade ética. O que se quer aqui, com essa argumentação, é mostrar a importância e a responsabilidade individual diante do coletivo, algo que já estava presente na teoria kantiana (na *Crítica da razão pura*), mas que veio manifestar-se novamente (de modo claro) somente no escrito da *Religião*. Segundo a interpretação de Eckart Förster,

[a]té agora, Kant havia desenvolvido a temática em seus escritos a partir da visão do indivíduo, do agente individual. [...]. Isso muda de maneira surpreendente no livro sobre a *Religião*³⁴⁴.

Nesse contexto, como constata Förster, pela primeira vez se fala do dever do gênero humano quanto à ‘promoção do sumo bem enquanto um bem *comunitário*’³⁴⁵.

A relação paralela entre o sumo bem e a comunidade ética é algo que também fica sugerido em algumas passagens da *Religião*. Mesmo que a definição de sumo bem permaneça a mesma na filosofia kantiana, é possível distinguir desdobramentos quanto aos usos ou empregos do mesmo. No contexto da *Religião*, ao falar da comunidade ética, a expressão sumo bem é empregada com um forte caráter coletivo ou como que expressando um bem comunitário³⁴⁶.

³⁴³ Nesse contexto, os postulados da existência de Deus e imortalidade já constituem condições necessárias para a realizabilidade do sumo bem.

³⁴⁴ FÖRSTER, 1998, p. 38-39.

³⁴⁵ Cf. FÖRSTER, 1998, p. 39.

³⁴⁶ Com uma intenção didática, Gerard Vilar estabelece uma classificação desse conjunto de formulações em cinco grupos: 1. *pessoal*, ou como bem pessoal; 2. *universal*, ou como bem comunitário; 3. *imanente 1*, ou como natureza moralizada; 4. *imanente 2*, ou como ideia regulativa da História; 5. *transcendente*, ou como recompensa da vida futura (VILAR, 1989, p. 124-125).

Conforme já foi salientado anteriormente, no escrito da *Religião* Kant fala que toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia da razão, ao fomento do “sumo bem como bem comunitário” (*Rel.*, B 135, p. 103). Um fim comunitário difere de um fim na comunidade. O primeiro diz respeito a um trabalho em conjunto, o segundo por sua vez, diz respeito ao fazer do sujeito, na comunidade, sem influência relevante da e na coletividade³⁴⁷.

Segundo o comentário de Gerard Vilar, em seu texto “El concepto de bien supremo en Kant”, dado o acento comunitário que essa formulação do sumo bem recebe, implicaria no dever de criar instituições que possibilitassem a promoção do sumo bem, ou seja, “na realidade um passo a uma *Legalität* [...] uma confederação mundial constituída com vistas a assegurar a paz perpétua”³⁴⁸. Vilar parece desconsiderar os textos kantianos referentes à política, buscando inserir um conceito referente à esse domínio, no campo da moralidade. Segundo a leitura de Letícia Machado,

[e]ssa observação de Vilar é um pouco precipitada: dizer que o sumo bem enquanto bem comunitário implica uma *Legalität* na forma de constituições políticas é desprezar o cerne da reflexão kantiana nesse ponto. A preocupação essencial de Kant nesse contexto se assenta sob o domínio da moral. Ele, aliás, insere a formulação do sumo bem enquanto bem comunitário em meio à discussão acerca do estado de natureza ético e dos meios necessários para a sua superação. Portanto, a *Legalität* ressaltada por Vilar seria ou, negativamente, uma mera formalidade que, no máximo geraria ações conformes ao dever, provocando mais hipocrisia e simulação do que conscientização moral, ou, num sentido positivo, uma consequência de uma mudança de ânimo moral por parte de todos os homens. Tal mudança, contudo, só pode ser esperada sob o pressuposto de uma comunidade ética, de modo que a justificativa de Vilar atua mais como um efeito da instauração de tal comunidade do que propriamente como uma explicitação do conteúdo do conceito de sumo bem enquanto bem comunitário³⁴⁹.

Quando Kant fala de uma determinação objetiva, não do indivíduo, mas da espécie, no que se refere à promoção do sumo bem, mais precisamente nos termos de um bem comunitário, essa prerrogativa se aplica nos termos de fomentar a moralidade mediante uma associação coletiva. Isso fornece fortes indícios de uma associação entre o sumo bem,

³⁴⁷ Nessa passagem da *Religião*, como atesta Letícia Machado Spinelli, “Kant inicialmente coloca que todo o ser racional está determinado a um fim comunitário. É interessante ressaltar que estar determinado a um *fim comunitário* é diferente de estar determinado a um fim na comunidade: o fim comunitário evidencia um trabalho em conjunto ao passo que o fim na comunidade pressupõe um sujeito no interior da vida coletiva que edifica a sua conduta sem a *participação*, mas apenas *referência* à coletividade que o rodeia. Kant, com efeito, afirma que toda a espécie de seres racionais está determinada a um fim comunitário e que tal fim é a promoção do sumo bem enquanto bem comunitário. O que está inerente a essa noção de sumo bem, diferentemente do que encontramos na *Crítica da razão prática*, é a noção de um operar coletivo em prol do sumo bem, a partir da qual o sumo bem na pessoa é alcançado sob o pressuposto de que seja promovido um sumo bem comunitário” (MACHADO SPINELLI, 2012, p. 43).

³⁴⁸ VILAR, 1989, p. 125.

³⁴⁹ MACHADO SPINELLI, 2012, p. 47.

enquanto bem comunitário e a comunidade ética. Em outras palavras, seria o mesmo que afirmar que na medida em que se promover o sumo bem enquanto bem comunitário é a mesma coisa que fundar a comunidade ética.

A partir da análise acerca da atuação da noção de Deus nos diferentes contextos argumentativos, referentes ao sumo bem e aquele contexto referente à comunidade ética, torna-se possível identificar com mais clareza aquilo que Kant queria com cada um desses conceitos. Como já foi demonstrado, na segunda *Crítica*, a necessidade da postulação da existência de Deus é suposta em dependência da conexão necessária entre moralidade e felicidade. No contexto da *Religião*, ao tratar da comunidade ética, Kant tem a preocupação de caracterizar um meio pelo qual o homem pode progredir moralmente. A figura de Deus é inserida com o objetivo principal de conceder cognoscibilidade a essa união sob leis de virtude.

Com efeito, não há uma ligação direta entre o legislador divino da comunidade ética e a figura de Deus enquanto distribuidor da felicidade de acordo com o merecimento. O discurso acerca da comunidade ética parece não levar tanto em conta ou então parece dispensar o uso do conceito de felicidade. A função da comunidade ética coloca-se unicamente em ordem a promover a moralidade. Tanto que, Kant não chega a vincular tal comunidade com o alcance da felicidade³⁵⁰.

Segundo a interpretação de Letícia Machado,

[a]o tratar da questão da comunidade ética, Kant tem uma preocupação bem definida: caracterizar um meio mediante o qual o homem pode progredir moralmente. A figura divina é inserida com o objetivo principal de conceder cognoscibilidade a essa união mediante leis de virtude. Com efeito, não há uma ligação direta entre o legislador divino da comunidade ética e a felicidade (segundo elemento do sumo bem). Aliás, o aparato discursivo da noção de comunidade ética dispensa completamente o uso do termo ‘felicidade’. A função da comunidade ética é pura e simplesmente a de promover a moralidade, Kant, em momento algum vincula a realização de tal comunidade ao alcance da felicidade. Daí que, quando se pretende analisar as relações entre comunidade ética e sumo bem enquanto bem comunitário, o vínculo não é de *identidade*, mas de *continuidade*. Essa comunidade se dá nos seguintes termos: a comunidade ética é o meio mediante o qual o homem se faz virtuoso, portanto, através da sua instauração, é obtido o primeiro elemento do sumo bem³⁵¹.

³⁵⁰ Nessa perspectiva, quando se pretende analisar a relação entre comunidade ética e sumo bem, é possível vislumbrar uma espécie de continuidade, não uma relação de identidade. Tal continuidade se dá na medida em que a comunidade ética é um meio pelo qual o homem se torna virtuoso, talvez em sua plenitude. Portanto, através da sua instauração (da comunidade ética) é obtido o primeiro elemento do sumo bem.

³⁵¹ MACHADO SPINELLI, 2012, p. 49.

O sumo bem como bem comunitário diz respeito a um desdobramento do conceito de sumo bem moral (vínculo causal entre moralidade e felicidade). Nesse sentido, o sumo bem enquanto bem comunitário pode ser interpretado como o agir moral conjunto (na comunidade ética), a partir do qual todos os homens se fazem dignos da felicidade³⁵².

O sumo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo [o sumo bem moral] (*Rel.*, B 136, p. 104 – acréscimo meu).

Nesse contexto Kant diz que o sumo bem moral não pode ser alcançado através do esforço singular dos indivíduos. O sumo bem moral segundo a exposição no escrito da *Religião*, só é possível na medida em que se institui “uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim”, ou seja, sob o pressuposto de uma comunidade ética. A partir da instauração de tal comunidade, o primeiro elemento do sumo bem (a virtude) pode ser garantido,

mas a própria comunidade ética entendida como uma união sob leis de virtude não dá conta em si mesma, embora conduza, ao sumo bem enquanto bem comunitário, na medida em que a partir dela se impõe uma moralização coletiva³⁵³.

Pode-se dizer, a partir da exposição precedente, seguindo a interpretação de Letícia Machado, que o sumo bem enquanto bem comunitário representa uma fusão dos conceitos de sumo bem e de comunidade ética. O sumo bem enquanto bem comunitário é oriundo da argumentação referente ao plano das relações intersubjetivas, na qual se impõe o conceito de comunidade ética. Ele diz respeito a uma virtuosidade comunitariamente fundada, a partir da qual os homens podem tornar-se coletivamente dignos da felicidade. “Até mesmo num sentido mais forte, dado o caráter humano (tendência à corrupção moral), tornar-se individualmente digno da felicidade dependerá da fundação comunitária da virtude”³⁵⁴. Em outras palavras, a comunidade ética é um pressuposto para a realização do sumo bem na perspectiva moral³⁵⁵.

³⁵² Cf. MACHADO SPINELLI, 2012, p. 50.

³⁵³ MACHADO SPINELLI, 2012, p. 51.

³⁵⁴ MACHADO SPINELLI, 2012, p. 51-52.

³⁵⁵ Ao se falar em pressuposto necessário para a realização do sumo bem em sentido moral pode ser feita uma alusão à perspectiva política de sumo bem. Pode-se pensar na existência de duas concepções referentes ao sumo bem: a “teológica” e a “secular”, ou seja, o “sumo bem moral” propriamente dito, e o “sumo bem político”. Andrews Reath defende que a concepção ou interpretação secular/política seja a “melhor expressão da visão kantiana” (1988, p. 594). Segundo esse modelo, o homem, em um primeiro momento, é obrigado a ser um bom cidadão, “embora não um homem moralmente bom” (*ZeF*, B 61, p. 50). [As citações referentes ao escrito *À paz perpétua* seguem a tradução brasileira de Marco Zingano, publicada pela Editora L&PM no ano de 2008. Nesse sentido, apresenta-se sempre a paginação referente à edição A do texto em alemão, segundo a edição de Wilhelm

