



UNICAMP

CLÁUDIO SIPERT

A MODIFICAÇÃO DE SENTIDO DO SUMO BEM

NA FILOSOFIA TARDIA DE KANT

CAMPINAS

2013



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

CLÁUDIO SIPERT

**A MODIFICAÇÃO DE SENTIDO DO SUMO BEM
NA FILOSOFIA TARDIA DE KANT**

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, para
obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO CLÁUDIO SIPERT, E ORIENTADA
PELO PROF. DR. ZELJKO LOPARIC,
CPG, 15/10/2013.

CAMPINAS

2013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Si74m	<p>Sipert, Cláudio, 1976- A modificação de sentido do sumo bem na filosofia tardia de Kant / Cláudio Sipert. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.</p> <p>Orientador: Zeljko Loparic. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Razão. 3. Antropologia. 4. Sociabilidade. 5. Filosofia - História. I. Loparic, Zeljko, 1939-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	--

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The modification of the Highest Good in Kant's later philosophy

Palavras-chave em inglês:

Reason

Anthropology

Sociability

Philosophy - History

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Zeljko Loparic [Orientador]

Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão

Daniel Omar Perez

Julio Cesar Ramos Esteves

Karlfriedrich Herb

Data de defesa: 15-10-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 15 de outubro de 2013, considerou o candidato CLAUDIO SIPERT aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Zeljko Loparic

Handwritten signature of Zeljko Loparic in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão

Handwritten signature of Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Daniel Omar Perez

Handwritten signature of Daniel Omar Perez in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Julio César Ramos Esteves

Handwritten signature of Julio César Ramos Esteves in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Karlfriedrich Herb

Handwritten signature of Karlfriedrich Herb in blue ink, written over a horizontal line.

À minha família

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Zeljko Loparic, pela dedicação na orientação do meu trabalho e pela atenção pessoal.

Ao Professor Bernd Dörflinger, pela disposição em cooperar para a minha formação acadêmica.

Ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp e professores do departamento de filosofia da Unicamp. E ao departamento de estrangeiros da Trier Universität.

À Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e ao DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst) pela parceria no apoio financeiro ao “doutorado sanduíche”.

A todos que direta ou indiretamente me acompanharam na realização deste trabalho.

EPÍGRAFE

“Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que esses conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas o objeto mais importante no mundo, ao qual o homem pode aplicá-los, é o próprio ser humano: porque ele é seu fim último.”

“Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist.”

Immanuel Kant

RESUMO

Na *Crítica da razão pura*, Kant empreende uma investigação sobre a própria razão, avaliando seus limites e suas possibilidades, com o intuito de dar uma resposta aos problemas metafísicos que surgem da necessidade de a razão pensar o incondicionado e conceber a sua possibilidade como objeto. Para dar conta do problema do incondicionado, a razão estende-se por meio de sua forma puramente lógica a um pretenso conhecimento de objetos suprassensíveis por meio de juízos sintéticos *a priori*. O resultado da *Crítica* apontou que se trata de uma ilusão da razão, mostrando que a validade de um juízo sintético *a priori* tem como condição de possibilidade a sua referência a um domínio de dados possíveis na intuição sensível e que o seu uso não pode ultrapassar os limites da experiência possível. Sendo assim, a possibilidade lógica dos conceitos e juízos não pode ser tomada pela possibilidade do seu objeto. Também no domínio prático, a razão depara-se com a necessidade de um incondicionado enquanto objeto total e completo de uma vontade finita moralmente determinada, a saber, o sumo bem. De modo análogo ao que se dá com os problemas da razão teórica, o problema fundamental de sentido da ideia do sumo bem reside na impossibilidade de conceder-lhe uma referência objetiva no domínio da experiência possível, isto é, no domínio das ações executáveis pelo agente humano. Entretanto, segundo regras práticas *a priori*, a impossibilidade do seu objeto implicaria em uma suspeita sobre a lei moral, pois, nesse caso, como princípio supremo da vontade, a lei conduziria o agente humano à representação de um fim para sua vontade que é vazio de sentido. Na *Segunda Crítica*, Kant apresenta uma solução mediante o recurso ao mundo inteligível e à doutrina dos postulados da razão prática. Mas os dois postulados que garantem a realidade objetiva do sumo bem, a existência de Deus e a imortalidade da alma, são transcendentais e, conseqüentemente, o sumo bem é admitido como um objeto transcendente. Faz-se assim um uso transcendente da razão que nos conduz a juízos que carecem de objeto. A fim de evitar a permanência num discurso sem sentido, isto é, sem um objeto prático, propomo-nos a mostrar que o sentido transcendente do sumo bem é progressivamente abandonado nos textos tardios de Kant e passa por uma mudança de

sentido, a fim de dar lugar a um conceito apto para o uso na vida dos homens, que será definido como sumo bem moral-físico. Essa modificação de sentido será provada a partir de uma *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que nos abre um domínio de dados sensíveis em referência aos quais se torna possível interpretar e conceder sentido ao sumo bem, reabilitando-se, assim, o seu uso prático na perspectiva de uma história da felicidade e da moralidade na espécie humana.

Palavras-chave: Antropologia. História. Razão Prática. Sociabilidade. Sumo Bem.

ABSTRACT

In the *Critique of Pure Reason* Kant undertakes an investigation of reason itself, assessing their limits and their possibilities, in order to respond to problems that arise from need of reason to think the unconditioned and conceive its possibility as object. To cope with the problem of unconditioned reason extends through its purely logical domain to an alleged supra-sensitive objects that she seeks to know through synthetic judgments *a priori*. To cope with the problem of unconditioned reason extends through its purely logical domain to an alleged super-sensitive objects she seeks to know through synthetic judgments *a priori*. The result of the criticism pointed out that it is an illusion of reason, showing that the validity of a synthetic *a priori* judgment has as its condition of possibility reference to a domain of possible data in sensuous intuition and its use can not exceed the limits of experience possible. Thus being, the logical possibility of concepts and judgments can not be made for the possibility of its object. Also in the field practical reason is faced with the need of the unconditioned as full and complete object of a finite will morally determined, namely, the highest Good. Similarly to what happens with the problems of theoretical reason the fundamental problem of the sense of the idea of highest good, lies in the impossibility to grant him an objective reference in the domain of practical experience as possible, i.e., in the domain of executable actions the agent human. However, according to the practical rules *a priori* highest good is imposed as necessary object to one sensitive will determined by the moral law, so that the impossibility of its object would imply in a suspicion on the moral law, since in that case the law as the supreme principle will lead the human agent to the representation of an end to his will which is void of meaning. The second critique, Kant presents a solution by use of the intelligible world and the doctrine of the postulates of practical reason. But the two postulates that guarantee the objective reality of the highest good, the existence of God and the immortality of the soul, are transcendent and therefore the highest good is admitted as a transcendent object. It is thus a transcendent use of reason that leads us to a court that lacks subject. To avoid the risk of falling into a meaningless discourse, that is, without a practical object, we will take as the guiding

philosophy critical theory of a transcendental semantics with the proposal to show that the transcendent sense of the highest good is phased out in late texts of Kant and undergoes a change of direction to give rise to a concept suitable for use in human life, which will be defined as highest good moral-physical.

Keywords: Anthropology. Highest Good. History. Practical Reason. Sociability.

LISTA DE ABREVIATURAS

- AA** Edição da academia (Akademie-Ausgabe)
- Anth** Antropologia de um ponto de vista pragmático (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) (AA VII)
- Br** Correspondências (*Briefe*) (AA X-XIII)
- EaD** O fim de todas as coisas (*Das Ende aller Dinge*) (AA VIII)
- EEKU** Primeira introdução à crítica do juízo (*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*) (AA XX)
- FM** Os progressos da metafísica (*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*) (AA XX)
- GMS** Fundamentação da metafísica dos costumes (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) (AA 04)
- HN** Manuscritos (*Handschriftlicher Nachlass*) (AA XIV-XXIII)
- laG** Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) (AA VIII)
- KpV** Crítica da razão prática (*Kritik der praktischen Vernunft*) (AA V)
- KrV** Crítica da razão pura (*Kritik der reinen Vernunft*) (paginação original A/B)
- KU** Crítica da faculdade de julgar (*Kritik der Urteilskraft*) (AA V)
- Log** Lógica (*Logik*) (AA IX)
- MpVT** Sobre o fracasso de todas as tentativas da filosofia na teodiceia (*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*) (AA VII)
- MS** A metafísica dos costumes (*Die Metaphysik der Sitten*) (AA VI)
- RL** Doutrina do direito (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*) (AA VI)
- TL** Doutrina da virtude (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*) (AA VI)
- OP** *Opus Postumum* (AA XXI e XXII)
- Päd** Pedagogia (*Pädagogik*) (AA IX)
- Refl** Reflexões (*Reflexionen*) (AA XIX)
- RGV** A religião nos limites da simples razão (*Die Religion innerhalb der Grenzen der*

bloßen Vernunft) (AA VI)

SF O conflito das faculdades (*Der Streit der Fakultäten*) (AA VII)

TP Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*) (AA VIII)

ZeF À paz perpétua (*Zum ewigen Frieden*) (AA VIII)

VNAEF Anúncio de um acordo próximo de um tratado de paz perpétua na filosofia (*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*) (AA VIII)

WA Resposta à pergunta: que é o iluminismo? (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) (AA VIII)

WDO O que significa orientar-se no pensamento? (*Was heißt sich im Denken orientieren?*) (AA VIII)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 - A VONTADE HUMANA E SEUS PRINCÍPIOS	13
1.1. O princípio da felicidade	14
1.1.1. Felicidade empírica	14
1.1.2. Autocontentamento	20
1.2. O princípio da moralidade	27
1.2.1. Liberdade e necessidade	27
1.2.2. Máximas da vontade e formulação do princípio da moralidade	30
1.2.3. Realidade objetiva da lei moral como <i>factum</i> da razão	37
1.3. O problema da compatibilidade entre moralidade e felicidade	40
CAPÍTULO 2 - RAZÃO PRÁTICA E SUMO BEM	45
2.1. O sumo bem na primeira Crítica	45
2.1.1. Do fim último de todo uso possível da razão humana	45
2.1.2. O sentido metafísico do sumo bem enquanto ideia da razão	52
2.2. O sumo bem na segunda Crítica	55
2.2.1. O sumo bem como problema necessário da razão	55
2.2.2. O sumo bem no contexto de uma antinomia da razão prática	61
2.2.3. Crítica à doutrina kantiana do sumo bem: Silber contra Beck	67
2.3. O sumo bem na perspectiva teleológica da terceira Crítica	74
CAPÍTULO 3 - O ENFRAQUECIMENTO DO SUMO BEM	81
3.1. O fracasso da filosofia na teodiceia	82

3.2. A transformação dos postulados em regras do “como se”	88
3.2.1. A lei moral e a liberdade em xeque?	95
3.3. Aplicação da ideia de Deus segundo a regra do “como se”	101
CAPÍTULO 4 - ANTROPOLOGIA E SUMO BEM MORAL-FÍSICO	109
4.1. A antropologia como domínio de referência sensível	109
4.2. O sumo bem na perspectiva de uma antropologia de um ponto de vista pragmático	114
4.2.1. A noção de humanidade na antropologia	119
4.2.2. Do gosto como uma espécie de sentido humano comum	124
4.2.3. Humanidade nos relacionamentos: a unificação do bem-estar com a virtude	129
4.2.3.1. O comportamento social à mesa: <i>die Tischgesellschaft</i>	135
CAPITULO 5 – O DESTINO DO GÊNERO HUMANO	145
5.1. Do caráter do homem	146
5.2. A ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita	155
5.3. A esperança no progresso político-jurídico	159
5.3.1. Convergência entre política e moralidade	162
5.4. Antecipação do futuro da humanidade	166
CONCLUSÃO	173
BIBLIOGRAFIA	183

INTRODUÇÃO

Com o objetivo de apresentar o fio condutor que tomamos na realização do presente trabalho, iniciamos com a exposição do procedimento crítico kantiano empregado na resolução dos problemas da razão pura. Ao empreender uma *Crítica da razão pura*, Kant está preocupado em dar uma resposta aos problemas necessários da razão. A origem desses problemas da razão reside na necessidade de atender ao postulado lógico que exige a totalidade da série das condições para o condicionado.¹ Na busca de uma solução para o incondicionado, a razão estende-se para além dos limites da experiência possível mediante seu uso puramente lógico e encontra uma resposta à necessidade lógica do incondicionado nas ideias transcendentais de alma, mundo e Deus, que representam a unidade sintética absolutamente incondicionada da série condicionada (KrV, B 378).² Pelo fato de que as regras fundamentais e máximas relativas ao uso da razão possuem o aspecto de princípios objetivos, a razão é impulsionada a considerar que às ideias transcendentais tem de corresponder um objeto incondicionado. Não sendo possível que o objeto das ideias nos seja dado em uma experiência possível, a sua possibilidade foi tomada como um problema a ser resolvido por uma ciência chamada metafísica, que pretendeu ultrapassar o domínio da experiência possível e alcançar um conhecimento acerca de objetos suprassensíveis.

Para Kant, a metafísica, com seus pretensos conhecimentos acerca do suprassensível, não conseguiu alcançar o caminho seguro de uma ciência, gerando discussões infundáveis sem apresentar uma solução. Diante dos progressos da matemática e da física, que conseguiram alcançar um grande número de conhecimentos por meio do uso puro da razão (*a priori*), Kant pergunta se a metafísica não poderia ter a esperança de alcançar um progresso inspirando-se no progresso dessas ciências. Ora, se a matemática e a

¹ “A razão exige-o em virtude do seguinte postulado lógico: 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” (KrV, B 436).

² A paginação utilizada para as obras de Kant segue a Edição da Academia na versão eletrônica: AA (Akademie-Ausgabe) *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*, acessível em: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>.

física conseguiram alcançar progressos e estabelecer-se como ciência a partir do uso da razão pura, tal caminho também poderia conduzir a metafísica ao *status* de ciência. A possibilidade da metafísica depende, assim como a matemática e a física, da possibilidade de provar a efetividade dos seus conhecimentos de modo *a priori*. Por conseguinte, a pergunta pela metafísica nos leva à pergunta acerca das condições de possibilidade de estender-se no conhecimento de modo *a priori*. Kant seguia os manuais de Baumgarten, que eram inspirados em Wolff. Para este último, a metafísica constitui-se por uma disciplina geral, a ontologia (metafísica geral), que trata do ente em geral, mas também por disciplinas especiais, que são um ramo da ontologia e que desta extraem os seus princípios: a psicologia, a cosmologia e a teologia. Essas disciplinas constituem, portanto, a metafísica especial, pois tratam de um tipo especial de ente (B 874). Segundo sua origem, as ideias da metafísica encontram seu fundamento na razão de modo *a priori* e, por isso, a razão autoriza a esperança de uma extensão desses conceitos a um pretense domínio de realidade suprassensível. A razão tem uma tendência a transpor os limites da experiência e, assim, estender-se a um campo de objetos suprassensíveis, sendo a metafísica a ciência que se propõe a fornecer um conhecimento racional acerca desses objetos mediante um uso puro da razão. Uso este que, supostamente, possibilitaria um conhecimento para além da experiência (B 7). Assim, antes de qualquer decisão, a metafísica exigiria uma crítica da razão pura, um exame da faculdade de conhecimento do sujeito e de suas possibilidades de nos fornecer um conhecimento *a priori*.³

Apoiando-se em seus princípios formais, a razão estende-se de modo sintético e *a priori* a fim de proporcionar um conhecimento sobre as ideias que não podem ser dadas como objeto possível na experiência. Mas, na tentativa de conceder validade objetiva a tais juízos a partir de si própria, a razão cai em contradição consigo mesma. A contradição

³ A partir da *Crítica*, Kant aponta para uma filosofia transcendental como forma de conhecimento que se ocupa não tanto com os objetos, mas com o modo como estes são conhecidos em um sistema completo de todos os conhecimentos possíveis *a priori* (KrV, B 25). Com base nesse conceito de uma filosofia transcendental, propõe-se uma modificação de sentido do conceito tradicional de metafísica e de sua aplicação. Nesse novo sentido, o conceito de metafísica refere-se aos conhecimentos *a priori* que dizem respeito ao uso especulativo da razão e ao uso prático da razão, dividindo-se em metafísica da natureza e metafísica dos costumes (B 869).

torna-se evidente na tentativa de estender-se por meio das categorias do entendimento para pensar a totalidade das condições da série dos objetos empíricos como mundo. A crítica mostrou que, nessa tentativa de constituir um conhecimento além dos limites da experiência, a razão cai em antinomias. O problema é que essas questões provêm da razão e, assim, implicam numa suspeita sobre a própria razão, conduzindo a razão a um conflito consigo mesma. Com efeito,

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

É com vistas a uma resposta para esse problema que Kant empreende uma *Crítica da razão pura*, onde se propõe a investigar a própria razão enquanto sede de questões que geram um conflito da razão consigo mesma. Em contraposição ao ceticismo e ao dogmatismo, o propósito de uma crítica da razão não é tanto apresentar uma resposta acerca da possibilidade de conhecimento acerca de objetos suprassensíveis, mas realizar um inventário das condições de possibilidade do conhecimento *a priori*. Com o objetivo de investigar qual é a legitimidade dos juízos dados pelo uso puro da razão, Kant pergunta pelas condições de possibilidade de estendermos nosso conhecimento de modo *a priori* (A XI-XII). Trata-se de uma reflexão da razão sobre si mesma, sobre seus limites e suas possibilidades. Uma vez realizado esse inventário da razão, torna-se possível chegar a uma decisão acerca dos problemas que a razão pura nos impõe. Isso se torna possível,

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 esses 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 essas ideias no seu seio e, portanto, deve prestar contas da sua validade ou aparência dialética.
(B 791)

Kant propõe uma mudança radical no modo de compreender o processo cognitivo, comparada à revolução de Copérnico na explicação dos movimentos celestes, afirmando que o conhecimento não é regulado pelos objetos, mas que estes são constituídos pelo sujeito (B XVI). 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 formas *a priori* que se encontram no sujeito. As condições são dadas pelo sujeito e não pelo objeto. O assim chamado idealismo transcendental permitiu encontrar uma saída para as antinomias, pois, sendo o uso das categorias do entendimento limitado às condições sensíveis do sujeito, este se aplica somente a objetos da experiência fenomênica. Assim, a contradição da razão diz respeito apenas ao fato de que são ultrapassados os limites do uso objetivo das categorias, mas não à razão em si. Embora essa ilusão seja inevitável, trata-se de um erro corrigível.

Dado que o conhecimento filosófico se obtém por meio do uso discursivo dos conceitos, que consiste em formular juízos, a pergunta pela possibilidade do conhecimento implica em perguntar como são possíveis os nossos juízos. Todos os nossos juízos são analíticos ou sintéticos. Os juízos analíticos não ampliam o conhecimento, apenas explicam o que já está contido no conceito do sujeito, mas, nos juízos sintéticos, a ligação entre os conceitos não é uma relação de identidade (analítica), pois ao conceito do sujeito acrescenta-se um predicado que não estava pensado nele (B 10). Assim, a questão acerca da possibilidade de estendermos o conhecimento reside na questão acerca da possibilidade dos juízos sintéticos. Estes podem ser *a posteriori* ou *a priori*. Os juízos *a posteriori* são empíricos, e, por conseguinte, não é possível conceder-lhes necessidade e universalidade, já que a experiência somente nos concede casos particulares e nunca a totalidade dos casos. Por isso, todo juízo com pretensão à verdade não pode ser derivado ele mesmo da experiência, mas tem de precedê-la quanto a sua forma *a priori*. Partindo dos objetos, não podemos ter garantia de necessidade e universalidade, pois, desse modo, nunca alcançaríamos a totalidade dos casos possíveis. Por conseguinte, como teríamos a garantia de que, partindo de algo particular e contingente, poderíamos chegar a um conhecimento certo e seguro? Essa dúvida cética, levantada por Hume, foi um desafio para Kant. Somente

seria possível obter proposições certas e verdadeiras, se elas não fossem derivadas da experiência. Por conseguinte, para que um juízo possa adquirir validade universal e constituir um conhecimento, é preciso que seja alcançado de modo *a priori* e não derivado da experiência. Este é um juízo sintético *a priori*. Trata-se de um juízo no qual se conectam, de modo *a priori*, dois conceitos que não estão contidos um no outro. Mas o problema é atribuir validade objetiva a proposições que provêm do puro entendimento e da razão. Daí a questão fundamental da *Crítica*: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” (B 19). Essa é a questão que contém a chave do mistério da metafísica.

Na “estética transcendental” e na “analítica transcendental”, Kant mostra que as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* são determinadas por formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (categorias). 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).” Determinar as condições sob as quais o entendimento e a sensibilidade nos permitem constituir juízos sintéticos *a priori* é a tarefa da “lógica transcendental”, que deve definir a extensão e os limites da razão em seu uso puro (B 193), ou seja, estabelecer as condições *a priori* que nos permitem decidir a respeito da verdade ou falsidade dos juízos.

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 nos sejam dados objetos sensíveis. Por outro lado, os dados sensíveis precisam tornar-se representações conscientes. Na “analítica transcendental”, Kant observa que a forma dos juízos nos propicia o modo pelo qual o entendimento opera para subsumir os dados da sensibilidade, 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 pelo qual a multiplicidade dos dados sensíveis é apreendida sob uma categoria. Um juízo ou conceito somente poderá ter algum sentido se satisfizer as condições formais das categorias e das formas puras da sensibilidade. Estas são as condições *a priori* que precisam ser preenchidas (satisfeitas) para que algo pensado por meio do uso discursivo da razão possa se referir a alguma realidade objetiva.

Segundo Loparic (2002: xxiii), a teoria dessas condições *a priori* de possibilidade do conhecimento nos permite estabelecer uma “semântica transcendental”⁴, isto é, uma teoria do “sentido” e da “referência” dos conceitos e da “aplicação” de certas representações de modo *a priori*.⁵ Empregada para resolver os problemas que inevitavelmente a razão pura nos apresenta, a semântica transcendental está a serviço de uma “teoria da solubilidade dos problemas da razão pura” (2005: 113). Nessa perspectiva, a questão fundamental da *Crítica da razão pura*, que trata de responder como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, nos serve de fio condutor para investigar e dar uma resposta a qualquer questão prescrita pela natureza de nossa razão. O procedimento de resolução dos problemas da razão pura, que consiste na pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, nos permite constituir uma semântica transcendental enquanto teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão pura (2002: 14). Para que seja possível decidir se os conceitos e juízos dados pelo uso puro da razão são válidos ou não, precisamos de um procedimento de decisão. Esse procedimento de decisão, implicado na possibilidade das

⁴ A interpretação semântica firmou-se como uma linha de pesquisa na recepção da filosofia kantiana no Brasil. Dentre os trabalhos de pesquisa que sustentam a interpretação semântica sugerimos: Perez, D. (2002): Kant e o Problema da Significação. Campinas, SP: UNICAMP. (Tese doutorado).

