

CLAUDIO SIPERT

**O PROBLEMA DA REALIDADE OBJETIVA DA IDÉIA DO SUMO BEM EM
KANT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 28 / 02 / 2008.

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. Orlando Bruno Linhares

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet

Profa. Dra. Yara Adário Frateschi (suplente)

Prof. Dr. Daniel Omar Perez (suplente)

FEVEREIRO/2008

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Si74p Sipert, Claudio
O problema da realidade objetiva da idéia do sumo bem em Kant / Cláudio Sipert. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: Zeljko Loparic.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Razão. 3. Semântica.
4. Ética. I. Loparic, Zeljko, 1939-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(mf/ifch)

Título em inglês: The problem of the objective reality of the highest good idea.

Palavras chaves em inglês
(keywords) :

Kant
Reason
Semantics
Ethics

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca
examinadora:

Zeljko Loparic, Orlando Bruno Linhares, Luiz Paulo Rouanet, Yara Adário Frateschi, Daniel Omar Perez

Data da defesa: 28-02-2008

Programa de Pós-Graduação: Mestrado em Filosofia

CLAUDIO SIPERT

O PROBLEMA DA REALIDADE OBJETIVA DA IDÉIA DO SUMO BEM EM
KANT

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 28 / 02 / 2008.

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. Orlando Bruno Linhares

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet

Profa. Dra. Yara Adário Frateschi (suplente)

Prof. Dr. Daniel Omar Perez (suplente)

FEVEREIRO/2005

Onde constou: "FEVEREIRO 2005"
Constar: "FEVEREIRO 2008"

Profa. Dra. Rachel Meneghini
Matr. 15.279-0
Coordenadora da Comissão
de Pós-Graduação
IFCH/UNICAMP

200820900

RESUMO

O objetivo deste trabalho é abordar o problema da realidade objetiva da idéia do sumo bem na filosofia prática kantiana. Na *Crítica da Razão Prática*, a idéia do sumo bem representa o objeto necessário de uma vontade moralmente determinada e, por conseguinte, a razão nos leva a procurar pelas condições de possibilidade do seu objeto. Diante da impossibilidade de um objeto correspondente ao sumo bem na experiência, a realidade objetiva desse conceito parece ser possível somente se assumirmos um ponto de vista transcendente, onde o postulado da existência de Deus é pensado como condição de possibilidade do sumo bem, seja para pensá-lo como possível numa vida após a morte ou num mundo criado em conformidade com uma ordem teleológica moral. Entretanto, com o postulado da existência de Deus ultrapassamos o campo da experiência possível que, de acordo com Kant, é o domínio onde a realidade objetiva de um conceito puro tem de ser provada. Assim sendo, a idéia do sumo bem permanece um conceito transcendente e sem realidade objetiva. Buscaremos uma solução para o problema levantado, pelo viés da semântica transcendental, proposta por Loparic, que consiste em perguntar pelo sentido e pela referência dos conceitos e juízos num domínio de dados sensíveis.

Palavras-chave: Kant, razão prática, semântica transcendental, sumo bem, natureza humana

ABSTRACT

The objective of this work is to approach the problem of the objective validity of the idea of the highest good in the Kantian practical philosophy. In *Critical of the Practical Reason*, the idea of the highest good is represented as necessary object of a will morally determined and, therefore, the reason takes us to look for the conditions of possibility of its object. Ahead of the impossibility of a corresponding object to the highest good in the experience, the objective reality of this concept only seems to be possible to assume a point of view transcendent, where the postulate of the existence of God is thought as condition of possibility of the highest good, either to think the highest good possible about a life after the death or a world created in compliance with a moral teleologic order. However, with the postulate of the existence of God we exceed the field of the possible experience that, in accordance with Kant, is the domain where the objective reality of a pure concept has of being proven. Thus being, the idea of the highest good remains a concept transcendent and without objective reality. We will search a solution for the problem raised, for the bias of the transcendental semantics, proposal for Loporcaro, that consists of asking for the direction and the reference of the concepts and judgments in a domain of sensible data.

Key-words: Kant, practical reason, transcendental semantics, highest good, human nature

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus pais que se fizeram presentes e foram meus pastores no momento em que precisei de cuidado.

Não poderia deixar de mencionar o professor Daniel Omar Perez, que nem imagina o quanto o seu apoio como professor e amigo foi importante para mim nessa caminhada.

Quero expressar o meu sentimento de gratidão ao professor Zeljko Loparic, a quem devo muito pela realização desse trabalho. Agradeço pela sua paciência comigo e pelas questões colocadas de um modo que me fez progredir na pesquisa.

Também agradeço à Francieli por sua disposição em revisar o texto.

Por fim, à Capes pela bolsa concedida durante o período de realização da pesquisa.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado [...]. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor.

Immanuel Kant (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, BA 3)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. A SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL COMO TEORIA DE RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS DA RAZÃO PURA.....	17
1.1. A semântica transcendental e a significação dos conceitos e juízos da razão pura.....	19
1.2. A semântica dos conceitos no domínio prático.....	26
1.3. A natureza humana como domínio de interpretação e aplicação dos conceitos práticos puros.....	32
2. A ORIGEM DA IDÉIA DO SUMO BEM E O PROBLEMA DA SUA REALIDADE OBJETIVA NA FILOSOFIA KANTIANA.....	37
2.1. A idéia do sumo bem na primeira Crítica.....	38
2.2. O sumo bem na Crítica da Razão Prática.....	44
2.2.1. A dialética na relação entre virtude e felicidade e os postulados da razão prática.....	50
2.3. A idéia de sumo bem na terceira crítica.....	55
3. A NATUREZA HUMANA COMO DOMÍNIO DE INTERPRETAÇÃO E SENTIDO DA IDÉIA DO SUMO.....	62
3.1. A idéia de um reino dos fins.....	65
3.2. A promoção do caráter moral na Religião.....	74
3.3. A exeqüibilidade de uma comunidade ética na Doutrina da Virtude.....	86

3.3.1. A possibilidade de uma aproximação ao sumo bem.....	96
3.4. Aplicação da idéia do sumo bem à natureza humana.....	101
3.4.1. Resposta às objeções de Albrecht.....	118
CONCLUSÃO.....	123
BIBLIOGRAFIA.....	126

INTRODUÇÃO

Ao empreender uma *crítica* da razão Kant depara-se com certos problemas procedentes do uso puro da razão no uso discursivo dos conceitos, percebendo que

a razão humana, num determinado domínio de seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (Kant, CRP, A VII).¹

Trata-se de conceitos (idéias transcendentais) dados pela necessidade que a razão tem de pensar a totalidade incondicionada para todo o condicionado. Ao estender-se para além dos limites da experiência possível, a razão nos fornece conceitos (idéias transcendentais) para os quais não há um objeto correspondente na experiência. Pela necessidade de pensar o incondicionado para todo o condicionado dado, somos levados a confundir a possibilidade lógica desses conceitos pela possibilidade do seu objeto. A *Crítica* mostrou que esse procedimento nos conduz a raciocínios dialéticos. A confusão acontece quando nos estendemos através do uso

¹ Para as citações das obras de Kant utilizo as seguintes abreviações: CRP, para *Crítica da Razão Pura*; FMC, para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; CRPr, para *Crítica da Razão Prática*; CFJ, para *Crítica da Faculdade do Juízo*; Rel, para *A Religião nos Limites da Simples Razão*; MC, para *A Metafísica dos Costumes*; CF, para *O Conflito das Faculdades* e Ant, para *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Para Rel e CF utilizo a paginação da tradução. Quanto às referências completas das traduções em português pode-se consultar a bibliografia, no final.

lógico da razão, sem considerar a distinção entre *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*², acrescentando a um conceito dado outro conceito de espécie completamente diferente sem levar em conta de que modo essa relação entre os conceitos é possível (cf. Ibidem, B 10). Na *Crítica da Razão Pura*, é provado que no uso discursivo dos conceitos a razão pura somente tem validade objetiva em referência à experiência possível e, portanto, não é possível afirmar que às idéias da razão pura corresponde um objeto.

Para estabelecer qual é o alcance e o limite do uso puro da razão Kant, se pergunta pelas condições de possibilidade da extensão do conhecimento *a priori* por meio do uso puro da razão (cf. Ibidem, A XI-XII). Daí a questão fundamental da *Crítica* consistir em responder à questão: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? (Ibidem, B 19)”. Basicamente, a solução do problema consiste na referência dos conceitos a objetos possíveis na intuição sensível (cf. Loparic, 2002, p. 174) e na verdade dos juízos construídos a partir desses conceitos no domínio da experiência possível (cf. Ibidem, p. 204). De acordo com Loparic, essas condições constituem uma “semântica transcendental”³, isto é, uma teoria *a priori* do “sentido” e da “referência” dos conceitos e da “aplicação” de certas representações de modo *a priori*. Essa teoria

² No uso discursivo dos conceitos a razão opera formulando juízos. Os juízos analíticos não fornecem uma ampliação do conhecimento, apenas uma explicação do que já está contido no conceito, mas nos juízos sintéticos, a ligação entre os conceitos não é uma relação de identidade (analítica), pois acrescenta-se ao conceito do sujeito um predicado que não estava pensado nele (cf. CRP, B 10)

³ O sentido do termo semântica, originalmente introduzido para estudar o significado das palavras e frases, é estendido para designar a investigação do significado e da referência em geral (cf. Loparic, 2002, p. xxv). Desse modo, o termo semântica transcendental, “[...] é usado precisamente para designar aquela parte da lógica transcendental de Kant que estuda “que e como certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas [...] unicamente *a priori*” (KrV, B 80). (Ibidem xxiii)”

da *significação dos conceitos* e da *verdade dos juízos* pode ser empregada ao mesmo tempo para resolver os problemas que inevitavelmente a razão pura nos apresenta; portanto, a *semântica transcendental* constitui-se como uma *teoria da solubilidade dos problemas da razão pura* (cf. Loparic, 2005, p. 113).

Considerando que podem ser encontrados diferentes domínios de sensibilidade, a *semântica transcendental* amplia o campo de aplicação dos conceitos e juízos, constituindo-se como uma *teoria da possibilidade dos juízos sintéticos a priori em geral*, onde “os conceitos de validade e de decidibilidade mudam de acordo com o contexto (Loparic, 1999, p. 13n).”⁴ De modo semelhante ao que acontece no domínio teórico, a solução kantiana do problema da possibilidade dos *juízos sintéticos a priori em geral* consiste na identificação de um domínio de dados sensíveis, em relação aos quais a validade dos juízos pode ser decidida (cf. Ibidem, p 13n).

Ao operar por meio do juízo a razão legisla sobre dois tipos de objetos, a natureza e a liberdade (cf. CRP, B 868 / A 840). Assim sendo, a legislação da razão consta de leis da natureza e leis da liberdade, que determinam esses objetos. Com efeito, a razão legisla e constitui a realidade em conformidade com os conceitos que nela residem *a priori*. Uma vez que o instrumento básico utilizado para constituir os objetos é o juízo, a questão acerca da possibilidade dos objetos da experiência nos

⁴ Os diversos contextos referem-se aos diferentes domínios de dados fornecidos pela sensibilidade humana (cf. Loparic, 1999, p. 24). A cada domínio sensível corresponde um modo de resolução. Assim, a semântica a priori, elaborada para tratar da possibilidade do conhecimento teórico, não pode ser aplicada do mesmo modo para tratar do conhecimento prático. A cada domínio sensível corresponde um modo de resolução.

remete à pergunta sobre a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* que constituem os objetos.

Entrando no campo da filosofia prática Kant está interessado na liberdade da vontade e, por isso, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é investigado se existe um *juízo sintético a priori* pelo qual a determinação da vontade pode ser livre. Com efeito, a razão nos representa uma lei suprema para a vontade na forma de um *juízo sintético a priori* (cf. FMC, BA 43), que conecta o conceito da vontade humana com a condição formal do seu agir (cf. Loparic, 1999, p. 30). Uma vez que a idéia de liberdade é a *ratio essendi* dessa lei (cf. CRPr, A 6 n. 4), a validade objetiva desse *juízo sintético a priori* depende de um domínio de experiência diferente do da experiência cognitiva (dado na intuição sensível), em relação ao qual a idéia de liberdade e outras idéias práticas poderão ser ditas significativas (cf. Loparic, 1999, p. 21).

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant prova que a lei moral é objetivamente válida, à medida que a atuação da própria razão produz um *sentimento de respeito* pela lei (cf. Ibidem, p. 37; CRPr, A 134). A produção do *sentimento de respeito* evidencia a relação entre uma regra prática pura e a sensibilidade, provando que a lei é um juízo objetivamente válido, pois esse sentimento impulsiona a vontade a agir em conformidade com a lei. Desse modo, a vontade é determinada pela razão, independentemente de fins materiais, o que prova a possibilidade de um *juízo sintético a priori prático* (a lei moral). Uma vez que a fórmula da lei é provada através da atuação da própria razão, tal prova chama-se um *Faktum* da razão (cf.

CRPr, A 56). Observa-se aqui um domínio de “sensibilidade prática”, abrindo caminho para a investigação de outros domínios de sensibilidade. A partir do primeiro dado sensível prático (o sentimento de respeito) é gerado ainda um conjunto de outros dados práticos⁵, em relação aos quais “é possível provar a realidade objetiva prática não somente da lei moral [...], mas também de todas as outras leis e idéias a priori moral-práticas (Loparic, 2003, p. 7).” Esse é o fio condutor pelo qual investigaremos se é possível conceber realidade objetiva⁶ à idéia do sumo bem.

Cumprir observar de que modo é introduzido o conceito de fim na filosofia prática kantiana, já que a possibilidade da moral está na determinação da vontade pela lei e não em vista de algum objeto que determine a vontade. Embora a moral nos exija a abstração de qualquer fim para o cumprimento da lei na sua pureza, a razão não pode deixar de se perguntar pelas conseqüências da determinação da vontade pela lei, algo tornado possível através dela. Assim, enquanto razão prática pura, na busca pelo incondicionado das ações (o fim total e completo das ações), a razão nos dá a representação de um objeto como fim último, a saber, o sumo bem. Mesmo que a lei moral seja o fundamento incondicionado das ações, a relação do querer com a matéria (um fim qualquer) acrescenta à vontade ainda um objeto (cf. CRPr, A 60). Como o

⁵ Todos os dados práticos são gerados diretamente ou indiretamente a partir do sentimento de respeito, podem ser “ações morais, modos de vida morais, grupos e sociedade moralizadas e governadas por constituições racionais, fatos da práxis humana que, tomados em conjunto, remetem à uma humanidade racionalizada ao longo da sua história (Loparic, 2003, p. 7).”

⁶ A Realidade Objetiva significa referência a algum conteúdo objetivo. No domínio prático, a realidade objetiva de um conceito é provada por sua aptidão para determinar a vontade, e por sua exequibilidade no domínio das ações executáveis. No domínio prático, a realidade objetiva é sinônimo de possibilidade de realização ou de exequibilidade pelo agente humano.

fim natural de todo ser humano é a felicidade⁷, o objeto total de uma vontade moralmente determinada constitui-se pela felicidade em subordinação à moralidade (virtude). Desse modo, “[...] virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem numa pessoa, [...] no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo (cf. *Ibidem* A 199)”.

Entretanto, o sumo bem não pode ser encontrado como objeto no domínio da experiência prática possível, pois a conexão causal entre a moralidade da vontade e a felicidade (que constituem o sumo bem) não pode ser apresentada no domínio da experiência prática possível (cf. *Ibidem*, A 205). Por outro lado, Kant reforça a necessidade de pensar o sumo bem como algo possível, pois, “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios e vazios, por conseguinte tem que ser falsa (*Ibidem*, A 205).” Assim sendo, de acordo com

⁷ Segundo Kant, “ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição (CRPr, A 45).” Na *Crítica da Razão Pura* Kant define a felicidade como “a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também protensive, quanto à duração) (CRP, B 834 / A 806).” Entretanto, não é possível definir a que objetos se vincula a felicidade, pois ela está sempre relacionada a uma representação empírica e contingente. Cada ser humano particular tem a sua própria representação do que seja a felicidade, isto é, do que pode fazê-lo feliz. Podemos dizer apenas que a felicidade é o fim a que todos os homens aspiram, sem definir exatamente onde esse fim pode ser encontrado. Mais tarde na *Crítica da Razão Prática* a felicidade é definida também como “[...] a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência [...] (CRPr, A 40)”. E mais adiante ainda como “o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade [...] (*Ibidem*, A 224)”. Assim, a felicidade está associada ao prazer decorrente da existência de uma coisa e, portanto, depende da existência do objeto da faculdade de apetição. Ora, na medida em que o sujeito espera uma sensação de agrado da efetividade do objeto, a felicidade é também um princípio que determina a faculdade de apetição (cf. *Ibidem*, A 40). Desse modo, a felicidade constitui-se como princípio subjetivo de determinação da vontade.

regras práticas puras, “é a priori (moralmente) necessário produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade (Ibidem, A 203)”. Trata-se de um juízo onde o conceito de “vontade moralmente determinada” está conectado ao conceito de “sumo bem”. Essa conexão não é analítica, mas sintética, pois o conceito de vontade moralmente determinada não contém em si o conceito de sumo bem (constituído pela virtude e pela felicidade). Eis a nossa questão, mostrar que a idéia do sumo bem conecta-se de modo *a priori* à vontade e como essa relação pode ser provada em alguma realidade sensível.

Ainda na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que o sumo bem tem de ser pensado como possível num mundo inteligível, postulando a imortalidade da alma e a existência de Deus. Com esses postulados a razão ultrapassa os limites da experiência possível, fazendo desses conceitos um uso transcendente. Já na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant procura apresentar a idéia de um mundo em conformidade com os fins da moralidade (cf. CFJ, XX), onde um criador moral do mundo é pensado como fundamento da concordância entre as leis da liberdade e da natureza. Entretanto, trata-se de um juízo de reflexão e, por conseguinte, não pode determinar um objeto. Diante dessas dificuldades, a idéia do sumo bem permanece um conceito transcendente e sem realidade objetiva. Mas, se a lei moral nos manda promovê-lo, teria de haver uma solução. Para tanto, a semântica transcendental, como teoria de resolução dos problemas da razão pura, nos servirá como método para investigar de que modo a idéia do sumo bem, necessariamente ligada a uma vontade finita, moralmente determinada, possui sentido e aplicação no domínio prático.

A solução da questão não se encontra na possibilidade do sumo bem como objeto, mas na pergunta pela possibilidade do *juízo sintético a priori* que representa a necessidade de “produzir [promover] o sumo bem mediante a liberdade da vontade (CRPr, A 203)”. Com efeito, por meio das leis da liberdade (leis morais), que determinam o que deve ser, a razão fornece um conjunto de leis, pelas quais legisla sobre a vontade e determina a experiência prática. Considerando que a vontade de um ser racional finito é determinada em conformidade com a representação de leis (cf. FMC, BA 63), que tem acesso ao ânimo na medida em que podem ser executadas e realizadas, entende-se que a vontade não pode ser determinada para algo impossível de ser executado. Por isso, a legislação da razão, no domínio prático, está limitada ao domínio das ações executáveis pelo agente humano livre, ou seja, ao que é realizável por meio das ações humanas. Assim como a realidade objetiva dos conceitos no domínio teórico depende da referência com um objeto possível na intuição sensível, os conceitos práticos também tem de ser aplicados a um domínio sensível, a saber, às ações executáveis pelo agente humano livre.

Posto que o programa da filosofia transcendental requer um domínio sensível para conceder sentido ao uso puro da razão, investigaremos em que sentido a idéia do sumo bem deve ser compreendida para que tenha realidade objetiva e não seja uma idéia vazia para a vontade. Analisaremos se é possível interpretar o sentido e a referência da idéia do sumo bem no domínio da sensibilidade prática e como podemos provar a sua realidade objetiva na experiência prática possível, isto é, no domínio das ações executáveis pelo agente humano livre.

CAPÍTULO 1

A SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL COMO TEORIA DE RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS DA RAZÃO PURA

No primeiro capítulo, nos propomos a apresentar a semântica transcendental como uma teoria de resolução dos problemas necessários da razão, a fim de apresentar o fio condutor pelo qual investigaremos a questão da realidade objetiva dos conceitos e juízos dados pela razão. Num primeiro momento, faremos uma exposição da semântica transcendental como uma teoria do sentido e da referência dos conceitos e da verdade dos juízos no domínio teórico. A seguir, mostraremos que essa teoria pode ser estendida para solucionar os problemas necessários da razão no domínio prático.

Cumpramos mostrar que se constitui um domínio sensível prático, onde as leis e idéias práticas possuem uma referência sensível, observando que a realidade objetiva ou o conteúdo objetivo de um conceito no domínio prático possui um significado diferente do utilizado no domínio teórico. Enquanto que no domínio teórico a realidade objetiva de um conceito tem como condição sua referência aos objetos possíveis na intuição sensível, a realidade objetiva de um conceito prático tem de ser provada por sua exeqüibilidade no domínio das ações (cf. Loparic, 2007, p. 5)⁸, ou seja, em relação às condições do agir de um ser racional finito. Como se trata do ser

⁸ Utilizo a paginação do texto encontrada em www.zeljko.loparic.com; acessado em 2007.

humano, o domínio sensível em relação ao qual precisamos provar a validade de todo e qualquer *juízo sintético a priori prático* é constituído pelos aspectos concernentes à natureza humana, isto é, em vista do que se encontra como favorável ou contrário à execução da lei moral. Desse modo, o uso puro da razão no domínio prático encontra-se delimitado ao que é possível para o agente humano, ou seja, ao que é compatível com a natureza humana.

1.1. A semântica transcendental da e a significação dos conceitos e juízos razão pura

Kant propõe uma atitude radical na filosofia, comparada à revolução de Copérnico na explicação dos movimentos celestes (cf. CRP, B XVI). Trata-se de uma mudança no modo de compreender o processo cognitivo, consistindo na afirmação de que o sujeito constitui o objeto de conhecimento. Uma vez que o objeto é determinado pelo sujeito, as condições de possibilidade dos objetos do conhecimento encontram-se no sujeito. Isso significa que a experiência é determinada segundo as formas *a priori* que se encontram no sujeito. Por conseguinte, tem de ser possível enumerar e sistematizar os elementos que constituem um sistema *a priori* da razão que constitui os objetos.

Ao proceder analiticamente a razão apenas decompõe os conceitos já dados, proporcionando apenas uma explicação dos conceitos. Este conhecimento, dado por meio dos juízos analíticos, não nos fornece nenhuma ampliação do conhecimento. Nesses juízos a ligação entre os conceitos é sempre uma relação de identidade e, portanto, nada se descobre além do que já estava contido no conhecimento já dado. Mas, há juízos em que essa ligação entre os conceitos não é uma relação de identidade e, nesse caso, trata-se de uma relação sintética. Num juízo sintético, acrescenta-se ao conceito do sujeito um predicado que não estava pensado nele, podendo ser *a posteriori* ou *a priori*. No primeiro caso, são de origem empírica e, por isso, não podem ser dados senão pela experiência empírica. Os juízos sintéticos *a posteriori* são

dados porque a experiência nos apresenta uma relação entre conceitos, que não se identificam, reunidos em um dado da matéria. As diversas representações podem sempre se encontrar reunidas em uma experiência empírica e nos fornecer um juízo sintético. Pelo fato de que esses juízos são todos *a posteriori* e provêm da experiência não é possível conceder-lhes necessidade e universalidade. Desse modo, a fim de que seja possível alargar o nosso conhecimento pelo uso puro da razão é necessário que existam *juízos sintéticos a priori*. Por isso, a questão fundamental da *crítica* consiste em saber: “como são possíveis os juízos sintéticos a priori? (Ibidem, B 19)”. Essas condições de possibilidade são dadas pelas faculdades do entendimento (categorias) e da sensibilidade (espaço e tempo). De acordo com Kant, “[...] há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento; pela primeira são nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos pensados (Ibidem, B 29 / A 15).”