Weischedel de 1968 (A), seguida da paginação da referida tradução brasileira]. Segundo consta em *À Paz Perpétua*, “visai primeiramente ao reino da razão pura prática e à justiça, assim vos será dado por si mesmo vosso fim (o benefício da paz perpétua)” (ZeF, B 90, p. 70). Segue-se, que a partir da constituição de um estado justo é mais provável que o homem alcance a paz perpétua; o direito “unicamente poderia fundar perpetuamente a paz” (ZeF, B 94, p. 73). Anteriormente ao direito, é pela sociabilidade legal que um povo constitui uma coletividade duradoura, buscando unir liberdade e coerção. A sociabilidade legal se constitui na condição para o estabelecimento do direito. Segundo consta na *Metafísica dos costumes*, na “Doutrina do Direito”, “o estado de natureza é ele mesmo um estado de injustiça” (MS, 350). [As citações da *Metafísica dos costumes* seguem a tradução brasileira de Clélia Aparecida Martins e outros, publicada pela Editora Vozes no ano de 2013]. Segundo a interpretação de Norberto Bobbio “[a] tese de Kant é que sendo o estado de natureza provisório, é um estado que deve necessariamente cessar [...]. O fato de querer permanecer num estado provisório, conscientemente da sua reconhecida situação provisória, acabaria levando, ao final, a uma injustiça permanente” (1995, p. 121). Um povo se converte ou ingressa em uma sociedade legal, depois disso o direito é estabelecido, e por fim o Estado propriamente dito. Nessa medida, para Kant, “a melhor constituição é aquela em que as leis, e não os homens, são detentoras do poder’ [...], é a única que pode conduzir, por aproximação contínua, ao fim político supremo, a paz perpétua” (MS, 355). O objetivo de Kant é trabalhar na perspectiva de fundar a justiça e a paz como alicerce e garantia à vida de cada homem, ou seja, viver conjuntamente em paz no Estado e sob o Estado, bem como com os demais povos. Portanto, a paz perpétua, enquanto ideia supra-sensível, deve servir para se pensar a ideia do sumo bem no âmbito da política. Mas o que está sendo proposto é apenas um passo rumo à possibilidade de tornar realizada a tarefa de moralização do homem. No decorrer da obra kantiana, especialmente nos textos referentes à filosofia da história, é apresentada uma concepção de história na qual está imanente a ideia de um propósito final. Tal concepção ou ideia não pode ser considerada empiricamente, muito embora a história se dê na empiria. Contudo, tal exposição não pode ser uma mera ilusão, um projeto irrealizável. Aqui, é importante atentar para o conceito de ideia exposto no início da obra *Sobre a pedagogia*: “Uma Ideia não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência. Dir-se-á, entretanto, que é impossível? Em primeiro lugar, basta que a nossa ideia seja autêntica; em segundo lugar, que os obstáculos para efetuar-la não sejam absolutamente impossíveis de superar. Se, por exemplo, todo mundo mentisse, o dizer a verdade seria por isso mesmo uma quimera?” (Päd., A 10, p. 17). [As citações referentes ao escrito *Sobre a pedagogia* seguem a tradução brasileira de Francisco Cock Fontanella, publicada pela UNIMEP no ano de 2004. Nesse sentido, apresenta-se sempre a paginação referente à edição A do texto em alemão, segundo a edição de Wilhelm Weischedel de 1968 (A), seguida da paginação da referida tradução brasileira]. A partir de Ideia de uma história universal de ponto de vista cosmopolita, pode-se perceber que o fim natural do homem é realizar-se enquanto espécie. No texto *Sobre a pedagogia* e também na *Antropologia* de um ponto de vista pragmático aparece essa mesma ideia. Segundo atesta Natalia Lerussi, “Kant apresenta o que poderia chamar-se um tipo progressista de história segundo o qual o passo de cada circunstância cultural à seguinte, isto é, da rudeza a uma ordem legal, deste, a uma sociedade civil plenamente justa e, finalmente, desta, a uma sociedade moral” (2015, p. 102). “É a necessidade que força o homem, [...], a entrar neste estado de coerção; [...]. Apenas sob um tal cerco, como é a união civil, as mesmas inclinações [enquanto obstáculos] produzem o melhor efeito” (Idee, A 395- 396, p. 10-11- acréscimo meu). [As citações referentes ao escrito *Ideia de uma história universal de ponto de vista cosmopolita* seguem a tradução brasileira de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Nesse sentido, apresenta-se sempre a paginação referente à edição A do texto em alemão, segundo a edição de Wilhelm Weischedel de 1968 (A), seguida da paginação da referida tradução brasileira]. Na Ideia Kant fala da necessidade de se estabelecer uma liga das nações, isto é, “entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações (Foedus Amphictyonum)” (Idee, A 398, p. 13). Todos os Estados, na mesma medida, renunciariam a sua liberdade natural, unicamente em busca de segurança e tranquilidade. Sem dúvida, a ideia de liga dos Estados seria um ponto focal para o estabelecimento ou realização da ideia de uma paz perpétua. Embora necessária, a política não é suficiente para garantir a paz. O próprio Kant enfatiza que “[a] verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes prestar homenagem à moral” (ZeF, B 96, p. 74). “A moral apresenta ao homem um telos, o qual, por seu turno, une natureza, moralidade, política/direito e história” (FERRAZ, 2005, p. 149). Já que deve existir pelo menos a possibilidade de um sumo bem moral, que não pode ser alcançado neste mundo, então Kant propõe a ideia de paz perpétua como um meio para tal fim (mais longínquo). Para Carlos Ferraz, corroborando essa interpretação, é possível estabelecer “dois níveis de desenvolvimento. Um rumo à sociedade civil/estado/direito; outro rumo ao reino dos fins/comunidade ética/religião. Podemos falar do primeiro como sendo o sumo bem político, e no segundo como sendo o sumo bem moral propriamente dito. Ambos são distintos, mas constituem parte de um progresso único que tem no sumo bem moral sua instância derradeira” (2005, p. 102). O sumo bem, em sentido moral, é o objeto da razão prática pura. Por outro lado, a Paz Perpétua é o fim último da filosofia política. Assim, é possível interpretar “a paz perpétua como uma condição para a realização do sumo bem [moral ou teológico]” (TAYLOR, 2010, p. 13 –

CAPÍTULO IV

A SISTEMATICIDADE DA TEORIA MORAL KANTIANA: O SUMO BEM ENQUANTO COMPLEMENTO MORAL

1 Excurso sobre a “amabilidade” do cristianismo: uma abordagem complementar à realização do sumo bem no mundo

Nos capítulos precedentes demonstrou-se principalmente sobre a necessidade de se pensar o sumo bem como: a) objeto final ou último da moralidade; b) que o homem tem o dever de promover ou contribuir para a realização do mesmo; c) que tal realização somente é possível a partir da interferência divina (de Deus). Nessa medida, e uma vez que para Kant o Cristianismo representa a religião mais adequada no que diz respeito à realização dos propósitos morais, e que a adesão ao mesmo não deve se dar por imposição – como acontece – mas por convicção quanto a sua legitimidade, é introduzido um argumento complementar, à perspectiva de que a moral conduz à religião, logo, ao sumo bem: trata-se do conceito ou noção de “amabilidade do cristianismo”, isto é, de um “cristianismo liberal”, como algo que falta à religião cristã comumente praticada.

Nas últimas páginas do opúsculo *O fim de todas as coisas*, de 1794, Kant traz essa questão aparentemente problemática, muitas vezes não percebida, mas que constitui ou, pelo menos, pode ser interpretada no horizonte de uma complementação sistemática ao fim de todas as coisas, visto que não entra em atrito com aquilo que é exposto em obras anteriores referentes ao período crítico. A interpretação aqui pretendida, a partir da leitura desse opúsculo, ganha relevância e legitimidade principalmente na parte final do mesmo. A partir de tal interpretação é possível perceber a relação direta deste escrito com aquilo que Kant fala sobre a admissão da validade objetiva e da necessidade do assentimento subjetivo dos postulados de Deus e da imortalidade da alma.

Veja-se a seguinte passagem de Kant:

[c]om efeito, por mais *incrédulo* que se queira ser, quando é absolutamente impossível prever com certeza o êxito decorrente de certos meios empregues segundo toda a sabedoria humana (que, para merecer tal nome, deve apenas dirigir-

acréscimo meu). É possível dizer que um estado legal seria um elemento preparatório para a paz universal e posteriormente para o sumo bem moral. Para Otfried Höffe, “a legalidade não é uma solução contrária à moralidade, mas bem sua condição necessária” (1993, p. 72). A política também diz respeito ao fim da moralidade. Para Kant, - a exposição é de Federica Trentani -, a prudência necessária ao agir político deve ser direcionada a realizar fins morais, ou seja, os projetos políticos devem ter “em conta as indicações normativas da razão pura prática” (2014, p. 97-98). Portanto, em última instância, é para o sumo bem que convergem o direito, a política, a religião e a moral.

se para o campo moral), importa contudo crer, de modo prático, no concurso da sabedoria divina na marcha da natureza, a não ser que se prefira renunciar ao seu fim último (*EaD*, A 516).

Percebe-se que dessa parte do opúsculo em diante, ou, a partir desse momento de sua reflexão, Kant parece mudar o foco de sua argumentação, “passando da sabedoria divina ao cristianismo, ou, mais precisamente, à ‘amabilidade’ do mesmo”³⁵⁶. Por outro lado, principalmente a partir desse ponto, os comentários de Kant se mostram em perfeito acordo com aquilo que fora estabelecido em contextos anteriores, complementando decisivamente a argumentação já desenvolvida.

Christian Hamm descreve de maneira clara a concepção de cristianismo apontada por Kant. Segundo o comentador,

amável não é o cristianismo comumente praticado da sua época, obediente ao clero e ao estado, que se baseia, como religião estatutária, unicamente na revelação e na verdade pretensamente eterna das Escrituras, derivando das mesmas toda a sua autoridade e todas as normas e prescrições do agir moral [...], mas ele é, antes, aquela visão do cristianismo, desenvolvida por Kant nos seus escritos críticos anteriores, enquanto fé racional baseada na ideia da *autodeterminação* moral, que deve sua legitimidade e sua possível força não só ao fato de suas doutrinas, na generalidade, serem plenamente compatíveis com os princípios universais de uma teoria moral secular fundada em autonomia, mas também ao outro fato de ela, pela incorporação na sua própria perspectiva essencialmente escatológica, estar em condições de dar a esta uma nova dimensão³⁵⁷.

De acordo com essa perspectiva, a leitura de Kant às Escrituras desvia-se de uma interpretação tradicional, muito embora, elas pareçam, segundo ele, servir de apoio empírico-sensível, como algo que pode animar os homens em direção à realização da perfeição moral. Em outras palavras, essa é a leitura de Andrés Lema-Hincapié, “a Bíblia contribui para a realização do objetivo da doutrina religiosa da razão: a perfeição moral do homem”³⁵⁸.

O cristianismo, segundo a reflexão kantiana,

além da maior consideração que a santidade das suas leis irresistivelmente infunde, tem ainda em si algo *digno de amor* (não estou aqui a referir-me à amabilidade da pessoa que nos ganhou para si com grande sacrifício, mas à própria coisa, a saber, a constituição moral que Ele fundou; pois aquela amabilidade só desta pode derivar) (*EaD*, A 518).

Diferentemente da fé doutrinal dogmática, que se baseia somente em prescrições tomadas como divinas “e, já por isso, só pode, quando muito, exigir *respeito*, sem, no entanto, ter em si algo de *amável*, a fé cristã racional, como Kant a concebe, prima justamente pelo seu

³⁵⁶ HAMM, 2015, p. 268.

³⁵⁷ HAMM, 2015, p. 268-269.

³⁵⁸ LEMA-HINCAPIÉ, 2006, p. 06.

caráter *não* dogmático, *não* autoritário, ou seja, pelo seu ‘modo de pensar *liberal*’³⁵⁹. Seguindo o texto kantiano entende-se que

[o] cristianismo tem em vista fomentar o amor à observação de seu dever em geral e também o suscita, porque o seu fundador não fala na qualidade de um comandante que exige obediência à sua vontade, mas na qualidade de um amigo dos homens que põe no coração dos seus semelhantes a própria vontade deles entendida, isto é, segundo a qual eles por si mesmos agiriam livremente, se se examinassem como é justo (*EaD*, A 519).

Mais ainda, Kant prossegue dizendo que é somente a partir

do modo de pensar *liberal* - igualmente distante do sentimento servil e da ausência de vínculo – que o Cristianismo espera resultados para a sua doutrina, pela qual se pode ganhar para si os corações dos homens, cujo entendimento já está iluminado pela representação da lei do seu dever. O sentimento da liberdade na escolha do fim último é o que lhes torna digna de amor a legislação (*EaD*, A 519-520).

Na medida em que essa perspectiva de leitura referente ao cristianismo é adotada, isto é, a perspectiva de um cristianismo liberal, é possível interpretá-lo não somente como um meio, que possa talvez até ser necessário, para a realização do fim terminal já determinado pela razão prática³⁶⁰, mas como um complemento à teoria de uma religião racional³⁶¹.

Com efeito, pois, pode-se dizer que da mesma forma ou ao lado do reconhecimento crítico da incognoscibilidade e da indeterminabilidade de tudo aquilo que se encontra além da esfera sensível e, mais, da realizabilidade do sumo bem (somente parcial, conforme o comportamento moral de cada um) e motivado por isto, a adoção de uma postura sábia entra em cena, isto é, um terceiro elemento, que desempenha um papel central, e não somente no caso de uma interpretação liberal da crença cristã, mas principalmente, também em qualquer outro caso de tratamento racional: um tratamento crítico e sábio do supracensível e dos seus objetos, ou seja, que tudo aquilo que por razões plausíveis ou irrefutáveis deve ser considerado como verdadeiro – por exemplo, os postulados práticos – também deve-se *querer crer*. Em outras palavras, a admissão da validade (objetiva) dos postulados sempre deve implicar também um ato de assentimento (subjetivo), sem isso, a primeira permanece dogmática³⁶².