⁵ 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 (Loparic, 2002: xxv), sendo usada a expressão ‘semântica transcendental’ “[...] 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)” (xxiii).

proposições sintéticas, “consta de uma condição formal e de duas condições semânticas de sua verdade ou falsidade objetivas” (20). A condição formal é dada pelo princípio de não contradição. Quanto às condições semânticas, a primeira consiste na interpretação sensível dos conceitos, associando-se a forma lógica das proposições a certas formas intuitivas de perceptos ou dados puros sensíveis, e a segunda, na prova dos juízos com referência a objetos possíveis na experiência. Essas condições, conforme cita Loparic (2002: 20), encontram-se sintetizadas na seguinte afirmação de Kant:

Portanto, 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 esses princípios e a sua representação do objeto, de que essa 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). (KrV, B 299)

A primeira condição semântica exige que se possam relacionar os juízos a representações intuitivas. Um conceito ou juízo possui sentido objetivo quando é possível interpretá-lo em referência a algum dado sensível, seja no domínio dos objetos matemáticos ou dos objetos empíricos. A segunda condição requer que os juízos possíveis fundados de acordo com a primeira condição semântica possam ser provados no domínio dos aparecimentos ou intuições empíricas (2002: 204). A aplicabilidade dos juízos ao domínio da experiência possível é uma condição necessária da validade objetiva dos juízos. Além de satisfazer as formas *a priori* discursivas e intuitivas, a verdade dos juízos pode ser decidida somente à medida que pudermos contar com uma prova factual de que tais juízos se aplicam a alguma realidade (205). Assim, a verdade de um conceito ou juízo depende da interpretação sensível de sua forma discursiva e das condições de possibilidade de sua referência ao domínio da experiência possível (212).

Segundo Kant, são dois os modos pelos quais a razão pode referir-se ao seu objeto: a) para determinar a este e a seu conceito – é o conhecimento teórico –, e b) para

torná-lo real – é o conhecimento prático (KrV, B X). É a mesma razão com funções ou aplicações diferentes. Teremos então uma metafísica do uso especulativo e uma metafísica do uso prático da razão, isto é, uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes. A metafísica da natureza conterà os princípios que tornam possível o conhecimento dos objetos da experiência. E a metafísica dos costumes conterà o conhecimento dos princípios práticos universais e de sua exequibilidade pelo agente humano (B 869). A *Crítica* mostrou que, no domínio do conhecimento teórico, a razão ultrapassa os seus limites e entra em contradições ao conferir às ideias do incondicionado um objeto que está além de toda experiência possível. No caso da metafísica dos costumes, não se trata das condições de possibilidade do conhecimento de objetos, mas de condições *a priori* de determinação da vontade.

A partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant investiga se existe uma regra prática *a priori* de determinação da vontade. Com efeito, a razão permite-nos formular um juízo sintético *a priori* que conecta o conceito de vontade com a condição formal do agir (GMS, AA IV: 416). Uma vez que a ideia de liberdade é a *ratio essendi* dessa lei (KpV, AA V: 4 n.), a realidade objetiva desse juízo sintético *a priori* dependerá de um domínio de sensibilidade diferente do domínio sensível da experiência cognitiva (Loparic, 1999: 21), pois a realidade objetiva da ideia transcendental de liberdade é insolúvel para o conhecimento teórico. No domínio prático, a realidade objetiva de um conceito, isto é, a sua referência a algum conteúdo objetivo, é provada por sua aptidão para determinar a vontade e por sua exequibilidade no domínio das ações executáveis. Assim, no domínio prático, realidade objetiva quer dizer possibilidade de realização ou de exequibilidade pelo agente humano. Na *Crítica da razão prática*, Kant prova que a fórmula pura da lei moral se torna efetiva através da atuação da própria razão mediante a produção de um sentimento de respeito pela lei, como um fato da razão (KpV, AA V: 31), o que remete a um domínio de “sensibilidade prática”. Esse domínio de sensibilidade prática produz ainda um conjunto de dados práticos em relação aos quais é possível interpretar e conceder sentido (realidade objetiva prática) às demais ideias que provêm da razão prática. Assim, podemos dizer que o procedimento crítico na resolução dos problemas de ordem

teórica também é estendido aos juízos práticos e, posteriormente, a outros tipos de juízos (estéticos, teleológicos, etc).

Com efeito, na determinação da vontade em conformidade com uma ordem da liberdade, a razão também encontra seus problemas, pois, em ordem ao prático, a razão vê-se necessitada ao interesse pelo que pode ser esperado como efeito de sua determinação. Embora Kant tenha mostrado na segunda *Crítica* que a ordem da moralidade consiste na determinação da vontade em abstração de todos os fins possíveis, a relação do querer com a matéria (um fim qualquer) acrescenta à vontade ainda um objeto (AA V: 34). De modo análogo ao procedimento da razão em seu uso teórico, em seu uso prático, a razão pura requer a determinação de um incondicionado como objeto da razão prática. É inevitável que a razão prática aponte um fim último para a vontade, pois,

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

O sumo bem (*summum bonum*) é o conceito de um objeto no qual a razão em seu uso prático projeta um incondicionado como fim último, que subsuma todos os fins sob uma unidade enquanto fim total e completo das ações, o bem perfeito e consumado de uma vontade finita moralmente determinada. Em sua necessidade de representar um objeto incondicionado em ordem aos fins, a razão precisa determinar em que consiste esse objeto a fim de conceder à vontade do agente humano o conceito segundo o qual ela realiza o seu fim último em conformidade consigo mesma. Tratando-se de determinar esse objeto para a vontade do ser humano, que é sensível e inteligível ao mesmo tempo, segue-se que o objeto total e completo da vontade de um ser racional finito moralmente determinado se constitui pela síntese entre moralidade e felicidade.

Uma vez que conhecemos apenas o enlace das causas e dos efeitos segundo a ordem natural e não segundo uma causalidade moral, não podemos esperar nem que a

causalidade das próprias ações, nem que a natureza das coisas no mundo sensível tornem possível essa ligação (AA V: 113-114). A impossibilidade de afirmar que há uma conexão causal entre moralidade e felicidade no mundo sensível faz surgir uma dúvida quanto à legitimidade do que se pode esperar quanto ao fim último possível pela conformidade das ações à razão prática, pois o objeto necessário segundo regras práticas *a priori* parece ser uma ilusão. Uma vez que o objeto incondicionado da razão prática parece ser irrealizável pelo agente humano, impõe-se a pergunta pelo sentido prático dessa ideia.

Diante da impossibilidade de um objeto correspondente ao sumo bem no domínio da experiência prática possível, na *Crítica da razão prática* a solução é dada de modo transcendente por dois postulados, a existência de Deus e a imortalidade da alma. Com os postulados práticos, a realidade prática do sumo bem é representada num objeto transcendente. Desse modo, a ideia do sumo bem carece de uma realidade factual que permita conceder-lhe legitimidade nos limites da razão. A fim de conceder-lhe realidade prática, ou se consegue provar a realidade objetiva dos juízos afirmativos acerca da existência de Deus e da imortalidade da alma, ou se mostra que é possível realizar o sumo bem, ou, pelo menos, tem de ser exequível uma aproximação ao seu objeto aqui neste mundo. Para evitar que a razão em seu uso prático se perca num uso transcendente, o procedimento de resolução dos problemas da razão pura apresentado pela *Crítica*, enquanto semântica transcendental, servir-nos-á como critério de resolução para o problema prático que aqui se apresenta. Tomando esse fio condutor, podem ser constatadas importantes correções na filosofia tardia de Kant no que diz respeito à doutrina dos postulados da razão prática e, por conseguinte, ao sentido do sumo bem. Propomo-nos a mostrar que, nos textos tardios, o sentido transcendente do sumo bem vai sendo progressivamente enfraquecido até ser substituído por um novo, que aponta para uma história da moralidade e da felicidade do gênero humano.

No primeiro capítulo, faremos uma abordagem dos conceitos que constituem o conceito kantiano de sumo bem, a saber, felicidade e moralidade. Assinalamos que a vontade humana se encontra sob a ação de dois princípios distintos que, no entanto, a razão prática tem a necessidade de reunir. Isto posto, no segundo capítulo mostraremos que o

sumo bem se impõe como um problema necessário da razão, e que as tentativas de solução apresentadas por Kant nas três primeiras *críticas* lhe conferem o *status* de um objeto transcendente. O terceiro capítulo abordará os problemas concernentes à solução transcendente apresentada no capítulo anterior, mostrando que a doutrina dos postulados da razão prática sofre uma reformulação que implica no enfraquecimento e abandono do sumo bem moral. No quarto capítulo, mostraremos que há um abandono da doutrina do sumo bem moral (sustentada pelos postulados) e assinalaremos um domínio de dados sensíveis fornecido pela antropologia, domínio que nos abre uma via crítica de interpretação e de sentido do sumo bem. A via antropológica conduz a uma modificação de sentido do sumo bem, que será tratado sob uma perspectiva pragmática que unifica o bem físico com o bem moral e não mais do ponto de vista de uma relação causal, segundo o qual à moralidade se seguiria a felicidade, ou seja, a pessoa seria recompensada com um grau de felicidade proporcional a seu valor moral. Na perspectiva de uma antropologia pragmática, o sumo bem é moral-físico, isto é, a unificação da virtude com o bem-estar, cuja exequibilidade se engendra no cultivo dos relacionamentos entre os homens segundo o modo de pensar que é humanidade. Trata-se de um modo de vida no qual a forma de humanidade não está afastada da natureza sensível do ser humano, mas unifica o bem-estar com a virtude. Mostraremos que essa unificação do bem-estar com a virtude, ou sumo bem moral-físico, é suscitada mediante uma sociabilidade adequada à forma de humanidade, exemplificada na sociabilidade à mesa. Não há mais uma conexão causal entre a moralidade (causa) e a felicidade (efeito), mas outro modo de unificação que se faz presente numa forma de sociabilidade baseada no gosto como condição fundamental de humanidade nos relacionamentos, que é o campo onde se torna possível unificar o bem-estar com a virtude. Essa unificação aponta para um caminho de aprimoramento do homem em seu modo de pensar, que reflete sobre o seu modo de comportar-se. Para tanto, é preciso educar o gênero humano na direção de um comportamento adequado à sua humanidade. Conforme mostraremos no último capítulo, a caracterização do homem torna necessário que se estabeleça uma sociedade civil mundial como condição de possibilidade para que a espécie humana realize a sua destinação. Assim, o sumo bem moral-físico será exequível na

perspectiva de uma história do gênero humano, como uma história da felicidade e da moralidade na espécie humana.

CAPÍTULO 1

A VONTADE HUMANA E SEUS PRINCÍPIOS

Iniciaremos tratando dos princípios que, segundo Kant, determinam a vontade humana, a saber, felicidade e moralidade. Nosso propósito é preparar o terreno para a compreensão da questão do sumo bem, isto é, compreender os conceitos que constituem o sumo bem e, assim, familiarizar o leitor com os elementos envolvidos na determinação do conceito kantiano de sumo bem. Uma vez que moralidade e felicidade constituem o sumo bem, cumpre considerar em que ambos os princípios consistem. Observemos que felicidade e moralidade são princípios completamente distintos, tendo sempre em mente como esses dois princípios podem coexistir na vontade humana sem contradição. Assim, trataremos por primeiro do conceito de felicidade, que para Kant é empírica, assinalando que inevitavelmente a vontade humana é determinada pela felicidade. Também abordaremos o conceito de felicidade intelectual, uma vez que esta foi tomada por diversos comentadores como sendo a verdadeira felicidade e, portanto, a forma como deve ser compreendida a felicidade que se pode acolher no conceito de sumo bem. Por outro lado, apresentamos o conceito de moralidade a fim de mostrar que este princípio é capaz de determinar as ações independentemente da inclinação à felicidade. Evidencia-se assim que se trata de dois princípios que não se misturam, mas que residem lado a lado na vontade humana. Enquanto ser racional, mas sensível, o agente humano procura fazer com que ambos os princípios possam coexistir sem que um anule o outro. Esta compatibilidade entre moralidade e felicidade é pensada como uma síntese na ideia de um fim último que reúne o conjunto dos fins humanos, o sumo bem. Desse modo, interessa-nos também discutir a questão da compatibilidade entre moralidade e felicidade enquanto uma questão intrínseca ao problema do sumo bem. Pretendemos, assim, propiciar um conhecimento prévio dos aspectos indispensáveis para a compreensão do conceito kantiano de sumo bem.

1.1. O Princípio da Felicidade

1.1.1. A felicidade como conceito empírico

O conceito de felicidade (*Glückseligkeit*) empregado por Kant compreende não apenas o que se entende por *Glück*, no sentido do que se diz de alguém que “foi feliz” na realização de algo que não dependia inteiramente de si próprio, mas também da colaboração da boa sorte. O termo *Glück* refere-se aos dons da *fortuna*, àquilo que é uma fruição ou ganho produzido por condições empíricas favoráveis, onde a satisfação das inclinações e o bem-estar dependem da boa sorte. Já a felicidade como *Glückseligkeit* não se reduz apenas a obter *Glück* (Himmelman, 2003: 9) e também não se trata de um momento episódico, que pode ser satisfeito mediante o objeto de uma inclinação ou desejo particular. Enquanto *Glück* diz respeito à boa sorte do sujeito na realização de determinado fim ou inclinação, *Glückseligkeit* requer a ideia de um todo e a satisfação do indivíduo com o seu estado como um todo. Na ideia da razão a felicidade é determinada como preenchimento de um *maximum* de bem-estar que as inclinações podem produzir. Na *Crítica da razão pura*, a felicidade pensada sob essa perspectiva é definida 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)” (KrV, B 834). Tomando a felicidade como um todo a ser preenchido, pode-se dizer que ela reside na satisfação das inclinações em conformidade com a ideia do todo. Em vista da perspectiva de um todo no qual se representa a satisfação do conjunto das inclinações, a razão dá-nos um ideal de felicidade. Mas a ideia de felicidade não é suficientemente determinada para nos dar a conhecer quais inclinações devem ser preenchidas e quais fins devem ser realizados a fim de que se alcance a felicidade. Sob certo aspecto, a felicidade depende da boa sorte na satisfação das inclinações ao bem-estar, e sob outro, a felicidade depende da ideia de um todo, mediante o qual o estado de satisfação do indivíduo não esteja à mercê de um evento episódico, mas relacionado à representação da felicidade no todo de sua existência.

Mesmo a ideia da felicidade como um todo não se refere a um estado do sujeito que independe da realização de seus fins no mundo empírico. Conforme se pode confirmar na terceira *Crítica*, a possibilidade da felicidade reside na “globalidade de todos os fins possíveis do homem mediante a natureza, tanto no seu exterior como no seu interior” (KU, AA V: 431). A felicidade é um fim a ser satisfeito por meio daquilo que a natureza nos proporciona. A atuação do homem sobre a natureza por meio da técnica torna possível utilizar a natureza a favor de sua felicidade. De posse de um conhecimento sobre a natureza, o homem pode manejá-la a seu favor e orientar-se na realização de fins diversos que proporcionam o seu bem-estar, tirando assim proveito da natureza. Desse modo, a natureza concede-nos as dádivas externas para a nossa felicidade, como um bem físico que produz a fruição de um prazer sempre crescente, mediante a libertação dos males (RGV, AA VI: 67). Por conseguinte, a felicidade não é um conceito que pode ser separado dos bens físicos relacionados à autoconservação e ao bem-estar. No entanto, quando se trata do que é “possível pela natureza” ou por “condições simplesmente empíricas”, trata-se apenas de dizer que a felicidade não pode ser esperada independentemente da natureza e sem relação alguma com as condições empíricas, mas não da natureza como um sistema teleológico que na sua benevolência fará com que o homem seja feliz. Podemos falar de uma conformidade da natureza aos fins humanos em termos de conformidade a leis que podem ser conhecidas e utilizadas para produzir na natureza o que é favorável ao homem, mas não se pode determinar que a natureza, por si, seja favorável à felicidade do homem. Além do mais, a felicidade requer algo mais do que condições empíricas favoráveis. A ideia de felicidade não nos permite determinar quais inclinações devem ser satisfeitas para realizá-la, de modo que a felicidade não se reduz simplesmente à satisfação do maior número possível de inclinações sensíveis.

Há que se levar em conta ainda um choque de inclinações. Kant observa que as inclinações precisam ser amansadas para que não causem dano umas às outras e, assim, possam ser levadas à consonância num todo, que se chama felicidade (RGV, AA VI: 58). A soma das inclinações empíricas requer uma ordenação, para que segundo uma unidade harmoniosa possam constituir a felicidade. Por isso, esta não depende simplesmente de uma

soma das inclinações, mas de uma consonância entre elas, sendo, portanto, o conceito que reúne o conteúdo material de tudo o que por meio de princípios materiais práticos possa ser alcançado em vista do bem-estar (GMS, AA IV: 393). Para tanto, o sujeito toma como princípio subjetivo a máxima do “amor de si”, de modo que a felicidade não seja reduzida à satisfação cega das inclinações, mas se realize na satisfação de uma unidade que reúne todas as inclinações (399). Trata-se de uma sistematicidade que ordena as inclinações, sob a forma de uma ideia que concede a unidade pela qual as inclinações empíricas podem produzir um estado de felicidade.

Para que a sensação subjetiva decorrente da satisfação do conjunto de inclinações produza um estado de felicidade, o sujeito tem de poder situá-las de modo racional em relação a um todo e poder estar satisfeito com o estado que elas produzem, pela consciência de que a realização dessas inclinações satisfaça uma unidade (Himmelman, 2003: 92). Nesse sentido, a felicidade é definida como “[...] a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência [...]” (KpV, AA V: 22), ou, 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 [...]” (AA V: 124). Com efeito, na busca pela felicidade, os homens procuram satisfazer as inclinações esperando uma sensação de prazer ao usufruir de objetos. Essa busca do prazer nos objetos se funda na própria receptividade humana, que depende do objeto para ser afetada com um prazer e, assim, também é o móbil para que a faculdade de apetição do ser humano seja determinada com relação aos objetos. Nas palavras de Kant, “o prazer decorrente da representação da existência de uma coisa, na medida em que deve ser um fundamento determinante do apetite por essa coisa, funda-se sobre a receptividade do sujeito, porque ele depende da existência de um objeto” (AA V: 22). Em busca de sua felicidade, o sujeito estabelece máximas com base na expectativa de uma sensação de prazer mediante a realização do objeto. Não busca propriamente este ou aquele objeto, mas sim a realização de um estado subjetivo. Entretanto, a faculdade apetitiva precisa dirigir-se a objetos para que possam ser estabelecidas máximas que a dirijam para o seu fim, que é a felicidade. O que destaca a felicidade das demais inclinações a que se assemelha é o fato de que ela é

uma inclinação que se pressupõe de uma mesma forma em todos os seres humanos. A felicidade é uma inclinação inerente à natureza da faculdade de desejar humana, uma aspiração de todo ente racional finito (AA V: 25). Assim, a felicidade não é realizável pelo instinto, mas depende de regras ou máximas do arbítrio que serão determinadas de acordo com um princípio subjetivo do querer. Como ideia, ela se constitui como princípio prático de unidade das máximas do arbítrio em ordem aos fins empíricos. Concede-se, então, à felicidade o *status* de um princípio prático subjetivo de determinação da vontade. É um princípio prático material porque a sensação de prazer esperada por meio do objeto determina a faculdade apetitiva. A fim de determinar as ações à produção de seu fim, que é a felicidade, a faculdade apetitiva é dirigida para objetos em vista da sensação de prazer esperada. Mas esse princípio subjetivo não determina nada especificamente, pois não podemos saber de antemão quais inclinações devem ser satisfeitas para produzir a felicidade. Por isso, “embora o conceito de felicidade se encontre por toda a parte como fundamento da relação prática dos objetos com a faculdade de apetição, ele é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente [...]” (AA V: 25). A felicidade está sempre relacionada a certas condições que são determinadas pela diversidade de situações e de indivíduos e do que se pode desejar num determinado momento.

O desejo pela felicidade é uma inclinação inerente à condição humana, mas não é tão simples quando se tenta definir de que modo se pode realizar a felicidade. Podemos falar de uma inclinação à felicidade como fim natural e inevitável de todos os seres racionais finitos (GMS, AA IV: 415); contudo, não podemos dizer exatamente como esse fim pode ser alcançado. Embora o desejo pela felicidade seja um pressuposto natural, o seu conceito não provém dos instintos naturais, mas de uma concepção própria que cada indivíduo cria para si próprio, enquanto ideal da imaginação e não da razão (AA IV: 418). É impossível estabelecer de uma vez por todas qual é a matéria da felicidade, pois as inclinações são distintas nas diversas pessoas e mutáveis numa mesma pessoa (KpV, AA V: 36).