Kant avança para uma *lógica transcendental*, a fim de fornecer princípios *a priori* que possibilitem o uso da razão não somente de acordo com as condições lógicas, mas também de acordo com as condições objetivas da experiência. Na *Estética Transcendental* é apresentado o modo como somos afetados pelos objetos, a saber, pela estrutura *a priori* do “espaço” e do “tempo”. As estruturas *a priori* do espaço e do tempo são a condição de possibilidade para que a sensibilidade humana seja afetada pelos objetos. Assim sendo, todo conhecimento tem como condição *a priori*, por parte da sensibilidade, a forma pura do espaço e do tempo. Por outro lado, os dados sensíveis precisam tornar-se representações conscientes. Na *Analítica Transcendental*, Kant

observa que a forma dos juízos nos dá o modo pelo qual o entendimento opera para subsumir os dados da sensibilidade⁹, descobrindo as “categorias” ou “conceitos puros” do entendimento. O conceito puro do entendimento representa a condição sintética necessária de todas as representações. É justamente pela possibilidade de aplicar as categorias sobre a sensibilidade que os *juízos sintéticos a priori* são possíveis. Essa referência das categorias à sensibilidade de modo *a priori* é possível por meio de uma regra que determina o modo pelo qual a multiplicidade sensível pode ser subsumida sob uma unidade. Essa regra, chamada de “esquema transcendental”, permite relacionar as formas puras do entendimento e da sensibilidade (cf. Ibidem, B 177 / A 138). Em suma, o “esquema transcendental” é o modo como se configura a multiplicidade sensível sob a categoria, isto é, o modo como o entendimento apreende os dados da sensibilidade.

De acordo com Loparic, a resposta à questão acerca da possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* nos permite constituir uma semântica transcendental, que serve como uma teoria da solubilidade dos problemas inevitáveis da razão pura e consiste na investigação do modo de aplicação dos conceitos e juízos dados *a priori* pela razão¹⁰. A partir da *Crítica da Razão Pura*, como uma teoria da solubilidade de problemas necessários da razão (cf. Ibidem, p. 14), temos um fio condutor para investigar e dar

⁹ A ferramenta básica utilizada para subsumir os dados sensíveis é o juízo.

¹⁰ Cabe mencionar que a semântica transcendental constitui-se também como um sistema heurístico para a pesquisa científica no campo da natureza.

uma resposta a qualquer questão prescrita pela natureza de nossa razão. Isso é possível, segundo Kant,

porque, enfim, todos os conceitos, mesmo todas as perguntas que nos apresenta a razão pura, não estão de forma alguma na experiência, mas apenas na razão e é por isso que podem ser resolvidos e pode compreender-se o seu valor ou nulidade. Também não temos o direito de pôr de lado estes problemas, a pretexto da nossa impotência, como se a solução deles residisse realmente na natureza das coisas, e de recusar a sua investigação posterior, porque só a razão é que engendrou estas idéias no seu seio e, portanto, deve prestar contas da sua validade ou aparência dialética. (CRP, B 791 / A 763)

Com efeito, uma teoria da solubilidade dos problemas da razão faz-se necessário a fim de que possamos decidir se os conceitos e juízos dados pelo uso puro da razão são válidos ou não. Para tanto, precisamos de um procedimento de decisão. Esse procedimento de decisão, implicado na possibilidade das proposições sintéticas, “consta de uma condição formal e de duas condições semânticas de sua verdade ou falsidade objetivas (cf. Loparic, 2002, p. 20).” A condição formal é dada pelo princípio de não-contradição e as condições semânticas, conforme mostra Loparic, estão dadas no seguinte trecho:

Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, conquanto possíveis a priori, referem-se, não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. Sem isso, não possuem qualquer validade objetiva, são um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações. [...] Embora todos estes princípios e a sua representação do objeto, de que esta ciência se ocupa, sejam produzidos totalmente a priori no espírito, nada significariam, se não pudéssemos sempre mostrar o seu significado nos fenômenos (nos objetos empíricos). (CRP, B 299 / A 240)

A primeira condição semântica afirma que “um conceito tem sentido objetivo somente se puder ser relacionado a representações intuitivas de objetos, pertencentes quer ao domínio dos objetos empíricos, quer ao domínio dos objetos matemáticos (LOPARIC, 2002, p. 174). Assim, “a possibilidade (validade objetiva) de um conceito é, por sua vez, assegurada por sua “sensificação” (Versinnlichung, 1793 a, p. 255), isto é, interpretação sensível (Ibidem, p. 21)”, seja no domínio dos objetos matemáticos ou dos objetos empíricos. Portanto, um juízo tem significado objetivo se o objeto ao qual ele se refere preencher as condições puras do entendimento e da sensibilidade. Em outras palavras, a validade objetiva de um juízo teórico depende da possibilidade do objeto ao qual ele se refere. Como observa Loparic,

um objeto é possível se e somente se satisfaz as condições ligadas à intuição e aos conceitos, isto é, se e somente se ele satisfaz as condições de ser construtível, sintetizável ou exibível na intuição pura ou empírica, e de se deixar expor em conceitos construídos de acordo com os do entendimento puro, ou seja, as categorias (Ibidem, p. 22).

Os juízos precisam satisfazer essa condição para que algo pensado tenha sentido objetivo, isto é, “para garantir que esses juízos sejam possíveis, é necessário dar uma interpretação objetiva ou sensível de sua forma lógica (Ibidem, p. 23).” Isso é feito associando-se a forma lógica das proposições à certas formas intuitivas de perceptos ou dados puros¹¹. A primeira parte da possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* está baseada na referência e no significado objetivo das categorias. A segunda

¹¹ Essa tarefa é desenvolvida na analítica dos princípios da *Crítica da Razão Pura*, no capítulo acerca do esquematismo transcendental e do sistema dos princípios sintéticos do entendimento puro.

parte, que se funda na primeira, fornece a prova dos princípios do entendimento no campo dos aparecimentos ou intuições empíricas (cf. *Ibidem*, p. 204). Assim o confirma Kant, dizendo:

Para que um conhecimento possua realidade objetiva, isto é, se refira a um objeto e nele encontre sentido e significado, deverá o objeto poder, de qualquer maneira, ser dado. Sem isto os conceitos são vazios [...]. Os próprios espaço e tempo, por mais puros que sejam estes conceitos de todo o elemento empírico e por maior que seja a certeza de que são totalmente representados *a priori* no espírito, seriam destituídos de validade objetiva, privados de sentido e de significado se não fosse mostrado o seu uso necessário para objetos da experiência; a sua representação é um simples esquema, que se refere sempre à imaginação reprodutora, a qual suscita os objetos da experiência, sem os quais esses conceitos não teriam qualquer significado; o mesmo acontece com todos os conceitos, sem distinção (CRP, B 195 / A 156).

Como podemos notar, a aplicabilidade dos juízos ao domínio da experiência possível é uma condição necessária da validade objetiva dos juízos, pois os conceitos e juízos exigem uma interpretação objetiva num domínio de dados sensíveis. Além do conhecimento das formas *a priori*, discursivas e intuitivas, podemos contar também com um conhecimento *a priori* da aplicação dos conceitos às formas da sensibilidade (cf. Loparic, 2002, p. 205). É com base nesses elementos *a priori* que a verdade ou falsidade dos juízos pode ser decidida. Por isso, a questão sobre a verdade de um conceito ou juízo corresponde à pergunta sobre suas condições de possibilidade e referência no domínio da experiência possível. Desse modo, para que o conhecimento discursivo seja verdadeiro, é preciso que ele preencha uma determinada forma de relação entre as representações discursivas e intuitivas (cf. *Ibidem*, 212), que nos

apresenta as propriedades *a priori* que os aparecimentos devem ter. Somente em conformidade com o modo *a priori* dos aparecimentos é que o conhecimento discursivo, no campo dos aparecimentos, pode ser dito verdadeiro ou falso. Assim, a aplicação das formas proposicionais aos casos particulares nos apresenta os princípios pelos quais a verdade ou falsidade dos juízos pode ser decidida. Portanto, além das formas discursivas, a verdade requer ainda que os casos possíveis possam ser apresentados na intuição sensível. Desse modo, temos exigências *a priori* que precisam ser preenchidas (satisfeitas) para que algo pensado por meio do uso discursivo da razão possa se referir a alguma realidade.

1.2. A semântica dos conceitos no domínio prático

De acordo com Loparic, “mostrar que um juízo sintético qualquer *a priori* é possível (que pode ser objetivamente válido ou inválido) significa, segundo Kant, explicitar as condições nas quais ele pode ser aplicado num domínio de dados sensíveis (Loparic, 2003, p. 5).” A idéia de uma semântica transcendental, utilizada para a aplicação dos conceitos, é estendida também para outros tipos de juízos (práticos, estéticos, teleológicos, etc), observando “que os conceitos de validade e de decidibilidade mudam de acordo com o contexto (Loparic, 1999, p. 13n.).” Na medida em que podem ser encontrados diferentes domínios de sensibilidade a semântica transcendental pode ser entendida como uma teoria da possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* em geral.

Tomando a semântica transcendental como uma teoria do sentido e da verdade dos juízos, investigaremos, a seguir, de que modo podem ser sensificados os juízos e conceitos da razão prática pura. Para isso, “deve existir um domínio de experiência, diferente do da experiência cognitiva (dada na intuição sensível), em relação ao qual elas [as idéias práticas] poderão ser ditas significativas (Ibidem, p. 21).” Pelo fato de que uma razão prática pura implica na liberdade da vontade (cf. Ibidem, p. 20), a realidade objetiva dos conceitos práticos não pode ser decidida no campo teórico, uma vez que não é possível conhecer uma causalidade pela liberdade nos objetos da experiência. Embora não tenha sido possível provar a possibilidade da liberdade no domínio teórico, sua impossibilidade tampouco pôde ser provada. Com base na

distinção entre “númeno” e “fenômeno” é possível pensar pelo menos a possibilidade da liberdade. Ora, sendo preciso admitir “objetos em si”, que não podemos conhecer, é possível que uma causa livre exista como “númeno”, pois, nas antinomias dinâmicas, a condição última pode ser heterogênea aos objetos condicionados. Desse modo, podemos pensar que a “antítese” se refira apenas à causa enquanto esta é a causa conhecida nos fenômenos e, sob outro aspecto, que a “tese” se refira apenas ao modo como uma causa pode ser pensada nos objetos independentemente das condições sensíveis do sujeito, ou seja, como “númeno”. Por conseguinte, o conceito de liberdade pode ser pelo menos pensado como uma propriedade “numênica”, ainda que apenas em sentido problemático. Assim sendo, abre-se a possibilidade de pensar a idéia de uma causalidade livre.

É no campo prático que a idéia de uma causalidade pela liberdade torna-se efetiva. Kant faz uma distinção entre regras técnico-práticas e regras práticas puras, referindo o conceito de liberdade apenas às últimas, que são leis práticas puras da razão. Somente uma regra prática pura deve referir-se à filosofia prática. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant investiga se há regras práticas puras (cf. KANT, FMC, BA XV). Com efeito, uma regra prática pura tem de expressar o princípio supremo do agir. Essa regra tem de conectar a vontade com a condição formal do agir, o que resulta na seguinte fórmula: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal (Ibidem, BA 17).” Resta agora mostrar a realidade objetiva desse juízo no campo da sensibilidade humana.

A decisão acerca da realidade objetiva da fórmula da lei requer um outro modo de decisão, já que a idéia da liberdade não pode ser deduzida. De acordo com Loparic, a demonstração da validade objetiva da fórmula pura da lei não dependerá da dedução da liberdade, mas da relação entre razão e sensibilidade (cf. Loparic, 1999, p. 20). Requer-se, portanto, um domínio sensível para evitar a abstração que se encontra na simples forma lógica da lei. Ou seja, precisamos de um dado sensível que demonstre a realidade objetiva prática da forma lógica da lei (cf. Ibidem, p. 31-32). Para provar a validade objetiva dessa lei, deve existir um “terceiro elemento” que conecta a fórmula pura da lei com a vontade humana sensível (cf. Ibidem, p. 31).

Segundo Loparic, Kant estabelece uma diferença entre sensibilidade cognitiva e prática, sendo a primeira afetada pelos objetos eles mesmos e a segunda pela representação de objetos (cf. Ibidem, p. 37). Quando o efeito produzido provém de uma idéia prática a sensibilidade é chamada de moral. Mediante essa sensibilidade prática (sentimento moral) a lei é percebida em seu poder, ou seja, ela mostra-se efetiva para uma vontade que é ao mesmo tempo racional e sensível. Não se trata apenas da consciência da lei, mas sim da força que ela exerce no agente humano ao produzir o “sentimento de respeito”, como elemento sensível de determinação da vontade, contrapondo os sentimentos de prazer e de dor (cf. Idem). Desse modo, o “sentimento de respeito” revela um caráter motor, coagindo o sujeito a julgar suas máximas e determinar sua vontade pela lei.

O “sentimento de respeito”, produzido pela atuação da razão, nos desvela uma receptividade (a sensibilidade moral) distinta da receptividade dos sentidos, pois o

“sentimento de respeito” implica na necessidade de uma disposição de ânimo para receber tal sentimento (cf. Idem). Ele nos indica uma sensibilidade moral, cujo objeto de respeito é a lei. Seu objeto é não sensível, pois a lei é intrínseca à consciência, o que faz desse sentimento um dado sensível que se origina da razão, como resultado de uma afecção interna, sem a presença de um objeto externo a ela. Uma vez que esse sentimento é produzido unicamente pela atuação da razão prática pura (cf. KANT, CRPr, A 164), podemos relacionar a fórmula da lei com a sensibilidade de modo *sintético* e *a priori*, pois, a razão é causa de um dado sensível, o “sentimento de respeito”, cujo objeto é a lei (cf. LOPARIC, 1999, p. 39). O “sentimento de respeito” é na verdade o primeiro dado sensível que se origina da razão prática e permite ligar a fórmula pura da lei com a vontade sensível humana. Assim, “[...] a fórmula da lei moral explicitada na fundamentação é provada ser efetiva e, portanto, possível através da atuação da própria razão prática (Ibidem, p. 36).” Essa prova da efetividade da fórmula da lei é denominada um *Faktum* da razão (cf. CRPr, A 56). Na medida em que é possível apresentar uma sensibilidade prática, mostra-se que uma vontade sensível pode ser determinada de modo *a priori*, unicamente pela fórmula pura da lei (cf. LOPARIC, 1999, p. 32).

Mais tarde, na *Metafísica dos Costumes*, é acrescentado “ao domínio de objetos possíveis, especificado pela primeira *Crítica*, o domínio das ações executáveis livremente, abrindo o caminho para a elaboração de uma *teoria a priori de aplicação* dos conceitos e leis da metafísica dos costumes nesse último domínio, isto é, uma *semântica a priori* como parte da filosofia prática de Kant (Loparic, 2007, p. 2).” É em

relação com o domínio das ações executáveis pelo agente humano livre que todas as idéias práticas relacionadas à lei moral podem encontrar sentido e referência. Assim, a semântica transcendental pode estender-se ao campo prático não apenas para mostrar a realidade objetiva do imperativo categórico, mas também de outras idéias práticas. Para que essa extensão do conhecimento prático seja possível, Loparic observa que,

[...] faz-se necessário estender o domínio de interpretação para além do sentimento de respeito pela lei moral. Essa extensão pode ser realizada acompanhando a razão prática na produção de outros efeitos, também sensíveis, decorrentes do agir humano controlado causalmente pelo respeito à lei moral enquanto “condição subjetiva” da ação. O conjunto desses efeitos constitui o domínio prático total, ao qual poderão ser referidas todas as outras idéias práticas e todas as outras leis para que se possa garantir a sua “realidade prática” (Ibidem, 1999, p. 42).

É a partir do “sentimento de respeito” que nos estendemos a um conjunto de dados práticos que são decorrentes da efetividade da lei na vontade humana. A partir da lei, como condição suprema da determinação da vontade, o domínio prático é ampliado em função de um conjunto de dados que se mostram efetivos no domínio das ações executáveis pelo agente humano livre. Nessa perspectiva, podemos investigar o problema da realidade objetiva da idéia do sumo bem para a vontade em vista da aplicação do conceito na constituição do domínio prático total constituído pela lei moral a partir do fato da razão. Conforme indica Loparic, essa “extensão da lei moral”,

[...] inclui a questão do maior bem exequível pelo nosso agir moral neste mundo. [...] Dessa maneira, o interesse da razão prática fica estendido para

incluir a realização do mais alto bem que podemos alcançar (pelo nosso agir) neste mundo. Esse fim é a vida inteiramente moral e feliz, o sumo bem. A realidade objetiva prática dessa idéia e da lei moral *estendida*, que pede que façamos dela o nosso fim último nesse mundo, só pode ser estudada no domínio da realidade prática constituído sinteticamente (acionalmente) a partir do fato da razão. (Ibidem, p. 45)

A experiência prática do agente humano livre é o campo de sentido e referência objetiva para os conceitos e juízos da razão prática, ou seja, um domínio sensível onde pode ser demonstrada a aplicabilidade e vigência das representações da razão prática pura para o agente humano (cf. Loparic, 2007, p. 2). Em suma, as leis e idéias da razão prática pura tem de ser interpretadas em referência com a experiência prática e exemplificada no domínio das ações executáveis pelo agente humano livre.

Considerando que a realidade objetiva de uma idéia prática depende de sua exeqüibilidade no domínio das ações humanas, os conceitos e juízos da razão prática pura podem ser apresentados á medida que o seu princípio possa vigorar na disposição de ânimo e ser provado em exemplos concretos. Embora não seja possível encontrar um objeto correspondente para uma determinada idéia prática, o princípio da idéia pode ser exeqüível. Assim, a realidade objetiva de uma idéia prática não implica necessariamente na existência do objeto da idéia, mas na sua relação com alguma “dadidade”¹² sensível, referente ao domínio das ações executáveis.

¹² O termo “dadidade” é utilizado por Loparic para referir-se aos dados sensíveis que são fornecidos pela sensibilidade humana.

1.3. A natureza humana como domínio de interpretação e aplicação dos conceitos práticos puros

A fim de provar a realidade objetiva de qualquer conceito ou princípio da razão prática pura, é necessário apresentar alguma realidade factual em relação a qual é possível mostrar como um determinado princípio ou lei prática é exeqüível pelo agente humano livre. Para que as prescrições da razão prática pura sejam exeqüíveis pelo agente humano é preciso perguntar de que modo algo prescrito como dever está ao alcance do agente humano livre, ou seja, como isso é possível no domínio das ações executáveis. Embora Kant já tenha tratado da necessidade de um modo de execução dos princípios morais universais no texto da *Religião* (segundo uma certa analogia), na *Metafísica dos Costumes*, ele trata mais especificamente da necessidade de “princípios de aplicação”, para mostrar como e onde as leis e os princípios morais universais são exeqüíveis.

Traçando um paralelo com a metafísica da natureza, que precisa provar a realidade objetiva de suas proposições fundamentais fornecendo regras que podem ser mostradas em exemplos *in concreto*, as proposições fundamentais da metafísica dos costumes não podem prescindir de princípios que permitem a aplicação das suas leis universais no domínio das ações humanas (cf, *Ibidem*, p. 2). Por isso,

precisamente como deve haver princípios numa metafísica da natureza para a aplicação desses princípios universais mais elevados de uma natureza em geral a objetos da experiência, uma metafísica dos costumes

não pode prescindir de princípios de aplicação, e teremos amiúde que tomar como nosso objeto a natureza particular dos seres humanos, a qual é conhecida unicamente pela experiência, com a finalidade de nela mostrar o que pode ser inferido a partir de princípios morais universais (KANT, MC, p. 59).

É com base nos fatos antropológicos, referentes aos dados fornecidos pela práxis humana¹³, que Kant procura mostrar como os conceitos práticos puros são exeqüíveis pelo agente humano livre. Entretanto, diferentemente dos princípios de aplicação das leis universais da física, que são conhecidos pela evidência dos casos particulares encontrados na experiência, as leis morais “retêm sua força de leis somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base a priori e sejam necessárias (MC, p. 57).” Assim sendo, “uma metafísica dos costumes não pode ser baseada na antropologia, embora possa, não obstante, ser aplicada a esta (Ibidem, p. 59).” Ainda que uma metafísica dos costumes não esteja baseada na experiência, ela precisa referir-se aos exemplos dados *in concreto*, a fim de que seja possível mostrar a exeqüibilidade dos princípios universais da razão prática pura. Sem essa relação com a realidade sensível os conceitos permanecem vazios. A realidade sensível, correspondente aos dados encontrados na práxis humana, permite mostrar que um determinado princípio está vigorando e, conseqüentemente, como ele alcança essa realidade prática. Por isso, é em relação com os dados sensíveis encontrados na natureza particular dos seres humanos que Kant busca encontrar um modo de aplicar os princípios práticos universais da razão. A partir dos exemplos

¹³ Utilizo o termo “práxis humana” para me referir a tudo o que diz respeito à experiência prática humana de modo geral.

encontrados na práxis humana poderão ser observados determinados aspectos relevantes na natureza humana, em vista dos quais os conceitos práticos tornam-se aplicáveis e realizáveis pelo agente humano livre¹⁴. Podemos nos valer dos dados sensíveis encontrados na natureza humana para mostrar que a exeqüibilidade de uma determinada proposição da razão prática pura é possível. Introduz-se a noção de natureza humana para designar um domínio sensível em vista do qual podemos definir modos de aplicação (realização) dos conceitos práticos.

Ao definir o conceito de “natureza humana” em *Religião*, Kant afirma que “por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida (Rel, BA 7).” Com o conceito de natureza humana compreende-se apenas a condição subjetiva (predisposição) presente no homem para agir em conformidade ou oposição à lei moral e não o conhecimento do que é o homem. Ao tratar da natureza humana como domínio de aplicação das leis morais universais Kant se refere a uma “antropologia moral”. A antropologia moral,

¹⁴ A efetividade das leis ou princípios universais da razão prática pura passa pela investigação de princípios que permitem a sua aplicação no domínio das ações executáveis. Por meio de tais princípios de aplicação a razão prática pura efetivamente legisla no domínio das ações. Esses princípios teriam por finalidade dirigir a práxis humana na realização das leis universais da razão prática pura, fornecendo uma legislação externa e uma legislação interna para a determinação das ações. Essa legislação se realiza na práxis humana por meio de princípios jurídicos e éticos.

trataria das condições subjetivas na natureza humana que obstam ou auxiliam as pessoas a cumprir as leis de uma metafísica dos costumes; ela se ocuparia do desenvolvimento, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos similares baseados na experiência (MC, p. 59).

Podemos notar que o campo da antropologia moral está na investigação do homem em vista dos seus limites e possibilidades na realização dos princípios e leis da razão prática pura. Assim, a antropologia moral consiste em analisar os limites e possibilidades das faculdades do agente humano no uso de sua liberdade em vista da realização dos fins práticos. Uma vez que não há uma obra específica de Kant sobre a antropologia moral¹⁵, precisamos identificá-la e situá-la no conjunto dos textos kantianos.