Quando ao Cristianismo, para o tornar muito bom, se acrescenta ainda alguma autoridade (mesmo se fosse a divina), por mais bem intencionado que seja o propósito dela e ainda que seja realmente bom o seu fim, evanece-se assim, no

³⁵⁹ HAMM, 2015, p. 269.

³⁶⁰ Cf. HAMM, 2015, p. 269.

³⁶¹ Quando o Cristianismo promete recompensas [...], isso não deve interpretar-se, segundo o modo de pensamento liberal, como se fosse uma proposta a fim de, por assim dizer, subornar os homens em vista de uma conduta vital boa, pois então o Cristianismo deixaria novamente de ser por si mesmo digno de amor (*EaD*, A 520-521).

³⁶² Cf. HAMM, 2015, p. 269-270.

entanto, a sua amabilidade, pois *ordenar* a alguém que não só faça alguma coisa, mas também que a faça de *bom grado*, é uma contradição (*EaD*, A 519).

Segue-se dessa passagem que falta alguma coisa diretamente relacionada ao assentimento subjetivo, à intencionalidade do sujeito, à autonomia do mesmo, logo, à liberdade, entendida como valor que a religião cristã deveria conter em si.

Fica claro, pois, que tanto a questão referente ao verdadeiro Cristianismo quanto aquela referente ao fim de todas as coisas são questões que não se deixam entender e não se apresentam como objetos de uma sabedoria já feita (pronta), mas como objetos de uma sabedoria a ser escalada pela razão prática³⁶³. No caso da fé racional, tal escalada poderia ser facilitada pela colaboração da própria doutrina cristã, “enquanto máxima de vida livremente aceita” (*EaD*, A 520); justamente pela sua qualidade de ser digna de respeito, digna de amor e, nessa perspectiva, digna de ser amável³⁶⁴. Em outros termos, tudo partiria da autonomia da vontade do ser humano que livremente escolheria fazer o que é certo, e isso não entraria em contradição com a própria doutrina em sua essência. Segue-se, que a ideia de doutrina cristã liberal complementa tanto na promoção do sumo bem – autodeterminação moral -, quanto na sua realização, pois, dessa perspectiva liberal da religião implica também a necessidade do assentimento subjetivo das condições necessárias para tal realização – dos postulados.

2 A importância ética da ideia kantiana de sumo bem

O problema acerca da relevância ou não da ideia kantiana do sumo bem é aquele que mais chama a atenção para o propósito do presente trabalho. De acordo com a interpretação de Beck, como foi tratado no segundo capítulo, já que o sumo bem não adiciona nenhum novo dever, e também se ele não pode ser considerado como fundamento determinante da vontade, então, para o comentador, o sumo bem é irrelevante para qualquer propósito moral.

Kant deixou claro no escrito sobre a *Religião* que nem o sumo bem e nenhum outro fim podem adicionar novos deveres morais.

[A] Moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre arbítrio, isto é, de nenhum fim, nem para reconhecer o que seja dever, nem ainda para impelir a que ele se leve a cabo; mas pode e até deve, quando se trata de dever, abstrair de todos os fins. [...]. Mas embora a Moral não precise em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência *necessária a um tal fim*, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis (*Rel.*, B IV, p. 11-12).

³⁶³ Cf. HAMM, 2015, p. 270.

³⁶⁴ Cf. HAMM, 2015, p. 270.

Por outro lado, a partir da segunda *Crítica* é possível pensar no próprio sumo bem como um fundamento determinante da vontade. Essa interpretação em parte é legitimada na medida em que o sumo bem tem a lei moral como um de seus componentes, ou melhor, tem a moralidade como o seu componente supremo. Antes de entrar na “Dialética da razão prática pura” propriamente dita, Kant faz uma observação preliminar que cabe ressaltar. Ele tenta explicar como o sumo bem poderia ser considerado o fundamento determinante da vontade sem causar heteronomia à moralidade. Mas será que isso é possível? Primeiramente, ele retoma o que já havia sido colocado na “Analítica”, a saber, que a lei moral é o fundamento determinante único da vontade. A lei moral determina o que é bom, não o contrário. Um objeto empírico não pode determinar a vontade sem causar heteronomia com isso. O sumo bem (enquanto ideia), embora não seja empírico, como objeto de uma razão prática pura, não pode ser considerado o fundamento determinante da vontade. Em outras palavras, nem o sumo bem, nem qualquer outra coisa pode tomar o lugar da lei moral. Todavia, torna-se possível tal interpretação na medida em que se conceber a lei moral como parte do sumo bem.

[É] evidente [para Kant] que, se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente **objeto**, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o **fundamento determinante** da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio da autonomia (*KpV*, A 197 – acréscimo meu).

No que segue, tratar-se-á de apresentar algumas razões pelas quais é possível defender a importância prática da ideia do sumo bem. Primeiramente, retomando o argumento do próprio Kant, se o sumo bem for impossível a lei moral não teria sentido; decorrente disso, em segundo lugar, pode ser mencionado o fato de que o sumo bem pode servir como um incentivo moral (subjetivo) para o agente (sem conduzir à heteronomia); além disso, em terceiro lugar, e por último, o sumo bem representa uma resposta para um questionamento referente à finalidade, isto é, ao questionamento teleológico. A resposta a tal questionamento, próprio do ser humano finito, aponta e assegura a sistematicidade da filosofia prática kantiana. Sem dúvida, a importância do sumo bem não se refere somente a esses apontamentos. Existem outras razões que poderiam ser mencionadas com o mesmo objetivo, mas essas mostram-se suficientes para superar a crítica de irrelevância ética deferida contra a ideia kantiana de sumo bem.

Na primeira *Crítica* Kant argumenta que se não for admitida a existência de Deus e de uma vida futura, isto é, em um mundo inteligível (que equivale ao sumo bem possível), as leis morais teriam que ser consideradas como quimeras, vazias de sentido. “[A]s consequências

necessárias que a razão conecta com tais leis estariam fadadas a não se realizarem” (*KrV*, B 839). Esse argumento é recolocado mais concretamente, ou de um modo mais amadurecido na segunda *Crítica*, mais precisamente na seção intitulada “A antinomia da razão prática”. Nessa seção Kant coloca literalmente que a impossibilidade do sumo bem acarretaria a falsidade da lei moral³⁶⁵. Nas palavras de Kant: “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (*KpV*, A 205).

Um argumento semelhante pode ser encontrado nas *Lições de ética* que, embora seja uma compilação feita por alunos a partir das aulas de Kant, corrobora essa tese. “Aquele que vive moralmente pode esperar ser recompensado por isso, mas não deve deixar-se motivar por isso” (*VE*, 283-284)³⁶⁶, isto é, a recompensa³⁶⁷, por assim dizer, não pode ser o princípio motivador do agir. Logo, se o sumo bem for impossível, o esforço do indivíduo virtuoso poderia ser qualificado de sem razão e a própria virtude poderia ser tida como uma ilusão vazia de sentido. Portanto, a esperança referente ao sumo bem pode, em certo sentido, servir de complemento à legislação moral.

Algumas das colocações de Kant são bastante provocadoras, principalmente quando se busca justificar a importância ética do sumo bem. Sem dúvida, a lei moral já está devidamente estabelecida como um fato da razão. O que se adiciona agora, seguindo o próprio argumento kantiano, é que se o sumo bem for impossível, disso segue-se que a lei moral orienta para algo que jamais aconteceria. Em outras palavras, seria o mesmo que a lei moral apresentar e exigir algo já condenado ao fracasso desde o início. Dizer que o sumo bem é impossível equivale a dizer que a lei moral, em sua completude, não tem sentido. Ela estaria sendo lesada, condenada prematuramente³⁶⁸.

³⁶⁵ Conforme fora deixado claro no Primeiro Capítulo do presente trabalho é necessário ter claro o seguinte: na primeira *Crítica*, Deus já é apresentado como um postulado, mas, ao mesmo tempo, também diz respeito ao fundamento da moralidade (faz com que a lei moral funcione). Da segunda *Crítica* em diante isso muda, agora Deus é um postulado necessário, para que o sumo bem possa realizar-se. Logo, na *Crítica da razão pura* fica a ideia de que Deus é um fundamento da moralidade, enquanto que, na *Crítica da razão prática* é a moralidade que conduz à Deus, isto é, à religião a partir da ideia de sumo bem.

³⁶⁶ Veja-se a seguinte passagem do final das *Lições de ética*: “O destino do homem se resume em [...] conseguir a sua maior perfeição através da sua liberdade” (*VE*, 469-470), ou seja, tornar-se moralizado e conseqüentemente recompensado por isso. Nas *Lições de ética* segue-se a paginação apresentada na tradução castelhana de Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldán Panadero, publicada pela Editora Crítica de Barcelona no ano de 2002.

³⁶⁷ O uso da palavra “recompensa” não é o mais adequado, visto que ela sempre remete a uma espécie de pagamento ou restituição. A moral kantiana não requer isso. Contudo, a palavra é utilizada em vários contextos e constantemente retomada por comentadores.

³⁶⁸ Em outras palavras, a partir da ideia do sumo bem é possível estabelecer uma espécie de completude à própria teoria moral kantiana, na medida em que a sua impossibilidade tornaria a lei sem sentido, isto é, sem uma orientação ou direcionamento.

Ora, deve-se ter claro que o sumo bem é uma ideia que foi planejada paralelamente à lei moral. Como já foi visto, na *Crítica da razão pura* ele equivale ao mundo moral, um mundo no qual todos os deveres seguir-se-iam do imperativo categórico e os indivíduos seriam contemplados com a felicidade pela sua virtuosidade. A lei moral, por outro lado, obriga a promover tal mundo. Segue-se, portanto, que o mesmo tem que ser pensado como possível. Logo, a partir disso, é certo pensar, de acordo com o texto de Kant, que o sumo bem significa um complemento à própria teoria moral.

O possível mundo a ser criado na medida e que todos seguissem a lei moral teria que ser negado desde o início caso o mesmo não fosse possível. Nesse sentido, a lei moral poderia ser considerada um projeto condenado ao fracasso. Em suma, o sumo bem não é nada além daquilo que proporciona acabamento à legislação moral. Em outros termos, o sumo bem propicia uma ideia de completude ao projeto moral kantiano. Ao se declarar que o sumo bem é possível, então a lei moral estaria salva da possibilidade de ser pensada como ilusória, pois ela ganha significação em termos de um *telos* orientador. Sem o sumo bem, pelo contrário, a lei moral, assim como toda a teoria moral kantiana, fica sem objeto final. Essa é uma das razões pelas quais a ideia de sumo bem pode ser interpretada como algo de grande importância para a ética.

Em uma outra perspectiva, se o sumo bem for declarado impossível, então o agente moral, que tem o direito de esperar participar da felicidade, estaria privado dessa esperança. Com relação a isso, veja-se o que é colocado por Kant na *Crítica da razão prática*:

o efeito subjetivo dessa lei [a lei moral], ou seja, a **intenção** conforme a ela e por seu meio também necessária de promover o sumo bem praticamente possível pressupõe, contudo, pelo menos que este seja **possível**, do contrário seria praticamente impossível procurar atingir o objeto de um conceito que no fundo fosse vazio e sem objeto (*KpV*, A 257 – acréscimo meu).

De fato, Kant não está afirmando que sem a ideia de sumo bem, o agente moral estaria desprovido de incentivo por não poder esperar uma felicidade condizente com o seu mérito. Em termos concretos, pode ser afirmado sim, que, uma vez que um agente é moralmente comprometido, ele tem o direito de esperar por algo, então esse objeto ou algo esperado tem que ser pensado como possível.

A lei moral, é necessário insistir, permite antecipar a ideia de um tipo de mundo que poderia ser realizado se todos seguissem a sua exigência. Esse mundo ideal, que coincide com o sumo bem segundo a argumentação da primeira *Crítica*, pode ser pensado como uma projeção para a qual o humano é chamado a contribuir a partir de sua boa conduta.