[...] aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a

ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, com a carência diversa de mudanças desse sentimento e, portanto, uma lei subjetivamente necessária (enquanto lei natural) é objetivamente um princípio prático muito contingente, que em sujeitos diversos pode e tem que variar muito, por conseguinte jamais pode fornecer uma lei. (AA V: 25)

Os homens concordam em dizer que a felicidade é o fim natural para o qual todos tendem, mas cada ser humano em particular tem a própria representação do que seja a felicidade e do que pode fazê-lo feliz. A matéria da felicidade repousa sobre fatores da experiência que só podem ser conhecidos *a posteriori*. Como se lê na primeira *Crítica*, “a não ser pela experiência, não posso saber quais são as inclinações que querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais que podem operar essa satisfação” (KrV, B 834). Por causa dessa dependência das condições empíricas, uma regra de como se pode alcançar a felicidade é sempre contingente e incerta. Sob as condições empíricas, podemos contar tanto a definição da matéria da felicidade quanto a definição dos caminhos através dos quais esta pode ser alcançada e, ainda, a possibilidade efetiva para alcançá-la. Essas condições somente podem ser conhecidas a partir dos objetos empíricos e das apetições factuais dos seres finitos, que são sempre diversas e variáveis. Já que não é possível definir a que objetos a felicidade está vinculada, visto que ela está sempre relacionada a uma representação empírica e contingente, não se pode dizer qual caminho nos tornaria felizes. A felicidade é, na verdade, um ideal da imaginação (GMS, AA IV: 418) que não se pode realizar nos objetos e, por isso, é uma inclinação que não pode efetivamente ser realizada a não ser de modo aproximativo. A própria busca pela felicidade é um problema que o indivíduo não consegue resolver, pois, muitas vezes, parece ambíguo determinar o que ele de fato deseja. Os desejos e inclinações são até mesmo diversos e podem acabar mudando com o passar do tempo num indivíduo (KpV, AA V: 28). E mesmo que um homem possa de modo geral ter inclinações bem determinadas, a satisfação de uma pode vir em detrimento de outra, pois o que se exige para a felicidade enquanto bem-estar é constituído de tal maneira que causará dano a outras inclinações. A satisfação de uma inclinação pode depender de uma ação penosa enquanto meio para alcançar o seu fim, ou até mesmo levar a situações pelas quais não se desejaria passar. Não se pode fazer uma avaliação segura e

definitiva da satisfação que se pode obter na realização de uma soma de inclinações e, além disso, não podemos prever exatamente que reações adversas podem surgir por conta do caminho tomado. Por isso, o homem nunca poderá estar certo em todo momento quanto ao que realmente deseja e quer no que diz respeito a sua felicidade (GMS, AA IV: 418).

A razão não é apta o bastante para guiar a vontade com segurança no que diz respeito a seus objetos e à satisfação de seus desejos (AA IV: 396). Falta ao homem uma capacidade mais apurada para determinar com segurança os fins que ele imagina realizar a sua felicidade. Por isso,

o conceito de felicidade não é tal que o homem possa abstrair-lo dos seus instintos e desse modo o retire da sua animalidade nele mesmo; pelo contrário é a mera *ideia* de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas (o que é impossível). O homem projeta para si próprio esta ideia e na verdade, sob as mais variadas formas, através do seu entendimento envolvido com a imaginação e os sentidos. (KU, AA V: 430)

Enquanto ideia (sensível e não pura), a felicidade é um ideal produzido pelo homem que não pode ser realizável nos objetos empíricos. Cada indivíduo cria para si próprio uma ideia do que seja a felicidade e idealiza um estado em que imagina encontrá-la. Mas mesmo que o homem tivesse uma aptidão para realizar o estado no qual imagina encontrar a felicidade, a sua natureza não se dá por satisfeita com a posse e o gozo. Se reduzíssemos a felicidade, observa Kant,

[...] à verdadeira necessidade natural, na qual a nossa espécie concorda plenamente com ela própria, ou, por outro lado, pretendemos dar um alto apreço à habilidade para criar fins por si imaginados, nesse caso nunca seria por ele alcançado aquilo que o homem entende por felicidade [...] É que a sua natureza não é de modo a satisfazer-se e acabar na posse ou no gozo. (AA V: 430)

Cada inclinação preenchida traz sempre um novo estado, e este traz consigo a produção de uma nova inclinação. As inclinações mudam e acabam deixando um vazio ainda maior do que se pensara preencher com a sua satisfação. Ainda que a natureza fosse favorável a produzir a felicidade do homem, o caráter de suas disposições naturais sempre o

conduziria a tormentos que ele mesmo inventa ou que são produzidos pela espécie, tais como a opressão pelo poder e a guerra (KU, AA V: 430). Essa visão pessimista se mostra também em *Religião*, onde Kant diz que basta ao homem encontrar-se em meio a outros homens para que suas disposições más os atinjam mutuamente. Nesse contexto, o sujeito é dominado pelas inclinações, sendo nesse caso as inclinações frequentemente definidas em contraposição à cultura, civilização e moralidade.

1.1.2. Autocontentamento

Desde a fase inicial da filosofia moral kantiana, como mostram suas *Reflexões* sobre filosofia moral, deparamo-nos com a pergunta pela implicação que o prazer (*Lust*) ou desprazer (*Unlust*) moral podem ter sobre a felicidade humana (Himmelman, 2003: 86). Himmelman observa a distinção feita por Kant entre *Glück* e *Seligkeit*, indicando que *Glück* e *Glücklich zu sein* (ser feliz) não tem relação com a moral ou pode até ser imoral, mas que *Glückseligkeit* tem uma conotação relacionada ao sentimento de moralidade. Segundo essa autora, Kant sempre procurou conceber para o ser humano um estado de felicidade que inclui *Seligkeit*, isto é, o que reside em nós mesmos e que nos cabe pelo que nos tornamos. Mas essa relação não foi procurada no sentido de reduzir a felicidade a uma posse interna que não dependesse da satisfação das inclinações sensíveis. É o que se confirma no distanciamento de Kant diante da doutrina estoica.

Por outro lado, Himmelman observa que podemos encontrar uma variante da felicidade como *Seligkeit*, desenvolvida nas *Reflexões*. Com relação a esse conceito, Forschner (1988) propõe que efetivamente há nas *Reflexões* um conceito de felicidade intelectual, distinto do conceito de felicidade dependente de condições empíricas. Diversas passagens parecem sustentar uma forma intelectual de felicidade. Kant fala de uma “verdadeira felicidade”, que seria encontrada fundamentalmente na ação do livre-arbítrio dos seres racionais sobre si mesmos independentemente de condições empíricas (Refl, AA XIX: 202; R. 6907). Desse modo, os seres racionais poderiam proporcionar a si próprios uma felicidade intelectual (duradoura), que não dependa da natureza, mas que provém

unicamente da ação do livre-arbítrio sobre si mesmo. A felicidade poderia ser promovida pelos seres racionais independentemente da natureza. Kant não se refere a uma doutrina estoica, mas o que ele indica é que a conformidade do arbítrio à forma necessária que antecede aquilo que a natureza pode proporcionar por si só produz um estado de felicidade intelectual.

Römp (1991) afirma que a felicidade não pode ser compreendida como simples satisfação das inclinações do homem em sua animalidade, tratando-se antes de uma representação do ser humano racional. Em conformidade com o seu conceito de felicidade, o ser humano procura determinar quais fins precisa realizar para ser feliz. Por conseguinte, a realização da felicidade no homem exige um esforço de sua parte, uma conformidade do seu agir ao seu conceito de felicidade, que torna ele mesmo o autor de sua felicidade, conferindo-lhe assim dignidade à sua felicidade. Para um ser racional, a dignidade de ser feliz implica virtude. Mas, no caso aqui discutido, a virtude diz respeito ao homem como ser livre, de modo que, na busca por sua felicidade, o homem deve conduzir-se em conformidade com o princípio da liberdade.

Mas, nesse sentido, a virtude seria uma condição para uma felicidade empírica e não intelectual, conforme se pode ver na *Crítica da razão pura*, pois,

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 próprio bem-estar durável e ao mesmo tempo do bem-estar dos outros. (KrV, B 837)

A conformidade do sujeito, no uso de sua liberdade, com a possibilidade da felicidade geral seria a forma que possibilitaria a felicidade no mundo. Nesse sentido, a felicidade dos indivíduos em particular estaria condicionada ao acordo do livre-arbítrio de todos com o princípio da felicidade geral enquanto condição formal da felicidade. Sob o assentimento e a concordância do livre-arbítrio com essa condição, a felicidade torna-se então possível. À medida que pensamos a necessária submissão de todas as vontades particulares ao querer de todos, enquanto princípio para o uso da liberdade nas relações

mútuas, nós representamos uma harmonia entre as vontades particulares e a possibilidade da felicidade geral. O acordo do arbítrio de cada indivíduo com essa forma de determinação da vontade seria então a condição necessária à realização da felicidade de todos. Somente em conformidade com essa condição, o livre-arbítrio pode ser considerado como estando de acordo consigo mesmo. Embora as condições materiais sejam necessárias para a felicidade, é imprescindível que o livre-arbítrio esteja de acordo consigo mesmo para que o ser humano não produza um efeito que vá de encontro àquilo que a natureza lhe oferece para a sua felicidade. Dentro desse contexto, entende-se que a liberdade em conformidade com leis é a causa da felicidade. As leis estabelecidas de modo *a priori*, necessárias para a felicidade geral, são as leis morais (Refl, AA XIX: 203; R. 6910). Há uma relação entre liberdade e felicidade, uma vez que, trazida à conformidade com a liberdade de todos segundo leis, a liberdade de cada indivíduo é a condição que tornaria possível a felicidade. Temos assim um aspecto formal em conformidade com o qual o uso externo da liberdade produziria uma felicidade empírica.

O que parece ser o caso, nas *Reflexões*, é que esse aspecto mencionado aponta para a liberdade como uma fonte interna de felicidade. A felicidade é produzida pela consciência que um ser racional possui de que o seu livre-arbítrio se encontra em conformidade com a condição formal da felicidade enquanto acordo entre as vontades particulares. Essa consciência produz no indivíduo um contentamento com o seu estado, já que este indivíduo se dá conta de que conseguiu trazer o seu livre-arbítrio à unidade de uma vontade geral, que é justamente a condição de possibilidade da felicidade. Há um contentamento com esse acordo da vontade livre consigo mesma (Forschner, 1988: 355). Essa determinação de seu arbítrio, que se eleva acima das inclinações sensíveis, é tomada como o modo de determinação do livre-arbítrio que dá ao homem o *status* de possuir a força de elevar-se sobre sua animalidade e corresponder à racionalidade como uma condição de dignidade.

A regra pela qual o livre-arbítrio é exercido enquanto um arbítrio de fato livre é o que torna possível uma felicidade segundo uma forma *a priori*, antes mesmo de conhecermos qualquer meio que pudesse nos fazer felizes (Refl, AA XIX: 203; R. 6911). A

consciência da conformidade do livre-arbítrio com o princípio da unidade da liberdade torna-se uma fonte interna de felicidade, a qual nós mesmos produzimos e que a natureza não poderia fornecer-nos. Assim, compreendemo-nos em ligação com um mundo inteligível segundo leis que são morais, e nisso nos agradamos (AA XIX: 296; R. 7260). Essa felicidade, da qual Kant fala aqui, é independente da natureza, e somente a liberdade e seu fundamento têm o poder de originariamente produzi-la. Não se trata da felicidade produzida na realização do bem físico, mas de um contentamento que provém da consciência de uma harmonia do livre-arbítrio consigo mesmo enquanto arbítrio cuja natureza é ser livre e que, portanto, satisfaz-se ao agir de acordo com a lei da liberdade.

Baseado nas *Reflexionen*, Düsing (1971: 23) compreende a felicidade em relação com a moralidade, defendendo que a felicidade é um produto da moralidade e, por isso, tem de ser intelectual e não empírica. A verdadeira felicidade não está na satisfação dos desejos sensíveis, mas na satisfação de uma conformidade às leis morais. Com efeito, a matéria da felicidade é sensível, mas a forma da felicidade é intelectual.⁶ Esta não pode ser possível a não ser como liberdade sob leis *a priori*, e não para a efetividade da felicidade, mas para tornar possível a sua ideia (AA XIX: 278; R. 7202). Trata-se do que é intelectual na felicidade e não de condições empíricas. Enquanto seres racionais dotados de liberdade, é preciso que nosso arbítrio seja determinado em conformidade com a condição formal da felicidade, para que possamos ter um agrado com a nossa escolha. E esse agrado nada mais é do que o prazer de uma liberdade bem ordenada; não provindo dos sentidos, trata-se de uma fruição intelectual. A liberdade e o seu uso por meio da razão permitem uma compreensão própria do ser humano como agente racional, de modo a encontrar-se na posse de um contentamento com sua pessoa.⁷ Nessa perspectiva, a felicidade define-se como contentamento do sujeito com o seu estado na aprovação de si mesmo enquanto ser digno da liberdade que nele reside e que nessa dignidade determina a si mesmo sem entrar

⁶ Sobre a distinção entre matéria e forma da felicidade nas *Reflexões*, ver: R. 5086, 6621, 6631, 6633, 6867, 6883, 6913, 7029, 7199.

⁷ Esse sentimento de contentamento com sua pessoa é o que Kant define na segunda *Crítica* como autocontentamento (KpV, AA V: 117). Refere-se a um estado de agrado pela consciência da conformidade da vontade diante da lei moral.

em contradição com a lei da liberdade. Em contraste com episódios passageiros, a felicidade intelectual é estabelecida à medida que o agente humano sente um contentamento ao estar de posse da consciência de que sua vontade alcança o *status* de uma vontade digna de ser chamada como vontade racional. Segundo Forscher (1988: 358-59), o ser humano somente pode reconhecer a sua personalidade como ser livre à medida que reconhece um princípio de unidade na determinação de seus fins, princípio este que provém da legislação da própria vontade.

De acordo com o que encontramos nas *Reflexionen*, a felicidade intelectual seria possível mesmo sem o bem-estar de uma vida agradável. Uma vez que o autocontentamento não depende de objetos externos, mas da condição interna do indivíduo, ou seja, da consciência de que o seu livre-arbítrio se encontra em conformidade com a sua racionalidade, parece até mesmo que encontramos nesses textos uma proximidade com o estoicismo. Mas Kant rejeita claramente a doutrina estoica (AA XIX: 176; R. 6838). Por isso, a relação da felicidade com o entendimento não pode ser entendida no sentido de que a posse da felicidade esteja na consciência da virtude. Isso quer dizer que a felicidade não pode ser puramente intelectual (AA XIX: 190; R. 6880). Da simples felicidade moral (*moralische Glückseligkeit*) ou “*Seeligkeit*”, não podemos entender nada (AA XIX: 191; R. 6883). Assim, esse contentamento próprio, enquanto sentimento intelectual que não depende do preenchimento das apetições por meio das condições empíricas, será posteriormente definido como apenas um sentimento análogo ao da felicidade. Em sua crítica à tese de Düsing, Albrecht (1974: 565) propõe que o conceito de felicidade intelectual presente nas *Reflexionen* somente pode ser compreendido de modo adequado em conexão com outras exposições mais abrangentes do conceito de felicidade.

Na segunda *Crítica*, Kant esclarece que o autocontentamento pode ser entendido apenas como um *analogon* da felicidade, que acompanha a consciência da virtude e que, como tal, pode chamar-se intelectual (KpV, AA V: 117). O autocontentamento funciona como uma espécie de contrapartida à felicidade como satisfação dos desejos sensíveis. Se, por um lado, o cumprimento do dever pode causar dano à felicidade empírica, por outro, podemos esperar uma compensação na forma de

autocontentamento. A consciência de possuir em si mesmo o recurso para estar satisfeito produz um contentamento com a própria pessoa (Himmelfmann, 2003: 107). Em vez de ser impelido pela natureza, e assim depender do que esta pode oferecer ou não para a sua felicidade, o ser humano tem como contraponto a possibilidade de encontrar satisfação com a própria liberdade na forma de um sentimento de autocontentamento com sua pessoa. O prazer do agrado com a própria pessoa provém da consciência de ser o senhor de si mesmo (determinar a si próprio segundo uma vontade autônoma), isto é, ter a própria personalidade (KpV, AA V: 87). Dessa consciência resulta, no indivíduo, um sentimento de prazer com a posse de si mesmo e de sua liberdade. Há um princípio subjetivo de recompensa ética, ou seja, uma receptividade para experimentar um contentamento com sua virtude (TL, AA VI: 392).

Embora o contentamento do sujeito com seu estado possa ter uma relação com a felicidade, não podemos dizer que um conceito puramente inteligível de felicidade seja possível, visto que a felicidade não pode ser pensada de outro modo a não ser em relação com a matéria empírica que nela tem de estar presente. Por isso, Kant rejeita a ideia de que o autocontentamento corresponda à felicidade. Na *Metafísica dos costumes*, por exemplo, Kant rechaça o conceito de felicidade moral dizendo que uma felicidade não baseada em causas empíricas é um absurdo (AA VI: 377). O que se pode ponderar ainda quanto à relação entre *Glück* e *Seligkeit* no conceito de felicidade, é que a felicidade se define como uma necessidade que reside de modo originário no ser humano. Trata-se de uma lei originária da natureza sensível do ser humano, como uma propriedade peculiar e pessoal, no sentido de que cada um tem a própria concepção de felicidade, como uma singularidade que reside de modo originário na alma e que não pode ser explicado. Nesse sentido, podemos nos referir à felicidade (*Glückseligkeit*) como um princípio subjetivo originário que reside no ser humano, cuja matéria depende do que é próprio de cada ser humano como algo pessoal. Assim, a relação entre *Glück* e *Seligkeit* diz respeito ao fundamento subjetivo da felicidade no ser humano. Na segunda *Crítica*, por exemplo, Kant diz que “estar feliz” (*Glücklich zu sein*) depende da satisfação das inclinações e não reside na alma como *Seligkeit*. Quanto à determinação do conceito de felicidade, ele aponta para a subjetividade

do conceito que emerge a partir de necessidades subjetivas e não como algo que resida de modo originário na alma de cada indivíduo como uma propriedade particular. Assim, na busca pela satisfação das inclinações, podemos dizer que o homem busca realizar a sua felicidade enquanto algo que somente pode residir nele pela satisfação das necessidades relativas à sua finitude, e não como uma bem-aventurança que lhe poderia ser concedida como uma posse originária (KpV, AA V: 25). Numa perspectiva antropológica, podemos dizer que, estando permeada por uma condição humana originária, a busca pela satisfação das inclinações diz respeito a um aspecto da realização do ser humano em sua humanidade. Mas o princípio de humanidade impõe também ao ser humano que, na busca pela felicidade, ele deva zelar por sua pessoa, isto é, não possa contradizer a própria dignidade humana que reside em sua pessoa. Um ser racional ajuíza a própria pessoa com relação à conformidade de sua autodeterminação ao princípio de liberdade como condição que torna possível sua personalidade. Mediante a compreensão do sujeito em sua personalidade fundada na razão prática, o ajuizamento da conformidade de suas ações à razão no uso da liberdade suscita um sentimento de prazer com sua pessoa, sentimento este denominado de autocontentamento. Himmelmann (2003: 112) observa que o sentimento de prazer do sujeito com a própria pessoa se distingue do prazer ou desprazer com seu estado. Com relação a seu estado, o sujeito pode encontrar-se em situações e sentimentos que não estão sob o seu controle e que podem concordar ou não com o querer do sujeito. Assim, com relação ao próprio estado, o ser humano depende de fatores externos à sua determinação para estar satisfeito. Mas, quanto a sua pessoa, o sentimento de prazer se funda no juízo do gosto como apreciação do sujeito sobre si mesmo enquanto sujeito que determina a si próprio em conformidade com a lei que ele reconhece como princípio para as suas ações independentemente de motivos externos.

1.2. O Princípio da Moralidade

1.2.1. Liberdade e necessidade

Em um mundo em que conhecemos apenas uma causalidade natural, a existência humana se realiza sob as condições da temporalidade. Mas enquanto ser dotado de razão e vontade, o homem concebe a si próprio como agente livre e capaz de dar início a uma causalidade na ordem dos fenômenos no tempo a partir de sua liberdade. Ora, a possibilidade de que o sujeito determine a si próprio independentemente de uma causa anterior parece ilusória num mundo em que tudo está necessariamente determinado pelo que lhe antecede no tempo, isto é, o sujeito não pode ser absolutamente livre. Ele está condicionado por uma determinação externa e move-se de acordo com as condições que a natureza lhe impõe. O ser humano seria apenas um indivíduo condicionado a uma ordem da natureza e não um agente que constitui a si próprio. Se o agente humano não tem como escapar de uma ordem determinista, também não pode haver imputabilidade moral para as suas ações. Contudo, o ser humano não se acomoda com tal condição, e a razão desperta nele um interesse em sobrepor-se a uma ordem pré-determinada para escapar de uma vida simplesmente determinada pela natureza. Com efeito, o interesse pela determinação da vontade independentemente de uma causalidade natural se depara com um problema fundamental: a possibilidade da liberdade.

Na primeira *Crítica*, o problema de conceber uma causalidade livre ao arbítrio humano num mundo onde os fenômenos são determinados por uma relação causal natural é introduzido no contexto da terceira antinomia da razão.⁸ Já que a ordem dos fenômenos no mundo segue uma causalidade natural, somente podemos admitir a liberdade humana mediante uma possível compatibilização entre liberdade e necessidade. De acordo com o idealismo transcendental, que distingue entre o fenômeno e a coisa em si mesma, torna-se

⁸ Tese: “A causalidade segundo leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para explicá-los” (KrV, B 472). Antítese: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (B 473).

possível admitir que, para além da causalidade natural, o mundo pensado como objeto em si mesmo admita uma causalidade livre. No mundo dos fenômenos, impera a necessidade natural, mas se os fenômenos nos dão a conhecer a realidade apenas tal como ela nos aparece e não como é em si mesma, então podemos pelo menos admitir uma causalidade livre. Embora não possamos conhecer uma causa livre na ordem dos fenômenos da natureza, tampouco se pode provar a impossibilidade de tal causalidade. Contando que essa distinção também se aplica ao próprio ser humano, segue-se que, do ponto de vista de sua existência fenomênica, ele está sujeito às condições temporais, mas, considerado do ponto de vista numênico, é possível que a sua faculdade prática seja livre. Resta assim que uma causalidade livre possa ser provada como propriedade do arbítrio humano.