Em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant concebe a “antropologia” como o estudo do homem enquanto agente livre. De um ponto de vista pragmático o conhecimento do homem significa o conhecimento do “que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente (Ant, 119).” Desse modo, Kant pretende compreender o homem pela idéia de uma síntese a ser realizada em vista do que o ser humano é, pode e dever ser. O campo do “é”, do “pode” e do “deve” aparece já na *Crítica da Razão Pura* e, por fim, aponta para uma única questão, a saber, o que é o homem. É nesse contexto que o ser humano, enquanto agente livre, está inserido, e os conceitos práticos somente podem ter realidade

¹⁵ Em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* Kant não trata propriamente da antropologia moral, embora esta possa ser situada no texto pelo menos de modo indireto e algumas vezes até de modo direto, como por exemplo, quando Kant trata do caráter da espécie (cf. Ant., 321).

objetiva em referência às possibilidades e limites apontados por esse campo. Esse é o “mundo” em que o ser humano está inserido e é nesse “mundo” que ele busca realizar-se enquanto homem. Por conseguinte, a antropologia trata do “conhecimento do ser humano como cidadão do mundo (Ibidem, 120).” Enquanto cidadão do mundo, o homem encontra-se inserido numa comunidade onde visa alcançar a sua destinação completa. Considerando que apenas a espécie humana pode alcançar a sua destinação completa, o homem tem de realizar a sua destinação em vista da realização de uma comunidade de seres racionais e, portanto, precisamos pensar a sua existência enquanto membro de uma comunidade que está a caminho de sua destinação completa.

Uma vez que a vontade humana não é plenamente conforme a razão, a realidade objetiva de uma idéia prática precisa ser investigada em vista do que pode ou não ser aplicado à vontade humana, isto é, pela referência com a natureza humana. É nesse campo onde o homem experimenta seus limites e suas possibilidades que a idéia do sumo bem tem de ser interpretada e aplicada.

CAPITULO 2

A ORIGEM DA IDÉIA DO SUMO BEM E O PROBLEMA DA SUA REALIDADE OBJETIVA NA FILOSOFIA KANTIANA

No segundo capítulo, mostraremos de que modo a idéia do sumo bem encontra-se conectada com uma vontade finita moralmente determinada e abordaremos as dificuldades concernentes a sua realidade objetiva. Para investigar a conexão entre o conceito de sumo bem e o conceito de uma vontade finita moralmente determinada, será importante considerar o aspecto sensível da vontade humana. Para a vontade humana, que é finita, é inevitável pensar nos fins, já que a determinação da vontade humana não se dá sem relação com um fim qualquer. Com efeito, por uma necessidade lógica, é pensada também a idéia de uma unidade final, que reúne todos os fins da razão prática (o sumo bem). Em suma, investigaremos por que uma vontade finita moralmente determinada requer com o conceito de sumo bem, analisando ainda por que essa questão permanece um problema sem solução na *Crítica da Razão Prática* e na *Crítica da Faculdade de Julgar* onde Kant empreende uma tentativa de pensar o sumo bem como um objeto possível.

2.1. A idéia do sumo bem na primeira Crítica

Ao introduzir a idéia de um mundo moral¹⁶, na *Crítica da Razão Pura*, Kant se pergunta pelo uso prático dessa idéia e pela forma que ela daria ao mundo sensível. (cf. KANT, CRP, B 836 / A 808). Num mundo moral, o livre arbítrio dos indivíduos em particular encontraria-se em harmonia com o livre arbítrio de todos, e resultaria no bem estar de todos. Com efeito, sob a idéia de um mundo moral nós mesmos seríamos os autores de nossa própria felicidade e da felicidade dos outros (cf. Ibidem, B 838 / A 810). Nessa relação,

o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade [...] porque a liberdade, em parte movida e em parte restringida pelas leis morais, seria ela mesma a causa da felicidade em geral e, portanto, os próprios seres racionais, sob a orientação de semelhantes princípios, seriam os autores do seu próprio bem-estar durável e ao mesmo tempo do bem-estar dos outros (Ibidem, B 837 / A 809).

Da moralidade resultaria a felicidade, como consequência do agir moral de todos os indivíduos. A felicidade poderia ser esperada à medida que a determinação de todas as vontades fosse conforme à lei moral. Por isso, na *Crítica da Razão Pura*, Kant diz que devemos nos tornar dignos da felicidade¹⁷. Nesse texto, a moralidade ainda permanece restrita à realização do fim natural de todo ser humano que é a

¹⁶ “Chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode* sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve* sê-lo, segundo as leis necessárias da moralidade) (CRP, A 808 / B 836).”

¹⁷ “Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz (CRP, B 837 / A 809).”

felicidade. Desse modo, o dever consiste em nos tornarmos dignos da felicidade, embora o interesse pela felicidade não seja o móbil que determina o fazer e o não fazer. (cf. Ibidem, B 835 / A 807). Isso é dito no seguinte trecho:

A felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral. Por outro lado, a moralidade, por si só, e com ela o simples mérito para ser feliz, também não é ainda o bem perfeito. Para o bem ser perfeito, é necessário, que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade, possa ter esperança de participar nela. Mesmo a razão, livre de toda a consideração privada, não pode julgar de outra maneira, quando, sem considerar qualquer interesse particular, se põe no lugar de um ser que poderia distribuir aos outros toda a felicidade; porque na idéia prática estão os dois elementos essencialmente ligados, embora de tal modo que a disposição moral é a condição que, antes de mais, torna possível a participação na felicidade e não, ao contrário a perspectiva da felicidade que torna possível a disposição moral (Ibidem, B 841 / A 813).

Entretanto, Kant afirma que “este sistema da moralidade que se recompensa a si própria é apenas uma idéia, cuja realização repousa sobre a condição de *cada qual* fazer o que deve (Ibidem B 838 / A 810)”. É possível, e até mesmo de se esperar, que nem todos façam o que devem fazer; portanto, não podemos nos assegurar da felicidade no mundo sensível. Contudo, considerando que a obrigação moral permanece válida, e com ela também as suas conseqüências, a ligação entre a dignidade de ser feliz e a felicidade tem de permanecer válida para todo uso particular. Uma vez que a causalidade das próprias ações e nem a natureza das coisas no mundo sensível nos permitem conhecer essa ligação, é preciso supor uma razão suprema sob a qual podemos esperar a felicidade em consonância com a dignidade de

ser feliz (cf. Ibidem, B 838 / A 810). Portanto, tem de ser possível que isso aconteça num mundo futuro para nós, onde Deus (o sumo bem originário) é pensado como o fundamento da ligação dos dois elementos (virtude e felicidade) do sumo bem derivado (cf. Ibidem, B 839 / A 811). Nesse sentido, o sumo bem pode ser entendido como um estado no qual um ente racional receberá a felicidade na proporção de sua moralidade. Esta seria a idéia de um estado final, ou condição, em que a justiça perfeita seria aplicada à todo indivíduo em particular, como um julgamento final.

Mas, ao pensar o sumo bem como possível no mundo sensível, sob a idéia de cada qual cumprir com o dever, num primeiro momento Kant dá a entender que a moralidade dos homens poderia realizá-lo como objeto no mundo sensível. Nesse caso, o sumo bem seria algo possível no mundo por meio da moralidade, e não dependeria de um “julgamento final”. Kant está indicando que o mundo sensível pode conformar-se à idéia do sumo bem, dizendo que, embora o mundo moral seja apenas uma idéia da razão, o agir pode e deve produzir um mundo em conformidade com essa idéia, onde a idéia de um mundo moral é o fio condutor que deve regular as ações. Nas palavras de Kant:

O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana). Neste sentido é, pois, uma simples idéia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa idéia (Ibidem, B 836 / A 808).

Assim, a idéia teria um uso imanente, servindo para o uso prático numa comunidade de seres racionais. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant ainda não descobriu o princípio supremo da moralidade, considerando apenas a liberdade dos indivíduos em relação uns com os outros em vista da realização de seus fins. Já que as máximas devem ser limitadas pela liberdade de todos, em vista dos objetos da vontade dos indivíduos, a felicidade encontra-se numa relação direta com a moralidade. Considerando que a felicidade, como objeto da vontade, impõe a limitação dos desejos em vista da liberdade externa que deve ser concedida a todos os demais, poderíamos pensar que este princípio fosse possível como uma lei. Nesse caso, seria preciso determinar o que poderia ser um objeto da vontade de um ser racional finito em vista da felicidade de todos. Antes de tomar algo como objeto da vontade, seria preciso julgar se esse objeto não entra em contradição com a felicidade universal. Sendo assim, a condição que limitaria a busca pela felicidade teria como princípio a felicidade universal.

Entretanto, como afirma Kant, a felicidade, embora “se encontre por toda a parte como fundamento da relação prática dos objetos com a faculdade de apetição (CRPr A 46)”, ela é somente a forma subjetiva geral dos fundamentos subjetivos que determinam a vontade. Uma vez que o objeto de apetição varia nos diversos sujeitos, o princípio da felicidade não pode fornecer uma lei objetiva,

“pois a vontade de todos não tem então um e mesmo objeto, mas cada um tem o seu (seu bem-estar próprio), que em verdade pode até casualmente compatibilizar-se com os objetivos de outros, que eles igualmente

reportam a si mesmos, mas a longo prazo não é suficiente para uma lei, porque as exeções que eventualmente se é facultado a fazer são intermináveis e não podem absolutamente ser abrangidas de modo determinado em uma regra geral (Ibidem, A 50).”

Para Kant, “todos os princípios práticos, que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática (Ibidem, A 38).” Por outro lado, é “[...] inegável que todo o querer tenha que possuir também um objeto, por conseguinte uma matéria [...] (Ibidem, A 60)”. Não podemos negar que todo ente racional finito aspira pela felicidade e, portanto, esta é um fundamento determinante de sua faculdade de apetição (cf. Ibidem A 45). Uma vez que toda matéria do querer tem sempre uma relação com a felicidade, á medida que todos os princípios materiais práticos pertencem ao princípio geral da felicidade própria (cf. Ibidem, A 40), poderíamos concluir que toda matéria do querer implicada numa vontade moralmente determinada, mesmo não sendo tomada como fundamento da máxima, no final das contas, nos leva a uma relação inevitável com a felicidade (cf. Albrecht, p. 51). Na medida em que uma vontade finita moralmente determinada tem também uma matéria (que sempre tem referência com o sentimento de agrado e desagrado), uma lei que se aplique à determinação de uma vontade sensível terá inevitavelmente alguma implicação para a felicidade.

Embora a lei moral seja o fundamento incondicionado de todas as ações morais, a necessidade de um conteúdo presente em todo o querer acrescenta à vontade também um objeto (cf. CRPr, A 60), que tem sempre uma relação com a

felicidade. Isto não significa que a lei moral precise de uma matéria para ser efetiva, ela é antes o princípio que determina se algo pode ou não ser objeto da vontade (cf. Ibidem, A 61)¹⁸. Mas, a vontade possui um conteúdo, e ainda que este não seja o fundamento determinante da vontade, há sempre uma relação da vontade com um fim, ou seja, a determinação da vontade implica numa relação com algum objeto. E para uma vontade finita moralmente determinada todos os objetos têm de visar o sumo bem. Uma vez que o homem pode realizar apenas a virtude (ainda que seja apenas a disposição virtuosa), a realização completa do sumo bem ultrapassa as possibilidades humanas, permanecendo um problema a ser investigado.

¹⁸ No caso do sumo bem, por se tratar de uma vontade finita moralmente determinada que não pode deixar de pensar um incondicionado na relação com os objetos condicionados, a lei determina um objeto, de modo *a priori*, unicamente pela razão.

2.2. O sumo bem na Crítica da Razão Prática

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant introduz a idéia do sumo bem pela necessidade que uma vontade finita moralmente determinada tem de pensar a totalidade dos fins possíveis num único objeto. Além da necessária relação das ações com o seu efeito, é necessário ainda pensar a totalidade dos fins possíveis sob um fim último (incondicionado). Essa necessidade é dada pela estrutura da razão pura, em virtude do postulado lógico que exige a totalidade das condições para um condicionado dado¹⁹. Assim como no uso teórico, a razão exige um incondicionado, em sua faculdade prática, ela exige também um incondicionado. Portanto, enquanto razão prática pura, é inevitável que ela procure

para o praticamente condicionado (que depende de inclinações e de uma carência natural) igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo bem (CRPr, A 194).

Diferentemente do que acontece na *analítica* da *Crítica da Razão Prática*, onde o incondicionado refere-se ao fundamento incondicionado de determinação da vontade (cf. *Ibidem*, A 189), na *dialética*, a razão não procura o incondicionado como fundamento determinante da vontade, que já está dado na lei moral, mas como

¹⁹ “A razão exige-o em virtude do seguinte princípio: se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado (CRP B 436 / A 409).”

totalidade dos fins da razão prática pura num fim último. Pelo uso da razão o agente humano tem a necessidade de representar seu estado sob a idéia de um todo possível por meio de suas ações. Não consideramos apenas nosso estado (ou condição) em relação aos episódios particulares, mas o representamos ainda segundo a idéia de um todo, no qual todos os fins possíveis são pensados sob uma unidade. Posto que uma vontade determinada pela razão tem como princípio a lei moral, um objeto incondicionado da razão prática pura pode ser apenas o que é o efeito das ações na determinação da vontade pela lei. Por isso, o sumo bem é a “representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade (Ibidem, A 100)”. O sumo bem não é um conceito no qual a moral se funda, mas advém da necessidade de pensar as ações sob uma unidade na idéia de um todo. Portanto, essa idéia deriva da moral, mas não constitui o seu fundamento (cf. Ibidem, A 196). Enquanto que na ética antiga o conceito de sumo bem era o que constituía o fundamento das ações, para Kant o sumo bem não pode ser o “móbil” das ações. Precisamos ter em mente que a idéia do sumo bem não pode ser posta como fundamento de determinação da vontade, mas apenas como o princípio sob o qual todos os fins possíveis integram-se numa totalidade, que é o objeto incondicionado de uma vontade finita moralmente determinada.

Admite-se sempre que a razão prática basta a si própria e não precisa de nenhum outro móbil para ser efetiva. Kant parte sempre do fato de que há uma razão prática pura, que determina a vontade na forma de um imperativo categórico. A incondicionalidade da lei moral indica que ela deve ser cumprida independentemente de algum fim, pois se funda na razão prática pura e não em algum fim. Devemos até

mesmo abstrair de todo e qualquer fim para que as ações contenham moralidade e não apenas legalidade. O sentimento do dever e a ação por dever são suficientes para fundar a moralidade. Para assegurar a pureza da disposição de ânimo do agente humano no cumprimento da lei, a vontade não pode ser determinada por outro móbil que não seja o respeito pela lei. Assim, é preciso observar que o fundamento da ação moral não está na representação de um fim, mas exclusivamente no respeito à lei.

Por outro lado, ainda que o imperativo categórico determine a vontade independentemente da representação de um fim, toda ação tem sempre referência a algum fim²⁰ e, desse modo, não há como desvincular uma ação de algum fim. Nessa relação com os fins, abstraindo de toda realidade empírica, a razão constitui a idéia de um fim último, em vista do qual uma vontade moralmente determinada tem de dirigir as ações. Seguindo o mesmo pensamento da *Crítica da Razão Pura*, Kant continua afirmando que, “[...] a lei moral efetivamente nos transporta, em idéia, a uma natureza em que a razão pura, se fosse acompanhada da sua correspondente faculdade física, produziria o sumo bem, e ela determina nossa vontade a conferir ao mundo sensorial a forma de um todo de entes racionais (Ibidem, A 75).”

Uma vez que, na *Analítica* da razão prática, Kant mostra que a razão pura pode legislar sobre a vontade (cf. Ibidem, A 77), impondo como condição de possibilidade das máximas de um ente racional a forma de uma legislação universal, o problema da possibilidade de uma causa livre, levantado na primeira *Crítica*,

²⁰ A mesma lei que limita a matéria acrescenta essa mesma matéria à vontade (cf. Ibidem, A 61). Mesmo que a lei moral seja o fundamento incondicionado de determinação da vontade, a relação do querer com a matéria (um fim qualquer) acrescenta à vontade ainda um objeto (cf. Ibidem, A 60).

encontra uma solução, pois, no domínio prático mostra-se uma causalidade (no mundo sensível) possível pela liberdade da vontade. A partir da efetividade da lei moral, como *ratio cognoscendi* da liberdade, os efeitos produzidos pelas ações livres nos permitem pensar uma ordem causal no mundo sensível por meio da liberdade. Pela liberdade podemos pensar a constituição de um mundo sob uma ordem inteligível, cujo efeito seria o sumo bem. Desse modo, a forma do mundo sensível teria de ser determinável em conformidade com o sumo bem. A fim de saber de que modo a vontade teria que ser determinada para conformar a forma do mundo sensível à idéia do sumo bem, é importante considerar de que modo o sumo bem constitui-se como objeto de uma vontade finita moralmente determinada.

Ora, a aplicação da lei moral à vontade de um ser sensível não pressupõem a extirpação da sua sensibilidade. A lei exige apenas a submissão das inclinações e dos desejos à moralidade. Em *Religião*, Kant afirma que as inclinações em si são boas, e que o mal encontra-se no princípio de determinação da vontade. Importa que a lei moral seja a legislação suprema na realização de todos os fins possíveis, seja permitindo, proibindo ou ainda ordenando fins. Como o fim natural de todo ser humano é a felicidade (cf. *Ibidem*, A 45), o objeto total de uma vontade moralmente determinada constitui-se pela satisfação das inclinações em subordinação à moralidade. Nestas condições, para uma vontade sensível moralmente determinada, o fim total e completo consiste na máxima satisfação das inclinações em compatibilidade com a moralidade. Portanto, virtude e felicidade (cf. *Ibidem*, A 199)

são os elementos que compõe o sumo bem para uma vontade finita moralmente determinada²¹.

Essa relação entre virtude e felicidade é observada por Kant na determinação da idéia do sumo bem. Lê-se na *Crítica da Razão Prática*:

Sumo pode significar o supremo (supremum) <das Oberste> ou também o consumado (consumatum). O primeiro é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra (originarium); o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (perfectissimum). Que a virtude (como merecimento a ser feliz) seja a condição suprema de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem supremo, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela 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 [...]. 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 [...]. Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem numa pessoa, [...] assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo [...] (Ibidem, A 199)". (CRPr A 198-199).

Percebemos que o fim último da vontade de um ser racional finito moralmente determinado é a satisfação das inclinações em compatibilidade com a moralidade. Importa observar que o conceito de sumo bem implica na subordinação da felicidade à virtude. “Unicamente nesta subordinação o sumo bem é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um

²¹ A virtude, como disposição da vontade no respeito pela lei do dever, e a felicidade, como o estado no qual tudo se passa segundo o desejo e a vontade de um ente racional finito.

mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção (Ibidem, A 214).” Assim, encontramos dois aspectos presentes nas ações de uma vontade finita moralmente determinada. Por um lado, encontra-se a virtude, e por outro, a felicidade.

Ao investigar a relação entre virtude e felicidade no *estoicismo* e no *epicurismo*, Kant observa que ambos pensavam que se tratava de uma relação analítica. “O estóico afirmava que a virtude é o sumo bem total, e a felicidade apenas a consciência da sua posse como pertencente ao estado interno do sujeito. O epicurista afirmava que a felicidade é o sumo bem total e a virtude somente a forma da máxima de concorrer a ela, a saber, no uso racional dos meios para a mesma (Ibidem, A 202).” Mas, Kant mostra que essa relação é sintética, pois, os elementos que compõem o sumo bem são de espécie totalmente diferente. Essa conexão só pode ser pensada na relação de causa e efeito. Ou o desejo pela felicidade tem que ser a causa da virtude ou esta tem que ser a causa da felicidade.

Dado que, a virtude e a felicidade são dois elementos distintos, sua ligação não pode estar implicada numa relação de identidade. Se a ligação entre virtude e felicidade tem de ser pensada numa relação de causa e efeito, segundo regras práticas puras, essa relação somente seria possível se a felicidade fosse uma consequência da moralidade, embora esta não tenha como fim a felicidade. Uma vez que a idéia do sumo bem está necessariamente conectada com uma vontade finita determinada pela

lei, a moralidade tem que ser a causa da felicidade²². Nesse sentido, a felicidade tem como condição a moralidade. Assim, aquele que age moralmente também é digno da felicidade. Entretanto,

toda conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos, conseqüentemente não pode ser esperada nenhuma conexão necessária, e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais. (Ibidem, A 205)

Apesar da impossibilidade do sumo bem no mundo sensível, Kant assinala que “[...] a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral [...] (Idem)”. O problema da realidade objetiva da idéia do sumo bem está na dificuldade de provar a possibilidade de uma relação sintética entre os dois conceitos que compõem o seu objeto, a saber, virtude e felicidade.

2.2.1. A dialética na relação entre virtude e felicidade e os postulados da razão prática

A conexão entre virtude e felicidade, pensada na relação de causa e efeito, parece impossível, pois da moralidade das ações não podemos esperar a felicidade e,

²² Ver Albrecht, M, 1978, p. 61, 91.

por outro lado, a felicidade não pode ser a causa da moralidade. Trata-se de uma dialética da razão prática. Enquanto que, a segunda tese é absolutamente impossível, pois cairíamos na heteronomia, a primeira tese, nos parece impossível, já que o enlace das causas e dos efeitos no mundo sensível é regido pela causalidade natural e não pela disposição moral da vontade. Conseqüentemente, pela causalidade no mundo sensível não podemos esperar uma conexão necessária entre virtude e felicidade (cf. Ibidem, A 204-205).

Mas, o caráter necessário do sumo bem exige uma solução, pois, “[...] se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa (Ibidem, A 205).” Uma vez que a lei moral funda-se incondicionalmente e mostra-se efetiva pela manifestação do sentimento de respeito, não há como duvidar da validade desta lei. Portanto, a idéia do sumo bem, necessária para uma vontade finita moralmente determinada, não poderia nos conduzir para um fim vazio. Uma vez que essa relação é dada como necessária a partir da lei moral, trata-se de uma conexão *a priori* e, portanto, sua dedução tem que ser transcendental (cf. Ibidem, A 203).

O primeiro passo dado por Kant é mostrar que a antinomia pode ser resolvida, observando que o problema admite uma solução, na medida em que a proposição onde a virtude se encontra como a causa da felicidade não é absolutamente falsa, mas apenas quando pretendemos encontrá-la como algo possível, enquanto fenômeno sensível, como se este fosse o único modo possível da existência dos objetos. Pelo

fato de que podemos pensar a realidade do ponto de vista numênico e, além disso, reconhecer a liberdade como um conceito supra-sensível presente no homem, podemos pensar que essa conexão seja possível num plano que ultrapassa o mundo dos fenômenos (cf. *Ibidem*, A 207).

Uma vez que no mundo sensível não podemos esperar a felicidade, ainda que sejamos dignos dela, Kant diz que o mundo sensível tem que admitir uma causalidade inteligível pela qual seja possível pensar uma relação entre virtude e felicidade. Essa causalidade só pode conceber-se por meio de um ser supremo moral e de um mundo sensível que seja adequado aos fins da moralidade, pois,

“[...] baseada num simples curso natural do mundo, a felicidade exatamente proporcionada ao valor moral não pode ser esperada no mundo e deve ser considerada impossível e que, pois, sob este aspecto, a possibilidade do sumo bem só pode ser concebida sob a pressuposição de um autor moral do mundo (*Ibidem*, A 261).”

Já que o sumo bem é um objeto necessário para uma vontade finita moralmente determinada, ele também tem de ser possível. Por isso, Kant vê-se obrigado a postular a existência de Deus, para garantir a realidade objetiva da idéia do sumo bem. Essa conformidade tem de ser possível, pois o sumo bem é o objeto necessário de uma vontade finita moralmente determinada. Kant afirma isso no seguinte trecho:

Não obstante, no problema prático da razão pura, isto é, do necessário empenho em favor do sumo bem, uma tal interconexão é postulada como necessária: nós devemos procurar promover o sumo bem (o qual, pois, tem de ser possível). 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. (Ibidem, A 225)

Essa causa é pensada no postulado da existência de Deus. Trata-se de um postulado da razão prática pura, necessário para pensar a conformidade entre natureza e liberdade. A existência de Deus é necessária para que a moralidade tenha como efeito a felicidade, pois, as ações do ente finito não são a causa do mundo e da natureza. A existência de Deus tem de ser admitida como causa suprema da natureza, a fim de que esta seja adequada à realização da moral. Segundo Kant, este é um juízo necessário a partir de um ponto de vista prático.