Literalmente, como em um projeto propriamente dito, quando se sabe, desde o início, que o mesmo não será concluído, ou melhor ainda, se não se acreditar no êxito de sua conclusão é claro que não se tem o entusiasmo necessário para prosseguir em tal empreendimento, isto é, falta incentivo. Mas o incentivo, no caso da moralidade, deve ser pensado de modo diferente, ele não é material. É justamente um incentivo que torna compreensível que os esforços em relação à promoção do sumo bem não são em vão.

Com efeito, não é porque o homem necessita de felicidade que o sumo bem deve ser pensado como um incentivo que poderia complementar a lei moral, pois, nesse caso, cairíamos em heteronomia. Contudo, isso deve se dar por meio de uma ideia de justiça que é inquestionável, da distribuição de felicidade para quem é digno ou merecedor dela, bem como, da ideia de um mundo estabelecido como ideal, que o ser humano deve promover. Isso significa que a possibilidade do sumo bem na filosofia kantiana é moralmente justificável. Se for interpretado dessa forma, o sumo bem - como um incentivo - não causaria heteronomia, pois ele enquanto finalidade não se constitui naquilo que fundamenta a teoria moral.

Como Kant havia estabelecido no Capítulo III da “Analítica” da segunda *Crítica*, intitulada “Dos motivos da razão prática pura”, o respeito pela lei moral deve ser “o único modo de determinação da vontade” (*KpV*, A 144), o único motivo.

Com efeito, a lei moral é, para a vontade de um ente sumamente perfeito, uma lei de **santidade** mas, para a vontade de todo ente racional finito, é uma lei do **dever**, da necessitação moral e da determinação das suas ações mediante o respeito por essa lei e por veneração de seu dever (*KpV*, A 146).

Ora, é óbvio que a lei moral não necessita da ideia do sumo bem para exigir e inspirar tal respeito. De modo algum, pode-se argumentar que o sumo bem é, por extensão, a fonte do sentimento moral, mesmo quando interpretado como aquela ideia que completa e complementa o sentido da lei moral³⁶⁹.

Fazendo uma leitura superficial é possível inferir que essa perspectiva é revisionista, mas este não é o caso. Por exemplo, Mark Packer compreende o sumo bem como um

³⁶⁹ A lei moral exige e inspira respeito a ela própria. Do mesmo modo, sob essa interpretação, o sumo bem, em algum grau, exige e inspira respeito (subjetivamente), só que em uma perspectiva diferente. Quando se diz que sem a representação do sumo bem o agente moral, em certa medida, estaria desprovido de incentivo, e isso Kant praticamente afirma na primeira e na segunda *Crítica*, simplesmente se aponta para uma interpretação que pode ser justificável. Não significa que o sumo bem é a fonte do sentimento de respeito, podemos dizer de acordo com a argumentação kantiana que o agente moral, em certo sentido, apenas toma consciência de que seus esforços não serão em vão. Aqui se fala de um incentivo em um diferente grau. A lei moral, com seu objeto ideal, o sumo bem, seria a fonte do sentimento moral do respeito. Se o sumo bem fosse impossível, talvez a lei moral perderia parte de seu caráter de obrigação, a saber aquele que faz com que se tome consciência de que os esforços serão compensados com a efetivação do sumo bem.

incentivo, tendo em vista que o ser humano necessita de felicidade e que, portanto, o sumo bem proporciona a mesma, isto é, o sumo bem tem tal elemento incluso em si. Nessa medida, sua interpretação recai em heteronomia. No dizer de Packer, “exatamente como a busca da felicidade por si própria não é em si mesma moral, assim também a [...] mera forma da lei moral não é suficiente estimular o desejo moral”³⁷⁰. O sumo bem, segundo a visão de Packer, resolve o problema no sentido de incluir e unir os dois elementos, moralidade e felicidade, mas fica com a consequência negativa da heteronomia. Por outro lado, Packer pensa que o sumo bem complementa e retifica omissões e problemas apontados por críticos. Particularmente, a carência de uma força motivacional direcionada ao bem, isto é, a lei moral não é suficiente em termos de motivação. Pode-se dizer que essa interpretação de Packer é apressada, considerando que para Kant a lei moral é única e suficiente. Defensável seria apenas uma interpretação do sumo bem enquanto incentivo não sujeita a heteronomia. Como comprovou-se, essa última alternativa é aquela que detém condições para não ser considerada contraditória com as principais linhas do pensamento kantiano³⁷¹.

Como se sabe, o fim ou a consequência da ética é o sumo bem. Então, segue-se que essa ideia assume mais importância na medida em que, a partir dela, também se pode responder *para onde* a ética está direcionada³⁷², isto é, ressalta-se assim também a grande importância do sumo bem no âmbito teleológico da filosofia de Kant, algo extremamente necessário quando se trata de abordar ou falar do ser humano empiricamente constituído. Outrossim, com essa ideia, Kant estabelece que a sua ética não é apenas uma teoria do dever,

³⁷⁰ PACKER, 1983, 115.

³⁷¹ Uma vez que se está buscando afirmar a importância ética do sumo bem, não se poderia deixar de lado a sua importância no que diz respeito ao domínio do princípio mau. Agora, pensando na exposição de Kant no escrito da *Religião*, é possível atestar mais razões que reforçam a importância ética do sumo bem. É na Terceira parte da *Religião* que Kant trata do sumo bem enquanto um bem comunitário. Essa argumentação se assemelha com aquela referente ao mundo moral trazida na primeira *Crítica*. Para Anderson-Gold “a comunidade ética é o ideal que os indivíduos precisam propor uns aos outros como o meio para dominar o estado de natureza ético” (ANDERSON-GOLD, 2001, p. 32), no qual constantemente o mau princípio ataca o princípio bom. Para Matthew Caswell, por sua vez, “somente a adoção do sumo bem como um objeto completo, como uma síntese perfeita de ambas, virtude e felicidade, é suficiente para derrubar o mal” (CASWELL, 2006, p. 188). Não é necessário aqui detalhar essa colocação. Somente interessa, a partir do próprio texto kantiano, tornar mais claro como o sumo bem pode ser necessário e importante para o triunfo do princípio bom sobre o mau. Uma comunidade na qual os indivíduos se unem sob uma legislação de virtude, cujo o princípio mau pode ser superado, é também chamada por Kant de comunidade ética. Ela pode ser equiparada ao modelo ideal de unidade que pode tornar propícia a realização do sumo bem. Assim, o que pode ser atestado é que a ideia do sumo bem também pode ser importante no que se refere ao domínio do mal, e esta pode ser uma outra razão que afirma a sua relevância moral.

³⁷² Cf. *Rel.*, B VII, p. 13.

como alguns comentadores defendem³⁷³, mas também uma ética que tem em vista um horizonte, uma destinação, isto é, detém uma preocupação teleológica. Pode-se acrescentar que sem uma preocupação referente à finalidade, sem um direcionamento, não poderia ser feito absolutamente nada.

Talvez o que faz com que alguns críticos não considerem o sumo bem como um conceito necessariamente pertencente à ética é o fato de que essa ideia também possa servir para propósitos religiosos, já que ela consiste em uma questão de esperança. No presente trabalho não se compartilha de que essa era a opinião do próprio Kant. Com efeito, o princípio da autonomia, juntamente com a lei moral, constitui a pedra angular do sistema moral kantiano. Só que tal sistema parece ficar incompleto apenas com tais princípios. Como Phillip Rossi atesta, “existem [...] boas razões para pensar que a autonomia não é a história completa da personalidade moral para Kant”³⁷⁴. De fato, o sistema ético kantiano fica literalmente completo com a inclusão do conceito de sumo bem, como o destino final de todos os seres humanos. De outra maneira, também não se poderia pensar o sentido da própria existência ética como completo.

O “Prefácio à primeira edição” do escrito sobre a *Religião* mostra como, para Kant, a moralidade, em certa medida, também se refere aos resultados do agir e, mais precisamente, sobre o sumo bem como fim último de todas as coisas. É uma ilusão, por assim dizer, imaginar que seja possível ao humano viver sem uma perspectiva de finalidade, sem se questionar sobre o destino final. Kant apresenta um fim que procede da moralidade, e essa, por sua vez, o autoriza (e o exige) evitando assim a heteronomia em seu sistema moral³⁷⁵. Já que a promoção desse fim último é um dever para o homem, mas que somente pode ser realizado ou possibilitado através do postulado da existência de Deus, ele torna-se uma questão de esperança (racional). Nesse sentido, visto que a questão da esperança é de ordem prática se explica como a moral conduz à religião em Kant.

A ideia kantiana de sumo bem permite, pois, responder à inevitável questão referente ao destino final. O sumo bem, nessa perspectiva não seria nada além do fim último idealizado por Kant para a vida humana. Seria difícil fazer sentido dizer que essa ideia não tem nenhuma

³⁷³ Pode-se dizer que Beck é o mais representativo entre esses comentadores, uma vez que em sua leitura referente à ideia kantiana de sumo bem, fica claro que para ele essa ideia não adiciona novos deveres, e nesse sentido, o sumo bem não teria relevância para a ética.

³⁷⁴ ROSSI, 1982, p. 444.

³⁷⁵ O sumo bem é o fim último, algo que se tem de admitir como possível, que se origina a partir da moralidade, portanto, nada mais é do que uma ideia que pode ser edificada a partir do cumprimento da própria lei moral.

importância para a ética. Graças à ela (o sumo bem), é possível complementar o dever - estabelecido com a lei moral - com uma ideia de finalidade, também fundamentada na mesma lei moral. Por esse viés, a teoria moral fica completa, e assim a reta conduta ou vida moral parece também ser enriquecida.

Enfim, como já foi salientado, defende-se que a questão ética em Kant não diz respeito somente ao dever. A ideia do sumo bem é colocada por Kant justamente para suprir essa lacuna – teleológica – tanto individual quanto coletivamente. O sumo bem consiste em algo que o homem deve promover, e que, além disso, tem o direito de esperar. Portanto, o sumo bem é importante para propósitos práticos, já que, de certa forma, constitui-se como a antecipação de um fim individual e coletivo. Uma descrição coerente da ética kantiana precisaria incluir, além do dever, também o fim último moral como um de seus componentes. Kant parece ter tentado deixar isso claro.

3 A importância sistemática da ideia kantiana de sumo bem

Com efeito, é na segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo*, a “Crítica da faculdade de juízo teleológico”, que a aparente tensão, antes mencionada, entre liberdade e natureza³⁷⁶ se resolve com a introdução do princípio de conformidade a fins. O *status* epistemológico da argumentação de Kant nesse contexto é somente regulativo. Segundo tal argumento, o homem pode ser pensado como direcionado ou destinado a uma finalidade a ser realizada, ou seja, um fim último. Em certo sentido, Kant parece retomar o que já havia sido exposto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: a finalidade do homem é tornar-se realmente um agente livre e habitante de um reino moral, isto é, o Reino dos fins – que nada mais é do que um ideal que ainda não é o sumo bem, mas o ideal de um reino da moralidade. Portanto, se analisado a partir da *Crítica da faculdade do juízo*, o sumo bem, enquanto fim de caráter estritamente moral, constitui-se como o fim último do homem. Nesse sentido, tal fim estaria em perfeito acordo com o restante da concepção moral kantiana. Em suma, o homem é

³⁷⁶ Na década de 1783, nos *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, claro que em outro contexto, Kant atesta que “a liberdade não impede a lei natural dos fenômenos, da mesma forma que esta não prejudica a liberdade no uso prático da razão, o qual está em relação com as coisas em si enquanto princípios determinantes” (*Prol.*, A 155). No parágrafo seguinte Kant prossegue afirmando que “[a]ssim, é salva, pois, a liberdade prática, a saber, aquela em que a razão tem uma causalidade segundo princípios objetivamente determinantes, sem produzir o menor dano à necessidade da natureza em consideração justamente dos mesmos efeitos enquanto fenômenos” (*Prol.*, A 155-156). A partir dessa passagem, pode-se dizer que leis da liberdade e leis da natureza devem coexistir juntas.

essencialmente livre e deve realizar a sua liberdade gradativamente até seu fim derradeiro, de caráter estritamente moral³⁷⁷.

Assim sendo, pelo princípio de conformidade a fins é possível resolver-se a valiosa questão referente ao fim último do homem, ou seja, sua realização plena, a qual deve ser pensada como possível. Conforme é exposto na terceira *Crítica*, o homem figura como o último fim da criação na terra, pois é o único ser que pode realizar para si mesmo um conceito de finalidade a partir do “agregado de coisas formadas de modo conforme a fins” (*KU*, B 383). Segue-se, que ele é o único ser capaz de conformar a natureza aos ditames da razão. A partir disso, pode-se perceber duas acepções da natureza humana, as quais de forma alguma se excluem: uma representa o domínio moral (da liberdade) alcançável unicamente pela razão, a outra (sensível) que, por sua vez, deveria conter unicamente os efeitos da liberdade.