Mesmo que o arbítrio humano seja sensível (patologicamente afetado), isso não significa que ele também seja patologicamente necessitado pelos móveis da sensibilidade (KrV, B 562). Mediante o uso da razão, o homem pode determinar o seu arbítrio segundo a representação de uma regra em vista do que é longinquamente bom e útil, em vez de ser determinado imediatamente pelos objetos que afetam os seus sentidos. A capacidade de agir segundo a representação de regras ou leis nos permite atribuir ao homem uma vontade. Uma vez que a razão é necessária para representar as leis em conformidade com as quais a vontade determina as ações, a vontade, segundo Kant, não é outra coisa senão razão prática (GMS, AA IV: 412).⁹ A vontade é a capacidade que um ser racional tem de agir segundo uma regra estabelecida por ele próprio e não ser necessariamente determinado pelos impulsos da sensibilidade. Mas a independência da vontade diante dos impulsos da sensibilidade ainda não prova a liberdade transcendental, que tem de ser uma causa livre primeira independente da relação com um estado de coisas que a antecede. No caso da independência do arbítrio relativamente aos impulsos da sensibilidade, a liberdade é apenas negativa, pois mostra a faculdade de agir conforme regras da razão sem, porém, garantir

⁹ Segundo a distinção feita na *Metafísica dos costumes* entre arbítrio e vontade (MS, AA VI: 213, 226), podemos dizer que a vontade é uma faculdade que não se reporta diretamente à ação, mas ao fundamento de determinação do arbítrio à ação. Assim, podemos falar de vontade enquanto razão prática. A vontade é razão prática enquanto fundamento determinante da faculdade de desejar que reside na razão do sujeito e não leva em conta os impulsos dos sentidos. Mas quando se trata de direcionar a faculdade de ação para produzir um determinado objeto, ela é compreendida como arbítrio. Nessa acepção, a vontade é referida à razão prática e o arbítrio, à faculdade de livre escolha.

que a razão não esteja subordinada a um motivo de ordem natural. Sem uma prova da realidade objetiva da liberdade, não se pode decidir de modo satisfatório a seguinte questão levantada por Kant:

[...] saber se a própria razão, nos actos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influencias e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes, por sua vez, natureza [...] (KrV, B 831)

Com os elementos da primeira *Crítica*, essa pergunta não pode ser solucionada. Para que a faculdade de agir em conformidade com a representação de uma lei possa ser considerada livre, é preciso que a regra prática dada pela razão torne efetiva a liberdade absoluta da vontade. Assim, a formulação da regra tem de fundamentar-se na própria vontade como vontade livre. Essa liberdade prática pressupõe a liberdade em sentido transcendental, como causa primeira que não é antecedida por algo no tempo. Uma causa livre não pode ter um início no tempo, pois este traz sempre consigo a relação causal com um estado anterior. Para ser livre, ela tem de ter em si a determinação de sua causalidade. Mas toda ação tem um começo, é temporal e, portanto, dá-se numa ordem temporal em que há fenômenos que a antecedem. Para ser livre, uma ação precisa ser produzida sem relação com a ordem temporal. Kant vai mostrar que a razão prática produz um fato que, embora aconteça no tempo, é independente da relação com o tempo que lhe antecede, sendo assim absolutamente livre. Esse fato não nos dá o conhecimento da liberdade transcendental como objeto, mas estabelece a liberdade transcendental em sentido prático à medida que se prova a realidade prática de uma regra que pressupõe a ideia de liberdade.

Como o próprio Kant afirma, a liberdade prática pressupõe a liberdade transcendental. Contudo, isto que ela pressupõe (a liberdade transcendental) não pode ser dado como objeto na experiência, mas apenas como possibilidade, uma vez que o seu contrário implicaria em anular qualquer possibilidade de uma causalidade livre. Com efeito, a liberdade prática pressupõe a possibilidade de dar início a um estado de coisas na ordem dos fenômenos. Afirmar a possibilidade de determinar a vontade em conformidade com uma regra que pressupõe a liberdade implica em atribuir a um efeito ou estado de coisas

objetivo (enquanto objeto na experiência) uma causalidade livre em sentido transcendental, já que tal efeito requer a possibilidade da liberdade prática e do seu exercício. É necessário pressupor que o ser humano é dotado de uma faculdade racional prática pela qual tem o poder de determinar suas ações em conformidade com a ideia de liberdade. Ou seja, o que se pressupõe é a capacidade de agir em conformidade com a representação da ideia de liberdade. Para garantir a liberdade prática, precisamos apenas provar que o ser humano possui o poder de determinar suas ações em conformidade com uma regra da razão. Não se pressupõe o conhecimento de uma liberdade incondicionada, mas pressupõe-se que a vontade humana pode ser determinada em conformidade com essa ideia. No fim das contas, resta a Kant mostrar que, de fato, a vontade pode ser determinada em conformidade com uma ordem da razão pensada segundo a ideia de uma ordem possível pela liberdade. Nessa perspectiva, a liberdade será provada em sentido transcendental como propriedade de uma vontade determinada segundo uma ordem prática da razão enquanto vontade autônoma. A liberdade transcendental, assim, pode ser tomada em sentido transcendental, não cosmológico, mas prático. Desse modo, podemos assinalar uma distinção entre liberdade transcendental em sentido cosmológico, cuja solução é impossível, mas podemos falar de liberdade transcendental no sentido prático, cuja realidade será provada na segunda *Crítica*.¹⁰

1.2.2. Máximas da vontade e formulação do princípio da moralidade

Na analítica da razão pura prática, as regras pelas quais a vontade é determinada são definidas como proposições fundamentais práticas:

[...] proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, <determinação> que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou *máximas*, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas,

¹⁰ Sobre liberdade transcendental e liberdade prática, ver resenha de Bojanowski (2009) sobre a obra de Dieter Schönecker: *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005.

se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional. (KpV, AA V: 19)

O conceito de máxima é definido em termos de regra subjetiva, distinguindo-se do conceito de lei objetiva (GMS, AA IV: 400 n.). A máxima enquanto princípio subjetivo de determinação da vontade é uma regra válida apenas para aquele indivíduo que a adotou como a regra de determinação de sua vontade. Mas se a regra de determinação da vontade tem de ser válida necessariamente para todos, então ela é uma lei prática denominada imperativo. Posso, por exemplo, tomar como máxima aumentar o meu patrimônio por todos os meios seguros e de fato agir de acordo com essa máxima, mas imediatamente reconheço que essa máxima não pode expressar uma regra de determinação da vontade objetivamente válida (KpV, AA V: 27). Máximas são proposições práticas assumidas como leis subjetivas, que se reportam ao querer do indivíduo em sua determinação subjetiva. Uma vez que as máximas têm como fundamento o querer subjetivo do sujeito, elas se distinguem dos imperativos, que representam uma regra válida para a vontade de todo sujeito.

Na *Fundamentação*, Kant observa que se a finalidade da razão e da vontade no homem fosse somente a de satisfazer as suas inclinações, então não seria necessário que o homem tivesse outra capacidade a não ser o instinto. Ora,

[...] se num ser dotado de razão e vontade, a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem-estar, numa palavra, a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora dessas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda regra do seu comportamento, ser-lhe-iam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão. (GMS, AA IV: 395)

Se a natureza dotou o homem de razão, então o seu propósito deve ser cumprir com uma finalidade que a natureza, por si só, não bastaria para realizar. Essa finalidade, que somente por meio da razão se torna possível, é produzir uma vontade boa. Levando em conta que “a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma

vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma” (GMS, AA IV: 396). Contrastando com outras propriedades, como os dons naturais, talentos do espírito e dons da fortuna, que podem ser considerados como bons ou maus dependendo do fim para o qual serão empregados, o valor moral atribuído à vontade reside nela mesma. Por isso, diz Kant: “neste mundo, e até mesmo fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma vontade boa” (AA IV: 393).

Uma vontade boa pode ser ajuizada enquanto tal pelo princípio que determina as suas ações e não por sua relação com os objetos. O fundamento pelo qual a determinação da vontade é boa ou má tem de ser procurado no motivo ou móbil que determina a vontade com relação às ações. Assim, o objeto de uma vontade boa será, segundo Kant,

somente a referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou seu contrario seria tornado efetivo, e o ajuizamento se algo é ou não um objeto da razão prática pura é somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade de querer aquela ação, pela qual, se tivéssemos a faculdade para tanto (o que a experiência tem de julgar), certo objeto tornar-se-ia efetivo. (KpV, AA V: 57)

Kant está preocupado em mostrar que o valor moral da vontade não depende de sua referência a determinados objetos, mas unicamente da determinação da vontade segundo um princípio que reside nela mesma e não nos objetos externos a ela. Desse modo, não julgamos se algo é um objeto da faculdade de apetição pelo sentimento de prazer ou desprazer que se espera do objeto, mas tomamos como critério uma máxima fundamental que determina a faculdade de apetição segundo uma forma adotada como princípio da vontade. Daí se segue que

[...] os únicos objetos de uma razão prática são os de bom (*das Gute*) e mau (*das Böse*). Pois, pelo primeiro, entende-se um objeto necessário da faculdade de apetição; pelo segundo, da faculdade de aversão, ambos, porém, de acordo com um princípio da razão (AA V: 58).

O uso dos termos bom e mau contém a exigência de que estes sejam definidos segundo o juízo da razão, como conceitos universalmente válidos e não como conceitos que se referem à simples sensação, distinguindo-se do agradável, do desagradável e do útil (AA V: 58). Kant assinala que a língua alemã permite uma distinção clara para esses conceitos, evitando que o bom (*Gute*) se misture com o bem-estar (*Wohl*) e também que o mau (*Böse*) se confunda com o mal-estar ou infortúnio (*Übel*). O bom e o mau referem-se à própria vontade, ao modo como ela é determinada, enquanto o agradável, o desagradável e o útil dependem sempre da sensação com relação a um objeto. Por isso, os conceitos de “[...] *Gute* ou *Böse* <bom ou mau> têm sempre uma referência à vontade, à medida que esta é determinada pela lei da razão a fazer de algo seu objeto [...]” (AA V: 60).

Compreende-se que uma boa vontade é a que adota como máxima suprema o bom (*das Gute*) como objeto. Uma vez que a máxima é uma proposição que somente pode ser tornada em máxima pelo próprio sujeito, ela é uma determinação imputável ao sujeito. Também em *Religião*, Kant refere-se a uma máxima suprema adotada livremente como máxima fundamental da vontade (RGV, AA VI: 31, 39 n.). Enquanto máxima suprema, esta atua sobre as demais máximas, de modo que no conjunto das máximas se pode reconhecer se a máxima suprema é boa ou má. Sendo o ser humano dotado de uma razão prática, que lhe fornece máximas em conformidade com as quais deve determinar a sua vontade, torna-se possível julgar o caráter de sua pessoa. Dado que sua vontade não é possível senão como razão prática, a conformidade ou desconformidade das máximas ao caráter prático da vontade indicam um caráter moral que se pode imputar a uma pessoa (Anth, AA VII: 285, 292).

Entretanto, a forma externa das ações não nos dá garantia de que elas sejam praticadas por uma máxima boa. A moralidade não pode ser ajuizada pela forma externa das ações, mas sim pela máxima da vontade na determinação da ação. É preciso ajuizar o fundamento da máxima que determina as ações e não o seu aspecto material. Interessa considerar que,

o valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se

espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a esse efeito esperado. [...] nada senão a representação da lei em si mesma, que em verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o efeito esperado, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar do efeito da ação. (GMS, AA IV: 400)

No caso, a moralidade atribuída à máxima fundamental da vontade não reside nos efeitos por ela produzidos, isto é, não depende da sua relação com determinados objetos, mas está no princípio em que ela se funda. Já na primeira *Crítica*, Kant observa que o princípio da moralidade como lei suprema para as ações, para que seja universalmente válido, tem de fundar-se numa condição *a priori*. Esse princípio supremo da vontade não pode residir na felicidade. Qual é o impedimento em tomar a felicidade como princípio supremo das ações? Nesse caso, a condição que determinaria a adoção de uma máxima seria o acordo da máxima com o princípio da felicidade universal. Para tanto, seria preciso determinar quais objetos produzem a felicidade geral. Mas isso é impossível, já que o conceito de felicidade é somente o título geral subjetivo da faculdade de apetição com relação aos objetos em geral e não determina especificamente um objeto (KpV, AA V: 25). Assim, a determinação da vontade com relação à felicidade está baseada num princípio subjetivo e não admite 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 exceções que eventualmente se é facultado a fazer são intermináveis e não podem absolutamente ser abrangidas de modo determinado em uma regra geral. (AA V: 28)

Sendo assim, é impossível que um princípio universal de determinação das máximas possa ser encontrado na referência da vontade à felicidade. De acordo com 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” (AA V: 21). Para que possa valer como uma lei universal, uma proposição prática deverá estar livre de toda confusão com o sentimento sensorial e, para tanto, ela precisa ser estabelecida de modo *a priori* (AA V: 25). A moral não pode derivar suas leis dos sentimentos sensíveis do sujeito. Nenhum conteúdo específico da vontade pode servir como fonte para derivar uma lei que deve valer para a vontade de todos, mas se deve procurar essa lei naquilo que é a condição de possibilidade da própria vontade.

Se o fundamento determinante da vontade tem de ser encontrado na vontade sem nenhuma mescla com seus objetos, então a determinação da vontade deve ser analisada em seu aspecto formal, sem levar em conta o conteúdo material presente nessa determinação. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant trata da formulação de uma regra fundamental da vontade, que represente a condição formal de uma vontade em geral. A abstração da matéria se dá justamente porque um princípio objetivamente válido não pode ser derivado de dados empíricos. A necessidade e a universalidade precisam ser fundadas de modo *a priori*. Para atender a essa condição, a partir de si própria e, portanto, independentemente de fins empíricos, a razão deve encontrar na vontade uma regra prática pura capaz de determinar a vontade de modo *a priori*. Somente se uma forma de agir puder ser fundada de modo *a priori*, e não a partir de dados da experiência, é que se podem estabelecer sua necessidade e universalidade enquanto lei prática. Perguntando pelas condições formais do agir em abstração da matéria, Kant formula essa lei prática da vontade nos seguintes termos:

Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de tal maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. (GMS, AA IV: 402)

Essa fórmula representa a condição formal *a priori* de uma vontade em geral enquanto possibilidade do simples querer. Desse modo, estabelece-se como regra prática universal a possibilidade da vontade ela mesma, isto é, a forma de um querer que não anule

o próprio querer. Para que uma máxima concorde com essa lei, é preciso que ela seja universalizável, isto é, que não anule a si própria como máxima no caso de ser adotada por todos. Para exemplificar, Kant pergunta se seria possível adotar como máxima a intenção de fazer uma promessa com a intenção de não cumpri-la. Ora, se de antemão todos declarassem sua intenção de não cumprir as promessas feitas, não faria sentido algum falar em promessa (AA IV: 403). Se as máximas pelas quais certas ações seriam praticadas não pudessem ser universalizadas, uma vez que, se fossem universalizadas, anulariam a possibilidade de serem colocadas em prática, então elas não podem ser admitidas sem que, ao mesmo tempo, seja negado o próprio princípio do querer, o que é incompatível com uma vontade racional.

O critério estabelecido por esse princípio para determinar a adoção de máximas consiste em testar a universalização das máximas. As máximas são consideradas boas ou morais se elas podem ser universalizadas, isto é, quando se pode querer que a máxima seja transformada em uma lei válida para todos. Assim, a máxima fundamental de uma boa vontade é aquela cujas máximas tem como móbil a conformidade da vontade a ela mesma como uma vontade legisladora universal. Quando a determinação da vontade não reside em outro móbil a não ser nela própria, em sua condição de vontade legisladora universal, então a máxima ou disposição da vontade é considerada moralmente boa (AA IV: 416). Trata-se, assim, da autonomia da vontade como determinação na qual a vontade dá a si mesma a sua própria lei. A vontade encontra-se submetida a uma regra que ela mesma estabelece e acata como sua lei à medida que reconhece nessa regra a própria vontade. Ao ser determinada pela lei, a vontade é determinada por si mesma, pois a lei não é uma lei estranha a ela, e sim a própria legislação da vontade sobre si mesma. Ao contrário, se a matéria e não a simples forma da vontade determinar as ações, a vontade será heterônoma, pois o móbil que funda a sua determinação reside num objeto externo a ela e não provém de sua autodeterminação.

Notemos, porém, que o ser humano é dotado de uma vontade que não é puramente racional, mas também atuam sobre ela móveis sensíveis. Isso quer dizer que a vontade humana não é necessariamente conforme ao que a razão prática prescreve, e a sensibilidade frequentemente é um obstáculo à conformidade com a razão. Daí se segue que

as leis derivadas da razão se sobrepõem à inclinação sensível e, diante dos obstáculos provindos da sensibilidade, elas assumem a fórmula de uma obrigação. Para uma vontade que não é santa, ou seja, que não é necessariamente conforme à razão, as leis da razão serão recebidas por ela como imperativos, que “[...] se exprimem pelo verbo dever, e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que, segundo a sua constituição subjetiva, não é por ela necessariamente determinada” (GMS, AA IV: 413). Os imperativos podem ser divididos em hipotéticos e categóricos:

os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem qualquer relação com qualquer outra finalidade. (AA IV: 414)

Enquanto fundamento de determinação objetiva da vontade humana, a fórmula do imperativo categórico não é uma proposição analítica, mas um “juízo sintético *a priori* prático”, pois à vontade humana se conecta de modo *a priori* um ato que pressupõe uma vontade na qual a razão teria pleno poder sobre os móveis subjetivos (AA IV: 416, 420 n.). O problema é provar que a possibilidade lógica do imperativo categórico baseado na vontade de um ser racional em geral possui objetividade ou aplicabilidade para a vontade humana, que não é uma vontade puramente racional (Loparic, 1999: 30). Resta então mostrar como esse juízo sintético *a priori* pode ser válido para a vontade humana.

1.2.3. A efetividade da lei moral como *factum* da razão

Na resolução do problema da efetividade prática do princípio supremo da moralidade, Kant compreende que esse problema não pode ser resolvido no campo teórico, pois não se trata do conhecimento de um objeto, mas de decidir se uma regra prática pura pode determinar a vontade humana. Embora as condições de possibilidade do conhecimento teórico dadas pela lógica transcendental não sejam aplicáveis na solução do problema da moralidade, o procedimento estabelecido na *Crítica da razão pura*, que

consiste fundamentalmente em responder “como são possíveis os juízos sintéticos a priori?” (KrV, B 19), serve-nos como fio condutor para estabelecer um modo de resolução dos problemas práticos. De acordo com Loparic (2003: 5), “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”. De modo semelhante ao procedimento de resolução dos problemas teóricos, a solução kantiana do problema da possibilidade dos “juízos sintéticos *a priori* práticos” consiste na identificação de um domínio de dados sensíveis em referência ao qual a validade dos juízos pode ser decidida.

No caso da lei moral, a possibilidade desse juízo sintético *a priori* pressupõe a liberdade da vontade. Já que a ideia da liberdade não pode ser deduzida, a decisão acerca da realidade objetiva da fórmula da lei requer outro modo de resolução¹¹. Para Loparic, a demonstração da validade objetiva da fórmula pura da lei não dependerá da dedução da liberdade, mas da relação entre razão e sensibilidade (1999: 20). Requer-se, portanto, um domínio sensível para evitar a abstração que se encontra na simples forma lógica da lei. Posto que uma regra prática apta a valer como lei universal para a vontade não pode ser fundada nas condições sensíveis do agente humano, é preciso apontar um domínio de sensibilidade que possa servir como condição sensível *a priori*, a fim de que se tenha alguma referência que sirva como pedra de toque para afirmar que a lei moral é válida para a vontade do ser humano. É preciso apresentar uma sensibilidade prática como condição para que uma vontade sensível possa ser determinada de modo *a priori* unicamente pela fórmula pura da lei (32). Para provar a realidade prática da forma lógica da lei, deve existir um “terceiro elemento”, que conecta a fórmula pura da lei com a vontade humana sensível (31).

¹¹ Loparic observa “que os conceitos de validade e de decidibilidade mudam de acordo com o contexto (Loparic, 1999, p. 13n.)” Os diversos contextos referem-se aos diferentes domínios de dados fornecidos pela sensibilidade humana (cf. Ibidem, 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.

Com efeito, Kant estabelece uma diferença entre sensibilidade cognitiva e prática, sendo a primeira afetada pelos objetos eles mesmos, e a segunda, pela representação de objetos (37). Quando o efeito produzido provém de uma ideia prática, a sensibilidade é chamada de moral, o que pressupõe uma sensibilidade prática (sentimento moral) receptiva à lei em seu poder. O “sentimento de respeito”, produzido pela atuação da razão, desvela-nos uma receptividade (a sensibilidade moral) distinta da receptividade dos sentidos, pois o “sentimento de respeito” implica a necessidade de uma disposição de ânimo para receber tal sentimento. 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 (KpV, AA V: 75, 92), 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 (Loparic, 1999: 39). O “sentimento de respeito” é, assim, um dado sensível que se origina da razão prática e permite ligar a fórmula pura da lei com a vontade sensível humana: “[...] a fórmula da lei moral explicitada na fundamentação é provada ser efetiva e, portanto, possível através da atuação da própria razão prática” (36). Uma vez que a fórmula da lei é provada através da atuação da própria razão, tal prova é denominada um *factum* da razão (KpV, AA V: 31). Não se trata apenas da consciência da lei, mas sim da força que ela exerce no agente humano ao produzir o “sentimento de respeito”, que revela um caráter motor, coagindo o sujeito a julgar suas máximas e determinar sua vontade pela lei. O “sentimento de respeito” prova que a lei é um juízo objetivamente válido à medida que evidencia a relação entre uma regra prática pura e a sensibilidade humana, pois esse sentimento impulsiona a vontade humana a agir em conformidade com a lei. Desse modo, o sentimento de respeito, como dado sensível é a condição de possibilidade de determinação da vontade em conformidade com a lei.

1.3. O problema da compatibilidade entre moralidade e felicidade

Enquanto ser moral, mas também carente de felicidade, o homem encontra-se sob a ação de dois princípios, por um lado, a moralidade, e por outro, a felicidade. O problema é que a relação entre moralidade e felicidade na vontade humana é, não poucas vezes, conflitante. Por um lado, o sujeito é constrangido a tomar como máxima de suas ações a moralidade, mas por outro, ele aspira a satisfazer às suas inclinações e se inclina a tomar como princípio determinante de sua vontade a felicidade. Na condição de um ser racional, o homem tem de concordar que sua vontade deve ser determinada segundo uma regra prática objetiva, mas, enquanto ser sensível, ele não pode negar que sua faculdade de apetição também é determinada pelo princípio da felicidade. Essa relação se torna um dilema à medida que a vontade humana não se dirige naturalmente para uma harmonia entre a razão e as inclinações. Com efeito, a satisfação das inclinações, direcionadas à felicidade, não concordam naturalmente com a moralidade. Se decide por agir moralmente, o sujeito tem de submeter o princípio da felicidade à moralidade, mas, se estiver determinado a satisfazer às suas inclinações, a fim de atender ao seu desejo pela felicidade, então está sujeito a abrir mão da moralidade em algum momento. Uma vez que a vontade humana é sensível à lei moral, mas também inclinada à felicidade, o sujeito encontra-se num dilema entre atender à lei moral ou satisfazer às inclinações sensíveis.