Eckart Förster propõe que a tese encontrada na *Crítica da Razão Pura*, onde nós mesmos poderíamos ser reciprocamente os autores de nossa própria felicidade, não se encontra mais na *Crítica da Razão Prática*, pois a felicidade depende das condições empíricas (cf, Ibidem, A 224) e não da falta de moralidade dos demais como era no caso da primeira *Crítica* (cf. Förster, 1998, p. 37). Por outro lado, não podemos negar que a falta de moralidade constitui-se como um obstáculo à felicidade. Embora a moralidade, por si só, não seja suficiente para produzir a felicidade, isso não significa que ela não contribua para a felicidade, ou que a sua falta não seja um obstáculo à felicidade. Kant confirma sempre que “a conformidade plena das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem (CRPr, 219).”

Nestas condições, além de um autor moral da natureza requer-se ainda a moralidade por parte dos seres humanos. Uma vez que um ser sensível não é capaz

dessa perfeição é necessário que esta conformidade possa ser pensada num progresso que avança ao infinito, o que só é possível sob a pressuposição da existência de um mesmo ente racional perdurável ao infinito, o que implica na imortalidade da alma (cf. *Ibidem*, A 220). Assim, a imortalidade da alma é necessária para a possibilidade do primeiro elemento do sumo bem. Alguns comentadores²³ defendem que a imortalidade da alma, postulada na segunda *Crítica*, não tem o mesmo sentido dado pela primeira crítica, pois Kant propõe a realização de um progresso e, desse modo, a imortalidade significa mais a existência da espécie humana em um progresso infinito do que a recompensa numa vida após a morte segundo o que os atos de cada um merecem. De todo modo, a imortalidade da alma e a existência de Deus são idéias introduzidas como postulados necessários da razão prática pura, a fim de que a idéia do sumo bem possa ser pensada como objeto possível de uma vontade finita moralmente determinada.

²³ Por exemplo: Kleingeld, 1995, p. 149; Esteves, 2007.

2.3. A idéia do sumo bem na terceira crítica

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, por meio do *juízo reflexivo*²⁴, Kant tenta investigar a possibilidade do sumo bem pela idéia de um sistema teleológico presente na natureza. O *juízo reflexivo* nos permite conceber o conceito de conformidade a fins, pelo qual a multiplicidade empírica é pensada de um modo que não é possível pelas categorias, revelando uma unidade à consciência que não é dada pelo entendimento. É o que acontece na contemplação da obra de arte, que representa algo acabado (a obra de arte) sem constituí-lo pelas categorias. Nesse caso, revela-se uma unidade de ser, refletida num estado de consciência que é notado no sentimento do belo. Se for possível encontrar uma conformidade a fins na natureza, independentemente de uma condição subjetiva, podemos pensá-la como real. Tal conformidade a fins pode ser encontrada nos seres organizados da natureza, testemunhada pela constituição dos seres vivos na natureza, onde as partes cumprem seu papel em ordem a um fim que é a vida.

Na medida em que tudo na natureza se presta a um fim útil, a conformidade a fins na natureza pode ser pensada num sistema teleológico mais complexo, onde um objeto da natureza pode ser ajuizado em conformidade a fins não somente quando é algo inteiramente organizado, mas também quando serve de meio para a realização de

²⁴ O juízo é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se o universal, sob o qual é subsumido o particular está dado, o juízo é *determinante*, mas, se o universal deve ser encontrado a partir do particular, o juízo é *reflexivo* (cf. CFJ, B XXVI).

outro fim (cf. CFJ, B XXVIII). Por conseguinte, a diversidade na natureza pode ser ajuizada sob a idéia de um todo num sistema direcionado a fins (cf. Ibidem, 300).

Por analogia com o nosso entendimento (cf. Ibidem, 333), pergunta-se pelo fim último dessa ordem teleológica na natureza (cf. Ibidem, 383). Uma vez que o homem é o ser onde encontramos a representação de fins e a possibilidade de utilizar-se dos objetos da natureza na realização de seus fins, infere-se que as coisas existentes na natureza constituem um sistema de fins em vista dos fins do homem e, portanto, no homem se encontra o fim último da natureza (cf. Ibidem, 388). De acordo com Kant, a cultura e também um acréscimo de felicidade podem ser postas para o homem como fim último em sua conexão com a natureza (cf. Idem). Nas palavras de Kant,

se temos que encontrar no próprio homem aquilo que, como fim, deve ser estabelecido através da sua conexão com a natureza, então ou o fim tem que ser de tal modo que ele próprio pode ser satisfeito através da natureza na sua beneficência <Wohltätigkeit>, ou é a aptidão e habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza (tanto externa, como interna) pode ser por ele utilizada. O primeiro fim da natureza seria a *felicidade* e o segundo a *cultura* do homem (Idem).

O primeiro fim está condicionado empiricamente e, conseqüentemente, sua realização não depende unicamente do homem. Pergunta-se se a natureza estaria ordenada a favorecer o bem estar do homem. Não parece que a natureza tenha sido generosa com o homem quando se trata de colaborar para a sua felicidade, pois, em muitos momentos, ela o atinge por meio de doenças, catástrofes e outros fenômenos

que são um obstáculo à felicidade. Para encontrar o que no homem pode ser o fim último da natureza, temos que perguntar o que a natureza foi capaz de realizar em vista de um fim supremo ao qual o homem tem de determinar-se enquanto ser racional. Kant conclui que a natureza produz a cultura, entendida como “a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) [...] (Ibidem, 391)” e, portanto, a cultura é o fim último da natureza no homem²⁵.

Com efeito, as habilidades desenvolvem-se no gênero humano em consequência das necessidades e conflitos humanos, promovendo o desenvolvimento da humanidade. A necessidade de civilizar-se, imposta pela natureza, produz a cultura e faz sentir uma aptidão para fins mais elevados (cf. Ibidem, 395). Não se trata mais daquilo que a natureza produz, mas daquilo que o próprio homem tem que produzir a partir de si mesmo. A resposta para os fins mais elevados pode ser encontrada unicamente no homem, pois é nele que se encontra a representação de fins. Com efeito, encontramos no homem uma causalidade incondicionada e independente da natureza, necessária em si mesma. Em vista dessa lei (lei da liberdade), em ordem aos fins, o homem não pode representar a si mesmo com meio para algum fim, isto é, o homem tem de ser considerado como fim em si mesmo. Por isso, afirma Kant, “[...] só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra

²⁵ Kant sublinha uma diferença entre fim terminal (Endzweck) e fim último (letzter Zweck)²⁵. O fim último pode ser colocado naquilo que a natureza pode realizar como produto, isto é, algo decorrente da própria natureza. Enquanto que o fim terminal, aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade (cf. Ibidem, 396), não pode mais ser esperado como algo que a natureza poderia realizar no homem (cf. Ibidem, 381-382).

a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda natureza está teleologicamente subordinada (Ibidem, 399).”

Uma vez que a natureza nos permite pensar uma ordem teleológica em seus objetos, incluindo nessa ordem os seres humanos como seres morais, nos é permitido pensar a natureza como um sistema teleológico submetido à realização dos fins que unicamente o homem pode representar e dos quais também deve ser o agente. Este fim mais elevado no homem, que diz respeito a sua liberdade, é dado por uma lei incondicional que determina a sua vontade de modo *a priori* para um objeto, a saber, o sumo bem (cf. Ibidem, 423).

Gerhard Krämling, segue essa direção, ao considerar o sumo bem sob a perspectiva de um mundo possível, cuja realização passa pelo processo de cultura do homem. No texto intitulado: “Das höchste Gut als mögliche Welt” [o sumo bem como mundo possível], ele defende que a doutrina do sumo bem traz uma resposta à pergunta pela referência do imperativo categórico à cultura, à sociedade e à história na filosofia prática kantiana. Essa referência é dada em vista da realização do que ele denomina como “Realisierungsproblem des Praktischen” [problema de realização do prático] (cf. Krämling, 1986, p. 275). Segundo ele, a problemática de realização da tarefa prática é solucionada pelo preenchimento do prático por meio de uma razão histórico-prática, constituída pela relação entre o princípio da autonomia e a doutrina do sumo bem, cujo desenvolvimento culmina na terceira crítica com a filosofia da cultura (cf. Ibidem, p. 275).

Uma vez que o imperativo categórico nos apresenta uma causalidade pela liberdade, tem de ser possível um mundo em conformidade com esse princípio. O problema está na aplicação dessa idéia a um ser finito e submetido às contingências de sua existência (cf. Ibidem, p. 283). Para que a razão possa exigir de um ente finito que se empenhe na realização do sumo bem, é preciso que lhe sejam apresentadas condições concretas da sua realização. A fim de compreender como a idéia do sumo bem é realizável no mundo sensível, Krämling atenta para a passagem entre razão teórica e razão prática, afirmando que precisamos nos fazer um conceito teórico, no qual assenta a possibilidade do sumo bem. A busca desse conceito abre um lugar sistemático para a teleologia, onde o ser racional finito alcança o conceito da finalidade do mundo e de si próprio em vista da realização do prático. Trata-se de uma teoria a partir de um ponto de vista prático²⁶, que consiste na consideração da natureza e da história em vista de sua conformidade em relação ao fim terminal (Endzweck) possível no mundo pela liberdade (cf. Ibidem, p. 285).

De acordo com Krämling, a passagem entre a razão teórica e a razão prática é respondida pelo projeto de uma filosofia da cultura (cf. Ibidem, p. 286)²⁷. Seguindo seu pensamento, o desenvolvimento da cultura nos homens tem uma explicação causal-mecânica, que, por meio da faculdade reflexiva, deixa-se explicar como um sistema de fins orientado para o fim terminal (Endzweck) possível pela liberdade. A

²⁶ Esse conceito pretende dar conta do dever, derivado da lei moral, de promover o sumo bem, aplicado a um ser racional finito e suas capacidades de realizá-lo. É uma teoria que a razão é obrigada a construir a partir de um ponto de vista prático (cf. Ibidem, p. 285-286).

²⁷ Ver §§ 82-84 da CFJ.

cultura, como fim último da natureza, desemboca na realização do problema prático, preparando o homem para a realização dos fins da razão prática. Segundo Krämling, por meio de uma filosofia da cultura somos coagidos a um labor diário sobre o mundo empírico, onde o sumo bem é o fio condutor que organiza a unidade sistemática das ações em vista dos fins da razão. Desse modo, a realidade prática da idéia do sumo bem passa pelo seu significado universal-imanente²⁸, realizando-se por meio da sistematização e racionalização das ações numa dimensão inteligível da histórica (cf. *ibidem*, p. 284).

Podemos nos contrapor à tese de Krämling, considerando que não podemos estabelecer uma continuidade entre a história e o sumo bem. Enquanto que o sumo bem é um objeto da moralidade, o progresso na história não implica em moralidade. É verdade que do antagonismo das inclinações pode resultar a autodestruição do mal, mas isso ainda não é o triunfo do bem. Ainda que a história possa andar na mesma direção da moral, ela nunca terá o mesmo espírito. A história pode levar o gênero humano a progredir para o melhor, sem que seja necessário um progresso moral.

Mas, Kant fala da idéia de um mundo moral “[...] que pode e deve ter a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa idéia (CRP, B 836).” Trata-se de uma disposição moral, que não provém da cultura,

²⁸ Krämling tenta mostrar que a função da idéia do sumo bem em vista da realização do prático tem de ser procurada na relação entre seu sentido universal e imanente. O sentido universal, refere-se à idéia do sumo bem num mundo moral, e o sentido imanente, refere-se ao ideal de um mundo possível ao qual a razão manda que nos aproximemos. A idéia do sumo bem tem um uso universal-imanente enquanto fio condutor e fim terminal (Endzweck) das ações no mundo sensível em vista da realização do prático (cf. *Ibidem*, p. 284).

mas sim, da lei moral. Embora a cultura possa produzir um progresso para o melhor no gênero humano, ela não é capaz de produzir a moralidade. Somente a lei moral “[...] nos determina, e mesmo a priori, um fim terminal para o qual ela nos obriga e este é o bem supremo [das höchste Gut]²⁹ no mundo, possível pela liberdade (CFJ, 423).” Nesse sentido, mesmo que a natureza esteja ordenada em vista de um fim terminal, é necessário ainda uma disposição moral que, por sua vez, não pode ser produzida pela natureza.

Considerando que os homens assumissem uma determinação moral, este fim terminal, entendido como um objeto, somente seria possível segundo o nosso entendimento se a natureza estivesse subordinada aos fins da moralidade, o que implica em pensar que a natureza tenha sido criada por um ser inteligente e fundamentalmente moral (cf. Ibidem, 434). Somente se as leis da natureza estivessem em conformidade com as leis da liberdade é que o sumo bem poderia ser algo possível de se realizar como objeto. Assim, para que o fim terminal fosse algo possível, seria preciso que Deus existisse como uma providência atuando na história.

²⁹ Introduzi o acréscimo do conceito em alemão para evitar confusão com o “bem supremo” que utilizamos para nos referir à virtude. No original está “das höchste Gut”.

CAPÍTULO 3

A NATUREZA HUMANA COMO DOMÍNIO DE INTERPRETAÇÃO E SENTIDO DA IDÉIA DO SUMO BEM

Uma vez que a faculdade prática não trata de conhecer objetos, isto está a cargo da faculdade teórica, mas apenas do fundamento determinante do querer nas suas máximas, um *juízo sintético a priori prático* não se aplica ao conhecimento dos objetos, mas à determinação da vontade. Mediante a liberdade da vontade a razão pode determinar o agente humano sem a necessidade de exigir uma “[...] explicação de como os objetos de apetição são possíveis, [...] mas somente de como a razão pode determinar a máxima da vontade [...] (CRPr, A 78)”. Pois,

não se trata do conhecimento da natureza dos objetos, que de qualquer modo podem ser dados alhures à razão, mas de um conhecimento na medida em que ele pode ser o fundamento da existência dos próprios objetos e na medida em que a razão, através da mesma (*da lei moral*), possui causalidade em um ente racional, isto é, se trata da razão pura que pode ser considerada uma faculdade que determina imediatamente a vontade. (Ibidem, A 80-81)

Com base nesta condição, apontada por Kant, podemos supor que o sentido e a referência do conceito de sumo bem, embora pensado como objeto na dialética da razão prática pura, possa ser investigado unicamente pela relação do conceito com a vontade. Desse modo, a validade objetiva do conceito (sumo bem) não dependerá da relação com um objeto, mas da sua relação com a determinação da vontade. Investigaremos como o conceito do sumo bem pode encontrar sentido e realidade

objetiva em referência com a vontade do agente humano livre. Trata-se de perguntar pela aplicação do conceito na natureza humana e não pelo seu objeto.

Embora a aplicação da idéia do sumo bem possa acarretar mudanças na realidade do mundo sensível, jamais podemos provar que a realização do objeto da idéia é possível. Nosso objetivo é mostrar que a realidade objetiva (prática) da idéia do sumo bem não depende da realização do seu objeto, mas da sua referência a um modo de agir, ou seja, por sua efetividade na disposição de ânimo do agente humano. Portanto, é em relação com a experiência prática humana (cf. Kant, Rel, BA XX) que buscaremos encontrar sentido e referência para a idéia do sumo bem.

Para mostrar como uma idéia ou um princípio moral universal pode ser aplicado, a *Metafísica dos Costumes* utiliza-se de uma *antropologia moral*, que trata das condições subjetivas presentes na natureza humana, favoráveis ou contrárias à moralidade. Com base nessas condições, torna-se possível apontar modos de realizar os princípios morais na vida prática (cf. MC, p. 59). Tanto em *Religião*, quanto na *Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que a natureza particular dos seres humanos, conhecida unicamente pela experiência, é o objeto onde podemos provar a realidade objetiva dos princípios morais universais (cf. Rel, p. 18; MC, p. 59). Por conseguinte, tomaremos a natureza particular do homem como objeto e verificaremos se nela podemos encontrar alguma realidade factual, que permite conceder realidade objetiva (prática) à idéia do sumo bem.

O fio condutor para resolver o problema consiste em mostrar que a realidade objetiva de uma idéia prática, embora não possua um objeto correspondente, pode ser

provada pela referência com a disposição de ânimo do agente humano livre no domínio das ações. Posto que a disposição de ânimo tem que ser mostrada através das ações, precisamos investigar como uma idéia, enquanto princípio interno, é exeqüível no domínio das ações. Essa questão já é tratada no texto da *Religião* e, mais tarde, na *Doutrina da Virtude*, Kant expõe uma doutrina moral dos fins, baseada em princípios dados *a priori* pela razão prática pura (cf. MC, p. 229), cuja realização depende sempre da disposição moral interna. Dado que a determinação da vontade em relação aos fins, de acordo com um princípio interno, encontra-se também na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e engendra a idéia de um “reino dos fins” (cf. FMC, BA 74), partiremos da noção de um reino dos fins, a fim de desenvolver a idéia de uma legislação interna, constituída pela vontade de sujeitos racionais, mostrando em seguida de que modo essa idéia está relacionada à idéia do sumo bem e como ela é exeqüível pelo agente humano livre.

3.1. A idéia de um reino dos fins

A idéia de um reino dos fins está fundada no princípio da autonomia (cf. FMC, BA 74), por conseguinte, é em vista da autonomia da vontade que essa idéia tem sentido para todo indivíduo racional particular. Com efeito, a vontade é o que distingue o homem dos demais seres da natureza. Ela (a vontade) não é outra coisa senão a capacidade de agir em conformidade com a representação de leis ou princípios. Uma vez que se trata de leis fornecidas pelo uso da razão e não de leis da natureza, a vontade é uma faculdade prática própria dos seres racionais (cf. Ibidem, BA 36). Em distinção aos seres submetidos às leis da natureza chamam-se então pessoas (cf. Ibidem, BA 65).

Pelo fato de que o homem é capaz de determinar a si mesmo em conformidade com a representação de certas leis (cf. Ibidem, BA 63), há no homem, enquanto pessoa, um valor absoluto e, por isso, ele não pode ser considerado como um simples meio para esta ou aquela vontade (cf. Ibidem, BA 64). Assim, o homem, “em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim (Ibidem, BA 64-65).” Como ser racional, o homem tem de considerar a natureza racional de todo ser humano como um fim para a vontade, cujo princípio é: “a natureza racional existe como fim em si (Ibidem, BA 66)”. Daí segue-se como imperativo prático: “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 (Ibidem, BA 66-67).” Isto quer dizer que o ser humano, enquanto ser racional, não pode fazer de si mesmo ou de outrem um simples meio na realização de fins particulares. O uso da pessoa como meio na realização de um fim particular implicaria em negar a própria possibilidade de uma vontade livre, anulando a dignidade do ser humano, pois a pessoa se encontraria na condição de uma coisa³⁰. O ser humano não tem o direito de ferir a dignidade que se encontra tanto em sua própria pessoa quanto na pessoa de outrem.

Diante da necessidade de tomar a humanidade como um fim em si mesmo, cabe perguntar, de que modo é possível que a humanidade, tanto em minha pessoa quanto na pessoa de outrem, seja um fim para a vontade. Tomar o homem como um fim em si mesmo não implica apenas em cuidar para não tomá-lo como meio na realização de fins, isto seria apenas uma condição limitativa das ações. Além disso, é preciso que a humanidade, presente na pessoa de todo ser humano, seja também um fim para o agente humano em sentido positivo. Considerando que não deve ocorrer apenas uma concordância negativa com o imperativo de tomar a humanidade como fim em si mesmo, o que seria apenas uma limitação de todos os fins subjetivos, é preciso que a humanidade seja também um fim para a vontade do próprio agente humano. Para que algo possa ser um fim para o agente humano é preciso que este fim seja acolhido pelo indivíduo como um fim seu. Isto requer uma determinação subjetiva, possível somente se o agente humano acolhe esse fim em sua máxima.

³⁰ O valor de uma coisa tem um preço, pelo qual esta coisa pode ser comprada e utilizada, enquanto que, uma pessoa possui uma dignidade, que não tem correspondência com algo que possa ser posto em troca (cf. FMC, BA 77).

Quanto à humanidade em sua própria pessoa, o agente humano deve promover as disposições presentes em sua natureza na maior perfeição possível e, quanto ao dever para com outrem, é preciso que ele contribua para o fim natural de todos os homens que é a felicidade³¹ (cf. Ibidem, BA 68-69). Em vista dos fins que cada um pode propor-se na busca pela felicidade a lei moral exige apenas que julguemos se os fins são permitidos e não que eles sejam extirpados. Além de impor a submissão das máximas particulares (que visam a felicidade) à condição da possibilidade em uma legislação universal, a razão nos determina ainda a agir em conformidade com o fim de todos os seres humanos.

Com efeito, uma vontade racional tem de ser determinada a tomar como objeto o ser racional como fim em si mesmo. Daí segue-se como princípio prático: “a idéia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal (Ibidem, BA 70).” Uma vez que toda vontade racional tem de considerar o ser racional como um fim em si mesmo, esse imperativo implica no reconhecimento de todos os seres racionais como legisladores universais. Já que a existência do homem, como ser racional, tem de constituir-se como um fim em si mesmo para a vontade de todo ser humano em particular, a vontade de todos tem concordar com esse princípio, a fim de que cada homem em particular possa pensar a sua própria existência sob essa condição. Por isso, a vontade não está simplesmente submetida a uma vontade

³¹ Devemos contribuir com os fins dos outros à medida que estes fins sejam permitidos diante da lei moral.

externa, mas a sua própria legislação, isto é, submetida à lei dada por ela mesma (implícada na possibilidade da vontade ela mesma) (cf. Ibidem, BA 74).

Ao mesmo tempo em que essa legislação é algo interno, individual, ela implica também num reconhecimento mútuo, pois todo homem é coagido, pela própria razão, a conceber sua existência como membro de uma união de seres racionais, onde todos são reconhecidos na condição de legisladores. Enquanto sujeito racional, todo ser humano vê-se obrigado a compreender sua existência em tal legislação, pois ela representa a sua própria vontade, já que ele próprio deseja conceber-se como um ser racional (como um fim para a sua vontade). Uma vez que todo indivíduo particular quer estar na condição de fim em si mesmo em relação com os outros indivíduos, faz-se necessário que esta sua máxima seja universalizada. Por conseguinte, a condição para existir enquanto um fim em si mesmo implica na validade dessa máxima para todos os outros indivíduos. Considerando que esta tem de ser também a máxima de cada ser racional, todos os seres racionais precisam reconhecer-se mutuamente como um fim em si mesmo e determinar a sua vontade em conformidade com esse fim. Pelo reconhecimento da humanidade em sua própria pessoa, todo indivíduo racional tem de compreender sua existência enquanto membro em tal comunidade de seres racionais, onde a idéia da vontade de todo ser racional, como vontade legisladora universal, está implicada na possibilidade de todo ser racional como fim em si mesmo.

Diante da idéia de uma reunião de homens onde cada indivíduo encontra-se submetido a sua própria legislação, na condição de legislador universal, podemos

pensar que todos tenham o interesse de agir em conformidade com esse princípio e sintam-se constrangidos a cooperar para a sua realização. Essa determinação mútua, constituída pela vontade de todo indivíduo racional como vontade legisladora universal, nos fornece a idéia de uma comunidade de sujeitos racionais onde a vontade de todos encontra-se determinada para um mesmo fim, a saber, a humanidade como fim em si mesmo.

Em vista da realização de tal comunidade, em ordem aos fins a razão nos leva a pensar “um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática (Ibidem, BA 74)”. Com efeito, a idéia de um todo no conjunto dos fins exige uma unidade sistemática dos fins. Tal unidade sistemática no conjunto dos fins é pensada por meio da idéia de um reino dos fins. O reino dos fins é a idéia de um todo do conjunto dos fins em ligação sistemática, por meio da reunião coletiva dos seres racionais, onde as partes têm de ser ordenadas em função desse todo. De acordo com o que Kant diz na *Crítica da Razão Pura*, a forma do todo é dada pela unidade dos conhecimentos diversos sob uma idéia. A idéia ou conceito da razão contém o fim e a forma do todo que corresponde ao fim. Portanto, o todo é um sistema organizado de acordo com um determinado fim (cf. CRP, B 860-861 / A 832-833).