A questão da finalidade humana, já mencionada na “Dialética” da *Crítica da razão prática*, é retomada na *Crítica da faculdade do juízo* a partir da introdução do (conceito de) juízo reflexionante. Pelo princípio de finalidade é possível reconhecer o mundo como favorável à realização da liberdade. Além disso, esse princípio indica que deve haver um fim derradeiro para o qual todos, por natureza, estão destinados. Logo, tal princípio conduz a uma necessidade prática referente ao fomento do sumo bem, ou seja, de considerá-lo como passível de realização.

A existência de Deus e de uma vida futura devem ser consideradas como duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade de promover o sumo bem, que exatamente a mesma razão impõe. Embora Kant afirme no escrito da *Religião* que o mandamento moral deva ser considerado divino, no que diz respeito à *religião natural*, “de antemão devo saber que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino” (*Rel.*, B 230-231, p. 156). Ou seja, a moralidade basta por si mesma, ela é suficiente e carece da religião unicamente quando se pensa na realizabilidade do seu objeto. A religião, nesse ínterim, apresenta-se como um possível fechamento (ou coroamento) ao sistema moral kantiano. Ela constitui-se como uma espécie de teologização da moralidade.

³⁷⁷ Ao que parece, a questão referente ao sumo bem permanece sem resposta até mesmo na *Crítica da faculdade do juízo*. Por outro lado, é nessa obra que Kant resolve sistematicamente a questão ou tensão antropológica que permeia toda a sua obra. Não obstante, no que se refere ao sumo bem, poderíamos descrevê-lo como fim último unificador de liberdade e natureza. Em outras palavras, a aparente incompatibilidade entre causalidade mecânica (natural) e causalidade por liberdade é sistematicamente resolvida por Kant nessa obra, ou seja, a incompatibilidade entre o aspecto sensível e inteligível do ser humano.

Retomando uma passagem presente em *O conflito das faculdades*, a ideia de um criador conduziu à

ideia prática de um legislador moral universal para todos os nossos deveres, como autor da lei moral que em nós habita. Essa ideia propõe ao homem um mundo inteiramente novo. Ele sente-se criado para um outro reino diverso do reino dos sentidos e do entendimento – a saber, para um reino moral, para um reino de Deus. Reconhece agora os seus deveres ao mesmo tempo como mandamentos divinos, e surge nele um novo conhecimento, um novo sentimento, a saber, a religião (*SF*, A 124-125, p. 91)³⁷⁸.

Da mesma forma, também pode-se dizer que a religião, a partir dos postulados, permite reconhecer e esperar, do ponto de vista prático, o fim derradeiro do homem.

Ora, sem dúvida, existem dificuldades, para não dizer problemas, nos próprios textos de Kant. Em decorrência disso, encontram-se várias interpretações. Acredita-se que Kant tivesse consciência de tais problemas, visto que eles são sempre retomados em sua obra, de modo a deixá-la em harmonia. No que diz respeito ao sumo bem, pode ser afirmado que Kant também tinha conhecimento acerca das dificuldades referentes a esse conceito, tanto que ele busca, pelo menos em seus escritos principais, encontrar um lugar para o sumo bem em sua concepção moral. Isso é reflexo de sua preocupação quanto à sistematicidade de sua filosofia. A significação do conceito de sumo bem e da relação entre virtude e felicidade consiste em uma tarefa de extrema importância não somente para o devido entendimento da ética, mas também para o entendimento da filosofia kantiana como um sistema³⁷⁹.

Visto que a razão é uma só (com usos distintos), mas não somente por isso, uma coisa é certa: o sumo bem é um elemento sistematicamente importante dentro da concepção moral de Kant, haja visto não só que esse conceito está presente em praticamente toda a sua obra, seja como a ideia de um mundo moral ou como o objeto da moralidade. A preocupação de Kant, ao buscar inserir o sumo bem em sua filosofia, se mostra claramente. Mas atente-se especialmente para uma passagem do início da “Dialética da razão prática pura”, na *Crítica*

³⁷⁸ As citações da obra *O conflito das faculdades* seguem a tradução portuguesa de Artur Morão. Nesse sentido, apresenta-se sempre a paginação referente à edição “A” do texto em alemão, segundo a edição de Wilhelm Weischedel de 1968 (A), seguida da paginação da referida tradução portuguesa.

³⁷⁹ A noção de unidade sistemática ou sistema é entendido em Kant a partir da ideia de um agregado de elementos formando uma totalidade (enquanto ideia). Segundo consta na *Crítica da razão pura*, a ideia é realizada, no sistema, por meio de um esquema que liga uma espécie de “multiplicidade e uma ordem essenciais das partes, ambas determinadas *a priori* a partir do princípio definido por seu fim” (*KrV*, B 861). Na ideia de sistema, ambas as partes são entrelaçadas formando a totalidade (que ao mesmo tempo é uma unidade), mas cada uma das partes tem a sua função, que é necessária, existindo assim uma interdependência entre o todo e as partes. A falta de qualquer uma dessas partes comprometeria o sistema. Portanto, existe uma necessidade na qual cada elemento depende do outro, e ao mesmo tempo é distinto. Kant considera a filosofia um sistema de conhecimento, que pode ser dividido em filosofia prática e teórica; mas, que formam uma unidade.

da *razão prática*, quando ele especifica o sumo bem enquanto um empreendimento da filosofia desde os antigos.

Determinar essa ideia de um modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional é a **doutrina da sabedoria** e esta, por sua vez, enquanto **ciência**, é **filosofia** no sentido em que a palavra foi entendida pelos Antigos, entre os quais ela era uma indicação do conceito em que o sumo bem deve ser posto e da conduta mediante a qual ele deve ser adquirido. Seria bom se mantivéssemos o antigo significado dessa palavra como uma **doutrina do sumo bem**, na medida em que a razão aspira chegar nela à **ciência** (*KpV*, A 194).

Segue-se, a partir dessa passagem, que a ideia do sumo bem é de grande importância não só para a filosofia prática de Kant, mas para toda a sua conjuntura filosófica, tanto que, segundo essa perspectiva, a própria filosofia poderia se chamar doutrina do sumo bem.

No *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia*, de 1795, ao questionar sobre “o que é a filosofia enquanto doutrina que, entre todas as ciências, constitui a máxima necessidade dos seres humanos”, Kant coloca que a filosofia é “*investigação da sabedoria*”, “o que o seu nome já indica”.

Mas essa sabedoria é a concordância da vontade com o *fim terminal* [supremo] (o sumo bem); e, visto que este, na medida em que é alcançável também é dever e, inversamente, se é dever também tem de ser alcançável, mas uma tal lei das ações chama-se moral: assim, a sabedoria não se torna para os seres humanos senão o princípio interno da *vontade* para a observância de leis morais (*Verkündigung*, A 495-496, p. 225 – acréscimo meu).

Nesse sentido, dada a importância sistemática dessa ideia, de acordo com o próprio argumento kantiano, é possível defender que o sumo bem consiste em uma complementação necessária não somente para a teoria moral.

4 Kant nunca abandonou sua ideia de sumo bem

Uma das razões pelas quais é possível defender não só a importância do sumo bem na teoria moral kantiana, mas, além disso, também o seu papel enquanto complementação para tal teoria, diz respeito ao fato de Kant nunca ter abandonado essa ideia (de sumo bem). Conforme já foi salientado no início do presente trabalho, segundo Krämling, o sumo bem assume

no decorrer da realização do projeto da filosofia crítica de Kant, cada vez mais o papel de fio condutor mediante o qual é possível mostrar [...] a execução progressiva da concepção de uma arquitetura sistemática homogênea da razão³⁸⁰.

³⁸⁰ KRÄMLING, 1985, p. 276.

A partir da constatação de Krämling, da qual compartilha-se aqui, é possível dizer que a ideia do sumo bem sempre esteve presente em boa parte dos escritos kantianos servindo de objeto norteador e destinação para a qual se dirige não somente a teoria moral, mas a filosofia crítica.

Eckart Förster, em seu texto *Kant's Final Syntesis*, traz uma leitura que é igualmente correta, mas que, em certa medida, pode ser contestada. Ele atesta para o possível abandono da ideia do sumo bem no final da vida de Kant. Segundo a perspectiva do comentador, nessa etapa de sua vida, Kant parece não ter dado tanta importância à ideia do sumo bem, uma vez que não se encontra nenhuma referência substancial à respeito do sumo bem no texto inacabado do *Opus postumum*³⁸¹. Nas palavras de Förster, “o conceito de sumo bem tão central nos escritos anteriores sobre ética e religião, agora é mencionado somente de passagem [ligeiramente]”³⁸². Isso é verdade, nesse texto póstumo o sumo bem praticamente não aparece. Nessa medida, a constatação de Förster é procedente, mas isso não implica em abandono da ideia de sumo bem, visto que implicaria que nos últimos escritos de sua vida, Kant teria tornado-se um crítico de sua própria doutrina, em especial à sua ideia de sumo bem, por considerá-la irrelevante. Ora, pelo menos ao que parece, no decorrer do período crítico, Kant não mudou nada sua concepção no que se refere ao sumo bem. Ele buscou sanar dificuldades adequando esse conceito de vários modos ao seu sistema crítico, mas nunca o abandonou.

Em relação à isso, por outro lado, Paul Guyer apresenta uma resposta que também parece sólida. Em seu artigo intitulado “Beauty, Systematicity, and the Highest Good”, Guyer contesta a interpretação de Förster. Concretamente, em relação às afirmações feitas, de que Kant omitiu alguma referência substancial ao sumo bem em seus últimos escritos (e que talvez ele tenha pensado que o sumo bem não era mais importante), Guyer afirma o seguinte:

nós não podemos inferir retratação kantiana sobre a ideia do sumo bem e a teoria dos postulados práticos a partir dessa ausência de referência; uma explicação igualmente plausível de tal ausência seria simplesmente que Kant acreditava que já havia tornado a sua visão adequadamente clara [...] e não se fazia necessário revisita-la³⁸³.

A interpretação alternativa de Guyer parece bem mais sustentável, considerando o que é trazido na maior parte das obras kantianas. Embora a interpretação de Förster seja procedente,

³⁸¹ Na presente tese, o texto do *Opus postumum* não foi trabalhado, nem referenciado, posto que a partir das três *Críticas* e do escrito da *Religião* é possível demonstrar que o sumo bem serve de complementação à teoria moral de Kant. Contudo, vale mencionar o texto de Förster na intenção de questionar a sua consistência no que diz respeito à esse aspecto.

³⁸² FÖRSTER, 2000, p. 144 – acréscimo meu.

³⁸³ GUYER, 2003, p. 211.

de que Kant teria abandonado a ideia de sumo bem, por outro lado, significaria o mesmo que Kant negar aquela ideia que foi e que é como uma espinha dorsal da sua teoria, qual seja, a ideia do sumo bem.

Mesmo que rapidamente buscou-se mostrar três posições igualmente coerentes, as quais mereceriam um estudo mais detalhado. A postura de Krämling é incontestável. A leitura de Förster também parece apropriada, na medida em que se comparar o *Opus postumum* com os textos anteriores de Kant; por fim, a posição de Guyer é também defensável e coerente, posto que, Kant buscou por mais de vinte anos encontrar o lugar adequado para o sumo bem. Nessa medida, possivelmente ele acreditasse que a questão do sumo bem já estivesse suficientemente esclarecida.

5 O sumo bem complementa teleologicamente a ética kantiana

A partir da exposição anterior percebeu-se que a **promoção** e a **produção** do sumo bem se convertem em **dever**. Nesse sentido, se fez necessário explicitar as condições de **realização** de tal ideia. Para isso, demonstrou-se que Kant introduziu os postulados, dando primazia ao postulado da existência de Deus: um ser superior capaz de conectar causalmente o fim moral e o fim físico do homem, ou seja, virtude e felicidade.

Na *Religião* Kant fala de um legislador divino, Deus, o mesmo que na segunda *Crítica* é reconhecido como capaz de avaliar as ações e de conceder a felicidade em vista do merecimento de cada indivíduo, esse vínculo é imprescindível no que diz respeito à determinação do arbítrio. A postulação da existência de Deus se dá a partir da necessidade de estabelecer a conexão entre moralidade e felicidade. Logo, tal postulado permite que se compreenda a realização do sumo bem.