Quando se trata da moralidade, Kant deixa claro que a vontade tem de ser determinada por um princípio prático puro. Para ser considerada moralmente boa, a determinação da vontade tem de ser livre de toda inclinação sensível, isto é, não ter em conta um objeto. Somente uma vontade determinada pela forma da lei moral pode ser considerada boa. Assim “uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e, com ela, todo objeto da vontade” (GMS, AA IV: 401). Enquanto a doutrina eudemonista tomava a felicidade como fundamento determinante da ação moral, para Kant, uma vontade determinada pela perspectiva da felicidade não possui como seu princípio o puro dever. O princípio eudemonista apenas pode determinar a vontade para a ação se por meio dela se puder esperar a felicidade. Para Kant, esse princípio é heterônomo,

pois depende sempre dos objetos externos e não permite estabelecer um princípio moral. Sendo assim, podemos ser levados a pensar que o dever exclui a felicidade.

Que a moral tenha que ser distinguida da felicidade não quer dizer que moral e felicidade sejam incompatíveis. A moral não exige a anulação do princípio da felicidade. Não se trata de extirpar o desejo pela felicidade, como se fosse uma condição para que a vontade possa ser moral, pois

essa distinção do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata oposição entre ambos, e a razão prática pura não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum tomada em consideração. (KpV, AA V: 93)

A passagem citada aponta para um modo de harmonizar a moralidade e a felicidade, que será determinado na dialética da segunda *Crítica* pelo conceito de sumo bem. Com base na fundamentação de uma moral autônoma, sustentada pela forma incondicional da lei moral, diversas críticas consideram a moral kantiana incompatível com a doutrina do sumo bem, já que nela se acrescenta à moralidade também a felicidade. Schleiermacher, contrapondo-se à doutrina dos postulados da razão prática, discorda da necessidade de uma ligação sintética *a priori* entre virtude e felicidade. Ele propõe a sua própria doutrina do sumo bem, afirmando que devemos abstrair de toda referência à felicidade e tomar o sumo bem como ideia de um mundo moral. Cohen (1910: 351-52), um dos mais importantes representantes do neokantismo, sugere que a inclusão da felicidade como elemento do sumo bem produz o enfraquecimento da moralidade (autonomia) da vontade. Se o conceito do sumo bem determinasse uma relação entre virtude e felicidade, cair-se-ia em contradição com a direção fundamental da ética kantiana. A ideia do sumo bem não pode ter a pretensão de proporcionar um direcionamento ético mais preciso ao que nos é dado pelo critério formal da lei moral. Se, ao contrário disso, pretende-se incorporar um elemento que é do interesse da sensibilidade, somente se enfraquecerá a moralidade (353). Desse modo, Cohen sustenta que o sumo bem de uma vontade moralmente determinada reside fundamentalmente no estabelecimento da moralidade no mundo, de modo que a instauração de uma comunidade de seres racionais em conformidade com

princípios morais seria o sumo bem (350). Beck salienta ainda, que se a moral está alicerçada numa forma incondicional da razão, pode-se afirmar, como o próprio Kant diz, que, na pergunta pelo princípio da moral, a questão do sumo bem é periférica e pode ser deixada de lado. Por isso, sustenta que a própria questão do sumo bem como consequência necessária da moralidade não tem sentido (Beck, 1974: 225-28). Para ele, o sumo bem não é um problema prático, mas teórico, que diz respeito ao interesse especulativo da razão pelo fim último de todas as ações. Segundo Beck, a busca pelo incondicionado enquanto fim último das ações diz respeito apenas à razão em seu uso teórico e não é um problema da razão em sua aplicação prática. O que Kant interpreta como um problema prático é na verdade introduzido pela razão teórica, que, na busca do incondicionado, novamente conduz à ilusão de um objeto incondicionado, no caso, o sumo bem. Mas esse problema não se estenderia à razão prática, pois uma vontade determinada moralmente não se deixa levar pelos apelos da felicidade e, por conseguinte, o dever não pode incluir a felicidade como elemento. Por isso, não pode haver um dever de promover o sumo bem, uma vez que nele se inclui também a promoção da felicidade própria, que não pode ser tomada como um dever. Beck sugere então que a ordem dos conceitos assinalada por Kant no sumo bem, indica que somente a moralidade pode ser o fundamento determinante da vontade e que a felicidade permanece sem ser levada em consideração na determinação da vontade. Sendo assim, o elemento da felicidade impediria que o sumo bem pudesse ser tomado como um fundamento determinante da vontade vinculado à lei moral. Ao incluir a felicidade, o sumo bem não pode ser um objeto derivado de uma determinação puramente moral da vontade. Para que a determinação moral da vontade mantenha a forma pura da máxima da moralidade, ela não pode incluir a máxima da felicidade, o que ocorreria com o sumo bem (227).

Para dar conta do problema da heteronomia, denunciado pela introdução da felicidade, Düsing (1971) ancora-se às *Reflexões sobre filosofia moral* de Kant, anteriores à *Crítica*, e procura mostrar que a felicidade no sumo bem não é uma felicidade empírica. Ele sustenta que (1971: 15-27) nas *Reflexões* há uma compreensão do sumo bem (anterior à fundamentação moral) enquanto princípio para uma *práxis* ética. Albrecht (1974)

contrapõe-se à tese de Düsing, afirmando que já nas *Reflexionen* está presente o conceito de felicidade empírica. Portanto, ao incluir a felicidade no sumo bem, mesmo nas *Reflexionen*, Kant compreende que a felicidade é felicidade empírica. Em busca de uma doutrina do sumo bem anterior à primeira *Crítica*, também Brugger (1964) assinala que na ideia do sumo bem se inclui apenas o que pode ser produzido como efeito de uma determinação ética, de modo que a felicidade enquanto elemento do sumo bem pode ser somente uma felicidade intelectual ou contentamento próprio, já que em relação à felicidade empírica não é possível estabelecer uma regra de ação como lei válida para todos. Brugger assinala que na ideia do sumo bem se inclui apenas o que pode ser produzido como efeito de uma determinação ética, ou seja, ele ressalta o aspecto ético do sumo bem, assinalando que a felicidade tem um aspecto moral. Daí compreende que o conceito de felicidade simplesmente empírica sofre uma reformulação, transformando-se ela própria (a felicidade empírica), enquanto elemento do sumo bem, em uma felicidade que emerge da afirmação do agente em sua moralidade. Desse modo, para o agente ético, a felicidade emerge sobretudo por sua resolução moral interna e livre dos apelos por parte das inclinações sensíveis. Esse conceito de uma felicidade fundamentalmente intelectual, ao qual também Forschner (1988) se associa, estaria presente nas *Reflexionen*.

Mostraremos no próximo capítulo que Kant não reduz a felicidade à moralidade, mas que a razão prática apenas subordina o princípio da felicidade ao princípio da moralidade, a fim de conceber a realização de ambas sob uma unidade de modo completo e acabado, como objeto último dos fins da razão prática. Isso quer dizer que não se proíbem as inclinações, até mesmo pode ser importante realizá-las, e a razão está atenta ao interesse da sensibilidade e propõe máximas em vista da felicidade (KpV, AA V: 061). O decisivo para a moral nessa relação é que a felicidade não seja tomada como condição da moralidade, mas, ao contrário, que a felicidade esteja submetida à condição da moralidade. Já que o desejo pela felicidade não pode ser extirpado da vontade humana, a razão prática procura um modo pelo qual a realização da felicidade não cause dano à moralidade. A razão encontra-se na necessidade de conceder um espaço à felicidade, pois uma vontade moralmente determinada e ao mesmo tempo carente de felicidade tem como objeto do seu

querer tanto a moralidade quanto a felicidade, e nelas encontra o seu bem completo e consumado. Por conseguinte, a razão prática procura encontrar para a vontade humana um modo de harmonizar o princípio da felicidade com o da moralidade.

CAPÍTULO 2

RAZÃO PRÁTICA E SUMO BEM

No segundo capítulo, destacamos que o sumo bem se impõe como um problema necessário da razão. Trataremos do modo como o sumo bem é introduzido na filosofia prática kantiana, observando que a determinação do seu conceito deriva de uma vontade finita moralmente determinada. Nesse caso, o sumo bem é moral, ou seja, a moralidade é o bem supremo ao qual a felicidade está subordinada. Investigaremos como a lei moral, embora não tenha na representação de um fim último o fundamento de sua efetividade, determina a vontade para um fim último possível pela liberdade, a saber, o sumo bem. Explicitando a solução proposta por Kant nas três primeiras *críticas* veremos que a resolução conta com o recurso ao transcendente. Procuramos situar que nessas tentativas de resolução há um uso transcendente da razão, que coloca em questão a legitimidade da doutrina do sumo bem moral do ponto de vista do programa da filosofia transcendental. Em suma, investigaremos por que uma vontade finita moralmente determinada não pode prescindir da exequibilidade do sumo bem, e situando os seus aspectos transcendentais apontamos que a relação entre moralidade e felicidade, pensada no sumo bem, permanece um problema sem solução na *Crítica da Razão Prática* e na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

2.1. O sumo bem na primeira *Crítica*

2.1.1. Do fim último de todo uso possível da razão humana

É do interesse da razão buscar a unidade final e indagar pelo proveito último de todo o seu uso possível. Por sua natureza, a razão busca realizar em seu uso uma unidade

sistemática e somente se dá por satisfeita ao alcançar a sua unidade total e completa. Buscar a unidade para a multiplicidade é uma lei fundamental da razão, o princípio próprio da razão, e, se fosse impossível uma ordem das coisas segundo o princípio de unidade da razão, não haveria razão alguma (KrV, B 679). A fim de realizar a sua aspiração pela unidade, a razão constitui um sistema, reunindo os conhecimentos diversos como partes de um todo sistemático (B 861) segundo uma unidade arquitetônica (B 843; Log, AA IX: 93). Essa unidade tem de levar em conta a distinção quanto aos modos possíveis pelos quais nos é dado o conhecimento e como estes podem cumprir a sua finalidade num todo completo. Todo conhecimento é obtido ou por dados (*ex datis*) ou pela razão (*ex principiis*). Este último é ou conhecimento matemático ou filosófico (KrV, B 864). O conhecimento filosófico pode ser tomado numa dupla perspectiva, da escolástica e do mundo. Em seu conceito para a escola, a filosofia trata apenas da perfeição lógica do conhecimento, isto é, da unidade sistemática do saber, enquanto do ponto de vista de seu conceito cósmico (*conceptus cosmicus*) (*Weltbegriff*) (B 866), “[...] a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*) [...]” (B 867). Nesse sentido, a filosofia foi compreendida pelos antigos como doutrina da sabedoria,¹² como ciência que serve para determinar o interesse essencial e último da razão no ser humano e indicar os meios adequados para a sua realização.

Uma vez que o interesse da razão enquanto faculdade de propor fins e realizá-los se volta primordialmente ao uso prático em geral que ela pode fazer de seus conhecimentos, o seu uso será orientado para a realização de um interesse prático superior, ao qual ela subsuma todos os seus demais interesses e satisfaz de modo completo a sua unidade (B 679). Para que seja possível realizar uma unidade sistemática, os fins essenciais da razão “[...] devem ter unidade para fazer progredir em comum aquele interesse da humanidade que não se encontra subordinado a nenhum outro superior” (B 826). O que está em questão é o interesse pela realização de uma ordem prática possível pela liberdade. Com efeito, para que possa se dirigir segundo uma unidade em ordem aos fins possíveis pela

¹² Sobre o conceito de filosofia como doutrina da sabedoria ver também Log, AA IX: 21-26; FM, AA XX: 261; SF, AA VII: 28, 35; KpV, AA V: 163.

liberdade, a razão estabelece um cânone, isto é, uma regra que lhe serve de medida quanto ao modo como os fins devem ser determinados para que seja realizada uma ordem prática da liberdade. Esse cânone é concebido como um todo que integra, sob uma unidade e sistematicidade, o conjunto da totalidade dos fins num fim último e supremo, a saber, o sumo bem. O conceito do sumo bem cumpre a função de um cânone para o uso da razão à medida que a representação de um fim último *a priori* concede uma direção à razão na realização completa de sua unidade.

Conforme a *Crítica*, a razão tem um interesse quanto ao que se pode esperar com relação ao fim último das ações. Enquanto conjunto da totalidade dos fins humanos, o fim último tem de reunir moralidade e felicidade, pois, para um ser que tem um interesse pelo dever mas que também é carente de felicidade, o objeto total e completo de sua vontade tem de constituir-se segundo uma harmonia entre moralidade e felicidade. Desde já, Kant esclarece que o princípio da moralidade é distinto do princípio da felicidade (B 835) e que o interesse pela felicidade não pode ser o móbil que determina o agir moral. No caso, aqui a esperança que tende para a felicidade está condicionada à dignidade de ser feliz. A felicidade apenas pode estar de acordo com o fim último da razão, sob a condição de nos tornarmos dignos dela. Por isso,

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 ideia 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. (B 841)

De acordo com a razão, tem de haver uma relação entre moralidade e felicidade segundo a ideia de um mundo moral, isto é, “[...] 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)” (B 836). Num mundo moral, o sistema da moralidade está ligado ao da felicidade, pois sob a orientação de leis morais, ordenando o que deve e o que não deve ser feito, os seres racionais seriam os autores do próprio bem-estar e, ao mesmo tempo, do bem-estar dos outros (B 837). Nas palavras de Kant,

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 próprio bem-estar durável e ao mesmo tempo do bem-estar dos outros. (B 837)

A felicidade seria produzida pela liberdade à medida que a conformidade das ações ao princípio da liberdade engendraria uma perfeita harmonia e sistematicidade entre o arbítrio dos homens, e contaria ainda com um mundo adequado a uma ordem moral. Nessas condições, a harmonia da vontade de todos com o princípio da liberdade de todos resultaria na felicidade, como consequência do agir moral de todos os indivíduos. Uma vez que integra o conjunto dos fins humanos, essa ideia representa um mundo possível sob a condição de cada indivíduo cumprir com o seu dever. Esse mundo possível é pensado como um mundo moral, onde o livre-arbítrio dos indivíduos em harmonia com o livre-arbítrio de todos resultaria no bem-estar de todos, e nós mesmos seríamos os autores da própria felicidade e da felicidade dos outros. Ora,

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). Nesse sentido é, pois, uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para torná-lo, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. (B 836)

Trata-se de uma ideia da razão, que representa apenas um modo de pensar o mundo como adequado à unidade da razão a fim de pensar que o mundo se tornaria ideal se todos agissem em conformidade com as leis morais. A razão constrói, assim, a ideia de um mundo moral como um ideal ao qual devemos nos aproximar na perspectiva de um fim último tornado possível pelo homem. Com efeito, o agir pode e deve ser orientado em conformidade com essa ideia. Por conseguinte, é um dever agir segundo a ideia de um mundo moral onde nos direcionamos na perspectiva de tornar o mundo sensível, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. Embora a ideia de um mundo moral seja apenas a ideia de um mundo inteligível, o seu uso prático pode reportar-se ao mundo sensível para fomentar um *corpus mysticum* de seres racionais cujo livre-arbítrio se encontra, assim, em uma unidade sistemática de fins sob leis morais (B 836). Considerando que todos ajam em conformidade com esse princípio, segue-se daí uma harmonia entre o arbítrio de todos no uso de sua liberdade, promovendo o bem do mundo em nós e nos outros (B 847).

Kant parece indicar que o mundo sensível poderia conformar-se ao ideal de um mundo moral onde a dignidade de ser feliz é acompanhada da felicidade, mas não deixa de observar que “este sistema da moralidade que se recompensa a si própria é apenas uma ideia, cuja realização repousa sobre a condição de *cada qual* fazer o que deve” (B 838). Ora, é possível e até mesmo de se esperar que nem todos cumpram com o seu dever. Num primeiro momento, parece que os obstáculos à realização do sumo bem residem no fracasso humano em executar o que os homens poderiam e deveriam realizar, mas, logo em seguida, Kant afirma que o mundo sensível de modo algum nos permite conhecer uma ligação necessária entre virtude e felicidade. A felicidade depende de condições empíricas e não da falta de conformidade do arbítrio às leis morais (Förster, 1998: 37). Assim, a partir de si mesmos, os indivíduos não poderiam ser os autores de sua felicidade. Mesmo que todos agissem moralmente, não poderíamos nos assegurar de que a felicidade acompanharia a todos, já que ainda dependeríamos de condições empíricas.

Contudo, se a obrigação moral tem de permanecer válida para todo uso particular e com ela também as suas consequências (o sumo bem), então não se pode tomar por fundamento unicamente a causalidade natural, mas é preciso admitir ainda uma ordem

causal moral. Kant não se ocupa da moralização da humanidade, que tornaria possível a felicidade; ele apenas procura sustentar a possibilidade da felicidade para uma conduta que, mesmo sendo moral, ainda estaria sujeita aos infortúnios da natureza e aos males causados pela ação dos outros. No contexto da primeira *Crítica*, a questão é que as leis morais somente podem ter a força de um mandamento à medida que estão vinculadas de modo *a priori* a certas consequências que trazem consigo promessas ou ameaças (KrV, B 839).

Uma vez que nem a causalidade das ações e nem a natureza das coisas no mundo fenomênico nos permitem conhecer uma ligação necessária entre o agir moral e a consequência apropriada ao valor moral da ação, somente podemos esperar tal relação se supormos como fundamento e causa da natureza uma razão suprema (Deus) que comande segundo leis morais (B 838). A exigência de um ser necessário como sumo bem originário se conecta com as leis morais como promessa ou ameaça que se estende a um mundo futuro, em que um sábio criador é a condição de realização do sumo bem derivado. E, como seres racionais, devemos necessariamente representar-nos como membros de tal mundo, pressupondo que tal mundo seja possível como um mundo inteligível. Assim, nossas ações são determinadas em conformidade com o que se espera em uma vida futura, na qual Deus (o sumo bem originário) é o fundamento da ligação dos dois elementos (virtude e felicidade) do sumo bem derivado (B 839). O que se vê na primeira *Crítica*, é que o sumo bem tem um sentido de recompensa com relação à moralidade e, conseqüentemente, a própria eficácia das leis morais depende da existência de Deus. Com relação à eficácia das leis morais, exige-se que a vontade divina seja pensada como

omnipotente, para a natureza inteira e sua relação à moralidade no mundo lhe estarem subordinadas; onisciente, para conhecer o mais íntimo das intenções e o seu valor moral; omnipresente, para satisfazer imediatamente todas as necessidades que reclamam o bem supremo do mundo; eterna, para essa harmonia entre a natureza e a liberdade não faltar em momento algum etc. (B 843)

Esse conceito do Ser Supremo é dado pelo uso prático da razão, em conformidade com as leis morais, como necessidade interna prática das leis morais. Sem a formulação do princípio da moralidade como autonomia da vontade, Kant entende que as

leis morais somente podem ter eficácia e não ser quimeras se, ao mesmo tempo, admitirmos a existência de Deus e um mundo futuro. Essa necessidade da moral introduz o conceito de fé moral (B 856), como um assentimento do agente moral que adotou o preceito moral como sua máxima, a qual somente pode ser sustentada à medida que o agir moral puder produzir os efeitos correspondentes à máxima da moralidade. Para conduzir-se segundo a ideia de um mundo em que todas as coisas estão dispostas segundo a forma de um sistema de fins, o agente humano tem a necessidade de poder esperar por uma unidade da natureza adequada à realização dos fins supremos da razão. É preciso acreditar na possibilidade de uma unidade dos fins segundo uma ordem moral. A convicção de que se deve agir em conformidade com a ideia de tal unidade dos fins com a moralidade conduz o agente moral à fé, pois ele somente pode sustentar o preceito moral como uma máxima sua à medida que necessariamente acredite na existência de Deus e numa vida futura. Essas são as condições necessárias para sustentar sua decisão de agir moralmente, sem as quais a lei moral não seria efetiva e não poderia produzir um mundo tal como a razão necessariamente o representa em conformidade com leis morais. Por conseguinte, o fim último de uma vida conforme a moralidade dirige à esperança em um mundo futuro, possível em uma vida após a morte, onde Deus (o ideal do sumo bem originário) concede a cada um o que os seus atos merecem, como uma justa medida entre virtude e felicidade (B 839). Albrecht observa que se pressupusermos 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 tem sentido quando se trata de “graus” de virtude e “graus” de felicidade (Albrecht, 1978: 101 n. 313). Assim, no contexto da primeira *Crítica* o sumo bem derivado tem o sentido de realização do que é justo.

2.1.2. O sentido metafísico do sumo bem enquanto ideia da razão

Podemos considerar o uso da razão como prático num duplo aspecto, conforme se trate de exercer uma influência sobre a faculdade racional quanto ao uso do entendimento para fins diversos, ou, então, da determinação da vontade em seu sentido prático puro (Silber, 1969: 540). A razão como faculdade prática geral aplicada à realização

de fins diversos tem um interesse prático pela sistematicidade e unidade que ela pode conceder aos fins na maior extensão possível, suscitando a pergunta pela ideia de um todo sistemático que abarca o conjunto dos fins da razão (KrV, B 825-26, 829). Embora o todo do conjunto dos fins sob uma unidade sistemática seja apenas uma ideia da razão, que não é realizável como objeto da experiência, a sua ideia cumpre a função de um cânone para o uso da razão em sua maior extensão possível. A ideia terá um uso para conduzir a razão de modo sistemático e segundo uma unidade na maior extensão possível com relação à realização do conjunto dos fins. Para Silber, o significado da ideia do sumo bem enquanto objeto da razão prática somente pode ser plenamente compreendido mediante o sentido metafísico que essa ideia cumpre como cânone da razão pura.

No interesse pela realização de uma unidade que permeia seus diversos campos de aplicação, a razão pergunta pelo interesse supremo que seu uso prático geral pode cumprir. Com efeito, o interesse supremo do uso da razão é prático, de modo que todos os fins devem estar subordinados ao interesse prático. Ora, assim como os dados sensíveis permaneceriam confusos se não pudessem ser subsumidos pelo entendimento à unidade na consciência, também os diversos campos aos quais a razão se aplica precisam ser reunidos sob uma unidade representativa a fim de que possam contribuir para a realização do interesse supremo da razão. Ainda que a ideia de uma unidade final seja um conceito (ideia) que já não encontra mais um objeto na experiência, a sua determinação serve para conceder unidade e sistematicidade aos conhecimentos e alcançar a maior extensão possível que o seu uso pode proporcionar. Tem de haver uma ideia na qual a razão encontre a realização e o fim de todos os seus interesses e das ideias correspondentes à sua realização.