Por sua vez, a tarefa de promover o reino dos fins, requer unidade e sistematicidade para as ações em ordem aos fins na maior extensão possível. Para tanto, exige-se um horizonte em vista do qual deve dar-se essa extensão, ou seja, um foco para onde todas as ações devem convergir. Ora, as ações encontram unidade e

sistematicidade na medida em que são executadas em vista da representação de um determinado fim, e o único fim adequado ao todo dos fins (tanto fins particulares quanto fins morais) sob uma unidade sistemática é o sumo bem. Assim, podemos afirmar que a idéia do sumo bem é o princípio que orienta a unidade e a sistematicidade das ações num reino dos fins. De modo análogo ao ideal transcendental, que articula os objetos do conhecimento em um sistema para fins teóricos, também os objetos da vontade integram-se segundo a idéia de um todo para fins práticos. A idéia do sumo bem cumpre o papel de um ideal em vista do qual todos os fins possíveis recebem unidade e sistematicidade num reino dos fins. Assim, o sumo bem é o ideal para o qual convergem tanto os fins particulares quanto os fins morais em unidade sistemática.

A exeqüibilidade dessa idéia tem de realizar-se pela relação dos fins dos seres humanos em ligação uns com os outros. Uma vez que se trata de uma relação de fins, é necessário pensar como as ações que se dirigem a nós próprios e aos outros homens podem realizar a imperativo de tomar a humanidade como um fim em si mesmo. Essa condição pode ser executada sob dois aspectos. Ou na limitação externa das ações (dever jurídico) ou pela determinação subjetiva em vista da realização do dever (dever ético). No primeiro caso a realização da humanidade como fim em si mesmo (na maior extensão possível aos homens) depende de leis jurídicas, no segundo, de leis éticas.

Que eu não tome a humanidade na minha pessoa ou na pessoa de outrem como simples meio para a realização de fins particulares é apenas uma limitação das

minhas ações. Mas que a humanidade presente na minha pessoa ou na pessoa de outrem seja também um fim para mim requer ainda uma ação positiva. Em outras palavras, o conceito de dever estende-se à determinação da vontade em vista de fins que compreendem a dignidade da humanidade na pessoa de todo ser humano.

Tomemos um exemplo. Se alguém é proprietário de um armazém, a lei moral não exige que este indivíduo doe todos os alimentos aos pobres. A lei moral exige apenas que ele seja justo nos preços. Entretanto, se a humanidade na pessoa de outrem é a condição de escolha das máximas, em determinado momento, o proprietário do armazém pode sentir-se moralmente constrangido a vender um alimento abaixo do preço de mercado para ajudar uma família que, tendo feito tudo que estava ao seu alcance, passa por dificuldades. Nesse caso, a determinação da vontade é subjetiva e não ordenada por uma lei externa. Trata-se de uma conduta ética. Cabe observar que essa determinação subjetiva tem de ser diferenciada dos fins empíricos subjetivos que podemos nos propor e que são relativos. O interesse pela humanidade como um fim surge em razão de que nós próprios desejamos conceber-nos como seres racionais dotados de vontade (cf. Mendonça, 1993, 182-183). Mas este é também um fim que devemos ter e não somente um fim que podemos ter.

Posto que a máxima de tomar a humanidade como fim em si mesmo é também um dever, podemos afirmar que a lei não apenas limita as máximas da vontade, mas também tem de determinar as máximas da vontade em relação aos fins. Desse modo, em relação aos fins é preciso julgar, a partir da lei moral, quais os fins que realizam a condição da humanidade no ser humano. Entretanto, para essa determinação não é

possível estabelecer um princípio para as ações com base em uma lei externa, pois sua execução depende sempre do contexto em cada caso particular. Precisamos julgar se em determinada situação algo está ou não ao alcance de um determinado indivíduo. Não é possível dar uma lei para as ações, apenas para as máximas. Assim sendo, os deveres éticos podem ser executados apenas por uma coação interna e, por isso, a sua realização dependerá sempre da disposição de ânimo moral em cada indivíduo. Conseqüentemente, a disposição de ânimo moral é uma condição necessária para que a humanidade como um fim em si mesmo seja algo efetivo na vida prática do agente humano em sentido pleno. Uma vez que a propensão para o mal constitui um obstáculo a esse imperativo, a exeqüibilidade da idéia de um reino dos fins passa pela constituição de uma comunidade ética³², como forma de promover o triunfo do bem sobre o mal, isto é, a disposição de ânimo moral nos homens. Por conseguinte, a exeqüibilidade da idéia de um reino dos fins depende fundamentalmente do fomento da disposição de ânimo moral.

De acordo com Kant, o estado no qual o ser humano assume por si e de bom grado manter-se numa disposição moral, apesar de uma vontade que não é santa, chama-se virtude (cf. CRPr, A 150-151). A virtude é reconhecida na medida em que há um progresso constante e firme do ser humano com vistas a um desenvolvimento moral. Manter-se neste “progresso até o infinito de suas máximas e de sua

³² Somente por meio de uma comunidade ética, ordenada em vista da disposição de ânimo moral nos homens, cria-se um vínculo de unidade e sistematicidade entre os homens segundo uma ordem moral.

imutabilidade com vistas ao desenvolvimento constante, isto é, a virtude, é a coisa mais elevada que uma razão prática finita pode conseguir [...] (Ibidem, A 58)”. Enquanto ser sensível, afetado por inclinações, o homem deve submeter suas inclinações à lei moral e aproximar-se da santidade (cf. Ibidem, A 58). Já que a vontade humana está sempre suscetível às inclinações, seu estado não pode ser outro a não ser a virtude. Pelo fato de que a vontade humana não é santa, a virtude é reconhecida na “força das máximas de um ser humano no cumprimento de seu dever (MC, p. 238)”, e não como um estado de perfeita adequação à lei moral. Como se trata de um princípio interno, de “um constrangimento moral através de sua própria razão legisladora, na medida em que esta constitui ela mesma uma autoridade executando a lei (Ibidem, p. 248)”, tal determinação depende da fundação de um caráter moral no homem, na perseverança em uma determinação moral e num comprometimento de contínuo esforço moral.

3.2. A promoção do caráter moral na Religião

Embora o *fato da razão* prove que a lei moral é efetiva por si própria, a determinação da vontade não ocorre sem nenhuma relação com os fins, pois a determinação da vontade humana se dá sempre em relação com um fim qualquer. Pela necessidade de representar o sumo bem como objeto de uma vontade finita moralmente determinada a moral conduz à religião, pois a necessidade do sumo bem nos leva à representação de um legislador moral supremo como sua condição de possibilidade (cf. Rel, p. 12-14). Entretanto, em *Religião nos Limites da simples Razão*, Kant se detém mais na relação da religião com a natureza humana (cf. Ibidem, p. 18) e deixa um pouco de lado o problema da realização do sumo bem. Seguindo o objetivo de Kant nessa obra, temos em mente a questão do fomento de um caráter moral (ou virtude) nos seres humanos, possível por meio de uma determinação mútua na constituição de uma comunidade ética. Nesse texto, o “reino da moralidade” é representado pela reunião de pessoas que seguem as leis morais *como se* fossem mandamentos divinos, a fim de promover o desenvolvimento e a disposição de ânimo moral no agente humano (cf. Ibidem, BA XX).

A fim de saber se e como o homem pode progredir moralmente, Kant pergunta se o homem é, por natureza, bom ou mau. No que se refere à disposição moral da vontade é importante notar que a moralidade da vontade não se encontra naquilo que as ações promovem, mas no princípio pelo qual a vontade é determinada. O motivo que determina a vontade é o que nos faz saber se ela é moral ou não. Ou a

vontade é determinada pela pressuposição de objetos, ou por ela mesma³³. Posto que a vontade possui o seu valor em si mesma, e não naquilo que ela consegue realizar (cf. FMC, BA 3), somente se a vontade é determinada por ela mesma é que podemos considerá-la como boa (moral). Uma vez que a moralidade não se encontra propriamente nas ações e no seu fim, mas na relação da vontade com a lei, “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela (CRPr, A 110).” O que consideramos bom (gut) ou mau (böse) somente pode ser decidido em vista da determinação da vontade pela lei, e não pela utilidade para alcançar determinado fim (cf. Ibidem, A 105). Por isso, a ação praticada em conformidade com a lei, cuja máxima tem por princípio o respeito pela lei, pode ser considerada boa, onde a vontade é sempre a condição de tudo o que pode ser bom. Resta explicar como os conceitos de bom e mau se aplicam à vontade humana que é finita.

Para explicar como os predicados “bom moralmente” e “mau moralmente” se aplicam à natureza humana, Kant faz uso de uma fórmula de álgebra. De modo abstrato, a afirmação do bem moral e a negação do bem moral podem ter resultado igual a zero. Nessa fórmula, a negação do bem moral pode ser representada por zero,

³³ No uso da sua liberdade, o agente humano, enquanto ser sensível, é determinado por um princípio subjetivo, isto é, a máxima. Mas, enquanto ser racional, o agente humano pode subordinar suas máximas a um princípio objetivo, ou seja, sob uma lei. Considerando que a vontade pode ser determinada por leis, e não necessariamente por objetos, mostra-se a possibilidade da vigência de uma legislação objetivamente válida (cf. CRPr, A 49). Por conseguinte, a vontade pode ser determinada tanto por um princípio subjetivo, quanto por um princípio objetivo.

como mera ausência do positivo, ou como anulação do positivo com o negativo. Mas, aplicando a fórmula à natureza humana, precisamos considerar que a falta de consonância do arbítrio com a lei só é possível por uma resistência, por um motivo impulsor oposto, pois a lei moral é em nós um motivo impulsor. Uma vez que há um motivo que impulsiona a vontade para agir em conformidade com a lei, mas também há um motivo impulsor oposto, pelo qual a vontade desobedece à lei, podemos dizer que o agente humano possui, tanto uma disposição para o bem, quanto para o mau. Por conseguinte, a vontade humana é portadora de uma disposição boa, e também de uma disposição má, embora tenham que ser interpretadas como um ato livre e, portanto, imputável ao agente humano.

Com efeito, a lei moral nos impõem como dever desenvolver a disposição para o bem. Segundo Kant, “devemos tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo [...] (Rel, p. 51)”. Ora, a promoção de uma disposição de ânimo boa implica num modo de execução (cf. Ibidem, p. 99) e, portanto, é necessário saber como e onde essa disposição é realizável. Para saber como e onde essa disposição é realizável, faz-se necessário perguntar pelos efeitos, ou melhor, pelos fins em relação aos quais a vontade é determinada, “pois, sem qualquer relação de fim, não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade (cf. Ibidem, BA V-VI)”. Embora a vontade deva ser determinada unicamente pela lei moral, a execução do dever não pode ocorrer senão em ordem a um fim, pois sem um fim o arbítrio teria apenas a forma da sua determinação, mas não como e onde essa determinação é exequível.

Ao tratar da promoção da disposição moral na natureza humana, Kant afirma que o dever da moralidade é realizado de modo mais efetivo na coletividade, isto é, através de uma determinação mútua para o bem³⁴. Isso se deve ao fato de que no ser humano existe uma propensão para a oposição entre os homens, por causa do receio que todo homem tem de que os outros possam considerá-lo inferior e desprezá-lo. Enquanto o ser humano não “se tem” em relação com outros homens, suas necessidades são pequenas e seu estado de ânimo é tranqüilo. Logo que o ser humano se encontra em relação com outros homens surge “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 de homens, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal [...] (Ibidem, p. 100)”. Para que o homem possa livrar-se desse receio em relação aos outros e não ser levado para o mal, é necessário que se firme uma determinação mútua, onde todos possam existir na condição de membros de uma comunidade em que o homem é um fim em si mesmo. Já que o homem tende a cair no mal quando se encontra cercado por outros homens, a saída e a prevenção contra o mal têm de realizar-se através de uma determinação mútua em oposição a esse mal. Tal oposição somente é possível por meio da constituição de uma comunidade ordenada em prol do bem. De acordo com Kant,

³⁴ Em *Religião*, Kant diz que o progresso moral é possível pela união dos homens sob a idéia de uma comunidade universal de virtude. Sem uma determinação coletiva, os homens tornarão a cair no mal (cf. Rel, p. 100). Assim, uma sociedade ordenada ao fomento do bem no homem contribui para minimizar os obstáculos à moralidade.

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

Vê-se que uma determinação mútua em prol do bem depende da possibilidade de constituir uma sociedade segundo leis de virtude. Tal determinação coletiva constitui uma comunidade ética. Nas palavras de Kant, “a uma associação dos homens sob simples leis de virtude, segundo a prescrição desta idéia, pode dar-se o nome de sociedade *ética* e, enquanto estas leis são públicas, sociedade *civil ética* (em oposição à sociedade *civil de direito*), ou uma *comunidade ética* (Idem).”

Uma comunidade ética se distingue de uma comunidade política, pois a moralidade das ações, exigida na comunidade ética, é impossível de ser exigida por uma comunidade apenas política. Não podemos esperar a realização de uma sociedade moral sob um soberano político (ainda que ele seja moral)³⁵, pois este somente pode ordenar e julgar a legalidade das ações, o que não é suficiente para a

³⁵ Dizer que um soberano político moral não possa constituir uma comunidade ética, não significa dizer que este soberano não tenha importância ou até mesmo não seja necessário para a constituição de uma comunidade ética. Queremos dizer apenas que um soberano político moral não é suficiente para a constituição de uma comunidade ética. A exequibilidade da idéia do sumo bem estende-se também a outros aspectos da atividade humana, como a política, o direito e a história. Mas, criticamos a idéia de que a realização do sumo bem como objeto nessa perspectiva seja possível, defendendo que a realidade objetiva da idéia do sumo bem pode ser provada apenas na sua aplicação como princípio interno de determinação da vontade.

constituição de uma comunidade ética, uma vez que, nesta importa observar as leis segundo a intenção moral. Numa comunidade ética, tem de ser pensado um legislador capaz de perscrutar o mais íntimo das disposições morais e com poder para proporcionar a cada um o que os seus atos merecem, o que só é possível mediante a existência de Deus como soberano moral do mundo (cf. *Ibidem*, p. 105).

Desse modo, uma comunidade ética tem de ser pensada sob a perspectiva de uma legislação divina, onde devemos nos comportar *como se* as leis morais fossem mandamentos divinos. Não se trata de admitir a existência de Deus, mas de incorporar essa idéia como princípio interno, a fim de fomentar a disposição moral dos seres humanos em relação uns com os outros. Agir *como se* Deus existisse, enquanto legislador, refere-se a um modo de pensar as ações sob a legislação de uma comunidade ética. A idéia não se aplica a um ser externo ao homem, mas à estrutura interna do agir. Não há referência a algum objeto, apenas uma relação da idéia à necessidade subjetiva do agente humano, para o fortalecimento de sua própria razão legisladora. Assim sendo, a reverência a Deus é uma reverência à própria razão, a uma legislação interna. É preciso separar a idéia do objeto e referi-la apenas ao modo como o homem pode compreender a possibilidade de uma comunidade ética, a fim de manter a disposição de ânimo na sua promoção. Na medida em que a idéia de uma comunidade ética, sob um soberano moral (Deus), passa a funcionar como princípio interno da conduta do agente humano livre, promovendo a disposição e a atitude moral, a idéia mostra-se como utilizável para o domínio prático.

Pois bem, para que essa idéia não seja vazia, é necessário que ela seja exeqüível. Embora o objeto da idéia possa ser não exeqüível, a tarefa de uma aproximação ao seu objeto pode ser exeqüível. Ainda que uma república ética não seja alcançável, deve ser possível mostrar a exeqüibilidade dos princípios dessa república, pois, “o invisível precisa de ser representado no homem por algo visível (sensível) e, inclusive, o que é ainda mais, ser por este acompanhado em vista do prático e, embora seja intelectual, tornar-se por assim dizer intuível (segundo uma certa analogia) (Ibidem, p. 194).”

Trata-se de um modo de executar a idéia da reunião de todos os homens sob leis de virtude. A exeqüibilidade da idéia de uma comunidade ética, por meio de princípios que se aplicam no domínio das ações executáveis, encontra uma referência sensível na implantação de uma comunidade como povo de Deus sobre a terra (cf. Ibidem, p. 105-107), que é o arquétipo da reunião de todos os homens bem intencionados num todo moral. Assim, a idéia de uma comunidade ética pode ser aplicada por meio de princípios constituídos segundo a idéia de uma comunidade como povo de Deus, que se chama Igreja. Nas palavras de Kant,

uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma Igreja, que, na medida em que não é objeto algum de experiência possível, se chama a Igreja *invisível* (uma mera idéia da união de todos os homens retos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A *visível* é a união efetiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal. (cf. Ibidem, p. 107).

A execução da idéia de uma igreja invisível realiza-se pela organização de uma igreja visível, por meio de leis estatutárias, cujo intuito deve ser sempre fomentar a disposição e a atitude moral³⁶. Os meios sensíveis, empregados na organização de uma igreja, mostram a exequibilidade da idéia no domínio das ações executáveis. Entretanto, Kant alerta que os meios utilizados não são eles mesmos um dever em si, são apenas meios sensíveis, segundo uma certa analogia, dos quais inclusive pode-se prescindir à medida que se alcança um amadurecimento (cf. *Ibidem*, p. 177). A proposta de uma comunidade, enquanto igreja visível, contém em suas observâncias bons meios sensíveis para fomentar o bem moral. São meios que podem ser utilizados para desenvolver e promover uma disposição de ânimo moral na conduta humana. Mas, não devemos pensar que a constituição de uma comunidade ética se efetiva por meio de práticas eclesiais. As práticas são bons meios, mas a idéia de uma comunidade ética obtém realidade objetiva à medida que as práticas promovem a disposição de ânimo moral e a boa conduta. Note-se, a referência não está na realização do objeto da idéia, mas na promoção de uma disposição moral, que se realiza num modo de agir.

Nessa disposição moral, os indivíduos representam-se como membros de uma comunidade moral num reino dos fins. Trata-se de um princípio interno do sujeito,

³⁶ O serviço nesta comunidade consiste em quatro tarefas. Fundar o bem moral em si mesmo, pela ação do homem sobre si mesmo para o estímulo de sua disposição moral (o espírito da oração); difundir o bem moral externamente na comunidade (o ir a igreja); propagação na posteridade, pelo compromisso com a formação de um homem como membro do povo de Deus (o batismo); e por fim, a manutenção desta comunidade pela promoção da união dos membros em igualdade, como corpo (a comunhão). (cf. *Ibidem*, p. 194)

que vive sob a perspectiva de algo que se constrói internamente. Essa perspectiva promove o fomento do progresso moral, que se articula com a idéia do sumo bem, enquanto horizonte para o qual uma vontade moralmente determinada tem de dirigir-se.

Júlio Esteves³⁷ procura mostrar que o sumo bem e suas condições de possibilidade são reformuladas no contexto da filosofia política e da história. O sumo bem é tomado como um ideal a ser perseguido coletivamente, onde o estabelecimento de uma república universal é a condição que o torna possível na história. Sua tese parte do seguinte pressuposto: “se devo, posso”. Dado que a lei moral nos manda promover o sumo bem, sua realização tem que ser possível³⁸. Basicamente, sua tese apóia-se no “agir intencional” e na “racionalidade da ação”; assim, para promover o sumo bem é preciso acreditar que ele seja possível. De acordo com o exemplo dado por Kant (cf. CRP, B 851-52 / A 823-24), um médico aplica determinado tratamento como meio de cura para seu paciente porque acredita na possibilidade do seu diagnóstico estar certo. Ainda que o médico não tenha certeza absoluta do diagnóstico, os meios por ele empregados somente são utilizados porque acredita na possibilidade do diagnóstico. Caso contrário sua ação seria irracional. A tese do agir

³⁷ Cf. Esteves, J. “O sumo bem como fim último do homem”. In: palestra proferida no IX colóquio Kant, Campinas, 2007.

³⁸ Se o sumo bem deve ser entendido como objeto, então o dever de promovê-lo implicaria na necessidade do objeto, pois o dever implica na possibilidade de executar o que é ordenado. Argumentamos que a promoção total do sumo bem permanece uma idéia regulativa, enquanto que o dever de uma aproximação, o tanto quanto possível, permanece um dever válido. A consumação do sumo bem enquanto objeto não pode ser um dever, pois ultrapassa o campo das possibilidades humanas, enquanto que o dever de uma aproximação pode harmonizar-se perfeitamente com as possibilidades do ser humano finito. Cf. Wildfeuer, 1999, p. 345 n. 122.

“intencional” e “racional” mostra a necessidade de acreditar na possibilidade do sumo bem ou então conceber a impossibilidade da lei que manda promovê-lo. Seria irracional adotar como máxima a lei moral se ela propusesse um fim irrealizável. Esteves diz que perseguir um fim que acredito ser impossível de alcançar seria tornar-me abominável aos próprios olhos.

Diante das dificuldades com os postulados da razão prática, Esteves propõe que o conceito de sumo bem e suas condições de possibilidade sofrem uma reformulação no contexto da filosofia política e da história, onde o sumo bem é um ideal a ser perseguido coletivamente na constituição de uma constituição republicana universal. Uma vez que só podemos perseguir um fim que nos é racional, a reflexão sobre a natureza e a história da humanidade, como um sistema ordenado em conformidade aos fins da moralidade, permite pensar a realização do sumo bem. Embora não tenhamos a garantia de que os demais colaborem espontaneamente para a promoção do sumo bem prescrito pela lei moral, é possível ter alguma garantia ou perspectiva de que a natureza fará com que os homens se associem sob a forma de uma sociedade civil republicana. A necessidade de regular a convivência exigirá a constituição de um estado republicano, que administre universalmente o direito. Sob um soberano político moral, a república universal é a condição de possibilidade de realização do sumo bem na história.

Esteves não deixa de observar que uma leitura atenta dos textos mostra que não devemos esperar muito da providência, pois a conformidade a fins na natureza e na história não é um princípio constitutivo e, por isso, não permite a garantia de um

final feliz. É preciso que a espécie humana trabalhe livremente em prol da constituição republicana a partir de uma vontade boa. Se o povo, em seu todo, não é moral, pelo menos um soberano político moral governando a serviço da moralidade nos daria a garantia de que as nossas ações estão amparadas por uma constituição civil que promove o fim último (o sumo bem) da espécie humana. Assim, a possibilidade do sumo bem requer a intervenção da moralidade na figura do político moral.

Podemos nos contrapor a essa tese, pois os princípios de uma comunidade ordenada em vista da promoção do sumo bem têm de ser internos. Se o sumo bem deve ser uma realidade, a ser construída por uma comunidade, é preciso que tal comunidade seja constituída a partir de princípios internos morais. O soberano político moral pode muito bem implantar e promover a conformidade das ações externas com a lei moral, mas além da legalidade das ações, o sumo bem requer ainda a moralidade das ações. Por isso, a constituição de uma sociedade ordenada em vista da promoção do sumo bem depende de uma determinação interna dos indivíduos. Entretanto, um estado político pode legislar apenas por meio de leis externas. Ora, por meio de uma legislação externa não há como legislar sobre a disposição da vontade nas ações de cada indivíduo e, portanto, a partir de um soberano político não é possível colocar em prática a exeqüibilidade da idéia do sumo bem.