Com efeito, fica evidenciado que o indivíduo deve tomar o sumo bem enquanto objeto do arbítrio em sua completude. Caso contrário, não haveria porque Kant desenvolver o argumento de que o arbítrio precisa de uma noção de fim para ser determinado. Além disso, seria desnecessário, no sistema moral Kantiano, postular a existência de Deus. Ele só é suposto na medida em que do agir virtuoso deve resultar uma felicidade referente ao mérito.

Defende-se que é principalmente em dependência de um questionamento teleológico que se dá a inserção do sumo bem e, conseqüentemente, da figura de Deus enquanto postulado (que é fiador) e legislador moral divino. Kant supõe, no contexto da comunidade ética, que a necessidade de um legislador divino se dá devido ao ser humano carecer de um

fim que desenvolva e justifique a sua conduta, pois existe a necessidade de determinação do arbítrio. Na medida em que se torna concebível a ideia do sumo bem, o legislador divino coopera na compatibilização dos fins individuais dos sujeitos.

A consciência moral, por si só, não pode compatibilizar os fins individuais dos agentes. Ela não supre a necessidade humana sobre o que resultará de sua conduta. A partir da consciência moralmente determinada, os indivíduos são capazes de agir como devem, de conceber racionalmente a necessidade de atuar desse modo, contudo, a consciência moral não aponta claramente para um horizonte consequencial de seu operar³⁸⁴. Stephen Palmquist torna essa constatação mais clara. Segundo ele,

embora a moralidade kantiana seja *logicamente*, ou talvez *transcendentalmente*, autossuficiente [...] é, contudo, *teleologicamente incompleta* (ou seja, seu *propósito último* não pode ser realizado permanecendo apenas dentro de seus limites)³⁸⁵.

A partir desse comentário é possível inferir que a teoria moral kantiana não abarca ou supre todas as necessidades e questionamentos humanos. A moral - sem a ideia de sumo bem - não responde ao questionamento teleológico presente na natureza humana finita. Não se trata de uma lacuna na moralidade, pois ela é autossuficiente por si mesma e válida para todos os seres racionais. O questionamento teleológico é algo próprio da natureza de um ser racional finito, isto é, próprio do humano. A moral passa a suprir tal questionamento teleológico somente na medida em que o homem vincula ou tem a possibilidade de vincular à sua conduta um resultado referente ao mesmo, ou seja, o sumo bem. Nessa medida, se faz necessária a admissão de um ser divino, isto é, de se postular a existência Deus.

Kant enfatiza na *Crítica da razão prática* que “a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos **fazemos** felizes, mas de como devemos tornar-nos **dignos** da felicidade” (*KpV*, A 234)³⁸⁶. Nessa medida, se houver um comportamento, isto é, uma conduta compatível com tal dignidade – que o indivíduo se torne merecedor da felicidade – então, o agente tem o direito de esperar participar da felicidade, ele pode alimentar a esperança pela devida felicidade.

A colocação de Kant de que a moral é a doutrina a partir da qual o homem torna-se digno de ser feliz já supõe a incorporação de um fim enquanto consequência do agir moral. Esse fim é o sumo bem, e para isso requer-se um Deus ou uma existência divina. Segue-se, que é somente a partir do agente racional finito que advém o fim em vista do qual Deus é

³⁸⁴ Cf. LEBRUN, 2011, p. 85-88.

³⁸⁵ PALMQUIST, 1992, p. 134.

³⁸⁶ Ver também *TP*, A 208-209.

postulado. O próprio Kant acrescenta na segunda *Crítica* que “[s]ó se a religião é acrescida a ela [à moral], realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela” (*KpV*, A 234 – acréscimo meu). A moral, portanto, permite que se alcance a dignidade e a religião afiança a possibilidade da felicidade e do sumo bem. Assim, é somente na medida em que se acresce à moralidade a religião que se assegura a possibilidade e a plausibilidade do sumo bem, que de certa forma oferece um certo vigor para se agir moralmente, na medida em que supre a carência de uma finalidade.

A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem (*Rel.*, B IX-X, p. 14).

Com efeito, a moral conduz à religião somente na medida em que a sua própria finalidade é incorporada pelo ser humano, isto é, um ser que questiona sobre o efeito de sua conduta. A religião se dá ou é acrescida à moral devido à carência humana no que diz respeito a possibilidade de realização do sumo bem. Inevitavelmente, a esperança de participar da felicidade, logo, a realização do sumo bem pressupõe a existência de um sábio legislador, capaz de acessar a todas as intenções e a partir disso condicionar o mundo para depois oferecer a felicidade para quem é merecedor da mesma.

Enfim, é na medida em que o questionamento teleológico se impõe ao ser humano que a ideia do sumo bem torna-se necessária. Segue-se desse questionamento que não contraria a teoria da moralidade a noção de religião. Pois, é somente a partir da postulação da existência de Deus, juntamente a da imortalidade da alma, que o sumo bem pode ser realizado. Consequentemente, é devido à essa suposta incompletude da teoria moral kantiana que o sumo bem pode ser definido e defendido como um complemento necessário para a mesma.

CONCLUSÃO

Ao se fazer um estudo referente à doutrina kantiana do sumo bem tem que se levar em consideração os diferentes contextos em que ela é tratada por Kant. Somente a partir de uma análise, desde uma perspectiva sistemática, é possível compreender satisfatoriamente como Kant entendeu o conceito de sumo bem, assim como a sua relação com a moralidade no processo de desenvolvimento da filosofia crítica.

Na *Crítica da razão pura* não se encontra um questionamento em termos da possibilidade do sumo bem. O fato de Kant não dedicar grandes esforços sobre a questão da possibilidade do sumo bem na primeira *Crítica* 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) a felicidade e a moralidade de acordo com a dignidade do sujeito moral ou de acordo com o merecimento (sumo bem derivado). Isso quer dizer que compete a Deus tal responsabilidade e, sendo assim, caberia a uma disciplina específica, isto é, à teologia moral, tratar do sumo bem. No “Cânone”, Kant parece bastante convicto no que tange à possibilidade do sumo bem, diferentemente de sua posição na *Crítica da razão prática*, na qual ele discute mais detidamente sobre a sua possível realização.

Após a edição da *Fundamentação da metafísica dos costumes* que representa uma espécie de obra inaugural no que se refere ao fundamento da moralidade, que alcança sua maturidade com a segunda *Crítica*, Kant já apresenta uma compreensão que difere daquela exposta originalmente na primeira *Crítica*. Nem Deus, e nenhum outro objeto empírico, mesmo sob o nome de bem, pode ocupar o lugar, ou compartilhar o posto, no que se refere à determinação da vontade. Kant chega então ao princípio supremo da moralidade, a saber, a autonomia da vontade.

Embora na *Crítica da razão pura* já tenha sido devidamente mencionado que o sumo bem diz respeito a uma consequência do comportamento moral dos homens no mundo sensível, é a partir da *Crítica da razão prática* que surge o questionamento de se o homem tem o dever de promover ou de realizar o sumo bem. A preocupação de Kant na primeira *Crítica* dizia respeito à apresentação do sumo bem. Na segunda *Crítica*, a preocupação é outra, refere-se à determinação do sumo bem e a sua possibilidade, a saber, como a união de virtude e felicidade é possível. Só a partir da compreensão e resolução desses impasses torna-se possível defender que o sumo bem é um complemento necessário da teoria moral kantiana.

Antes de alcançar uma resposta a essas perguntas, ainda na primeira *Crítica*, Kant demonstrou que o sumo bem representa um conceito relevante dentro de seu arcabouço filosófico, principalmente no que se refere à passagem dos usos da razão teórica à razão prática. O sumo bem consiste no conceito de maior interesse da razão, tanto teórica quanto prática, a saber, o conceito de 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 e, 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.

Embora na segunda *Crítica* Kant exponha uma concepção, por assim dizer, definitiva sobre o conceito de sumo bem, alguns problemas surgiram quanto à sua composição, mais precisamente, direcionados à união do conceito de virtude (moralidade) com o de felicidade. Logo, a própria relação do sumo bem com a teoria da moralidade pode ser questionada, em função do fato de a felicidade ser considerada por Kant, ao longo da fundamentação moral, como um conceito negativo. Além das questões sobre seus componentes, surgem também objeções ligadas ao próprio conceito de sumo bem, cujos argumentos colocam em dúvida sua compatibilidade e importância dentro da filosofia prática kantiana.

No que se refere à problemática questão da promoção ou realização do sumo bem, cabe, com efeito, repetir algumas passagens da “Dialética” da *Crítica da razão prática* na tentativa de melhor compreendê-la: “ao dever cabe aqui somente o **empenho para a produção do sumo bem** no mundo, cuja possibilidade, pois, pode ser postulada” (*KpV*, A 226- grifo meu); “o **sumo bem** que a lei moral torna dever pôr como **objeto de nosso esforço**” (*KpV*, A 233- grifo meu); “A lei moral ordena-me **fazer do sumo bem** possível no mundo o **objeto último de minha conduta**” (*KpV*, A 233- grifo meu); além dessas, “[o] mandamento de **promover o sumo bem** é fundado objetivamente (na razão prática)” (*KpV*, A 262- grifo meu).

A partir dessas passagens é possível perceber a relação direta entre a lei moral e o sumo bem, como objeto de conduta, de empenho, de esforço ou de promoção, mas, por outro lado, tais formulações se mostram insuficientes, por tratar-se de formulações analíticas de caráter apenas elucidativo. Através da analiticidade dessa argumentação se legitima apenas a possibilidade lógica da existência do sumo bem, ou seja, afirma-se que a partir da lei moral não pode haver contradição em se representar a possibilidade de existência do sumo bem. O

próprio Kant tem por evidente que se trata de uma relação conceitual e analítica, já que se trata de dizer que a lei moral é vista como uma parte contida no conceito de sumo bem³⁸⁷. A representação da possível existência do sumo bem através da razão prática significa a mesma coisa que o dever de promoção do sumo bem. Isso nada mais é do que a ‘determinação da vontade segundo o princípio de autonomia’. Logo, se é um dever agir moralmente, então é analiticamente verdadeira a afirmação de que há um ‘dever de promover o sumo bem’. Isso, por sua vez, significa o mesmo que dizer que ‘a representação da existência possível do sumo bem através de nossa razão prática’ é necessária, porém, com a restrição do conceito de ‘possibilidade’: não é contraditório pensar na possível existência do sumo bem. Essas elucidaciones conceituais não implicam qualquer inversão dos fundamentos determinantes da vontade ou então heteronomia da vontade. Ao contrário, “se antes da lei moral” se admitisse como fundamento determinante da vontade qualquer objeto sob o nome de bem, e então se deduzisse “dele o princípio prático supremo, este em tal caso redundaria sempre em heteronomia e eliminaria o princípio moral” (*KpV*, A 197).

Com efeito, a relação descrita diz respeito à promoção e possibilidade do sumo bem. Contudo, a relação entre a lei moral e a realizabilidade do sumo bem se coloca como o momento sintético da argumentação kantiana. A realização do sumo bem não pode ocorrer simplesmente com base na lei moral. Isso significa que ao se falar da realização do sumo bem, extrapola-se a questão da possibilidade lógica. Agora, trata-se da possibilidade real do sumo bem, isto é, a partir de quais pressupostos é possível assumir que uma vontade poderia causá-lo.

Kant argumenta baseado na premissa referente à necessidade sistemática da razão no seu uso lógico, isto é, de buscar a totalidade de condições para o condicionado dado. Essa necessidade sistemática, conforme já foi visto no interior desse trabalho, é transfigurada no campo da razão prática pura em uma espécie de carência ou precisão (*Bedürfnis*) da razão prática em compreender a possibilidade da virtude ser vinculada à felicidade.

Esse pressuposto lógico-formal da razão em abarcar a totalidade das condições se expressa no campo prático através da representação de um mundo que fosse o resultado do querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, isto é, de uma vontade perfeita tanto no querer quanto no poder. Pensar nesse sistema completo para a razão prática significa pensar um mundo em que a causalidade da vontade pura fosse perfeitamente

³⁸⁷ Cf. *KpV*, A 197.

conveniente não apenas com a representação do seu objeto, mas com a representação de um mundo conveniente à realização da totalidade dos objetos práticos. Em outros termos, um sistema completo da razão prática exige a realização de um mundo moral. Esse, por sua vez, abarca também a satisfação das necessidades físicas de seres humanos, finitos e sensíveis, que são expressas pela felicidade.