A razão requer uma ideia para conceder a si mesma uma unidade em seu uso nos diversos campos de aplicação. Para que possua unidade e sistematicidade na realização de seus fins, a razão concebe a ideia de um fim supremo que subsuma o conjunto dos fins sob um fim último completo e acabado. Somente na ideia de um todo que perfaz a unidade e a sistematicidade dos conhecimentos em vista do fim último de todo o uso possível da razão, é que esta se encontra em paz consigo mesma. Esse fim último, que o uso da razão pode proporcionar na sua maior extensão possível, somente pode ser completamente

satisfeito mediante a ideia de um fim incondicionado. Mediante a ideia do sumo bem, diz Silber, a razão encontra um modo de guiar-se ao seu fim último (1969: 545). Por isso, a ideia de um fim último cumprirá a função de um cânone que concede unidade e sistematicidade à razão em seu uso nos diversos campos de sua aplicação.

Em conformidade com essa ideia, a razão representa um mundo possível tal como poderia ser se todos agissem de acordo com a liberdade, sendo pensado apenas como mundo inteligível. Esse fim último, em ordem ao qual se subordina o uso da razão em seus diversos campos de aplicação, é determinado pelo interesse moral-prático da razão. Para Silber (541), o interesse prático supremo capaz de subordinar todos os demais fins e interesses da razão é o interesse moral. A supremacia do interesse prático possui um fundamento metafísico, pois a razão somente consegue alcançar a sua unidade à medida que todos os seus fins estiverem submetidos ao interesse prático-moral. É segundo a ideia de um objeto incondicionado, total e completo, que a razão encontra a unidade total e completa do seu uso, mediante a qual ela se dirige em unidade em ordem a todos os seus fins. Sob esse aspecto, o fim último, representado como o sumo bem, possui um sentido metafísico que, no entanto, não deixa de possuir uma aplicação no mundo sensível.

Silber assinala que Kant reconhece o impasse entre a transcendência do sumo bem como ideia da razão e a sua aplicação prática. Pelo menos a ideia deve possuir uma influência prática no mundo sensível, para torná-lo, tanto quanto possível, conforme à ideia (KrV, B 836). Com efeito, uma ideia é para Kant um conceito necessário da razão para o qual, no entanto, não pode ser encontrado um objeto correspondente na experiência possível (B 384). Em busca de uma resposta para o sentido de suas ideias (alma, mundo e Deus), a única via que ainda permaneceu aberta para a razão foi transportar as suas ideias para o domínio da moralidade (Silber, 1969: 542). No uso prático das ideias, a razão encontra a possibilidade de conceder-lhes um sentido que não é apenas regulativo, mas objetivo. A experiência prática da moralidade concede à ideia de alma um conteúdo mediante a realidade objetiva de uma vontade livre que pressupõe uma personalidade inteligível (544). A partir da realidade prática da liberdade, a razão dirige-se para a ideia de

um mundo em conformidade com a liberdade da vontade, mundo em que o sumo bem representa o fim total e completo de uma vontade livre.

Embora uma ideia da razão não possua um objeto possível na experiência (KrV, B 384), o sumo bem pode e deve ter uma aplicação prática para tornar o mundo sensível o tanto quanto possível conforme a ideia (B 836). A ideia do sumo bem instaura assim uma ordem no mundo que dirige as ações segundo uma unidade sistemática entre a felicidade como objeto de desejo e a moralidade como dever. Enquanto objeto necessário de uma vontade finita moralmente determinada, o sumo bem conecta-se à moralidade de tal modo que a sua realização é um dever. Se o sumo bem fosse impossível, a unidade da razão em ordem aos fins perderia a sua efetividade prática sobre o agir humano, já que não faria sentido orientar as ações para a realização de um fim impossível. Uma vez que o sumo bem é o objeto necessário de uma vontade finita moralmente determinada, a realização dessa ideia tem de ser possível de algum modo. Para que seja possível sustentar uma vontade em conformidade com o fim último da razão prática, exige-se como condição de possibilidade a imortalidade da alma e a existência de Deus (Silber, 1969: 547). O argumento moral indica aqui a possibilidade de unidade da vontade. Em conformidade com a lei moral e sua natureza, o ser humano não pode querer de outro modo, ou seja, a possibilidade de tal vontade implica necessariamente admitir a existência de Deus e a imortalidade da alma. A razão satisfaz assim o seu interesse pelos objetos da metafísica: liberdade, imortalidade e existência de Deus, e ao mesmo tempo responde à pergunta pela realização do fim último de suas ideias. Assim, o sumo bem contém em si a resposta a todos os interesses da razão e abarca o fim total e completo da razão (548). A ideia do sumo bem, portanto, satisfaz um interesse metafísico e também preenche a condição de um cânone para o uso da razão.

2.2. O sumo bem na segunda *Crítica*

2.2.1. O sumo bem como problema necessário da razão

A efetividade da lei moral na vontade humana, provada como um fato (*factum*) na *Crítica da razão prática*, estabelece também a realidade objetiva de uma ideia transcendental, a liberdade (KpV, AA V: 3). A lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade, porque a sua efetividade pressupõe a realidade da liberdade. Para ser conforme a uma lei da liberdade, o fundamento de determinação da vontade tem de residir na própria vontade enquanto vontade autônoma, como faculdade que extrai dela mesma de modo *a priori* a lei prática de sua determinação (KpV, AA V: 57). Conforme provado na analítica, “a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico –, e isso na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente [...]” (AA V: 042). O caráter incondicional da lei moral indica que a vontade pode ser determinada independentemente de qualquer relação com os fins. Devemos até mesmo abstrair de todo e qualquer fim para que as ações contenham moralidade e não apenas legalidade. A moralidade das ações tem como critério de decisão o motivo que as determina e não a sua relação com algum objeto. Unicamente o sentimento do dever e a ação por dever torna possível conceder moralidade às ações. 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, para ser moral, uma ação não pode possuir o seu fundamento num fim, mas exclusivamente no respeito à lei.

Que o respeito pela lei moral seja o móbil suficiente das ações não significa que a determinação da vontade não tenha relação alguma com os fins, pois a relação do querer com a matéria (um fim qualquer) acrescenta à vontade ainda um objeto (AA V: 34). O fato de que há uma razão prática pura, que determina a vontade independentemente de tudo que é empírico, não quer dizer que as ações não possuam referência a algum fim, e mesmo a determinação moral da vontade humana não deixa de possuir uma referência a algum fim.

Assim, o ser humano será levado pela razão a perguntar pelas consequências da determinação de sua vontade pela lei, por algo tornado possível por meio dela. Não se trata de determinar um objeto no qual se funda a ação moral; a lei moral é, antes, o princípio que determina se algo pode ou não ser objeto da vontade. Enquanto na ética antiga o conceito de sumo bem era o que constituía o fundamento das ações, na filosofia kantiana o sumo bem não é o fundamento das ações. Diante da lei moral, o próprio sujeito reconhece que a sua vontade pode ser determinada independentemente dos objetos da sensibilidade e que a lei moral é o princípio incondicionado de determinação da vontade (AA V: 105). Nesse sentido, a pergunta pelo incondicionado da razão prática é definitivamente respondida e não pode haver dúvida quanto a sua realidade objetiva.

O incondicionado em questão na *dialética* não diz respeito ao fundamento de determinação da vontade, mas ao objeto total e completo pensado em conformidade com uma vontade finita moralmente determinada. Enquanto faculdade prática, é natural que a razão indague pelos efeitos resultantes da determinação da vontade em conformidade os princípios por ela fornecidos. Nas investigações sobre a moral, frequentemente se procurou determinar um objeto, o sumo bem, com a intenção de estabelecer um fundamento a partir do qual poderiam ser derivadas as leis morais. Desse modo, o conceito de sumo bem foi derivado de uma análise da estrutura da busca humana pela felicidade ou da constante e infinita progressão da virtude (Albrecht, 1978: 55). Segundo Kant, os antigos pensadores cometeram um erro ao apostar suas investigações morais no sumo bem. Divergindo da tradição na *Crítica da razão prática*, a ideia do sumo bem é introduzida por uma exigência que provém da própria estrutura da razão. Trata-se da necessidade lógica da razão em exigir a totalidade das condições para um condicionado dado.¹³ Em virtude desse postulado lógico,

como razão prática pura, ela procura para o praticamente condicionado (que depende de inclinações e de uma carência

¹³ “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” (KrV, B 436).

natural) igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo bem. (KpV, AA V: 108)

De modo análogo ao procedimento da razão no domínio teórico em seu uso prático, ela também pergunta pelo incondicionado, no caso, para a série das ações e dos efeitos tornados possíveis no campo prático. Em ordem aos fins possíveis, pelo seu uso prático, a razão tem a necessidade de conceber a totalidade incondicionada como objeto total e completo de seu uso prático. Trata-se do objeto da razão prática, que, inevitavelmente, tem de ser pensado para atender à necessidade da razão em representar a totalidade dos fins possíveis segundo uma unidade incondicionada na qual todos os fins encontram a sua condição incondicionada, o seu fim último. Ao proceder de modo *a priori*, a razão abstrai de toda a realidade empírica e representa a ideia de um objeto incondicionado, total e completo, o bem perfeito e consumado, como objeto de uma vontade finita moralmente determinada. Esse objeto incondicionado é representado sob o conceito de sumo bem, e concede ao agir humano uma determinação completa em ordem aos fins, estabelecendo um ponto de referência que situa as ações no conjunto dos fins de modo apropriado à realização da ideia de um todo, em ordem ao qual então elas recebem a sua determinação completa. Uma ação possui a sua determinação completa, quando seu fim cumpre de modo apropriado seu papel na realização de um todo. A ideia do todo determina o conjunto das ações e dos fins de modo arquitetônico segundo o princípio definido por seu fim último (KrV, B 861). Assim, os fins particulares são tomados não apenas como uma simples soma de efeitos possíveis, mas como um conjunto de fins conforme a uma unidade e sistematicidade que incorpora todos eles como partes de um todo que não é mais uma parte de um todo ainda maior. Essa perspectiva integra todas as ações que repousam sobre necessidades naturais e inclinações à realização de um todo que perfaz o objeto total e completo de uma vontade finita moralmente determinada. Quanto à determinação do seu conceito, é preciso considerar que se trata de uma necessidade da razão em sua aplicação à vontade humana, que acolhe a lei moral, mas que também é carente de felicidade. Ora, o ser humano tem a necessidade natural de buscar sua felicidade, mas, à medida que sua vontade

é sensível à lei moral, a razão impõe-lhe como condição de seu agir a moralidade. Embora a vontade encontre nela mesma o fundamento de sua determinação, tem-se de levar em conta que uma vontade finita moralmente determinada não está desacoplada dos fins relativos ao desejo pela felicidade, de modo que a sua determinação completa estende-se também ao seu fim natural que é a felicidade. Já que a busca pela felicidade não pode ser extirpada da vontade humana, a razão prática condiciona a realização da felicidade à moralidade, determinando assim a ideia do todo como objeto total da razão prática numa síntese entre moralidade e felicidade. Esta determinação do conceito de sumo bem necessariamente se impõe a uma vontade finita moralmente determinada. A moralidade é a condição incondicionada e suprema da vontade, mas, no que diz respeito à sua determinação completa, acrescenta-se ainda a felicidade. Por isso, na determinação do conceito de sumo bem, note-se que

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 [...] (KpV, AA V: 110-11)

O conceito do sumo bem (*summum bonum*) é constituído não apenas pela condição suprema do agir (virtude), mas também pela felicidade, que, reunidas de modo sintético, determinam o objeto total e completo da razão prática. A partir do conceito de

sumo bem, Kant também concede espaço para a felicidade no sistema da moralidade. Uma vez que o fim natural de todo ser humano é a felicidade (AA V: 25), há uma necessidade de satisfazer tanto ao princípio da felicidade quanto ao da moralidade. A satisfação de ambos os princípios conjuntamente sob a ideia de uma unidade é uma exigência prática para a determinação completa de uma vontade finita. Em outras palavras, a realização de todos os fins possíveis, da moralidade e da felicidade conjuntamente, é o modo pelo qual a razão prática atende ao propósito de dirigir a vontade humana em conformidade com a sua máxima unidade na realização de seus fins no mundo. Essa harmonia entre moralidade e felicidade é a própria expressão da determinação interna dessa vontade e, por isso, felicidade e moralidade sob a ideia de uma unidade constituem o sumo bem como objeto da vontade.

Embora a moralidade não exclua a felicidade, é preciso atentar para o modo como a felicidade se encontra incluída no sistema da moral. De acordo com a ideia do sumo bem, a felicidade não é objeto da vontade por si só, mas tem como condição a dignidade de ser feliz. Somente sob essa condição, a felicidade encontra-se incluída no sistema da moralidade. Assim sendo, acolher como máxima suprema o princípio da moralidade não significa que a felicidade não possa ser objeto da vontade de modo algum. Significa apenas que o princípio da felicidade está submetido a um princípio supremo que é a moralidade. A felicidade pode ser objeto da vontade, mas não o seu princípio supremo. Ainda que a “analítica” da *Crítica da razão prática* tenha apresentado a moralidade totalmente separada de fins, na “dialética” Kant está ciente de que a aplicação da lei moral à vontade de um ser sensível não pressupõe a extirpação da sua sensibilidade, ou seja, do seu desejo pela felicidade. A lei exige apenas a submissão das inclinações e dos desejos à moralidade. Em *Religião*, Kant até mesmo diz que as inclinações em si são boas e que o mal se encontra no princípio pelo qual a vontade é determinada. Importa que a lei moral seja tomada como princípio supremo na realização de todos os fins possíveis, seja permitindo, proibindo ou ainda ordenando fins. Apesar da rigorosa distinção entre o princípio da moralidade e o princípio da felicidade, a diferenciação entre ambos os princípios não significa necessariamente contraposição entre eles, mas que a felicidade como um fim para a razão

prática está subordinada à virtude e que nessa subordinação participa do objeto da razão prática pura (AA V: 119).

Levando em conta que tanto a moralidade e a felicidade como princípios determinam a vontade, sendo a moralidade o princípio sob o qual se circunscreve a realização da felicidade, a razão prática determina o conceito do seu objeto incondicionado segundo a ideia de uma síntese que reúne a totalidade do conjunto dos fins condicionados a um fim último. O sumo bem reúne dois princípios distintos em uma mesma vontade, que não são reduzíveis um ao outro, tratando-se de uma ligação sintética *a priori* (AA V: 110) e não analítica como entendiam os estoicos e epicuristas. Pensando que se tratava de uma relação analítica,

o estoico 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. (AA V: 112)

Kant mostra que se trata de uma ligação sintética entre dois conceitos, virtude e felicidade, que não estão contidos um no outro, pois são conceitos de espécie totalmente diferente. Sendo sintética, essa conexão só pode ser pensada na relação de causa e efeito. Por conseguinte, ou o desejo pela felicidade tem que ser a causa da virtude ou esta tem que ser a causa da felicidade. De acordo com regras práticas puras, a moralidade tem de ser a causa da felicidade, embora ela não tenha como fim a felicidade. Essa ordem causal no sumo bem provém de uma determinação da lei moral na vontade humana. Somente nesta subordinação, o sumo bem é o objeto da razão prática.¹⁴ Desse modo, moralidade e felicidade são sintetizadas na ideia da razão, de tal modo que a moralidade seja também a condição da felicidade.¹⁵ Kant diverge da tradição e se aproxima da noção cristã na determinação do conceito do sumo bem, em que a felicidade é distribuída

¹⁴ Ver: Albrecht, 1978: 61, 91.

¹⁵ Uma vez que a lei moral deve vigorar como princípio supremo, nós devemos nos tornar dignos de nos encontrarmos na posse da felicidade e não apenas desejá-la segundo regras de prudência (Himmelman: 201).

proporcionalmente ao valor moral da pessoa e do seu merecimento. A moralidade é também a condição da felicidade (AA V: 130). No ensino do mestre do evangelho, a promessa da felicidade é acrescentada àqueles que agem em conformidade com a pureza do princípio da santidade, isto é, aos que agem moralmente se acrescenta a promessa da felicidade, embora a promessa não seja esperada já neste mundo (AA V: 127-29).

De acordo com o que foi dito, o sumo bem não é um conceito que funda a moral, mas provém de uma exigência da razão prática para uma vontade finita moralmente determinada. Essa ideia deriva da moral e não constitui o seu fundamento (AA V: 109). Nesse caso, a vontade pode ser determinada pela ideia de um fim sem cair em heteronomia, pois a vontade tem como fundamento de sua determinação a lei moral, ou seja, o princípio da autonomia. Uma vez que o sumo bem é derivado da lei moral e dado *a priori*, trata-se de um objeto da vontade que é ao mesmo tempo um fundamento determinante da vontade. 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, pois sem relação com uma matéria não pode haver determinação alguma da vontade humana. Mesmo que unicamente a lei moral seja o motivo determinante da vontade, esta nos exige a promoção do objeto incondicionado da razão prática, a saber, o sumo bem.

2.2.2. O sumo bem no contexto de uma antinomia da razão prática

Como efeito da determinação de uma vontade cuja máxima suprema é o princípio da moralidade, tem de esperar um mundo tal como se pode pensá-lo enquanto mundo ordenado sob os princípios da razão prática pura. De acordo com Kant, “é *a priori* (moralmente) necessário produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade” (AA V: 113). Enquanto objeto necessário segundo regras práticas *a priori*, é também um dever promover o sumo bem. Tratando-se de um dever, a sua realização tem de ser possível, pois não pode haver um dever de realizar o que é impossível. É uma exigência prática pressupor que “se devo, posso”. Dado que a lei moral nos manda promover o sumo bem, sua

realização tem que ser possível, caso contrário não haveria racionalidade na ação. O médico, por exemplo, aplica determinado tratamento como meio de cura para seu paciente porque acredita na possibilidade de o 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. Assim também a necessidade de acreditar na possibilidade do sumo bem é uma exigência da lei que manda promovê-lo (KrV, B 851-52).

Entretanto, tal como podemos conhecê-lo, o mundo não nos permite afirmar que mediante a liberdade da vontade se possa esperar o sumo bem. Os fatos do mundo sensível nos mostram que nele não acontece uma relação causal entre moralidade e felicidade. Ora,

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. (AA V: 113-14)

A conexão entre virtude e felicidade, pensada como relação de causa e efeito, parece impossível, pois da moralidade das ações não podemos esperar a felicidade e, por outro lado, a felicidade não pode ser a causa da moralidade. Enquanto a segunda tese é absolutamente impossível, pois cairíamos em heteronomia, dado que o princípio subjetivo da felicidade não pode nos fornecer leis objetivas do dever, a primeira tese nos parece impossível porque no mundo sensível conhecemos apenas o enlace das causas e dos efeitos segundo a causalidade natural e não segundo a disposição moral da vontade. Assim, não podemos conhecer uma conexão necessária entre virtude e felicidade. Mas se “[...] a promoção do sumo bem, que contém essa conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral [...]” (AA V: 114), então a razão prática cai em uma contradição consigo mesma na busca do objeto incondicionado ligado indissolúvelmente à lei moral.

Podemos notar que a antinomia da razão prática se diferencia do conceito de antinomia encontrado na primeira *Crítica*, pois não se trata propriamente da afirmação de uma tese e de uma antítese em que ambas possam ser provadas pela razão pura. Encontra-se uma espécie de dialética em relação ao sumo bem que parece não residir propriamente no objeto incondicionado, mas na sua interpretação, enquanto tentativa de estabelecer uma relação causal entre virtude e felicidade, pois não se pode afirmar que a moralidade produza a felicidade e desta última também não se pode derivar a moralidade. Mas o que de fato se caracteriza como problema diz respeito à ilusão em que o uso puro da razão cai ao ultrapassar o domínio da experiência prática possível. Kant mostra na primeira *Crítica* que a razão se torna dialética à medida que pretende conceber como objeto o incondicionado da série dos fenômenos (KrV, B 436). O sentido de uma antinomia da razão prática pode ser mantido uma vez que se trata de uma contradição da razão consigo mesma, advinda da ultrapassagem dos limites da experiência possível, que tanto no uso teórico quanto no prático tem a sua dialética (KpV, AA V: 108). Considerando o sumo bem como um objeto necessário de acordo com regras práticas puras, a razão cai em contradição na tentativa de conceder-lhe realidade objetiva. A tese que estabelece a realidade do objeto da ideia, necessário segundo regras práticas *a priori*, pode ser contraposta por outra (a antítese) que nega a possibilidade de tal objeto com base no contrassenso de concebermos uma ligação causal entre virtude e felicidade no mundo sensível. Temos aí uma legítima antinomia, que efetivamente deixa a razão prática em maus lençóis, pois a antítese gera uma suspeita sobre a própria lei moral, uma vez que essa lei aplicada à vontade humana conduz para um fim que parece ser uma ilusão. Ora, a determinação da vontade em conformidade com a lei moral não poderia conduzir-nos à representação de um fim que é desprovido de sentido, pois nesse caso a própria regra que funda essa determinação teria que ser considerada como fonte de engano para a vontade do agente humano. Assim sendo, “[...] 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” (AA V: 114). Uma regra prática pura (a lei moral) não poderia conduzir à representação de um fim que é desprovido de sentido, pois se a razão prática pura

conduzisse a um fim vazio, ocorrer-nos-ia uma suspeita sobre a validade da lei moral fundada sobre essa mesma razão.

O primeiro passo dado por Kant é mostrar que a antinomia pode ser resolvida, considerando a possibilidade do sumo bem em abstração das condições de limitação que a sensibilidade impõe. Uma vez que essa relação entre lei moral e sumo bem é dada como necessária pela razão prática, portanto *a priori*, a sua dedução será também transcendental (AA V: 113). A antinomia admite uma solução à medida que a proposição que deposita na virtude a causa da felicidade não é absolutamente falsa, mas apenas quando pretendemos conhecer essa ligação no mundo fenomênico. Mas esse não é o único modo possível da existência dos objetos, pois, em abstração das condições sensíveis do sujeito, podemos admitir um mundo tal como ele é em si mesmo independentemente das condições pelas quais o sujeito o conhece. Abstraindo das condições do sujeito, pode-se pensar uma ordem inteligível fundada na existência do próprio mundo como coisa em si, no qual a moralidade possivelmente seja a causa da felicidade (AA V: 115). A possibilidade de que a causalidade natural no mundo fenomênico possa coexistir ainda com uma causalidade inteligível é manifesta pela dupla perspectiva da causalidade do agente humano, cujos efeitos produzidos no mundo dos fenômenos podem ser admitidos sob duas perspectivas, o aspecto sensível da vontade humana e o seu caráter inteligível (a liberdade).¹⁶ Desse modo, a vontade humana e as ações que dela derivam possuem uma relação com um fundamento inteligível e não estão simplesmente atreladas à causalidade temporal.