Uma vez que a disposição da vontade nas ações não é acessível à legislação dos homens, um soberano tem de ser pensado como conhecedor da disposição interna de todos os homens, a fim de conhecer a disposição de cada ação e atribuir o valor da

ação a cada um conforme a sua disposição interna. Este soberano somente pode ser pensado no conceito de Deus (cf. Rel, p. 105). Um soberano político moral pode contribuir na promoção do sumo bem em relação ao uso externo da liberdade, à medida que colabora com a promoção de um mundo melhor, mas jamais conseguirá realizá-lo como objeto. Nem mesmo uma aproximação ao sumo bem parece ser possível para um político moral, pois, uma aproximação ao sumo bem requer a disposição moral dos indivíduos, que depende da disposição interna de cada indivíduo e, portanto, de uma legislação interna e não externa. Somente a partir de uma comunidade ética, num progressivo desenvolvimento interior da disposição moral, é que uma aproximação ao sumo bem pode ser exequível, embora a esse desenvolvimento moral deva corresponder um progresso exterior que se manifesta na constituição política de um Estado Republicano.

3.3. A exeqüibilidade de uma comunidade ética na Doutrina da Virtude

A seguir, nosso propósito é analisar de que modo a exeqüibilidade de uma comunidade ética pode ser pensada no contexto da *Doutrina da Virtude* e de que modo a idéia do sumo bem aparece no horizonte de uma comunidade constituída de acordo com leis de virtude.

Na *Doutrina da Virtude*, Kant diz que são necessários fins pelos quais a disposição de ânimo moral no homem possa manter-se em constante progresso. Esses fins são, então, um dever possuir, e denominados como “deveres de virtude”. Observamos que, dentre esses fins, Kant não menciona a idéia do sumo bem, fazendo com que a idéia do sumo bem acabe desaparecendo de nossa vista, como que desaparecendo do horizonte. Entretanto, isso não significa que a idéia do sumo bem esteja excluída, pois, o interesse de Kant na *Doutrina da Virtude* está em mostrar como a vontade pode realizar um sistema de fins da razão prática pura, e não mais num objeto último que esse sistema de fins pode realizar. Mas, dado que o sumo bem é uma idéia que se origina pela necessidade de acrescentar à vontade ainda um fim último das ações, a aplicação da idéia do sumo bem não está completamente ausente na realização dos fins que são deveres.

Na *Metafísica dos Costumes*, os meios sensíveis pelos quais a legislação da razão fomenta a disposição e o progresso moral no homem são apresentados de modo diferente do que havia sido feito em *Religião nos Limites da Simples Razão*. Na

Doutrina da Virtude, Kant mostra que a razão fomenta a disposição moral pela representação de fins que são um dever possuir,

pois uma vez que as inclinações sensíveis dos seres humanos os tentam para fins (a matéria da escolha) que podem contrariar o dever, a razão legisladora pode, por sua vez, deter sua influência somente mediante um fim moral instaurado contra os fins da inclinação, um fim que precisa, portanto, ser dado a priori, independentemente das inclinações (MC, p. 225).

A natureza sensível da vontade humana necessita sempre de um fim, em relação ao qual sua determinação é posta em prática, pois a vontade é determinada em relação com uma matéria, embora esta não seja o motivo determinante das máximas. Ainda que a moralidade esteja fundada na determinação da vontade unicamente pela lei, e não em vista de algum fim, a determinação da vontade humana implica sempre numa relação com os fins e, portanto, a relação com os fins não é deixada de lado. Ao contrário, a *Metafísica dos Costumes* mostra que a moral tem proveito ao representar fins para o agente humano.

Ora, se a razão é capaz de propor fins universalmente válidos, independentemente das inclinações, então estes fins precisam ser dados *a priori*. Com efeito, “a razão pura não pode decretar fins a priori senão enquanto os anuncia ao mesmo tempo como dever [...] (Ibidem, p. 239).” Trata-se de fins que são exigidos e não de fins que podemos ter. Além de residir na razão prática pura, tais fins têm de ser também um fim do agente humano. Quanto ao conceito de um fim que é um dever, diz Kant:

Ora, posso efetivamente ser constrangido por outros a executar ações que são dirigidas como meios a um fim, porém não posso jamais ser constrangido por outros a ter um fim: somente eu próprio posso fazer de uma alguma coisa meu fim. Mas se estou obrigado a tornar meu fim alguma coisa que reside em conceitos da razão prática, e ter assim, além do fundamento formal determinante da escolha (tal como o direito encerra), também um material, um fim que poderia ser estabelecido contra o fim oriundo dos impulsos sensíveis, este seria o conceito de um *fim que é em si mesmo um dever*. (Ibidem, p. 225)

Para que um fim seja também um dever, é necessário que este fim seja um fim para o agente humano e também uma lei objetiva para a sua vontade. Com efeito, “um outro pode efetivamente coagir-me a fazer alguma coisa que não constitui meu fim (mas somente um meio para o fim de outrem), mas não *fazer disso o meu fim*; e, contudo, não posso ter fim algum sem fazer dele um fim para mim mesmo (idem).” Uma vez que não posso ser obrigado por outro a tornar algo um fim para mim, somente o auto-constrangimento (possível por meio de um imperativo categórico) pode fazer com que um tal fim, que é em si mesmo um dever, seja possível.

Note-se ainda que o conceito de um fim que é um dever está implicado na própria possibilidade de uma doutrina dos costumes. Segundo Kant,

[...] tem que haver um tal fim e um imperativo categórico a ele correspondente, pois uma vez que há ações livres é necessário haver também fins para os quais, como seus objetos, essas ações são dirigidas. Mas entre esses fins é preciso haver alguns que sejam (isto é, por força do seu conceito) deveres, pois se não houvessem tais fins, todos os fins seriam válidos para a razão prática somente como meios para outros fins e, uma vez que não pode haver nenhuma ação sem um fim, um imperativo categórico seria impossível. Isso suprimiria qualquer doutrina dos costumes (Ibidem, p. 229).

Dado que a efetividade do imperativo categórico foi provada, segue-se a necessidade de que exista um fim que seja também um dever. Mas se um fim é objeto da escolha, como é possível que um fim constitua-se como um dever? A resposta para esta questão encontra-se na natureza racional do homem.

Ora, a razão faz do homem um ser distinto de todos os demais seres que se encontram na natureza. A condição racional é o que permite que ele tenha uma vontade, pela qual é capaz de propor fins para si mesmo e não ser determinado pelas leis da natureza. A capacidade de determinar a si próprio é o que dá ao homem o *status* de fim em si mesmo. Essa capacidade de agir por si próprio, em conformidade com a representação certas leis, é o que concede ao homem uma dignidade.

A natureza racional é algo que todo ser humano tem em alta estima, e não poderia ser diferente, pois a condição racional em sua existência é um fim para a sua vontade. Ora, esta é a máxima de todo ser humano e, para que seja válida, tem de ser universalizada. Posto que essa máxima somente é possível à medida que seja válida como princípio universal, cada ser humano tem de reconhecer a validade dessa máxima para todos os outros seres humanos. Um indivíduo particular somente pode ser um fim em si mesmo à medida que todos os outros o considerem como tal. Uma vez que o homem, enquanto ser racional, não pode ser indiferente à sua própria autonomia, cada indivíduo é coagido internamente a considerar todos os seres humanos como um fim em si mesmo. Sob esta condição, a máxima torna-se um princípio objetivo. Uma vez que esta máxima, presente em todo ser racional, mostra-se como um princípio objetivamente válido, o princípio subjetivo de todo ser racional

é ao mesmo tempo tornado em princípio objetivo para a vontade. De acordo com Kant, a representação da natureza racional como um fim para a vontade do ser humano obriga-o a tomá-la como um princípio objetivo para as máximas da vontade, pois, de outro modo não é possível que ele realize o seu fim, a saber, sua própria natureza racional. Nas palavras de Kant,

É assim que o homem se representa necessariamente a sua existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio subjetivo das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exatamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim*; é portanto simultaneamente um princípio objetivo, do qual como princípio prático supremo se tem de poder derivar todas as leis da vontade. (FMC, BA 66)

Assim sendo, a natureza racional, como objeto da vontade, é tanto um princípio objetivo, quanto um princípio subjetivo. Como o ser humano deixa-se levar pelas inclinações, suas ações não se dirigem naturalmente para esse fim e, portanto, o homem como fim em si mesmo impõem-se como um dever na pessoa de todo ser humano. Segundo Kant, “[...] não se trata aqui dos fins que o ser humano realmente adota no acatamento dos impulsos sensíveis de sua natureza, mas de objetos de livre escolha em submissão às suas leis, dos quais ele deve fazer seus fins (MC, p. 229).”

Posto que “um fim é um objeto de livre escolha (cf. Ibidem, p. 228)”, trata-se de um ato de liberdade.

Mas porque este ato determinante de um fim é um princípio prático que prescreve o fim ele mesmo (e assim prescreve incondicionalmente), e não o meio (por conseguinte, não condicionalmente), trata-se de um

imperativo categórico de pura razão prática e, portanto, um imperativo que liga um *conceito de dever* àquele de um fim em geral. (Ibidem, p. 229)

Esse imperativo, no entanto, “somente pode prescrever a máxima das ações e não as próprias ações (Ibidem, p. 233)”. Trata-se, portanto, de deveres em sentido lato e não estrito³⁹. Mas, diante da necessidade de um fim que é também um dever⁴⁰, “o fim que é também um dever pode transformar em lei ter uma tal máxima [...] (Idem)”. Assim sendo, o princípio supremo em relação aos fins que são deveres pode ser expresso na seguinte fórmula: “age de acordo com uma máxima dos fins que possa ser uma lei universal a ser considerada por todos (Ibidem, p. 239).”

O princípio de determinação da vontade em relação aos fins não contém apenas uma limitação das máximas em vista da sua possibilidade para uma legislação universal, mas implica em máximas cujo conteúdo é um dever, ou seja, cujo fim é um dever, a saber, o ser humano como fim em si mesmo. Enquanto que na *Fundamentação*, Kant não mostra como a realização desse fim acontece de modo positivo, na *Doutrina da Virtude*, podemos observar de que modo o ser humano, tomado como fim em si mesmo, é o objeto das máximas no domínio das ações executáveis. Não se trata apenas da limitação dos fins subjetivos à condição de universalização das máximas, mas de fins pelos quais as máximas se dirigem ao homem como fim em si mesmo de modo positivo.

³⁹ “[...] a lei não pode especificar precisamente de qual maneira alguém deve agir e quanto alguém precisa fazer através da ação para um fim que é também um dever (MC, p. 233).”

⁴⁰ Caso contrário um imperativo categórico seria impossível.

De acordo com este princípio, um ser humano é um fim para si mesmo, bem como para outros, e não é suficiente não estar ele autorizado a usar a si mesmo ou a outros meramente como meios (uma vez que ele poderia, neste caso, ainda ser indiferente a eles); é em si mesmo seu dever fazer do ser humano como tal seu fim. (Ibidem, p. 239)

Fica evidente que não basta apenas limitar as ações com a finalidade de não tomar a “pessoa” como meio na realização de fins particulares. Cabe perguntar de que maneira o agente humano toma a si mesmo e aos outros como um fim em si mesmo de modo positivo na máxima de suas ações. Ora, o que na relação de um ser humano consigo mesmo e com os outros deve ser um fim, tem de promover a humanidade nos seres humanos. Trata-se de estabelecer os fins em vista dos quais os seres humanos realizam a humanidade, tanto em sua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro. Com efeito, a razão tem de possuir um interesse em relação a esses fins que promovem a humanidade na “pessoa” de todo ser humano e contemplam o homem como um fim em si mesmo⁴¹.

Nessa relação com os fins, tem de ser possível fornecer fins que podem ser dados *a priori*. De acordo com Kant, estes fins são a *própria perfeição* e a *felicidade dos outros* (cf. Ibidem, p. 229). Esses fins visam promover o desenvolvimento das potencialidades do ser humano, na maior extensão possível, possibilitando a saída de sua condição animal para a humanidade. Somente na medida em que os seres humanos conseguem realizar o processo de saída da sua animalidade para a humanidade, exercendo a sua faculdade prática na realização de seus fins, é que eles

⁴¹ Não alimentar interesse pelos fins seria uma contradição com o próprio conceito de razão prática, uma vez que esta é uma faculdade dos fins em geral (cf. MC, p. 239).

(os seres humanos) realizam o imperativo de tomar a humanidade como fim em si mesmo. Vejamos de que modo a perfeição própria e o fomento da felicidade alheia promovem esse fim e, por conseguinte, constituem-se como fins que são deveres. Em outras palavras, trata-se de saber *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*: “deves tornar a perfeição própria o teu fim” e “deves tornar a felicidade do outro o teu fim”.

Quando trata da perfeição como um dever, Kant não se refere à perfeição num sentido quantitativo, onde se encontraria a realização integral das potencialidades de um ser humano em sua totalidade. Trata-se de uma perfeição qualitativa, que designa a harmonia das propriedades de uma coisa com um fim. Relativamente à perfeição,

Quando se diz que é em si mesmo um dever para um ser humano como tal (expressando-se propriamente, à humanidade), essa perfeição tem que ser colocada naquilo que pode resultar de seus atos, não em meros *dons* pelos quais ele precisa estar em débito com a natureza, pois, de outro modo, não seria um dever. Este dever pode, portanto, consistir somente no *cultivo* das faculdades de cada um (ou predisposições naturais), a mais elevada das quais é o *entendimento*, a faculdade dos conceitos e, assim, também, daqueles conceitos que têm a ver com o dever (Ibidem, p. 231).

É dever de cada ser humano sair da sua condição animal rumo à humanidade. Dado que o ser humano realiza a dignidade da humanidade presente em sua pessoa na medida em que se encontra apto a estabelecer ele mesmo os seus fins (cf. Ibidem, p. 231), podemos afirmar que é dever seu cultivar o conhecimento ou a habilidade que lhe permitem executar um fim que ele mesmo estabelece como objeto da sua vontade. Faz parte da dignidade humana estimular a faculdade para alcançar os mais variados

fins possíveis (cf. Ibidem, p. 235). Esse é o desejo de todo homem, mas a realização desse fim depende dos seus atos e não concorda naturalmente com as suas inclinações. Por isso, esse fim constitui-se também como um dever.

Além da perfeição natural, é também dever do ser humano cultivar a moralidade em sua pessoa, isto é, cultivar uma disposição virtuosa, que é a perfeição interior moral prática (cf. Ibidem, p. 231). Uma vez que o ser humano “converteu-se” à moralidade, torna-se um fim seu lutar contra os obstáculos que entram em conflito com a sua resolução moral (cf. Ibidem, p. 238). Como a moralidade exige que a vontade seja determinada unicamente em vista da lei, independentemente dos impulsos sensíveis, a disposição de lutar contra as inclinações é também um dever.

Quanto à felicidade dos outros, podemos identificar também uma necessidade material e outra moral. A necessidade material ou natural trata do dever de promover o bem-estar físico dos outros. A promoção da felicidade dos outros como um fim que é um dever baseia-se no seguinte argumento:

uma vez que nosso amor-próprio é inseparável de nossa necessidade de sermos amados (ajudados em caso de necessidade) pelos outros também, tornamos a nós mesmos um fim para os outros; e a única forma de ser esta máxima obrigatória é através de sua qualificação como uma lei universal, daí através de nossa vontade também tornar os outros nossos fins. A felicidade dos outros é, portanto, um fim que é também um dever (Ibidem, p. 237).

Mas a felicidade dos outros inclui também o seu bem-estar moral. Por isso, é dever de cada um abster-se de fazer qualquer coisa que pudesse tentar uma pessoa a

fazer algo pelo que a sua consciência pudesse depois penalizá-lo, vindo a padecer por uma falta de contentamento (falta de paz) em virtude de sua posição moral nos atos cometidos (cf. *Ibidem*, p. 238). Ora, à medida que um determinado agente humano deseja que os outros observem essa condição em relação a sua pessoa, sua máxima tem de ser universalizada. Por conseguinte, a máxima, cujo objeto é o bem-estar moral, impõe-se também como um dever para ele próprio em relação aos outros e, portanto, como um fim que é um dever.

Cumpra observar que a universalidade da máxima constitui-se como um dever, enquanto que, para a ação externa sempre é possível uma variação. Essa variação na relação dos seres humanos uns com os outros é regulada pelo amor e respeito. Como afirma Kant,

todas as relações morais de seres racionais que envolvem um princípio da harmonia da vontade de um com a de outro são reduzíveis a amor e respeito; e, na medida em que este princípio seja prático, no caso do amor, a base para determinar a vontade de um é reduzível ao fim do outro, e no caso do respeito, ao direito do outro. (*Ibidem*, p. 330)

O amor e o respeito são os sentimentos que regulam a realização dos deveres de virtude na relação dos seres humanos uns com os outros. Por analogia com a lei de atração e repulsão no mundo físico⁴², o amor e o respeito possuem a função de indicar

⁴² “Ao nos referirmos às leis de dever (não leis da natureza) e, entre estas, às leis para as relações externas recíprocas dos seres humanos, nos consideramos num mundo moral (inteligível) onde, por analogia com o mundo físico, a atração e a repulsão associam os seres racionais (sobre a Terra). O princípio de amor mútuo os admoesta constantemente a se aproximarem entre si; o do respeito que se devem uns pelos outros a se manterem a uma certa distância entre si [...]”. (MC, p. 292)

o limite e a extensão do meu agir em relação aos outros. É preciso que exista esse equilíbrio a fim de evitar qualquer forma de dano à dignidade humana. Por exemplo, aquele que exerce o dever da beneficência tem de fazê-lo de tal forma que possa conservar a dignidade tanto na sua pessoa quanto na pessoa do outro. Assim, a beneficência não pode gerar dependência ou humilhação por parte daquele que necessita dela e nem qualquer tipo de dano à pessoa daquele que a presta.

3.3.1. A possibilidade de uma aproximação ao sumo bem

Percebemos que a *Doutrina da Virtude* apresenta os próprios fins que realizam a humanidade como um fim em si mesmo no domínio das ações exeqüíveis. Enquanto que a *Fundamentação* nos dá apenas uma condição restritiva, segundo a qual o homem não pode ser utilizado como simples meio na realização de fins, a *Doutrina da Virtude* nos apresenta fins objetivos, que mostram como a idéia de um reino da virtude é exeqüível. A realização dos deveres de virtude, a perfeição própria e o fomento da felicidade alheia, promovem um progresso infinito em relação aos fins possíveis na relação dos seres humanos uns com os outros e em relação a si próprios.

Na realização dos fins, incluindo também os fins particulares que nunca são deixados de lado, podemos dizer que a execução dos fins que são deveres, na maior extensão possível, promove uma aproximação ao sumo bem. Embora o objeto da idéia do sumo bem possa ser não exeqüível, a tarefa de uma aproximação para o seu

objeto pode ser exeqüível e, desse modo, a vontade pode ser determinada a promover o sumo bem, não pela esperança de uma posse plena do seu objeto, mas pelo dever e pelo interesse em uma aproximação. Posto que tal determinação é um dever, uma vontade moralmente determinada implica em pensar o agente humano como membro de um mundo constituído pela reunião de homens num reino moral dos fins. Em tal reino dos fins o agente humano assume como dever e como fim seu a busca da perfeição própria e o fomento da felicidade dos outros.

Através dos deveres de virtude ocorre uma aproximação ao sumo bem, já que a busca da perfeição própria (que implica na virtude) e o fomento da felicidade alheia produzem a virtude e a felicidade nos seres humanos de um modo recíproco. Os exemplos de condutas em acordo com o cumprimento dos deveres de virtude mostram a exeqüibilidade da idéia do sumo bem, à medida que estão relacionados à moralidade e à felicidade, que são os elementos que compõem o sumo bem. Sob essa perspectiva, a idéia tem sentido para a vontade, não como objeto, mas como princípio interno da vontade, cuja máxima é a promoção da moralidade e do bem-estar (felicidade). Os exemplos, derivados de fins dados *a priori* pela razão, mostram sempre a possibilidade, isto é, que a vontade pode realizar os fins práticos, promovendo uma aproximação ao sumo bem. Em verdade, a vontade nunca alcança esse fim, mas o dever de promevê-lo mostra-se válido na medida em que a exeqüibilidade dessa idéia é possível no domínio das ações executáveis pelo agente humano livre.

Na medida em que as sociedades forem constituídas por homens que promovem a perfeição própria, podemos esperar também que a felicidade esteja presente nessas sociedades, pois, do mesmo modo que um indivíduo particular, moralmente determinado, está disposto a colaborar para a realização da felicidade dos outros, podemos esperar também que os outros (moralmente determinados) colaborem na realização da felicidade deste indivíduo. Além disso, a busca da perfeição própria torna o ser humano ainda mais capaz de alcançar os seus fins, pois o desenvolvimento de suas potencialidades naturais e morais tornam-lhe ainda mais apto para a realização tanto dos fins particulares quanto dos fins dos outros. Conseqüentemente, uma comunidade de seres humanos ordenada segundo deveres de virtude, progride para um estado de felicidade mais completo de seus membros. Assim sendo, a execução dos fins que são deveres (na maior extensão possível) nos permite pensar em uma aproximação ao sumo bem, já que na coletividade esses deveres implicam na promoção da moralidade e da felicidade reciprocamente. Desse modo, a exeqüibilidade da idéia do sumo bem é possível pela execução dos deveres de virtude (a própria perfeição e a felicidade dos outros). Isso não significa dizer que a idéia do sumo bem possa constituir-se como objeto. Os fins que são deveres podem realizar apenas uma aproximação à idéia. Entretanto, ainda que o homem não alcance a perfeição moral e a promoção da felicidade seja deficiente, a idéia do sumo bem mostra-se exeqüível à medida que uma conduta orientada segundo os deveres de

virtude faz progredir a moralidade e a felicidade de um modo geral⁴³. Por conseguinte, de acordo com os fins que são deveres (em harmonia com os fins particulares que nunca são deixados de lado) é possível pensar numa aproximação ao sumo bem.

Uma vez que a razão pode legislar sobre a vontade em ordem aos fins e estabelecer fins que são deveres, a tarefa de uma aproximação ao sumo bem é possível. Mas, a realização dessa tarefa depende de uma disposição de ânimo moral coletiva, orientada segundo os fins que são deveres, caso contrário, a aproximação ao sumo bem não acontece na prática. Podemos dizer que se trata de um dever do gênero humano, pois a tarefa de uma aproximação ao sumo bem depende de uma determinação coletiva⁴⁴.

Diante da necessidade de uma determinação mútua surge uma dificuldade em relação à exequibilidade da idéia do sumo bem. Se um indivíduo particular agir segundo os deveres de virtude, e os outros não agirem segundo essa mesma disposição de ânimo, não se pode esperar uma aproximação ao sumo bem, pois a proporção entre virtude e felicidade, esperada a partir da reciprocidade entre os

⁴³ A busca da perfeição própria e o fomento da felicidade alheia, como meta de todos os fins, proporcionam um progresso infinito na realização da moralidade e da felicidade na maior extensão possível, o que corresponde a uma aproximação ao sumo bem.

⁴⁴ Em certo sentido, a idéia de uma aproximação ao sumo bem também pode ser pensada em correspondência com a idéia de um progresso para o melhor na humanidade. Kant mostra que o juízo: “o gênero humano progride para o melhor” possui validade objetiva à medida que pode ser referido a um acontecimento que demonstra a tendência de progredir para o melhor na disposição de ânimo do gênero humano. A realidade objetiva desse juízo é provada pela referência à opinião pública mundial, que acompanhou as conquistas da Revolução Francesa com uma participação que apresentava um “sentimento de entusiasmo” pela conquista da constituição republicana (cf. Kant, CF, p. 102).

indivíduos, está sob a condição de que todos os indivíduos tenham um caráter moral e concebam a sua existência como membros de uma comunidade ética. Em vista da dificuldade de erigir uma determinação moral coletiva não podemos esperar que todos agirão moralmente e, portanto, torna-se problemático sustentar a esperança numa aproximação ao sumo bem.