Com efeito, esse mundo moral pressuposto nada mais é do que um efeito da liberdade. Ele deve ser pensado sob uma legislação moral. Segue-se que a lei moral deve ser a legislação vigente em tal contexto, tal como se imperasse uma natureza moral, em cujos efeitos, pois, estivesse uma felicidade correspondente ao merecimento. Para isso não basta que a lei moral seja adotada pelo indivíduo apenas em alguns momentos de sua vida, de uma forma incompleta, mas é necessário que haja uma conformidade plena da sua disposição em relação à lei moral.

A passagem de uma vida virtuosa, digna de felicidade, para uma situação de satisfação das necessidades físicas (que define o conceito de felicidade) é algo que também não pode ocorrer de forma imediata. Para que isso ocorra, deve-se pressupor uma exata correspondência sustentada sob uma legislação, o que, por sua vez, só pode ser pensado a partir do postulado da existência de Deus. Em outros termos, pode-se dizer que a realização do sumo bem pressupõe a possibilidade real de que, em primeiro lugar, o indivíduo se torne virtuoso e que, da mesma forma, em segundo lugar, ele possa tornar-se feliz (a partir do postulado da existência de Deus).

Ao interpretar o texto kantiano se faz necessário tentar reconhecer as distintas formulações da questão da possibilidade. A partir disso é que se pode dar sentido à própria “Antinomia da razão prática”. Visto que a promoção do sumo bem já contém a conexão de felicidade e moralidade, e que é um objeto aprioristicamente necessário da vontade, interconectado com a lei moral, então, “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas”, “a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (*KpV*, A 205).

A solução da antinomia será mostrar exatamente que a promoção do sumo bem não é impossível segundo regras práticas. Por outro lado, se a passagem supracitada se referisse apenas à realização do sumo bem como condição da lei moral (à sua possibilidade real como condição para que a lei moral seja cumprida), então de fato se estaria colocando a razão

prática em uma antinomia insolúvel. Isso significaria uma negação da incondicionalidade do dever, contrariando o que até então havia sido colocado por Kant. A solução da antinomia da razão prática é possível exatamente através da devida identificação do “dever de promoção” e da “necessidade de realização” do sumo bem.

Se a razão possui uma necessidade referente à representação da *possibilidade real* do sumo bem, isto é, quanto à sua *realização*, então isso deve ser interpretado não como uma necessidade objetiva advinda da própria lei moral. Isso poderia gerar um conflito insuperável. Com efeito, esse princípio deve ser visto como uma necessidade meramente subjetiva, isto é, como uma máxima subjetivamente necessária (da razão prática) que a conduz em sua reflexão pela busca da totalidade de condições para o condicionado prático. Ou seja, a solução de Kant será mostrar que o aparente conflito pode ser superado na medida em que se faz a distinção entre um princípio objetivo (dever de promoção) e um princípio subjetivo da razão (precisão ou necessidade de realização).

A possibilidade real do sumo bem pode ser garantida a partir da legitimidade de uma necessidade subjetiva da razão prática pura. Para tal, Kant retoma a distinção entre a perspectiva fenomênica e a perspectiva *noumênica* do mundo. Ora, “o **sumo bem** é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma **contribuir com todo o possível para a sua produção**”. Mas a sua possibilidade pertence a uma relação supra-sensível. Assim, diz Kant, parte se encontra “imediatamente em nosso poder e então, em segundo lugar, no que a razão nos oferece como complementação à nossa incapacidade relativamente à possibilidade do sumo bem” que é “necessário segundo princípios práticos”, a outra parte “não se encontra em nosso poder” (*KpV*, A 214-215).

Kant nessa passagem só pode estar afirmando que a partir da lei moral é possível garantir-se a possibilidade lógica do sumo bem, ou então, que a lei moral nega a impossibilidade da representação do sumo bem. Mas, uma vez posto isso (algo que surge analiticamente da lei moral), ainda é preciso uma complementação com a apresentação dos fundamentos que garantam a possibilidade real ou a realização do sumo bem.

O problema está justamente na passagem da argumentação entre o nível da promoção para o nível da realização do sumo bem. Esse passo é feito com base no conceito de carência ou precisão. “Ora, a promoção do sumo bem” é “para nós um dever”; por conseguinte, “também uma necessidade”; que, enquanto tal, está “vinculada ao dever como uma precisão,

de pressupor a possibilidade desse sumo bem”. O sumo bem, “uma vez que só ocorre sob a condição da existência de Deus, vincula sua pressuposição inseparavelmente com o dever, quer dizer, é moralmente necessário admitir Deus” (*KpV*, A 226).

Assim, a partir da passagem citada, torna-se mais evidente que existe uma distinção entre o momento da “promoção” baseado no dever e o momento da “realização” do sumo bem sustentado sobre o conceito de precisão ou necessidade subjetiva. O próprio Kant diz que é uma característica de todo o ser racional finito buscar a felicidade, não segundo os olhos facciosos de alguém que faz de si mesmo um fim, mas segundo o juízo de uma razão imparcial. Essa afirmação remete a uma característica de todo ser racional finito: precisar ou carecer da felicidade. Além disso, há uma qualificação restritiva, pois não se trata de uma referência subjetiva e sensível, mas segundo o juízo de uma razão imparcial.

Segue-se do exposto que também existe uma passagem da argumentação referente à lei moral para o conceito de sumo bem. Essa passagem não acontece diretamente pela e a partir da lei mesma, o que seria um movimento argumentativo de natureza analítica e atribuiria ao sumo bem o mesmo *status* teórico do dever. Ela assenta-se sob um outro princípio, ao qual pode-se chamar de uma precisão da razão prática pura.

É o caso de observar aqui que essa necessidade moral é **subjetiva**, isto é, uma precisão, e não **objetiva**, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (*KpV*, A 226).

O sumo bem, portanto, somente pode ser subjetivamente necessário. “Uma **precisão** da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a **hipóteses**, mas a da razão prática pura conduz a postulados” (*KpV*, A 255-256). Logo, “essa é uma **precisão desde um ponto de vista absolutamente necessário** e justifica sua pressuposição, não simplesmente como hipótese permitida, mas como postulado desde um ponto de vista prático” (*KpV*, A 258). Com base em tal requerimento é que a razão prática tem o direito de assumir para si proposições teóricas, chamadas de postulados, as quais permitem oferecer uma resposta satisfatória para suas indagações.

O sumo bem representa a totalidade dos objetos da razão prática pura. Com a distinção entre promoção e possível realização do sumo bem, Kant consegue ao mesmo tempo garantir a legitimidade da satisfação dessa precisão da razão prática sem comprometer a fundamentação incondicional da lei moral. A partir da “Dialética” da segunda *Crítica* fica

claro o seguinte: a impossibilidade de uma garantia prática para a realização do sumo bem não compromete o dever de promoção do sumo bem.

Não obstante, é na *Crítica da faculdade do juízo* que se encontra a necessidade desvelada de pensar um objeto final na ética kantiana. Segundo consta no § 91, “as coisas conhecíveis são de três espécies: *coisas da opinião (opinabile)*, *fatos (scibile)* e *coisas de fé (mere credibile)*” (*KU*, B 454). Matérias de fé seriam aqueles objetos, os quais são concebidos *a priori* por meio da razão pura prática, sem estender-se à cognição especulativa. O sumo bem seria um desses objetos, caracterizado como um objeto para ser efetivado no mundo pela liberdade. Ele é ordenado juntamente com as suas condições de possibilidade, “nomeadamente a da existência de um Deus e a da imortalidade da alma” (*KU*, B 457-458).

Considerando que os seres humanos dispõem, para seu proceder, de um fundamento supra-sensível e que isso os autoriza pensar a si próprios como seres que podem e devem progredir moralmente, Kant pôde considerar teleologicamente a natureza como um sistema de fins. Por outro lado, visto que, embora possa e deva haver um progresso rumo à moralização, o fim derradeiro dessa última, que é o sumo bem, somente poderá ser efetivado em uma outra vida, pós-morte. Somente a faculdade do juízo teleológica enfoca a natureza como uma totalidade sistemática, só ela pode propor que o ser humano não é apenas um fim em si, mas, ao mesmo tempo, um fim terminal.

Segue-se, que o fim terminal consiste no ser humano como ser moral. Portanto, e enquanto moralizado, o homem tem o dever de buscar promover “o supremo fim terminal”, o qual deve ser realizado. Para Kant, é somente mediante esse fim que “podemos ser dignos de ser até mesmo o fim terminal de uma criação”, que “é uma ideia que possui para nós uma realidade objetiva, do ponto de vista de uma relação prática”. Contudo, “não podemos conceder realidade a este conceito numa intenção teórica, trata-se de uma simples coisa de fé da razão pura, e com ele ao mesmo tempo Deus e a imortalidade”, enquanto suas condições. Somente sob tais condições “somos capazes de pensar a possibilidade daquele efeito”, que vai ser promovido a partir “do uso conforme a leis da nossa liberdade, em função da constituição da nossa (humana) razão”. Só que a adesão a “coisas de fé é uma adesão em sentido prático, quer dizer, é uma fé moral que nada prova para o conhecimento da razão puro e teórico, mas sim somente para o prático” (*KU*, B 459). Logo, trata-se “de uma adesão livre e só como tal conectável à moralidade”.

Kant deixa claro que o sumo bem, “cuja promoção a lei moral impõe, não é o fundamento do dever, pois este encontra-se na lei moral que, na qualidade de princípio prático formal, é diretor de forma categórica, sem ter em conta os objetos da faculdade de apetição”, e, “por conseguinte, um fim qualquer” (*KU*, B 461). Na mesma medida, “a intenção de promover o fim terminal de todos os seres racionais” (a felicidade, em acordo com o dever) “é imposta mediante a lei do dever”. A fé moral, nessa perspectiva, consiste em um princípio do ânimo em admitir como verdadeiro aquilo que é necessário para a possibilidade do supremo fim terminal moral, isto é, do sumo bem³⁸⁸.

Na terceira *Crítica* Kant deixa explícito que “a teleologia-moral” tem a preferência em relação à física

pelo fato de assentar *a priori* em princípios inseparáveis da nossa razão e conduz àquilo que é exigido para a possibilidade de uma teologia, isto é, a um *conceito* determinado da causa suprema, como causa do mundo segundo leis morais, por conseguinte de uma causa tal que satisfaz o nosso fim terminal moral (*KU*, B 476).

Logo, segundo o próprio Kant, “a elevada consideração que votamos à lei moral representa com inteira liberdade [...] o fim terminal da nossa destinação” que, “acolhemos no nosso modo de ver moral, com o mais sincero respeito [...] uma causa que com ele esteja em consonância, assim como a sua realização” (*KU*, B 478). Nessa medida, “é perfeitamente possível uma teologia ética, pois a moral pode na verdade subsistir, com sua regra, sem teologia, mas não com a intenção final que precisamente essa regra impõe” (*KU*, B 482), isto é, a ideia do sumo bem.

A partir disso é possível vislumbrar que o supremo fim terminal direciona (ou coincide) diretamente ao sumo bem que deve ser promovido a partir da liberdade da vontade. Nessa medida, o homem, enquanto ser moral, constitui-se como o fim terminal da criação aqui na terra e, enquanto tal, trabalha e deve trabalhar para a realização do sumo bem. A possibilidade efetiva de tal realização, contudo, somente pode ser condicionada a partir da intervenção de Deus e conseqüentemente com a imortalidade da alma. Portanto, o homem somente é o fim terminal da criação na medida em que se empenha, como sujeito moral, na promoção do supremo fim terminal, que nada mais significa do que o sumo bem.

Sobre o polêmico problema acerca da importância do conceito de sumo bem para a filosofia prática de Kant, a partir da exposição anterior, defende-se que esse conceito é detentor de grande importância, na medida em que ele consiste num elemento prático-

³⁸⁸ Cf. *KU*, B 462

metafísico capaz de unir os conceitos de maior interesse da razão, isto é, Deus, imortalidade da alma e liberdade. Nesse sentido, o conceito de sumo bem se torna importante também tendo em vista que através dele as ideias da metafísica especulativa passam a ter, agora no campo prático, uma função constitutiva, já que são condições de sua possibilidade. É possível sustentar, pois, que o conceito ou ideia de sumo bem (união de virtude, enquanto dignidade de ser feliz, e felicidade) consiste em um elemento extremamente relevante para a doutrina filosófica kantiana no todo, devido à relação que ele estabelece entre os conceitos cardeais tanto da metafísica quanto da moral.