Mas o mesmo sujeito que, por outro lado, é também consciente de si como coisa em si mesma, considera do mesmo modo sua existência enquanto não está submetida a condições de tempo mas a si mesmo somente como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão, e nessa sua existência nada precede a determinação de sua vontade mas cada ação e em geral cada determinação de sua

¹⁶ “Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como *inteligível*, quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como sensível pelos seus efeitos, enquanto fenômeno no mundo sensível” (KrV, B 566).

existência, mutável de acordo com o sentido interno, e mesmo toda a sequência serial de sua existência inteligível, passar senão por consequência, jamais por fundamento determinante de sua causalidade enquanto *noumenon* (AA V: 97-98).

O problema da possibilidade de uma causa livre, levantado na *Primeira Crítica*, encontra uma solução na analítica da razão prática, onde Kant mostra que a razão pura pode legislar sobre a vontade (AA V: 44). Na *Crítica da Razão Pura*, a liberdade é pensada como possível à medida que os objetos possam ser vistos sob dois aspectos, o fenomênico e o numênico. Enquanto no mundo dos fenômenos somente podemos conhecer causas segundo leis da natureza, no mundo inteligível podemos pensar a possibilidade de uma causalidade pela liberdade. É preciso distinguir a liberdade no sentido cosmológico da liberdade no sentido prático. A primeira se refere à faculdade de iniciar espontaneamente um estado cuja causalidade não esteja condicionada a outra coisa que a determine no tempo (KrV, B 562). A segunda é definida como independência do arbítrio frente a coerção exercida pelos impulsos sensíveis. Este é o seu aspecto negativo, definido como independência da vontade em sua determinação relativamente aos impulsos sensíveis. Em sentido positivo, a liberdade é definida como a propriedade da vontade de dar uma lei para si própria. Trata-se de uma determinação segunda uma lei que a vontade extrai de si própria, sem o concurso de causas estranhas a ela. Assim, no que toca à determinação do ser humano, tem-se de admitir uma causalidade de caráter inteligível, pela qual ele não se encontra simplesmente determinado pela ordem da causalidade natural, mas pela liberdade. A liberdade da vontade enquanto causalidade no mundo sensível produz, por meio das ações, efeitos que nos permitem admitir uma ordem causal no mundo sensível que não é determinada pela necessidade natural. Em vista dessa faculdade prática,

[...] a lei moral efetivamente nos transporta, em ideia, 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. (AA V: 43)

Pela liberdade, podemos pensar a constituição de um mundo sob uma ordem inteligível, mundo em que a moralidade seja a causa da felicidade. Com efeito, o mundo

sensível tem de admitir uma causalidade inteligível pela qual seja possível pensar uma relação causal entre virtude e felicidade. Considerando que a conexão entre virtude e felicidade é pensada como produzida por uma ordem da liberdade, somos levados a pensar que essa conexão seja possível num plano numênico, que ultrapassa o mundo dos fenômenos (AA V: 114-15). Kant não pensa que essa relação é possível segundo a causalidade natural do mundo e admite que,

[...] 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 esse aspecto, a possibilidade do sumo bem só pode ser concebida sob a pressuposição de um autor moral do mundo. (AA V: 145)

Para que o mundo admita uma ordem conforme à razão prática, é preciso pensar que a natureza em si mesma tenha um fundamento pelo qual seja adequada aos fins da moralidade, o que torna necessário pressupor um ser supremo moral como criador da natureza,

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. (AA V: 125)

A existência de Deus como criador moral do mundo é a garantia de uma conformidade entre a ordem da liberdade e a ordem da natureza. Para que uma ordem da liberdade seja realizável, a natureza tem de admitir uma causa que nos permite pensá-la como adequada a uma ordem da liberdade. Uma vez que essa conformidade é uma exigência prática, mas possível somente se pressupusermos a existência de Deus, trata-se de um postulado da razão prática pura admitir a existência de um ser supremo. Esse é um juízo necessário a partir de um ponto de vista prático.

Além de um ser supremo como fundamento da conformidade entre natureza e liberdade, Kant considera que “a conformidade plena das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem” (AA V: 122). Essa conformidade da disposição de ânimo

à moralidade é, no ser humano, sempre um estado de virtude e nunca um estado realizado de uma vez por todas. Já que um ser finito não é capaz dessa perfeição, é necessário que essa 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, isto é, que sua alma seja imortal.¹⁷ A imortalidade da alma é uma condição necessária para a realização da moralidade como elemento do sumo bem, de modo que não se trata de um objeto possível no mundo sensível, mas de algo a ser esperado como um mundo futuro (inteligível). Portanto, o sumo bem é um objeto transcendente garantido pelos postulados da imortalidade da alma (uma existência perdurável ao infinito) e da existência de Deus (AA V: 122, 125). Mas com esses postulados, a razão ultrapassa os limites da experiência sensível e toma a ideia do sumo bem como um objeto transcendente.

2.2.3. Crítica à doutrina kantiana do sumo bem: Silber contra Beck

Tomando uma posição contrária a Beck, sobre a questão do dever de produzir o sumo bem, Silber¹⁸ procura mostrar que o sumo bem tem uma importância chave para a interpretação da segunda *Crítica* em seu todo. Para Beck, todas as determinações possíveis da vontade em ordem ao dever estão analiticamente implicadas na lei moral. Assim, a própria pergunta pelo sumo bem não é um problema prático, mas especulativo e, por conseguinte, não diz respeito ao interesse prático e muito menos ao dever do agente humano (1974: 225-28). A crítica de Beck a Kant está pautada na tese de que uma vontade

¹⁷ Kleingeld defende que a imortalidade da alma postulada para assegurar a realização de um progresso admite um sentido de continuidade da espécie e, desse modo, a imortalidade aponta mais para a existência da espécie humana em um progresso infinito do que para uma vida após a morte em que a alma alcança a perfeição e a suprema beatitude (Kleingeld, 1995: 149).

¹⁸ A contraposição de Silber a Beck influenciou ainda o surgimento de outros trabalhos. Destacamos: Murphy, J. G. The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber. *Kant-Studien* 56, 1965/66: 102-110; Yovel, Y. The Highest Good and History in Kant's Thought. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, 1972: 238-283; Barnes, G. W. *Kant's Doctrine of the Highest Good*. Ph. D. Harvard University, 1968; Zeldin, Mary-Barbara. The Summum Bonum, the Moral Law and the Existence of God. *Kant-Studien*, 62, 1971: 43-54.

determinada moralmente não se deixa influenciar por apelos da sensibilidade, o que quer dizer que em ordem ao dever a vontade não leva em conta se a sua determinação moral produzirá a felicidade. E como a felicidade é um fim natural do ser humano, a sua realização não é da alçada do dever. Portanto, não faz sentido dizer que promover o sumo bem é um dever.

Em contraposição, Silber (1964) afirma que o sumo bem não é derivado analiticamente da moralidade, mas da necessidade de o agente humano pensar um fim último para o uso de sua liberdade na máxima extensão possível. Mas, por outro lado, se a ideia do sumo bem é uma ideia no mesmo sentido de todas as demais ideias da razão, então o seu objeto não é passível de ser realizado na experiência (386). Ele defende que a realização total do sumo bem permanece uma ideia transcendente e regulativa, enquanto a promoção do sumo bem até ao alcance máximo das forças do agente humano representa um dever constitutivo e imanente. Segundo sua interpretação, a realização do sumo bem pode ultrapassar as possibilidades humanas e mesmo assim ter um sentido prático para o uso da faculdade prática do agente humano.

Ora, se o sumo bem não pode ser um objeto da experiência possível, por que deveríamos mesmo assim admitir que se trata de um objeto possível (389)? Tratando-se de um fim necessariamente conectado a uma vontade finita moralmente determinada, a tarefa de realizar o seu objeto (o sumo bem) se impõe como dever. Ora, se o sumo bem fosse impossível, o homem não poderia estar moralmente obrigado a realizá-lo. Além disso, se um objeto necessário segundo regras práticas puras for impossível, a própria possibilidade da moralidade enquanto razão prática teria de ser considerada falsa. Assim sendo, o objeto que se impõe como dever ao homem tem de ser possível. Mas também é evidente que, devido a sua finitude e fragilidade moral, o homem não possui o poder de realizar de modo completo o sumo bem. Sendo impossível ao homem realizar o sumo bem, é preciso poder esperar que a sua realização seja possível como um mundo futuro, no qual Deus, como legislador, possui o poder para instituir uma perfeita ordem moral.

Silber assinala que a prova apresentada por Kant está baseada em uma confusão de pensamento no que diz respeito a pelo menos uma das premissas e, assim, no fim das contas, a prova termina em contradição (391). Uma revisão das premissas aponta que uma delas precisa ser abandonada ou refutada, ou seja, todas ao mesmo tempo não podem estar corretas. Com efeito, tem de ser correta a premissa que afirma ser impossível ao homem realizar o sumo bem, já que esse objeto ultrapassa as habilidades de um ser finito e moralmente imperfeito. Assim, há duas saídas: ou o homem não está moralmente obrigado a realizar o sumo bem, ou se pode incumbir algo ao homem como tarefa que, no entanto, ele não é capaz de cumprir.

Com efeito, não se pode incumbir ao homem a tarefa de realizar algo que está além de suas possibilidades. Aquilo que deve ser também precisa ser possível. O homem não pode estar moralmente obrigado a realizar algo que lhe é impossível. Por conseguinte, a premissa de que é um dever promover o sumo bem precisa ser descartada ou modificada (393). Segundo Silber, o sumo bem representa o objeto de uma vontade finita moralmente determinada, entretanto, no que se refere ao dever em ordem ao sumo bem, a sua realização completa não pode ser um dever. Somente se pode dizer que é um dever promover o sumo bem à medida que se tratar de uma aproximação ao seu objeto na maior extensão possível ao homem. Nessa perspectiva, mantemos o sumo bem como necessidade subjetiva na forma de um ideal e modelo, em conformidade com o qual procuramos determinar a nossa vontade enquanto seres racionais (394). Fundamentalmente, o sumo bem representado como objeto necessário de uma vontade finita moralmente determinada tem a função de suscitar um modo necessário de agir em conformidade com a determinação prática da vontade. Mas o dever diz respeito apenas à vontade e não ao objeto. Mediante o ideal estamos obrigados a uma aproximação ao sumo bem até o limite máximo de nossas forças. Se uma aproximação ao sumo bem puder nos ser ordenada, então essa aproximação é possível (KpV, AA V: 87). Pode nos ser imposta como dever a determinação da vontade em conformidade com a forma do sumo bem, como forma de conceder às nossas ações a maior unidade prática possível. O dever não se ocupa tanto com a realização do objeto, mas

com a forma de determinação da vontade enquanto vontade que atenda ao fim último da razão. E, nesse sentido, o uso da ideia é imanente.

Se o dever não pode ultrapassar os limites do agente humano, então é preciso determinar qual é o limite de suas forças para definir o que pode ou não ser imputado ao homem como dever, isto é, até onde se estende o limite das possibilidades do agente humano em ordem ao sumo bem. Como podemos determinar o limite de suas forças? Até que ponto a deficiência moral e carência quanto aos bens da felicidade pode ser imputada ao homem como uma falta de sua parte, cometida por omissão? Ou até que ponto as suas faltas e carências podem ser justificadas e atribuídas à impotência que a finitude lhe impõe? Para Silber, a resposta a essas questões aponta justamente para o caráter transcendente da ideia do sumo bem. O limite máximo das forças humanas não pode ser determinado por aquilo que o homem conseguiu realizar até o presente momento. O ser humano não pode precisar e determinar as suas possibilidades e os seus limites a partir de seus feitos passados e presentes. Não se pode afirmar a impossibilidade de executar algo simplesmente porque até o presente não se tenha sido apto a fazê-lo. Ainda que o sumo bem como totalidade seja irrealizável, o progresso constante a um grau de aproximação pode ser exigido do agente humano. Levando em consideração os limites e as possibilidades do homem no uso de sua liberdade, a moldura que se pode dar ao horizonte de aproximação ao sumo bem está relacionada a um constante aperfeiçoamento das faculdades humanas. Com efeito, o critério que permite decidir quais são os limites e as possibilidades do agente humano no uso de sua liberdade não pode ser a observação da realidade empírica. Silber assinala que a liberdade humana, suas fronteiras e possibilidades, somente podem ser determinadas tomando-se por base a lei moral. A lei moral, que determina a autonomia do agente, é o único critério de decisão para ajuizar qual é o alcance do uso de nossa liberdade. Daí segue-se que, se a lei nos diz que devemos, então também podemos.

Considerando que o agente humano não possui um conhecimento preciso do limite de suas possibilidades, ele tem o dever de experimentar até que ponto consegue chegar com as suas forças. Sob essa perspectiva, assinala Silber, é possível que a lei moral imponha ao agente humano uma tarefa que, antes de ser intentada, tal agente não sabe se é

realizável e se de fato é apto para realizá-la. Se o que se deve fazer não pode ser medido pelo que em geral é feito (KrV, B 375), então é possível que a lei moral exija algo que aos olhos humanos parece impossível quando se leva em conta o que até o presente momento o homem tem experimentado no uso de sua liberdade. O que está em jogo quando a lei moral nos manda promover o sumo bem é que devemos fazer uso de nossa liberdade até esgotar o alcance de nossas forças. Nessa perspectiva, o dever não se refere diretamente à realização do objeto, mas à exigência de que o agente humano exerça suas faculdades até o limite máximo de suas forças em ordem ao fim último de todo o uso possível que ele pode e deve fazer de sua razão. A razão manda promover o sumo bem como objeto possível para forçarmos a fazer uso de nossas forças em uma aproximação ao sumo bem tanto quanto nossas capacidades nos permitem.

A possibilidade implicada no dever em ordem ao sumo bem tem o sentido de nos proporcionar uma medida positiva para o exercício de nossa liberdade, tendo em vista que deva ser o mais alto grau de esforço possível à faculdade prática. Assim, não se corre o risco de impor à faculdade prática humana limites que, na verdade, não podem ser provados como inultrapassáveis. Não possuímos um conhecimento preciso de nossos limites e de nossas possibilidades; por isso, devemos experimentar as nossas forças até seu alcance máximo. A não ser que se apresente uma prova cabal da impossibilidade prática de algo, não se pode, por causa das dificuldades e limitações humanas, ter o direito de pôr em dúvida o dever ao qual a razão prática nos convoca (Silber, 1964: 397).

Não importa tanto saber qual é o limite, mas importa que, no uso de nossa liberdade, empreguemos nossas forças até esgotarmos todas as possibilidades. A possibilidade de uma aproximação ao sumo bem implicada no dever tem, assim, o sentido de impulsionar-nos ao mais alto grau de esforço possível no exercício da nossa faculdade prática. Sem uma medida que represente a totalidade das possibilidades como um todo completo e acabado, que devemos ter como horizonte, dificilmente evitaríamos uma acomodação das nossas faculdades no uso prático da liberdade. A razão prática dá-nos uma ideia transcendente justamente para garantir que sejamos levados ao limite máximo das nossas possibilidades em ordem ao fim último do uso da razão. A forma ideal do objeto

transcendente exige sempre mais do agente e, embora nunca possa ser realizado, é na aproximação a esse ideal que empreendemos nossas forças ao máximo. Essa perspectiva proporciona um uso imanente da ideia do sumo bem, que somente pode cumprir essa função mediante a representação de uma ideia transcendente do sumo bem (401). Sem um objeto que esgote todas as suas possibilidades, o agente humano estaria sempre tentado a se acomodar com aquilo que ele faz, como se isso fosse o máximo que ele pode fazer, desse modo ficando aquém das possibilidades do emprego de suas forças em ordem ao fim último de todo o uso da razão. À medida que é obrigado a fazer uso de suas faculdades segundo uma medida transcendente, o agente é coagido a realizar tudo o que está ao alcance de suas forças (399). Desse modo, o caráter transcendente da ideia é justificado pela função imanente que ela exerce na vontade humana (404-07), cujo propósito é fomentar o desenvolvimento das faculdades humanas e evitar uma possível acomodação em certo limite que, fatalmente, não esgotaria as possibilidades de um agente livre (397).

Para Silber, cumpre-se com o dever moral de promover o sumo bem ao se empregar plenamente as próprias forças, embora não se possa realizá-lo de modo pleno e tal como a razão o representa. Esse dever somente se pode realizar desde que haja um progresso constante. Mas, para isso, o agente humano precisa de um ideal que o impulse a se aprimorar com o intuito de transpor os seus limites. Assim, para que o sumo bem tenha uma aplicação imanente, não se pode prescindir de sua ideia transcendente, pois o dever de nos aproximarmos ao sumo bem ao máximo possível que nossas forças permitem implica que nos seja dado um ideal em direção ao qual o exercício de nossas forças não corre o risco de estagnar e dar-se por satisfeito. O ideal transcendente exige sempre mais do agente e, embora nunca possa ser realizado, o dever de empreendermos nossas forças ao máximo possível é posto em prática mediante um ideal transcendente.

E, embora não se realize tanto quanto a razão nos representa no ideal, a disposição de buscar uma aproximação cumpre com a responsabilidade que o dever nos exige em ordem ao sumo bem. Não se trata, como se poderia pensar, apenas de relacionar o agir à regra moral que manda agir em todas as coisas conforme ao máximo grau possível de perfeição. Essa regra serve apenas como princípio formal ao agir e não possui um conteúdo

concreto, em vista do qual seja possível avaliar as ações humanas quanto à máxima extensão possível que elas podem promover como efeito do uso prático da liberdade. Na falta de uma medida concreta à qual nos devemos ajustar, não se poderia evitar uma acomodação das faculdades humanas no uso prático da liberdade. Nesse sentido, a ideia do sumo bem serve de critério para medir o quanto se progrediu e o quanto se pode progredir em vista dos fins da razão prática. Assim, os deveres morais nunca podem ser ajuizados segundo a fraqueza humana, mas segundo o modelo perfeito e puro da lei moral e do objeto a que ela remete. Ao mesmo tempo, a imputabilidade moral do homem quanto ao dever de promover o sumo bem não é ajuizada segundo a ideia transcendente do sumo bem, mas segundo o limite máximo a que o ser humano pode chegar no uso de suas forças para promover o sumo bem.

Devemos nos aproximar ao sumo bem tanto quanto nossas forças nos permitem, e ainda que a realização do seu objeto ultrapasse as possibilidades humanas, a ideia mantém um sentido prático à medida que leva o agente humano a exercer suas faculdades ao alcance máximo de suas forças em vista do que ele pode e deve fazer por meio do uso de sua razão. Nesse sentido, promover o sumo bem até o alcance máximo de suas forças representa para o agente humano um dever constitutivo e imanente, ainda que a realização total e completa de seu objeto permaneça uma ideia transcendente e regulativa. Sendo empregada nesse sentido, a ideia do sumo bem cumpre a função de uma medida para um ser que não possui um conhecimento preciso de seus limites e de suas possibilidades em ordem aos fins práticos (394).

Daí o apontamento de Silber para um duplo aspecto do dever em ordem ao sumo bem: por um lado, o agente humano tem de assumir como dever a realização do sumo bem e, por outro, o seu dever em ordem ao sumo bem se estende ao máximo possível que as suas forças lhe permitem (401). Na primeira acepção, enquanto ideia da razão, o sumo bem possui um sentido transcendente e, na segunda, o seu sentido é imanente. Distingue-se, assim, um sentido regulativo e constitutivo do sumo bem. Para Silber, a necessidade imanente do sumo bem reside no uso constitutivo da ideia enquanto dever de promover o sumo bem até ao limite máximo de nossas forças e, por outro lado, a sua necessidade

transcendente é justificada pela necessidade de garantir que, em seu uso imanente, o agente humano promova uma aproximação ao sumo bem em seu máximo alcance possível (407). Assim, conclui Silber, o sumo bem compreende tanto um sentido imanente quanto transcendente, e ambos têm de estar relacionados para que o sentido do sumo bem seja adequadamente compreendido.

2.3. O sumo bem na perspectiva teleológica da terceira Crítica

Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant pergunta pela compatibilidade do mundo sensível com uma ordem da liberdade e seu fim último. Com efeito, há um abismo entre a ordem da natureza e a ordem da liberdade, que torna impossível esperar pela realização do fim último da moralidade no mundo. Kant pergunta se o fim pensado como possível pela liberdade pode ser efetivo no mundo dos sentidos, onde conhecemos apenas uma ordem causal natural. Para isso, ele procura encontrar “[...] uma passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro” (KU, AA V: 176). Ora, o entendimento (no qual se fundam as leis da natureza) e a razão (onde se fundam os princípios da liberdade) servem-se do mesmo princípio (o juízo) para fundamentar suas leis e, portanto, uma compatibilidade entre a forma das leis da natureza e a forma dos princípios da liberdade deverá ser investigada na própria faculdade do juízo. A faculdade do juízo está entre o entendimento e a razão (AA V: 177) e deve permitir que se lance uma ponte entre o uso teórico e prático da razão.

Segundo Kant, “a faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal” (AA V: 179). O princípio que dirige a faculdade de julgar para subsumir a multiplicidade à unidade é a conformidade a fins. Com efeito, um “fim é o objeto de um conceito, na medida em que este for considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um conceito com respeito ao seu objeto é a conformidade a fins (*forma finalis*)” (AA V: 220). Se o universal, sob o qual é encontrado o particular, está dado, então o juízo é *determinante*, mas se o

universal deve ser encontrado a partir do particular, o juízo é *reflexivo* (AA V: 179). No juízo determinante, a conformidade a fins é dada com base nos puros conceitos do entendimento na constituição dos objetos do conhecimento segundo condições *a priori* que conformam os dados sensíveis à forma do pensamento. Já no *juízo reflexivo*, concebe-se um conceito (uma unidade) buscando uma conformidade a fins na multiplicidade que nos é dada pela sensibilidade sem que essa conformidade seja determinada pelo entendimento. Kant observa que “[...] refletir, porém, é comparar e manter juntas dadas representações, seja com outras, seja com a faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso” (EEKU, AA XX: 211). O juízo de reflexão permite conceber uma conformidade à multiplicidade dos dados sensíveis segundo uma forma que permita interpretá-los de modo que não seja possível pelas categorias do entendimento. No caso da contemplação da obra de arte, dá-se uma unidade (o juízo do belo) sem que ela seja constituída pelo entendimento. A conformidade de um objeto ao juízo do belo é admitida mediante o sentimento de prazer na contemplação do belo, mas essa conformidade reside no sujeito e não no objeto.