Assim sendo, como podemos dizer que a idéia do sumo bem tem realidade objetiva, já que uma aproximação ao seu objeto parece estar além das possibilidades de seres humanos finitos? Diante desse problema, para que a idéia do sumo bem tenha realidade objetiva para a vontade de todo indivíduo em particular, mesmo que este não possa esperar uma conduta moral dos outros, é necessário mostrar de que modo o conceito do sumo bem se aplica a alguma realidade factual no domínio das ações executáveis.

3.4. Aplicação da idéia do sumo bem à natureza humana

Temos insistido que, para uma vontade finita moralmente determinada, é necessário promover o sumo bem. Considerando que parece ser impossível alcançar a concordância na proporção entre virtude (como condição) e felicidade (como efeito) numa comunidade de seres humanos, pergunta-se como a idéia do sumo bem deve ser compreendida para que a sua exeqüibilidade esteja ao alcance de um indivíduo moralmente determinado e não seja uma idéia vazia para a sua vontade. Não é possível encontrar uma resposta adequada se procuramos encontrar a felicidade como consequência da virtude no mundo sensível, pois a experiência nos mostra que a felicidade não está necessariamente acoplada à moralidade. Assim como constatamos que um homem moralmente determinado pode padecer muito em vista de sua felicidade, também constatamos que a felicidade acompanha a muitos que não tem uma conduta moralmente determinada. Entretanto, na idéia do sumo bem, a concordância na proporção entre virtude e felicidade é necessária. Posto que não podemos encontrar um objeto correspondente à idéia do sumo bem, nos conduziremos por uma outra via para investigar como esse conceito, dado pela razão, pode ser objetivado, a saber, pela referência do conceito a alguma realidade sensível observada no campo da natureza humana. Em referência com os dados sensíveis, observados na natureza humana, poderemos decidir se o conceito do sumo bem, ligado a uma vontade finita moralmente determinada, tem realidade objetiva.

De acordo com Loparic, precisamos de um procedimento de solução para decidir acerca da validade de um conceito ou de um juízo. No emprego da teoria kantiana da prova dos *juízos sintéticos a priori em geral*, temos que considerar algumas distinções essenciais.

Em primeiro lugar,

[...] o problema de provar a possibilidade de um juízo desse tipo é diferente do de garantir a sua validade: no primeiro caso, pergunta-se pelas suas “condições de possibilidade”, isto é, condições nas quais ele pode valer ou não valer, no segundo, decide-se, a partir dessas mesmas condições, qual dessas duas possibilidades exclusivas é realizada (no caso de um juízo teórico, se ele é verdadeiro ou falso; no caso de uma proposição prática, se ela está vigorando ou não). (Loparic, 2007, p. 16)

Em segundo lugar,

as condições de possibilidade e de decidibilidade, consideradas por Kant, são sempre definidas num domínio de dados sensíveis e, nesse sentido, objetivos: as dos juízos sintéticos a priori teóricos, no domínio de objetos da experiência; e as dos juízos sintéticos a priori práticos, no domínio de ações executáveis pelo agente humano (Ibidem, p. 17).

Sob a perspectiva semântica, precisamos encontrar uma *dadidade sensível* para provar que a idéia do sumo bem tem sentido para uma vontade finita moralmente determinada. Para provar que uma proposição prática é válida precisamos exemplificá-la através de algum dado efetivo (*casos in concreto*) no domínio das ações. Por conseguinte, cabe perguntar como uma proposição prática pode ser aplicada ao domínio das ações executáveis, ou seja, como ela é exequível pelo agente

humano livre. Perguntar pela exeqüibilidade de uma proposição prática implica em perguntar por um modo de aplicá-la no domínio das ações possíveis ao agente humano finito. Para mostrar como isso é possível, vale lembrar mais uma vez as palavras de Kant na *Metafísica dos Costumes*, onde ele observa que

precisamente como deve haver princípios numa metafísica da natureza para a aplicação desses princípios universais mais elevados de uma natureza em geral a objetos da experiência, uma metafísica dos costumes não pode prescindir de princípios de aplicação, e teremos amiúde que tomar como nosso objeto a natureza particular dos seres humanos, a qual é conhecida unicamente pela experiência, com a finalidade de nela mostrar o que pode ser inferido a partir de princípios morais universais (MC, p. 59).

Observemos que Kant trata da referência dos conceitos à vontade humana, e não mais da relação apenas formal dos conceitos com uma vontade em geral. Kant está ciente de que existem aspectos relevantes na natureza humana que devem ser observados, a fim de que os conceitos práticos possam ser aplicáveis e realizáveis. A natureza humana designa um domínio sensível sobre o qual podemos definir modos de aplicação dos conceitos práticos. Assim sendo, tomaremos a natureza particular do homem como objeto e verificaremos se nela podemos encontrar alguma dadidade sensível que permite conceder realidade objetiva (prática) à idéia do sumo bem. Nossa investigação acerca da realidade objetiva da idéia do sumo bem não está ancorada na referência do conceito a um objeto, mas na referência do conceito com algum dado sensível que possa ser encontrado na natureza humana.

Acerca da natureza humana, não podemos deixar de observar que se trata apenas das condições subjetivas que obstam ou auxiliam as pessoas a cumprir as leis morais (cf. Rel, p. 27; MC, p. 59), e não do conhecimento acerca da natureza humana em si. Os fatos encontrados na natureza humana não fornecem o conhecimento do que é o homem em si, mas as observações das conseqüências da aplicação das proposições morais universais nos servem como exemplos (casos *in concreto*) para provar que uma determinada proposição prática está vigorando⁴⁵. Sem essa exemplificação os conceitos permanecem vazios⁴⁶. Os exemplos (casos *in concreto*) servem para provar que é possível agir em conformidade com o que é representado por uma determinada proposição⁴⁷. Através dos exemplos prova-se que um determinado princípio está de fato vigorando na disposição de ânimo⁴⁸. A realidade objetiva de uma idéia, ou princípio prático, não se funda na referência a um exemplo, que é apenas a prova de que um determinado princípio está vigorando, mas é provada

⁴⁵ Os princípios de aplicação de uma metafísica dos costumes tem por finalidade mostrar de que modo é possível aplicar uma proposição prática no domínio das ações. Kant mostra que as leis universais da razão prática se aplicam à práxis humana por meio de princípios jurídicos e éticos. Os princípios jurídicos, devem proporcionar a liberdade externa, e os princípios éticos, a liberdade interna, constituindo um sistema completo da liberdade. Os exemplos encontrados na práxis humana permitem provar que um determinado princípio está vigorando (MC, p. 322), isto é, prova-se a sua realidade objetiva prática.

⁴⁶ Embora a pura disposição de ânimo tenha de ser exemplificada em atos (cf. Rel, p. 108-115, 162, 203), diferentemente de um sistema de princípios para a aplicação das leis da física, que é conhecido a partir da experiência, as leis morais “retém sua força de leis somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base a priori e sejam necessárias (MC, p. 57).”

⁴⁷ Quando se trata de uma legislação interna, “um bom exemplo (conduta exemplar) não deveria servir como um modelo, mas somente como uma prova de que é realmente possível agir em conformidade com o dever (MC, p. 322).” Um exemplo serve para provar que algo representado por meio de um conceito ou juízo é exequível.

⁴⁸ A pura disposição de ânimo tem de ser comprovada em atos, na boa conduta (cf. Rel, p. 108-115, 162, 203)

pela referência aos dados apresentados pela sensibilidade humana com relação às idéias práticas. Os exemplos, dados na experiência prática, servem apenas para confirmar a realidade objetiva de um determinado *juízo sintético a priori prático* para o agente humano.

Com efeito, para que uma proposição prática tenha realidade objetiva, ela tem de ser necessária e, portanto, estar fundada em conceitos *a priori* de acordo com o princípio da possibilidade de uma vontade em geral. Apesar de a lei moral conter apenas a forma pura da possibilidade de uma vontade em geral, a razão prática toma necessariamente um interesse pelos fins possíveis, já que a determinação da vontade humana se dá sempre em relação com um fim qualquer (ainda que este não seja o motivo determinante da vontade). Assim, além de limitar o uso do arbítrio em vista dos fins particulares, sob a condição da universalização das máximas, a razão prática também determina a vontade para fins que são ao mesmo tempo um dever possuir⁴⁹.

Como já mostramos anteriormente, em ordem aos fins, a razão prática representa ainda todos os fins possíveis sob uma totalidade (um fim incondicionado). Enquanto seres finitos, somos levados a pensar o conjunto de todos os fins possíveis sob a idéia de um fim último, em abstração das condições do tempo. Ora, o conceito que reúne tanto os fins materiais quanto os fins morais sob a idéia de uma totalidade é o conceito do sumo bem. Nesse sentido, a idéia do sumo bem representa o fim último

⁴⁹ Estes são fins válidos objetivamente para todo ser humano, ou seja, são fins necessários. Não se trata apenas de fins que podemos ter, mas de fins que devemos ter.

para o qual devem convergir todos os fins possíveis, servindo como um princípio de unidade para as ações.

A idéia do sumo bem, como um princípio de unidade para as ações, tem de implicar num modo de agir, pois, agir em conformidade com um princípio requer um modo de execução. Ora, esse modo de agir, cujo princípio é a idéia do sumo bem, tem de ser pensado em termos de síntese entre virtude (disposição moral) e felicidade, sendo a virtude a condição da felicidade. No que se refere à virtude e à felicidade, como elementos do sumo bem, cumpre observar um aspecto importante. Note-se que, para um ser racional finito, a idéia do sumo bem somente pode ser exeqüível em vista de um certo grau de virtude e felicidade⁵⁰. Assim sendo, embora o objeto da idéia possa ser ineqüível, a tarefa de uma aproximação ao seu objeto é exeqüível. Isto quer dizer que o seu princípio pode ser exeqüível.

Quando se trata da exeqüibilidade, mesmo que o sumo bem como o todo do conjunto dos fins em ligação sistemática não seja possível como objeto na experiência, a idéia pode servir como princípio interno e engendrar um modo de agir. Assim, na condição de um princípio interno, a realidade objetiva da idéia do sumo bem consiste na referência à determinada forma de conduta. Para compreendermos de que modo a idéia do sumo bem tem uma referência com alguma realidade factual e como isso pode ser mostrado no domínio das ações executáveis, é necessário explicar

⁵⁰ Albrecht observa que, se pressupormos no sumo bem a posse da virtude e da felicidade em sua plenitude, então a necessidade de falar numa proporção entre virtude e felicidade perde todo sentido, já que a necessidade de buscar uma proporção somente parece ter sentido quando se trata de “graus” de virtude e de felicidade (cf. Albrecht, 1978, p. 101, n. 313).

a que estamos nos referindo quando falamos em uma conduta segundo o princípio representado pela idéia do sumo bem.

Agir de acordo com o princípio representado pela idéia do sumo bem implica em tomar como princípio a máxima moral de promover uma proporção eqüitativa entre virtude e felicidade. Assim sendo, um modo de agir cujo princípio é a idéia do sumo bem, tem de realizar-se por meio de uma conduta onde a felicidade é um fim para a vontade apenas na medida em que a sua posse está sob a condição da virtude. Isto significa que a busca pela felicidade tem de estar subordinada à moralidade. Por isso, devemos tornar-nos dignos da felicidade.

A dignidade em relação à posse da felicidade tem de ser julgada em vista do direito de humanidade presente na pessoa de cada ser humano. Alguém é digno da posse de algo ou de um estado, à medida que não fere a humanidade presente em sua própria pessoa ou na pessoa de outro ser humano. Nesse sentido, a dignidade da posse de algo está relacionada ao direito inato que todo ser humano possui de realizar os seus fins enquanto ser dotado de uma vontade livre.

Considerando que a vontade de um ser racional, e ao mesmo tempo finito, encontra-se em conflito entre a moralidade e a felicidade, torna-se necessário um princípio que sintetize a relação entre moralidade e felicidade. Essa síntese, que corresponde à idéia do sumo bem, conduz o agente humano na realização de seus fins enquanto ser racional, mas também sensível, de modo que é na síntese entre virtude e felicidade que o agente humano realiza-se como fim em si mesmo. É nessa síntese que se realiza a dignidade humana. Assim, a *dignidade da posse* de uma coisa ou de

um estado, que se julga em vista do homem como fim em si mesmo, corresponde à síntese entre virtude e felicidade. Por isso, Kant afirma que “alguém 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 (CRPr, A 234).”

Quando se trata da dignidade da posse de algo temos que pensar a posse em vista do direito (não o direito civil) de humanidade presente na pessoa de cada ser humano. Num sentido mais amplo, o direito que reside *a priori* na razão, anterior ao direito público, é o direito à liberdade⁵¹. Em vista desse direito inato, devido a todo ser humano pela humanidade em sua pessoa (liberdade de escolha), concebemos o conceito de justo e de injusto. De acordo com Kant, podemos afirmar que “qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal (MC, p. 76).” O que é contrário ao direito de liberdade é injusto.

Toda ação que se realiza em conformidade com o direito de liberdade é justa, sendo o contrário disso uma ação injusta. Uma vez que a liberdade do arbítrio de todo ser humano pode ser afetada pelas ações externas, na relação de um indivíduo com outro, as ações externas precisam ser restringidas por uma lei universal⁵². Nesse caso,

⁵¹ Aqui, a liberdade corresponde à independência de ser constrangido pela escolha alheia, como direito pertencente a todos os homens em vista da humanidade em sua pessoa. (cf. MC, p. 83)

⁵² Pelo fato de que a liberdade do arbítrio de todo ser humano pode ser afetada pelas ações externas na relação dos indivíduos uns com os outros, tem de existir uma regra para o uso externo da liberdade. Esta regra é dada pelo seguinte imperativo: “[...] age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal [...] (MC, p. 77)”.

trata-se de um direito estrito, que implica “[...] na possibilidade de vincular coerção recíproca universal com a liberdade de todos [...] (Ibidem, p. 78)”. O direito estrito apóia-se na possibilidade de uma coerção externa erigida por meio de uma constituição civil.

Por outro lado, como assinala Kant, pensa-se “[...] também em um direito mais lato (*ius latium*), no qual nenhuma lei existe pela qual uma competência de exercer coerção pudesse ser determinada (Ibidem, p. 80).” Aqui, o direito não pode ser tratado em sentido estrito, ou seja, não é possível impor uma obrigação em vista do direito de outrem por meio de uma legislação externa. Um direito, em sentido *lato*, está amparado numa concepção de justiça que ultrapassa o campo da legislação externa, correspondendo aos casos “[...] nos quais um direito está em questão, mas para o qual não é possível apontar juiz algum para produzir uma decisão (Idem).” Kant refere-se ao direito de *eqüidade* e de *necessidade*⁵³.

Tomemos o exemplo dado no caso do direito de eqüidade. Supõe-se uma relação entre senhor e servo, que firmaram em contrato um determinado trabalho e o “preço” a ele correspondente, mas que ao final do período de trabalho houve uma desvalorização inesperada da moeda, a tal ponto que a quantia firmada em contrato

⁵³ A justiça em relação a um direito em sentido lato, para Kant, não pode ser realizada por meio de uma legislação externa. Entretanto, observamos que esses direitos já fazem parte do direito positivo atual, ainda que dependam da consciência do juiz. Nos abstermos aqui de entrar nesse campo do direito, e consideraremos esses direitos em sentido lato sob o ponto de vista da observância desses direitos num sentido moral. Para o nosso propósito nos importa prestar atenção à disposição de ânimo moral na realização da justiça. Mesmo que o direito positivo possa dar conta desses direitos, nos interessa aqui a sensibilidade moral que podemos encontrar no agente humano, e o que podemos concluir em vista da realidade objetiva da idéia do sumo bem em referência a essa sensibilidade.

não equivale mais ao poder de compra dessa mesma quantia no ato do contrato. E considere-se ainda que o senhor deste servo obteve bons rendimentos nesse período.

Uma vez que o servo deve receber o equivalente ao serviço prestado, então é justo que o senhor corrija a defasagem do salário. Entretanto, nesse caso, uma ação justa não pode ser reivindicada pelo servo perante uma corte externa, mas apenas pela apelação à consciência da equidade, pois somente pelo foro interno podemos reconhecer que o senhor deve refazer os cálculos a fim de pagar a quantia equivalente (justa) ao trabalho do servo. Nestas condições, a justiça (em vista do direito de equidade do servo) somente será efetiva se o senhor acolher em sua máxima agir justamente, pois do ponto de vista de uma legislação externa o senhor não comete injustiça se cumprir apenas o que está em contrato. Trata-se de uma ação ética⁵⁴, para a qual não é possível uma legislação externa (cf. *Ibidem*, p. 233). O direito em questão, diz respeito ao direito de humanidade⁵⁵ presente na pessoa do servo (direito natural), e não a um direito adquirido através de um ato. Sob a perspectiva moral, o servo não pode ser tomado apenas na condição de simples meio, ou seja, impõe-se como dever ético que o senhor realize seus fins de acordo com o direito que o servo possui de realizar os seus próprios fins particulares. Por conseguinte, o fundamento

⁵⁴ “Que eu constitua como minha máxima agir justamente é uma exigência que a ética me impõe (MC, p. 77).”

⁵⁵ Sob uma perspectiva moral, o servo não pode ser tomado apenas na condição de simples meio, ou seja, impõe-se como dever ético que o senhor realize seus fins de acordo com o direito de liberdade interna do servo.

da ação está ligado a um móbil interno e a legislação para esse tipo de ações pode ser dada somente por uma legislação interna.

Efetivamente, para o caso citado acima, a justiça atribuída à ação pertence a um foro interno e não admite uma legislação externa. A justiça como um princípio interno é algo que não pode ser realizado por meio de uma coação externa. Trata-se de uma responsabilidade interna, fundada no direito de humanidade na pessoa de cada ser humano e, portanto, presente na razão de todo ser humano. Essa responsabilidade para com a humanidade em nossa própria pessoa e na pessoa de outrem é sentida mediante a consciência, como que diante de um juiz (a consciência) instalado no interior do ser humano. A consciência corresponde a um juiz interior, que exerce uma coação interna ao sujeito, ligada à lei moral, como uma corte de justiça instalada no interior do ser humano. Nas palavras de Kant, “a percepção de um foro íntimo no ser humano (“perante o qual seus pensamentos se acusam ou se escusam entre si”) é a consciência (Ibidem, p. 280).” Ela (a consciência) é uma autoridade vigilante da lei no ser humano e impõe ao sujeito a autoridade da justiça.

Cumpramos observar que,

pensar num ser humano que é acusado por sua consciência como uma e a mesma pessoa que o juiz é uma forma absurda de representar uma corte de justiça, visto que neste caso aquele que instaura o processo perderia sempre. Para todos os deveres a consciência de um ser humano, conseqüentemente, terá que cogitar de alguém que não seja ele próprio (isto é, distinto do ser humano em geral) como o juiz de suas ações, caso contrário a consciência terá que ser uma contradição consigo mesma. Este

outro pode ser uma pessoa real ou uma pessoa meramente ideal que a razão cria por si mesma.⁵⁶ (Ibidem, p. 281)

Com efeito, um juiz instalado no interior do ser humano somente pode cumprir a função de juiz se tiver o poder de perscrutar o coração humano, impor obrigação e, além disso, possuir todo poder a fim de dar efeito às leis. O fato de que uma responsabilidade somente pode ser sentida em vista da relação com a vontade de outrem significa que o sentimento de responsabilidade, em relação com uma legislação interna presente na consciência, somente é possível mediante a idéia de uma vontade que, nesse caso, tem que ser divina. Desse modo, a consciência de uma responsabilidade nos obriga a pensar numa vontade externa, diante da qual nos sentimos constrangidos, mas aqui a única vontade que pode nos constranger é a vontade de Deus. Por isso, “[...] a consciência tem que ser pensada como o princípio subjetivo de ser responsável perante Deus por todas as nossas ações (Idem).” Posto que, em relação aos deveres morais, nos sentimos responsáveis *como se* estivéssemos diante de uma vontade divina, as leis morais também são consideradas *como se* fossem mandamentos divinos (cf. Ibidem, p. 282). Mas isso ainda não significa que estamos autorizados a conceber a existência de um ser supremo fora de nós. Apenas a

⁵⁶ Nota de Kant: “Um ser humano que acusa e julga a si mesmo no âmbito da consciência tem que pensar numa personalidade dupla em si mesmo [...]. Eu, o acusador e, todavia, também o acusado, sou o mesmo ser humano (numero idem). Mas o ser humano, como o sujeito da legislação moral que procede do conceito de liberdade, e em que ele está sujeito a uma lei que ele dá a si mesmo (homo noumenon), tem que ser considerado como um outro (specie diversus) [...] e esta diferença específica é a das faculdades (superiores e inferiores) do ser humano que o caracterizam [...]”. (MC. p. 281, n. 192)

idéia de Deus está presente em nosso ser e nos constrange a submeter nossa conduta à regra da justiça perfeita.

O que queremos observar é que para um ser racional finito a consciência somente pode exercer coação à medida que o ser humano se sente responsável diante da vontade de outrem, mas quando se trata de uma legislação, que é somente interna, esta responsabilidade só pode ser “sentida” pelo pressuposto da existência de Deus. Esse sentimento de responsabilidade⁵⁷, que nos constrange moralmente, não pode se tornar intuitivo para nós sem que pensemos na vontade de outrem, a saber, a de Deus (cf. *Ibidem*, p. 329). Somente em relação com a idéia de Deus é que a sentença da consciência acerca das ações que dizem respeito ao dever exerce o poder de condenar ou absolver o ser humano, fazendo sentir a condenação ou a absolvição. Sem essa relação com a idéia da vontade de Deus a consciência (juiz) não poderia dar uma sentença. No primeiro caso, a sentença causa um fardo e, no segundo, um regozijo e alívio por não ter sido encontrado estando em falta com o dever⁵⁸. Fazendo uma analogia, o fardo e o alívio podem ser representados como a “punição” e a “recompensa”. Mas não há um ser julgador que exerce a justiça; “[...] em lugar disso é a justiça – como se fosse uma substância (de outra maneira, chamada de justiça

⁵⁷ “Que o homem seja, pela lei moral, chamado à boa conduta, que, graças à reverência inextinguível que pela mesma nele há, [...] se tenha de examinar constantemente como intimado a prestar contas diante de um juiz: a esse respeito ensinam-no e a tal o impelem ao mesmo tempo a razão, o coração e a consciência moral (Kant, *Rel*, p. 150).”

⁵⁸ “[...] a consciência é a razão prática sustendo o dever do ser humano diante deste para sua absolvição ou condenação em todos os casos submetidos à lei. Assim, não é dirigida a um objeto, mas meramente ao sujeito (para afetar o sentimento moral através de seu ato) [...] (MC, p. 243)”.

eterna) [...], que julga em torno de direitos, de acordo com uma necessidade férrea, inevitável, que é para nós, ademais, insondável (Ibidem, p. 331-332).”

Uma vez que o princípio de uma relação entre a vontade de um ser humano com a vontade divina permanece transcendente (cf. Ibidem, p. 331), essa legislação interior se aplica somente à determinação das ações nas relações morais de seres humanos com seres humanos (cf. Ibidem, p. 333). Desse modo, a responsabilidade para com a justiça perfeita se realiza somente nas relações entre seres humanos e, portanto, agir em conformidade com a justiça perfeita significa conformar nossa conduta à regra da justiça perfeita. A justiça perfeita corresponde ao que é de direito de todo ser humano em virtude da humanidade em sua pessoa.