* * *

Por fim, cabe ainda ressaltar que no decorrer de toda a tese defendeu-se “o sumo bem como complementação necessária da teoria moral kantiana”, tomando por base a própria argumentação de Kant. Algumas vezes a argumentação referente ao sumo bem se mostrou incompatível em diferentes obras e contextos. Na medida em que se considerou todo o sistema, os próprios textos kantianos não deixaram dúvidas de que, para ele, o sumo bem tem que ser pensado como realizável. Posta a separação entre os “momentos” da promoção e da realização do sumo bem, ficou demonstrado que, sem dúvida, o sumo bem complementa a teoria moral, na medida em que: sua promoção é ordenada pela lei moral e a lei é necessária; o sumo bem diz respeito a uma precisão da razão prática de um ponto de vista necessário; o sumo bem deve ser pensado como passível de realização, mas a sua não realização não compromete o dever de promoção; essa promoção não é o fundamento da lei, mas a complementa por estar inscrita em tal legislação. Sabe-se que na teoria moral kantiana só o imperativo categórico tem uma necessidade absoluta que decorre do caráter incondicional da lei moral. O princípio fundamental dessa teoria não pode se dar de outra forma. Contudo, na medida em que se tratou da teoria moral em sua totalidade, e isso condiz com a ideia de sistema moral, extrapolou-se a questão do fundamento e conseqüentemente da promoção. Assim, ora defende-se que Kant tentou demonstrar que tanto a promoção quanto a realização do sumo bem deveriam ser pensadas como necessárias. Logo, o sumo bem é uma complementação sistematicamente necessária, e por isso imprescindível, na teoria moral kantiana, pelo menos à nível de esperança ao ser humano finito que age moralmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 OBRAS DE KANT

1.1 Em alemão

KANT, I. *Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

1.2 Traduções utilizadas

KANT, I. *À Paz Perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

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

_____. *Acerca do uso de princípios teleológicos na filosofia*. Trad. Manuela Ribeiro Sanches. In: SANCHES, M. R.; SERRÃO, A. V. *Invenção do "Homem": raça, cultura e história na Alemanha do Século XVIII*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2002. p. 353-377.

_____. *Antología*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Península, 1991.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia*. Tradução coordenada por Valerio Rohden. *Ethic@*, v. 5, n. 2, p. 221-233, dez. 2006.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. Baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 2002.

_____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. Fausto Castilho. 2. ed. Campinas: UNICAMP; Uberlândia: EDUFU, 2003.

_____. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia A. Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Pensamento humano)

_____. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *O fim de todas as coisas*. In: _____. *À Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 103-118.

_____. Primeira Introdução à *Crítica do juízo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: _____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 29-91.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. In: _____. *À Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 57-102.

_____. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4. ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

_____. *Sobre um recente enaltecido tom de distinção na Filosofia*. Tradução coordenada por Valerio Rohden. *Studia Kantiana*, n.10, p. 152-170, dez. 2010.

_____. The Vienna Logic. In: _____. *Lectures on logic*. Translated and edited by Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992. p. 251-376.

1.3 Traduções consultadas

KANT, I. *À Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza, 1991.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. e notas Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Pensamento humano)

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Critique de la raison pratique*. Trad. François Picavet. Paris: Universitaires Presses, 1971.

_____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel G. Morente. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963.

_____. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela C. Orts y Jesús C. Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.

_____. *The only possible argument in support of a demonstration of existence of God*. In: _____. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by David Walford. New York: Cambridge University Press, 1992. p. 107-201.

2 BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, G. A. de. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999.

- ANDERSON-GOLD, S. *Unnecessary Evil: history and moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. Albany: SUNY, 2001.
- AUXTER, T. The unimportance of Kant's Highest Good. *Journal of the History of Philosophy*, v. XVII, n. 2 p. 121-134, Apr. 1979.
- BARON, M. W. Acting from Duty (GMS, 397-401). In: HORN, C.; SCHÖNECKER, D. (Orgs.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New York / Berlin: Walter de Gruyter, 2006. p. 72-92.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BECKENKAMP, J. Imperativo ou razão e felicidade em Kant. *Dissertatio*, UFPel, 7, p. 23-56, 1998.
- BOBBIO, N. *Direito e estado no pensamento de Immanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 3. ed. Brasília: UnB, 1995.
- BORGES, M. de L. Felicidade e beneficência em Kant. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, 97, p. 203-215, 2003.
- CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1985.
- CASWELL, M. Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil. *Kant-Studien*, 97, p. 184-209, 2006.
- CHAGAS, F. C. Beck, Guido de Almeida e Loparic: sobre o *fato da razão*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 3, p. 186-201, set./dez. 2010.
- _____. O Cânon da razão pura. In: KLEIN, J. T. (Org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012. p. 721-745.
- _____. O problema da motivação moral em Kant. *Kant e-prints*, Campinas, 2, v. 2, n.1, p. 1-15, jan./jun. 2007.
- _____. *Respeito, sentimento moral e facto da razão*. Pelotas: NEPFil, 2013.
- _____. Sobre a (suposta) dedução da III Seção da *Fundamentação*. *Dissertatio*, 34, p. 397-413, verão de 2011.
- DEJEANNE, S. Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 56-77, dez. 2011.
- DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. 3. ed. Paris: PUF, 1969.
- DUTRA, D. V. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- FERRAZ, C. A. *Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- _____. Quando ética e política se encontram: Kant, o projeto de "À Paz Perpétua" e as bases para um "direito dos povos". *Dissertatio*, Pelotas, 34, p. 209-229, 2011.

FERRON, I. Il pensiero antinômico nella KU. *Kant e-prints*, Campinas, 2, v. 8, n. 2, p. 67-76, jul./dez. 2013.

FÖRSTER, E. As mudanças no conceito kantiano de Deus. Trad. Guido A. de Almeida e Júlio C. R. Esteves. *Studia Kantiana*, 1, 1, p. 29-52, 1998.

_____. *Kant's Final Syntesis: Na Essay on the Opus Postumum*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

GIACOMONI, P. Teologia e teleologia nella *Kritik der Urteilskraft*. In: PIRILLO, N. (Org.). *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Morcelliana, 1996. p. 259-272.

GRONDIN, J. Prólogo. In: LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia: Princípios kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona: Anthropos; México: UAM, 2006. p. IX-XII.

GUYER, P. Beauty, Systematicity, and the Highest Good: Eckart Förster's Kant's Final Syntesis. *Inquiry*, 46, p. 195-214, 2003.

_____. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.

HAMM, C. V. A natureza "inatural" da razão em Kant. *Studia Kantiana*, n. 15, p. 153-164, 2013.

_____. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 41-55, dez. 2011.

_____. Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana. In: NAPOLI, R. B.; ROSSATTO, N. D.; FABRI, M. (Orgs.). *Ética & Justiça*. Santa Maria: Palotti, 2003. p. 67-82.

_____. Sobre "O fim de todas as coisas" e a realização do sumo bem no mundo. In: CARVALHO, M.; _____. (Orgs.). *Kant*. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 262-270.

HENRICH, D. The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason. In: VELKLEY, R. (Ed.) *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Trad. Manfred Kuehn. Harvard: Harvard University Press, 1994. p. 55-87.

HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. Trad. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

HILL, T. E. The Kingdom of Ends. In: BECK, L. W. (Ed.). *Proceedings of the Third International Kant Congress*. Dordrecht-Holland: Reidel Publishing Company, 1972. p. 307-315.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. O ser humano como fim terminal: Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84. *Studia Kantiana*, n. 8, p. 20-38, maio 2009.

_____. *Principes du droit*. Paris: Cerf, 1993.

JOHNSON, R. N. Happiness as a Natural End. In: TIMMONS, M. (Ed.). *Kant's metaphysics of morals interpretative essays*. New York: Oxford, 2002. p. 317-330.

KLAUDAT, A. Hedonismo e sumo bem em Kant. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 78-95, dez. 2011.

KLEIN, J. T. Considerações em torno da tradução de *Bedürfnis* na obra kantiana. In: PINZANI, A.; ROHDEN, V. (Org.). *Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: Nefiponline, 2010. p. 89-108.

KLEINGELD, P. Nature or providence? On the theoretical and moral importance of Kant's philosophy of history. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. LXXV, n. 2, p. 201-219, 2001.

KLEMME, H. F. The origin and aim of Kant's *Critique of Practical Reason*. In: REATH, A.; TIMMERMANN, J. (Eds.). *Kant's Critique of Practical Reason: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 11-30.

KÖRNER, S. *Kant*. Versión española de Ignacio Zapara Tellechea. Madrid: Alianza, 1987.

KORSGAARD, C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KRÄMLING, G. Das höchste Gut als mögliche Welt: Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. *Kant-Studien*, 76, p. 273-288, 1985.

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

KÜNG, H. *O princípio de todas as coisas: ciências naturais e religião*. Trad. Carlos Almeida Pereira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In: KANT, I. *Ideia de uma história universal de ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 69-105.

LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia: Principios kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona: Anthropos; México: UAM, 2006.

LERUSSI, N. Acerca de uma consideración naturalizada de la filosofía de la historia de Immanuel Kant: Epigénesis e historia universal. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 1, p. 93-105, jan./jun. 2015.

MACHADO PINHEIRO, L. O conceito kantiano de estado de natureza ético. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 5, n. 2, p. 01-14, jul./dez. 2010.

MACHADO SPINELLI, L. A Religião nos limites da simples razão. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 8, n. 1, p. 127-151, jan./jun. 2013.

_____. Kant e o sumo bem comunitário. *Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n.1, p.37- 57, jun. 2012.

MARÍÑA, J. Making Sense of Kant's Highest Good. *Kant-Studien*, 91, p. 329-355, 2000.

MURPHY, J. The highest good as content for Kant's Ethical Formalism (Beck versus Silber). *Kant-Studien*, 56, p. 102-110, 1965

NAHRA, C. O uso do princípio teleológico dos seres vivos na filosofia moral de Kant. *Kant e-prints*, Campinas, 2, v. 4, n. 2, p. 297-306, jul./dez. 2009.

- PACKER, M. The Highest Good in Kant's Psychology of Motivation. *Idealistic Studies*, 13, p. 110-119, 1983.
- PALMQUIST, S. Does Kant Reduce Religion to Morality?. *Kant-Studien*, 83, 2, p. 129-148, 1992.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- PERIN, A. The Canon of Pure Reason: Kant on the Non-Dependent Establishment of the Practical Use and Unity of Reason. *Ethic@*, Florianópolis, v.7, n. 2, p. 137-150, dez. 2008a.
- _____. *O problema da unidade da razão em Kant: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008b.
- POTTER, N. The argument of Kant's Groundwork, Chapter 1. In: GUYER, P. (Org.). *The Groundwork of the Metaphysical of Morals*. New York: Cambridge University Press, 1998. p. 29-49.
- REATH, A. Two Conceptions of the Highest Good in Kant. *Journal of the History of Philosophy*, p. 593-619, 1988.
- ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- ROSSI, P. Moral Autonomy, Divine Transcendence, and Human Destiny: Kant's of Hope as a Philosophical Foundation for Christian Ethics. *Thomist*, 46, p. 441- 458, 1982.
- SCHNEEWIND, J. B. Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant. In: GUYER, P. (Org.). *Kant*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 367-407.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. W. *A "Fundamentação da metafísica dos costumes" de Kant: um comentário introdutório*. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SILBER, J. R. Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. *The Philosophical Review*, 68, n. 4, p. 469-492, Oct. 1959.
- _____. The Copernican Revolution in ethic's: the good reexamined. *Kant-Studien*, 51, p. 85-101, 1959/60.
- _____. The importance of the highest good in Kant's ethics. *Ethics*, v. LXXIII, n. 3, p. 179-197, 1963.
- SMITH, S. G. Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good. *Kant-Studien*, 75, p. 168-190, 1984.
- TAYLOR, R. S. Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good. *The Review of Politics*, 72, p. 1-24, 2010.
- TRENTANI, F. A política como realização do projeto da razão prática. *Studia Kantiana*, n. 16, p. 91-104, dez. 2014.
- VILAR, G. El concepto de bien supremo en Kant. In: MUGUERZA, J.; ARAMAYO, R. R. (Eds.). *Kant despues de Kant: en el bicentenario de la Critica de la Razon Practica*. Madrid: Tecnos, 1989. p. 117-133.

WILLASCHEK, M. The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate. In: REATH, A.; TIMMERMANN, J. (Eds.). *Kant's Critique of Practical Reason: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 168-196.

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

ZINGANO, M. A. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.