Isto posto, podemos avançar no propósito de apresentar uma realidade factual em relação a qual nos é permitido dar sentido e referência à idéia do sumo bem. Diante da eminente sentença da consciência, que há de causar remorso ou alívio, a faculdade de apetição é tomada por um sentimento de agrado (Wohl)⁵⁹ pela justiça. Conseqüentemente, o agente humano é impulsionado a conformar sua conduta a esse desejo. Esse modo de sensibilidade, cujo dado sensível é o sentimento de agrado (Wohl) pelo que é justo, em vista da humanidade na pessoa de todo ser humano, é uma “dadidade” sensível, em relação à qual a idéia do sumo bem mostra-se como princípio interno na disposição de ânimo. Tal sentimento na disposição de ânimo, nos

⁵⁹ É um sentimento de bem-estar em relação ao que é justo. É sentir-se bem por ter feito o que é justo. Não no sentido de ser um prêmio por agir de modo justo, mas como alívio da ansiedade de ser censurado pela consciência. Pelo contrário, uma ação injusta causa um sentimento de remorso. Em contraposição ao sentimento de agrado (Wohl) pelo que é belo, o sentimento de agrado pelo que é justo tem um sentido positivo e pode determinar a faculdade de apetição.

leva a querer o que é justo em vista da dignidade de humanidade na pessoa de todo ser humano, que se realiza pela síntese entre virtude e felicidade⁶⁰. Trata-se de uma determinação da vontade em conformidade com a idéia do sumo bem. Desse modo, a idéia do sumo bem encontra-se em correspondência com uma determinação de ânimo interna, o que não significa que essa referência não tenha que ser provada em relação com algo externo. Resta provar ainda que um tal princípio, presente na disposição de ânimo, possui realidade objetiva no domínio das ações executáveis. Para isso precisamos de exemplos, casos *in concreto*, que servem para provar que um determinado princípio está de fato vigorando na disposição de ânimo.

Posto que o sumo bem é um conceito dado pela representação da totalidade dos fins de uma vontade finita moralmente determinada, cabe observar que a idéia do sumo bem, como um princípio interno para o agente humano, implica em pensar um horizonte em vista do qual o agente moral tem de empregar os seus esforços. Esse horizonte é a idéia de um mundo constituído pela justa medida entre virtude e felicidade. Com efeito, uma conduta que suscite um mundo em conformidade com a justa medida entre virtude e felicidade é possível na medida em que o sentimento de agrado por aquilo que é justo, em vista da dignidade humana, efetivamente pode determinar a vontade para ações que devem ter conseqüências no mundo sensível. De

⁶⁰ Temos que ter o cuidado de não transformar essa idéia num princípio de prudência, no sentido de agir de modo justo para não sentir remorso diante da sentença da consciência. Nesse caso, estaríamos agindo somente em função de um benefício próprio e não por causa da lei. A linha divisória é de fato muito estreita e para que não nos desviemos da observância deste “caminho estreito” é necessário manter sempre diante dos olhos a incondicionalidade da lei moral e o sentimento de respeito correspondente à sua observância.

modo isolado, essa determinação pode não fazer muita diferença, mas ela por si só já concede realidade objetiva à idéia do sumo bem como um princípio interno, presente na máxima da vontade. No sentido de um princípio interno, a idéia do sumo bem possui realidade objetiva pela referência com uma conduta justa em face da proporção entre moralidade e felicidade. Pode-se dizer que tal vontade particular cumpre com o dever de promover o sumo bem, mas a referência para a idéia do sumo bem está na determinação própria da vontade e não nos efeitos por ela produzidos.

Mesmo que o homem não consiga agir de modo a realizar a plena concordância entre virtude e felicidade nos efeitos de suas ações, uma disposição de ânimo determinada a prosseguir constantemente para um aperfeiçoamento na conduta em vista dessa concordância mostra que a idéia está vigorando. Essa disposição de ânimo indica uma determinação segundo uma idéia (o sumo bem), presente como princípio de conduta na máxima da vontade. Dizemos então que a idéia está vigorando.

Na medida em que encontramos exemplos, que apresentam um modo de agir em conformidade com determinado princípio, podemos dizer que tal princípio é efetivo na máxima da conduta daquele agente. Considerando que a realidade objetiva de uma idéia na disposição de ânimo do agente humano tem de ser provada através de exemplos dados na experiência, a pura disposição de ânimo ainda não significa que a idéia do sumo bem está vigorando. Assim sendo, uma vontade cujo princípio é a concordância entre virtude e felicidade, tem de determinar o agente humano para ações que resultam em conseqüências no mundo sensível, que, por sua vez, servem

para provar a efetividade do princípio na disposição de ânimo. Um exemplo particular desse modo de agir, em referência ao exemplo anterior, seria a conduta de um senhor que deixa de lucrar às custas de seu servo, pagando o valor justo em vista do direito de equidade do servo. Amparado pelas leis jurídicas, este senhor poderia pensar que “foi feliz” em ter firmado o contrato, e que aquele servo “foi infeliz” na sua escolha. Mas, diante da responsabilidade para com a humanidade (cf. FMC, BA 64-67) na pessoa do servo, o senhor sempre será constrangido pelo dever a refazer os cálculos em conformidade com o direito de equidade. Desse modo, a distribuição da felicidade é submetida à moralidade, ou seja, à dignidade de possuir o que é justo. Um exemplo desse tipo prova que a idéia do sumo bem está vigorando como princípio numa disposição de ânimo, pois apresenta um caso onde a posse da felicidade realiza-se sob o princípio da moralidade. Sob a perspectiva do sumo bem, o ser humano sente-se constrangido a determinar a sua conduta em relação com os outros de modo a não permitir que o desejo pela felicidade seja um obstáculo ao direito (não o direito civil) de outrem. Os sentimentos de “amor” e “respeito” acompanham esse modo de agir e cumprem um papel importante na relação dos seres humanos uns com os outros em favor da harmonia de todas as vontades na realização dos fins práticos.

Sob esse ponto de vista, a idéia do sumo bem tem realidade objetiva, não como objeto, mas como princípio presente na disposição de ânimo. Ainda que a realidade externa não seja exatamente adequada ao que é o justo na proporção entre moralidade e felicidade, o conceito de sumo bem possui realidade objetiva pela referência com a intenção de agir de modo justo, segundo a idéia de uma síntese entre

virtude e felicidade. Desse modo, a idéia do sumo bem tem uma referência com algo sensível e, por conta desse *Faktum*, produzido na vontade, a idéia do sumo bem possui realidade objetiva.

3.4.1. Resposta às objeções de Albrecht

Dissemos que um modo de agir cujo princípio é o sumo bem, tem de satisfazer o que é justo em vista do direito inato que todo ser humano tem de ser considerado como fim em si mesmo e que a dignidade humana se realiza por meio de uma proporção eqüitativa entre virtude e felicidade. A hipótese de que o conceito de justiça, tomado em vista do direito inato à liberdade, corresponde à proporção eqüitativa entre virtude e felicidade é refutada por Albrecht (cf. Albrecht, 1978, p. 80). Em seu livro sobre a antinomia da razão prática, Albrecht entende que o conceito de justo corresponde ao conceito de justiça num sentido externo. Para ele, esse conceito não pode ter referência ao sumo bem, pois, se a virtude é uma condição necessária do sumo bem, então não pode haver sumo bem sem uma conduta virtuosa. O autor argumenta que o conceito de justiça se aplica a qualquer tipo de conduta, inclusive a não virtuosa. Nesse sentido, o conceito de justiça refere-se ao ato de exercer um juízo acerca de determinada conduta e dar-lhe o merecido. Assim, a negação da virtude e a infelicidade também poderiam ser sintetizadas na idéia do sumo bem (cf. Ibidem, p. 83. n. 261). Albrecht está certo em dizer que a negação da

virtude e a infelicidade não podem pertencer ao sumo bem. Entretanto, isso não implica em dizer que o conceito de justiça não possa ter uma correspondência com o conceito de sumo bem, como ele pretende⁶¹.

Se compreendermos que o conceito de justiça correspondente ao sumo bem não deve ser interpretado como justiça externa, mas como princípio interno, então esse conceito pode ser referido a um modo particular de conduta. Ora, no sentido de um juízo moral, acerca de uma conduta, a justiça se aplica a todo tipo de conduta, enquanto que, na condição de um princípio interno o conceito de justiça corresponde apenas ao modo de agir justo. Não se trata nem de justiça divina num mundo vindouro e nem de uma esperança na justiça (externa) do mundo. A idéia de justiça externa aplica-se a todo e qualquer tipo de conduta, julgando as ações e determinando a vida de cada individuo segundo o que os seus atos merecem, independentemente de a conduta ser boa ou má, enquanto que na condição de um princípio interno, o conceito de justiça (o que é justo) aplica-se somente ao modo de agir justo. Nesse sentido, o conceito de justiça não tem a conotação de um juízo emitido sobre uma ação que não seja boa. Isto significa que à conduta má corresponde o conceito de injustiça e não de justiça. Sob a perspectiva de que o ser humano só pode agir de modo justo ou injusto, o conceito de justiça só pode ser empregado para referir-se ao modo de agir justo. Assim, na idéia do sumo bem, como um princípio interno, aplica-se o conceito de justo, e não de justiça como uma legislação externa.

⁶¹ Contra Albrecht, para Wildfeuer o conceito de justo (Recht) não corresponde ao conceito de justiça (Gerechtigkeit), defendendo o uso do conceito de justo no sentido de um modo de agir justo, e não de justiça em relação ao direito externo. (cf. Wildfeuer, 1999, p. 477-487).

Albrecht, em referência a Beck, questiona ainda se promover o sumo bem poderia ser um dever⁶², considerando que isto implicaria em introduzir a felicidade na realização do dever. Nesse caso, o dever dependeria de fins materiais, já que para a busca da felicidade é impossível estabelecer leis universais para a vontade (cf. *Ibidem*, p. 152-155, 160). Isto certamente não pode concordar com a lei do dever que encontramos em Kant. Por conseguinte, se a felicidade está incluída como elemento do sumo bem, parece ser impossível que seja um dever promover o sumo bem. Para refutar essa idéia cumpre fazer algumas observações.

Visto que a promoção do sumo bem se funda na lei moral, a felicidade está no sumo bem apenas como consequência de uma determinação moral e não como o fim que determina a vontade. Não se trata da realização paralela de dois princípios diferentes, de um lado a moralidade, e de outro a felicidade, mas de uma conduta em que ocorre uma síntese entre moralidade e felicidade, de acordo com uma idéia, a saber, o sumo bem. Tem de haver sempre uma síntese entre a moralidade e a felicidade, onde a moralidade é a condição da felicidade.

Importa ter em mente que, para uma vontade moralmente determinada, a felicidade não é um objeto do desejo independentemente da relação com a lei moral e,

⁶² De acordo com Albrecht, se o sumo bem é somente uma consequência da determinação moral, então é preciso perguntar: em que sentido a impossibilidade desse objeto nos remete à exigência das suas condições de possibilidade? Em que situação se encontrará a lei moral se o objeto que está no seu horizonte é impossível? Albrecht argumenta que a validade da lei moral não depende da possibilidade do sumo bem, pois a razão prática impõe obrigação à vontade sem considerar os fins (p. 162). Trata-se de uma necessidade subjetiva fundada sobre o dever. É um efeito subjetivo produzido a partir da lei moral, mas não um dever a cumprir. Albrecht assinala que agir por dever implica também num interesse por parte do agente humano em relação ao fim de suas ações, caso contrário o agir não teria sentido, mas trata-se sempre de uma necessidade relacionada ao agente humano e não de uma necessidade da lei moral. (p. 164).

portanto, também não é o princípio supremo de determinação da vontade. Assim sendo, a introdução da felicidade, como objeto da vontade, somente pode conectar-se com a lei moral sob a idéia do sumo bem, já que nesta idéia se inclui a promoção da felicidade sob a condição da moralidade. Por isso, para uma vontade finita moralmente determinada, a busca da felicidade encontra-se necessariamente sob a condição do sumo bem. Nessa perspectiva, a felicidade é objeto da vontade à medida que reconhece a dignidade de ser feliz (cf. CRPr, A 232-233).

Para uma vontade finita moralmente determinada importa satisfazer a necessidade de ser feliz em acordo com a moralidade, mas isso não quer dizer que a idéia do sumo bem consiste em uma regra de como se pode alcançar a felicidade. Cumpre manter a vigilância, pois facilmente poderemos cair no erro de transformar a idéia do sumo bem numa regra de prudência. Por isso, ao considerarmos a idéia do sumo bem, como princípio interno de conduta, requer-se um cuidado especial em relação à felicidade como elemento do sumo bem.

Na idéia do sumo bem a felicidade é um objeto da vontade interconectado com a lei moral. A felicidade conecta-se com a vontade sob a legislação da razão prática pura à medida que se trata de uma vontade finita moralmente determinada. Mas, há que se ter o cuidado para que a conduta moral não seja transformada num meio pelo qual se pretende justificar racionalmente o desejo pela felicidade diante da lei moral e, a partir disso, tornar a felicidade o motivo das ações, concedendo à lei moral apenas a função de julgar o que podemos e o que não podemos fazer na busca pela felicidade. Nesse caso, a busca pela felicidade seria o princípio determinante da

vontade e a lei moral perderia o seu verdadeiro papel⁶³. Embora a lei moral não exija que o desejo pela felicidade seja extirpado, quando se trata do dever, a felicidade não deve ser o motivo pelo qual se cumpre o dever (cf. *Ibidem*, A 166).

⁶³ É na inversão dessa ordem que reside o mal, opondo-se à realização da moralidade e colocando os homens uns contra os outros, em detrimento de sua felicidade (cf. Kant, *Rel*, p. 42-48).

CONCLUSÃO

Num primeiro momento da moral kantiana, parece que a felicidade não pode estar presente como objeto da vontade quando se trata de uma vontade moralmente determinada. Entretanto, na idéia do sumo bem, constituída pela síntese entre moralidade e felicidade, encontramos uma relação entre moralidade e felicidade. A moralidade não exclui a felicidade necessariamente, mas para que a moralidade seja o motivo determinante da vontade é preciso atentar para o modo como a felicidade encontra-se incluída no sistema da moral. De acordo com a idéia do sumo bem a felicidade não é objeto da vontade por si só, mas tem como condição a dignidade de ser feliz. Notamos que a felicidade tem de estar subordinada à moralidade, de modo que a dignidade de ser feliz é a condição para que a felicidade seja objeto da vontade. Somente sob esta condição a felicidade encontra-se incluída no sistema da moralidade. Kant é claro em afirmar que não há moralidade nas ações que têm a felicidade como princípio. Entretanto, acolher como máxima suprema o princípio da moralidade não significa que a felicidade não possa ser objeto da vontade de modo algum. O que não pode existir ao mesmo tempo na vontade humana é a moralidade e a felicidade enquanto princípios supremos. A felicidade pode ser objeto da vontade, mas não o princípio supremo de todas as máximas.

Tendo em vista a relação entre moralidade e felicidade na realização dos fins práticos, a idéia do sumo bem tem o papel de fio condutor para a vontade, visto que ela representa a moralidade e a felicidade sob uma unidade. A conduta de acordo com

o princípio da idéia do sumo bem significa conduzir-se sob a perspectiva de uma coexistência entre moralidade e felicidade. Enquanto ser racional finito, o homem tem que lidar com a moralidade e com a felicidade, ambas estão presentes em seu “Ser” e, conseqüentemente, é na busca de uma síntese entre moralidade e felicidade que o homem tem que conduzir-se enquanto fim em si mesmo. Podemos pensar na aplicação da idéia do sumo bem num sentido que visa alcançar um determinado fim na ordem das coisas, mas também podemos pensar apenas no modo como o homem tem que conviver consigo mesmo quando se trata da moralidade e da felicidade. A vontade humana encontra-se, por um lado, determinada pela lei da natureza e, por outro, pela lei da liberdade. Enquanto ser moral, também carente de felicidade, o homem busca encontrar um modo de conduzir-se no qual possa realizar a moralidade e a felicidade ao mesmo tempo. Esses dois modos de causalidade, presentes no ser humano, nos permitem conceber uma idéia da condição humana. Ora, na medida em que encontramos duas causalidades (natureza e liberdade) presentes num mesmo ente, abre-se um campo de limites e possibilidades para o agente humano. Não queremos aqui entrar na questão acerca do “Ser” do homem, mas apenas assinalar que a idéia do sumo bem é um princípio prático, pelo qual o ser humano pode orientar sua conduta a fim de realizar a moralidade e a felicidade em harmonia e, assim, realizar-se enquanto fim em si mesmo.

A idéia do sumo bem, como horizonte e como princípio interno, nos indica como essas duas causalidades (natureza e liberdade) podem encontrar-se reunidas num mesmo ente e de que modo essa unidade se realiza na prática. Nesse sentido, a

realidade objetiva da idéia do sumo bem não se refere a algo externo ao homem, que deva ser realizado, mas à determinação da vontade do agente humano enquanto fim em si mesmo. Assim sendo, a realidade objetiva da idéia do sumo bem corresponde a um princípio interno, presente na disposição de ânimo, que se faz presente no sentimento de agrado pelo que é justo na proporção entre moralidade e felicidade. Esse princípio de justiça eterna, “chama” o agente humano a um modo de vida onde a relação entre moralidade e felicidade deve ser determinada pelo critério da justiça eterna. Trata-se de um modo de vida, onde o homem se realiza como ser moral, mas também como ser carente de felicidade. Entretanto, a realidade objetiva da idéia do sumo bem não corresponde à mudança da realidade externa, embora os exemplos provem que a idéia está vigorando, mas corresponde a um modo de vida para o qual o agente humano livre é chamado internamente. Por conseguinte, a realidade objetiva da idéia do sumo bem é provada quando o agente humano livre atende ao “chamado interno do sumo bem” e toma essa idéia como princípio interno, ou seja, como fio condutor de sua conduta.

BIBLIOGRAFIA

1. KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. (1798a) Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: iluminuras, 2006.
2. _____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.
3. _____. “A paz perpétua”. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2002.
4. _____. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.
5. _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
6. _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. 1^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
7. _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
8. _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.
9. _____. “Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2002.
10. _____. *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. Tradução de Fausto Castilho. 2^a ed. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.
11. _____. *O Conflito das Faculdades*. (1798b) Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1993.
12. _____. “O fim de todas as coisas”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2002. p. 103-118.
13. _____. *Os Progressos da Metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1995.

14. _____. “Que significa orientar-se no pensamento?” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: ed. 70, 2002. p. 39-55.
15. _____. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1988.
16. _____. “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”. In: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: ed. 70, 2002. p. 57-102.
17. _____. *Werke in zehn Bänden / Immanuel Kant*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Gesellschaft [[Buchgesellschaft]], 1983.

Comentadores:

1. ALBRECHT, Michael. “Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit”. In: *Kant-Studien*. Akten des 4 internationalen Kant-Kongresses. Berlin / New York: de Gruyter, 1974. p. 563-567.
2. _____. “Kants Antinomie der Praktischen Vernunft”. In: *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Band 21. New York: Georg Olms Verlag Hildesheim, 1978.
3. _____. “Kants Maximenethik und ihre Begründung”. *Kant-Studien*. 85 Jahrg. Heft 2. Berlin/New York: de Gruyter, 1994. p. 129-146.
4. BORGES, Maria de Lourdes. “Felicidade e Beneficência em Kant”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 97, 2003. pp. 203-315.
5. CASSIRER, Ernst. *Kant, Vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Rogers. México: IEPSA, 1993.
6. CORTINA, Adela. “Cosmopolitismo y Paz: La brújula de la razón en su uso político”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, n. 2, 2005. pp. 379-396.
7. DÜSING, K. “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie”. In: *Kant-Studien*. 72 Jahrg. Berlin / New York: de Gruyter, 1971. p. 5-42.

8. ESTEVES, Júlio. “O sumo bem como fim último do homem”. In: palestra proferida no IX colóquio Kant, 2007.
9. FISCHER, Norbert. “Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant”. In: *Kant-Studien*. 74 Jahrg. Heft 1. Berlin / New York: de Gruyter, 1983. p. 1-21.
10. FÖRSTER, Eckart. “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. In: *Studia Kantiana*. Tradução de Guido de Almeida e Júlio C. R. Esteves. v.1, n. 1, setembro, 1998. p. 29-32.
11. _____. “Freiheit und Vernunft bei Kant”. In: *Philosophische Rundschau*. 40 Jahrg. Tübingen: Paul Siebeck, 1993. p. 70-82.
12. GIANNOTTI, José Arthur. “Kant e o espaço da história universal”. In: *Discurso*. n. 10, maio, 1979. São Paulo: USP. P. 7-47.
13. HAHN, Alexandre. “Problemas semânticos na doutrina da virtude”. In: *Kant-e-prints*.
14. JORGE FILHO, Edgard José. “A Possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética, em Kant”. *Síntese*. V. 26, n. 84. Belo Horizonte: Ed. Loyola, 1999, p. 87 – 105.
15. KLEINGELD, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.
16. KRÄMLING, G. “Das höchste Gut als mögliche Welt: zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei Immanuel Kant”. In: *Kant-Studien*. 77 Jahrg. Heft 3. Berlin / New York: de Gruyter, 1986. p. 273-288.
17. KRÜGER, Gerhard. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. 2 auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1931.
18. LANGTHALER, R. *Kants Ethik als “System der Zwecke”. Perspektiven einer modifizierten Idee der “Moralischen Theologie” und Ethiktheologie*. Berlin / New York: de Gruyter, 1991.
19. LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
20. LOPARIC, Zeljko. *A Semântica Transcendental de Kant*. 2ª ed. rev. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.

21. _____. “A Semântica Transcendental e a Razão Pura”. In: *dois pontos*. Curitiba / São Carlos: vol 2, n 2, p. 113-128, outubro, 2005.
22. _____. “As Duas Metafísicas de Kant”. in: *Kant-e-prints*. Vol. 2, n.5, 2003.
23. _____. “A Finitude da Razão: observações sobre o logocentrismo kantiano”. In: *200 anos da crítica da faculdade do juízo*. Porto Alegre: ed. da univ. / UFRGS, 1992. p. 50-64.
24. _____. “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant”. In: www.zeljko.loparic.com; acessado em 2007.
25. _____. “Heurística Kantiana”. In: *Cadernos de história e Filosofia da Ciência*, n. 5, 1983, pp. 73-89.
26. _____. “Kant e o ceticismo”. In: *Manuscrito*. Campinas, v. 11, n. 2, pp 67-83.
27. _____. “Kant e o pretenso direito de mentir”. In: *Kant-e-prints*. Série 2, v. 1, n. 2. jul-dez, 2006.
28. _____. “O Fato da Razão – uma interpretação semântica”. In: *Analítica*, v. 4 – n.1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 13-52.
29. MARTINS, Clélia Aparecida. “Sobre a Personalidade na Filosofia Prática de Kant”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58, 2002, pp. 101-116.
30. _____. “Virtude, dever, matéria e forma”. In: *Veritas*. v. 48, n. 1, março. Porto Alegre: edipucrs, 2003. p. 137-147.
31. MENDONÇA, W.P. “Die Person als Zweck an sich”. *Kant-Studien*. 84 Jahrg. Heft 2, 1993. p. 167 – 184.
32. ROHDEN, Valério. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
33. SIMONS, Eberhard. “Hoffnung als elementare Kategorie praktischer Vernunft”. In: *Philosophisches Jahrbuch*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1981. p. 264-281.
34. WILDFEUER, Armin G. *Praktische Vernunft und System*. Stuttgart: Frommann-holzboog, 1999.

Nome do arquivo: dissertação_última
Pasta: C:\Documents and Settings\065158\Desktop
Modelo: C:\Documents and Settings\065158\Dados de
aplicativos\Microsoft\Modelos\Normal.dot
Título: CLAUDIO SIPERT
Assunto:
Autor: Editora Batista
Palavras-chave:
Comentários:
Data de criação: 5/3/2008 16:29
Número de alterações: 17
Última gravação: 31/3/2008 15:22
Gravado por: proneu
Tempo total de edição: 443 Minutos
Última impressão: 31/3/2008 15:29
Como a última impressão
Número de páginas: 129
Número de palavras: 27.337 (aprox.)
Número de caracteres: 155.821 (aprox.)