No uso do princípio da faculdade de julgar de modo reflexivo, encontra-se também uma conformidade a fins nos fenômenos da natureza que não é conforme ao que pode ser explicado pelas categorias do entendimento. Trata-se da conformidade a fins que encontramos nos seres organizados, constituídos de tal modo que as partes se encontram organizadas conforme a um fim que é a vida, o que pode ser explicado apenas como uma técnica ou arte da natureza e não pela via do mecanismo natural que o entendimento nos dá a conhecer. Essa conformidade, no entanto, não é objetiva, mas subjetiva. Ela não diz respeito aos objetos, mas apenas a um modo como o sujeito concebe algo que lhe é dado aos sentidos como uma unidade por meio de sua faculdade de julgar. O ajuizamento de uma conformidade a fins na natureza não acrescenta nada ao conhecimento da natureza, mas torna possível ultrapassar as leis do entendimento e pensar a natureza segundo uma conformidade a fins que vai além da simples ordem causal mecânica que, segundo as leis determinantes do entendimento, sabemos que ela é capaz de produzir.

Tendo em vista que tudo na natureza se presta a um fim útil, a conformidade a fins na natureza pode ser pensada num sistema teleológico mais complexo, no qual um objeto da natureza possa ser ajuizado em conformidade a fins não somente quando é algo inteiramente organizado, mas também quando serve de meio para a realização de outro fim. Assim, a natureza pode ser ajuizada como um sistema direcionado a fins (AA V: 379). Considerada como um sistema direcionado a fins, pressupõe-se que a natureza seja conforme a uma intenção, como se nela existisse uma inteligência suprema que é a causa de sua ordem. Mesmo sem conhecer uma causa inteligente e o fim último para o qual a natureza se dirige, é-nos permitido pensá-la por analogia com o nosso entendimento, sem com isso acrescentar nada ao conhecimento da natureza (AA V: 398). Não é possível determinar algo a partir desse conceito, mas este nos serve para pensar uma ordem da natureza sob uma perspectiva prática. Assim, por analogia com o nosso entendimento perguntamos pelo fim último de uma ordem teleológica na natureza (AA V: 426). Segundo a representação de fins que se encontra no homem, ele próprio tem de ajuizar a sua existência em ordem aos fins como um fim em si mesmo, sendo o único ser da natureza no qual se encontra uma dignidade,¹⁹ em virtude da qual ele não pode ser tomado como um simples meio para outro fim. Por isso, é com relação ao que a natureza pode produzir no homem como fim em si mesmo que se encontra o fim último em vista do qual se tem de refletir sobre a natureza como um sistema teleologicamente ordenado. De acordo com 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. (AA V: 429-30)

¹⁹ Dignidade é aquilo que não se determina em relação a nada, é o que se destaca de tudo aquilo para o qual é possível estabelecer algo equivalente, é aquilo que se eleva acima de tudo o que tem um preço de troca. Uma vez que o homem é um ser dotado de vontade, há nele uma dignidade que se impõe como valor absoluto a todo ser humano.

O primeiro fim está condicionado empiricamente e, por conseguinte, 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. Em vez de presentear o homem com suas dádivas, a natureza exige que ele desenvolva habilidades para utilizar-se dela e que cultive a si mesmo para realizar seus fins. Desse modo, o fim último (*letzter Zweck*) da natureza no homem é a cultura, entendida como “a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) [...]” (AA V: 431).

Com efeito, a produção da cultura como fim último (*letzter Zweck*) da natureza no homem desperta uma aptidão para um fim mais elevado (*Endzweck*) (AA V: 433),²⁰ que não é mais algo que a natureza possa produzir, mas algo que o próprio homem tem que produzir por si mesmo. Esse fim mais elevado no homem se funda na sua moralidade, que o determina a um fim supremo, a saber, o sumo bem (AA V: 450). A ideia desse fim, dado pela razão, tem uma origem distinta da natureza e, por isso, só a partir do homem como ser moral pode ser promovido. Como ser moral, o homem encontra em si uma causalidade incondicionada e independente da natureza, uma vontade pela qual introduz uma perspectiva de ordem prática na natureza, determinando a sua existência com relação aos seus fins por meio da natureza em conformidade com a ideia de um fim terminal. Embora não se possa reconhecer um fim terminal na natureza, podemos pensar a conformidade a fins na natureza como subordinada a um fim terminal prático à medida que, como sujeito moral, o homem encontra-se como ser agente na ordem teleológica da natureza e nela procura realizar um fim terminal. A conformidade da natureza a um fim terminal encontra sentido à proporção que, como sujeito moral, o homem submete-a a seus fins. Nas palavras de Kant,

²⁰ Kant sublinha uma diferença entre fim terminal (*Endzweck*) e fim último (*letzter Zweck*). O fim último pode ser posto naquilo que a natureza pode realizar como produto, isto é, algo decorrente da própria natureza. Enquanto o fim terminal, aquele que não é mais uma condição para outro fim (AA V: 434), não pode mais ser esperado como algo que a natureza poderia realizar no homem.

[...] só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada. (AA V: 435-36)

Uma vez que a natureza nos permite pensar uma ordem teleológica em seus objetos, incluindo nessa ordem os seres humanos como seres morais, é-nos permitido tomar 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. À medida que o homem pense a sua existência em uma natureza direcionada a fins, e que, na ordem dos fins, enquanto sujeito moral, ele determine sua existência em conformidade com uma ordem moral, pode-se dizer que a natureza se encontra teleologicamente subordinada à finalidade da liberdade. Num propósito prático o sujeito moral realiza uma harmonia entre a natureza e a liberdade. Em conformidade com uma ordem da liberdade, instaurada pelo homem como sujeito moral, a natureza estaria teleologicamente organizada para tornar possível o fim último da razão prática, o sumo bem, o que nos levaria a admitir uma inteligência suprema como causa da natureza.²¹ Mas não se pode determinar uma harmonia entre natureza e liberdade; essa ideia serve apenas subjetivamente para a razão em seu uso prático. Trata-se de um juízo reflexivo e, por isso, não pode servir para determinar um objeto. Um mundo no qual moralidade e felicidade se realizam de modo harmônico é tomado como ideia regulativa, fornecendo uma visão de mundo, o melhor mundo possível, a maior concordância possível do próprio mundo, baseado na existência dos seres racionais sob leis morais (AA V: 444). Assinalamos dois modos de interpretar o sentido da ideia do sumo bem a partir dessa perspectiva.

Krämling (1986) assume uma perspectiva teleológica segunda a qual a realização do sumo bem pela via da cultura tem como função dirigir, de modo arquitetônico, a realização de um sistema da razão. Assim, o sumo bem na terceira Crítica aponta para uma filosofia prática que relaciona o imperativo categórico com os campos da

²¹ Uma ordem da natureza em conformidade aos fins da liberdade somente pode ser pensada se admitirmos um criador moral do mundo como fundamento da concordância das leis da natureza com as leis da liberdade (AA V: 176).

cultura, sociedade e história. Em sua tarefa, a razão prática é preenchida numa perspectiva histórico-prática, constituída pela relação entre o princípio da autonomia e a doutrina do sumo bem, cujo desenvolvimento se encontra na terceira *Crítica* com a filosofia da cultura (275). Uma vez que a explicação causal-mecânica da cultura, como fim último da natureza, harmoniza-se com a ideia de um sistema de fins subordinado a um fim terminal (*Endzweck*) possível pela liberdade, torna-se possível uma passagem entre a natureza e a liberdade. A partir de uma perspectiva teleológica prática, a cultura produzida pela natureza pode ser compreendida como um meio para a abertura de um campo de possibilidades práticas mediante a ação do homem no mundo como uma causalidade pela liberdade, cujo fio condutor é dado pela ideia do sumo bem. Assim, Krämpling compreende que uma filosofia da cultura orientada para os fins práticos na dimensão da história é a forma do projeto de uma aproximação ao sumo bem no mundo. A ideia do sumo bem tem assim um uso prático como fio condutor das ações no mundo sensível, na sistematização e racionalização das ações conforme ao propósito de uma história direcionada à realização do fim terminal (*Endzweck*), para o qual a cultura como fim último da natureza conduz o homem (284).

Para Lebrun (1993: 640, 660, 664-72), o “fim supremo” não pode ser situado como objeto a ser realizado no mundo sensível, mas pode ser redefinido como princípio de uma vontade essencialmente racional, apontando para a própria questão acerca do que é o homem. O fim supremo é apenas um conceito da razão prática que se aplica à própria vontade e não se refere mais a um objeto. O conceito de um fim supremo é apenas uma ideia que serve como regra segundo a qual o agente humano quer se conduzir, um ideal para a vontade humana. Nesse sentido, o fim supremo se aplica à própria vontade do homem em sua dimensão racional e sensível, não se encontrando num objeto. Trata-se assim de uma busca por unidade entre vontade racional e desejo sensível, liberdade e natureza, moralidade e felicidade. Nessa busca de uma solução do dilema entre moralidade e felicidade na vontade humana (TL, AA VI: 379 n.; Anth, AA VII: 277), a ideia do sumo bem representa o ideal de uma unidade a ser constituída internamente pelo ser humano, uma condição ideal de harmonia interna entre vontade moral e vontade sensível. Assim, a ideia aponta para a unidade da vontade a ser alcançada pelo agente humano dentro de si

mesmo. Embora essa unidade seja inalcançável para uma vontade que, além de não ser santa (KpV, AA V: 84), também é finita, a ideia pode ser fértil para o uso prático na perspectiva de realizar a maior unidade possível no uso da razão prática, engendrando assim um modo de agir direcionado à busca de uma unidade entre liberdade e natureza, moralidade e felicidade.

CAPÍTULO 3

O ENFRAQUECIMENTO DO SUMO BEM

No presente capítulo nos propomos a mostrar a impossibilidade do sumo bem moral, com o objetivo de indicar que se torna necessário apontar para outra via de resolução do problema do sumo bem. Para tanto, situamos alguns pontos do pensamento de Kant em textos posteriores às três primeiras Críticas. Nos serviremos do texto que trata da impossibilidade da filosofia em fundar uma teodiceia, com o intuito de mostrar que no mundo sensível a felicidade não se conecta necessariamente a uma vida moral, ou seja, não nos é permitido esperar pelo sumo bem, enquanto relação sintética entre moralidade e felicidade, no domínio da experiência prática possível. Ao contrário do que é pensado no sumo bem moral, Kant concede que um homem bom pode ser infeliz e que o mau pode ser feliz. Além disso, mostraremos que os postulados da segunda Crítica, que garantem a possibilidade do sumo bem, serão transformados em regras ou formas segundo as quais se deve agir, mas não serão mais postulados os objetos dessas ideias. O que entra em questão é que sem os postulados também não há mais a afirmação da possibilidade do sumo bem moral. Reforçando essa tese, veremos também que a religião, que inicialmente é despertada pela necessidade do sumo bem moral, é tratada sem afirmar a existência de Deus, de modo que uma religião da razão pura não tratará da possibilidade do sumo bem, mas apenas do modo como as ideias que suscitam a religião podem se aplicar ao agir humano. A religião da razão, portanto, não postula objetos, indicando apenas para uma forma de agir em que as leis morais são tomadas como mandamentos divinos. O que queremos assinalar é que em seu posicionamento Kant não tomará mais a existência de Deus como um objeto necessário, mas ocupa-se com a interpretação e aplicabilidade da ideia em referência ao domínio das ações executáveis pelo agente humano. Uma vez que as ideias práticas, cujos objetos representavam a condição de possibilidade do sumo bem moral, são transformadas em regras subjetivas, podemos dizer que Kant não mais sustenta a doutrina do sumo bem

moral. Dada a necessidade do sumo bem como um problema necessário da razão, a questão torna a ser tratada pela via antropológica, de que trataremos no quarto capítulo. Por hora, tratemos do abandono do sumo bem moral, a fim de assinalar a necessidade de uma nova via de interpretação e sentido.

3.1. O fracasso da filosofia na teodiceia

Teodiceia é a tentativa de justificar a sabedoria do regente do mundo perante a acusação da razão contra tal sabedoria em face de todo o infortúnio contraproducente no mundo (MpVT, AA VIII: 255). Kant mostra que todas as tentativas até então realizadas em favor de uma teodiceia são impossíveis. Como estratégias em favor de uma teodiceia, podem ser apresentadas três possibilidades que teriam que ser provadas. Em primeiro, podemos argumentar que aquilo que nós consideramos como algo adverso, na verdade não o seja, isto é, o que ao nosso juízo parece uma adversidade é, na verdade, segundo uma infinita sabedoria, o meio mais adequado para conduzir-nos a um bem. Em segundo, supondo que essa adversidade não seja tal que possa servir como um meio para o bem, poderia tratar-se apenas de uma inevitável causalidade da natureza das coisas e não de um mal como *Faktum*. Ou, em terceiro, que o mal pelo menos não seja um *Faktum* do soberano criador das coisas, mas imputado ao ser humano finito, isto é, uma escolha do próprio ser humano entre bem e mal.

Os males no mundo, que se contrapõem à ideia de uma sabedoria criadora do mundo, podem ser considerados em três acepções. O próprio mal moral, o pecado; o mal físico, a dor; e a injustiça de um bem-estar físico favorável a um sujeito que vive na prática do mal, ou seja, a graça imerecida para quem pratica o mal. Essas três formas de mal se contrapõem às três propriedades do sábio criador do mundo: a sua santidade, que é incompatível com o mal moral; a sua bondade, em contraste com todos os males e dores no mundo; e a sua justiça, contrária à desproporcionalidade entre o mal praticado e a pena que a ele deve corresponder. Ora, é impossível que as três propriedades da sabedoria divina

coexistam com as três espécies de males no mundo (AA VIII: 256-57). A fim de justificar essa contradição, os defensores da teodiceia apresentam uma resposta, cuja validade será posta à prova por Kant.

A primeira justificação diz respeito ao problema da santidade divina diante da existência do mal moral (AA VIII: 258). O mal moral não existiria, sendo apenas mal aos nossos olhos e não sob a perspectiva da sabedoria divina, que julgaria segundo regras diferentes das nossas. Imediatamente, essa possibilidade implicaria em relativizar a lei moral, o que não pode estar de acordo com uma vontade divina, ou seja, Deus não julga em desacordo com a lei moral. Portanto, para o ser humano provido de sentimento moral, é impossível afirmar que o mal moral não existe no mundo. A segunda defesa consistiria em negar a existência do mal moral, porque o mal seria proveniente da natureza finita dos seres humanos. Nesse caso, o homem não teria culpa pelo mal e seria preciso absolvê-lo, de modo que não faria sequer sentido falar em mal moral. O último argumento, reconhecendo o mal moral, afirma que Deus não quer o mal, apenas o permite, por sábios motivos, enquanto feito das ações humanas. Ora, mesmo admitindo que, sendo todo-poderoso, Deus possa permitir o mal, cairemos novamente no mesmo problema da defesa anterior, uma vez que, se o sábio criador das coisas não impediu o mal com vistas a não anular fins mais elevados e morais, então esse mal se daria devido à natureza das coisas no mundo, de modo que não poderia ser imputado ao agente humano e, por conseguinte, falar em mal moral seria uma contradição.

A segunda justificativa trata da incompatibilidade da bondade divina com relação ao problema da dor no mundo (AA VIII: 259). O primeiro argumento de defesa afirma que há uma falsa potencialização da dor no mundo, considerando que mesmo aqueles que passam por muitos males preferem a vida à morte. Kant redargui perguntando se aqueles que, depois de viverem o tempo suficiente e pensarem sobre o valor da vida, ainda gostariam de viver uma segunda vez sob as condições da vida terrena. Está subentendido nessa pergunta que aqueles que não vivem a vida de modo leviano enfrentam adversidades. Em segundo lugar, o defensor da teodiceia responde que a dor é inevitável para um ser de natureza sensível e, além disso, sem a dor, como um contraponto, não

poderia haver sentimento de bem-estar. A pergunta de Kant é por que Deus criaria um ser no mundo dotando-o de uma natureza susceptível à dor, uma vez que, no caso de ser atingido pelos males em elevado grau, esse ser ponderaria e concluiria que não vale a pena viver. Por último, é dito ainda que a dor revelaria a bondade divina, na medida em que permite que nos tornemos dignos da felicidade em uma vida futura. Assim, a dor seria um ato de bondade, pois permite que, lutando contra os males, tornemo-nos dignos da felicidade. No entanto, saber por que Deus não nos faz felizes na vida terrena permanece um problema não resolvido.

A terceira justificativa trata da acusação contra a justiça divina no mundo, erigida por causa da maldade que permanece sem castigo (AA VIII: 260). O primeiro argumento diz que os injustos são castigados pela própria consciência, que os acusa dia e noite. Mas, ao contrário disso, diz Kant, o justo é o que mais sofre com a rigidez de sua consciência, que a todo instante o acusa mesmo diante de uma mínima falta para com a lei moral. O injusto, por estar distante da virtude, pouco sofre com as faltas cometidas. Não há, portanto, uma justa medida entre a pena sofrida pelo ato da consciência e o mal cometido. O segundo argumento em favor da sabedoria da justiça divina advoga que, embora não se possa negar a dissonância entre a culpa e o castigo no mundo, pode-se dizer que se trata de algo necessário para a virtude, pois o combate contra as adversidades e contrariedades serve para aumentar o valor da virtude, de modo que, diante da razão, essa dissonância entre a virtude e os males sofridos é dissolvida em um sábio benefício. Se, após vencer a tentação dos males como pedra de afiar da virtude, poder-se-ia esperar o coroamento da virtude, pelo menos no fim da vida, então se poderia estar satisfeito com a justiça. Contudo, como nos mostra a experiência, esse não é o caso na vida dos homens, restando apenas a esperança de que o fim da vida terrena não seja o fim de toda a vida. Mas essa possibilidade não pode servir para justificar a providência, pois se trata de uma fé moral que, embora possa promover a paciência no agente, não pode produzir a sua satisfação. Por fim, resta uma última tentativa que propõe a possibilidade de que, num mundo futuro, poderia haver uma ordem diferente das coisas, que seria perfeita e adequada ao valor moral de cada agente. Entretanto, uma ordem divina para uma vida futura não poderia ser contrária à ordem

divina para a vida terrena. A ordem do mundo segundo a sabedoria que nele se encontra no estado presente não poderia tornar-se uma ordem insana em uma vida futura. Desse modo, a concordância entre a vida moral e o bem-estar, segundo o conceito de justiça divina, não pode ser assegurada.

O resultado de toda a argumentação mostra que a teodiceia não consegue dar conta do que ela se propõe, a saber, defender a sabedoria moral como regente do mundo contra a dúvida que surge pelo testemunho da experiência como dissonante de uma ordem moral no mundo (AA VIII: 263). Segundo Kant, nós mesmos não somos aptos para uma teodiceia. Possuímos um conceito de sabedoria técnica e também um conceito de sabedoria moral, mas não conseguimos abarcar a realização das duas espécies de sabedoria como uma unidade no mundo dos sentidos. Essa unidade e harmonia como um mundo possível, que pensamos como o sumo bem, não pode ser concebida como possível para o ser humano sem que ele, ao mesmo tempo, tenha que considerar-se uma criatura cujo fim último é necessariamente produzido por seu criador. Mas essa providência divina como regente do mundo é algo que o ser humano não consegue harmonizar, ao mesmo tempo, com a sua existência como ser livre.

Toda teodiceia é, na verdade, uma interpretação da natureza, uma vez que o propósito do criador se revela por meio dela (AA VIII: 264). Essa interpretação pode ser doutrinal ou autêntica. A primeira extrai a vontade de Deus da legislação expressa nos propósitos costumeiramente conhecidos na natureza. O mundo como obra divina pode ser concebido como o anunciador dos propósitos da vontade divina. A segunda interpretação da vontade divina é dada pelo próprio legislador. Aqui, Deus é o que anuncia a sua vontade por meio da nossa razão. Trata-se da exposição da razão prática em sua força, que pode ser reconhecida como a voz de Deus. Esta, a autêntica teodiceia, é exemplificada por Kant por meio de um conto, encontrado em um dos livros da *Bíblia Sagrada*, que narra a história de um homem chamado Jó (AA VIII: 265).

A narrativa nos conta que Jó era um homem para o qual todas as coisas se encontravam favoráveis ao gozo da vida. Certo dia, o diabo se atreve a fazer uma aposta

com Deus, como desafio à fiel devoção de Jó para com Ele. Apostou o diabo que Jó abandonaria a sua devoção e amaldiçoaria a Deus se a felicidade lhe fosse retirada. Sendo posto à prova, Jó perdeu seus filhos, sua mulher e todos os bens materiais que possuía. Por fim, ainda foi acometido por chagas em todo o seu corpo e, como se não bastasse, sua moralidade é questionada pelo falso juízo de seus amigos. Três amigos acusam Jó, alegando que os males sofridos por ele são um castigo da justiça divina (AA VIII: 265). Entretanto, Jó está certo de que sua conduta é justa e que os males sofridos não podem ser um castigo de Deus. Mesmo não entendendo o motivo de sua dor, Jó não amaldiçoa a Deus e acredita que Ele tem os seus caminhos. Inicia-se então uma disputa entre as duas partes na tentativa de dar uma resposta ao problema do sofrimento de um homem moralmente bom. Kant concentra-se especialmente no caráter com que as partes fazem seu discurso. Jó fala o que pensa, é sincero. Ao contrário, seus amigos procuram justificar a Deus, fingindo estar certos dos motivos desse sofrimento, pretendendo com isso se posicionar numa situação favorável para com Deus. Então, Deus responde a Jó, colocando-lhe diante dos olhos a insondável sabedoria da criação divina. Nesse momento, Jó cai em si e confessa sua ignorância sobre o que procura entender e admite ter falado sobre coisas que lhe são insondáveis (AA VIII: 266). Jó compreende que somente a boa disposição em seu coração serve como critério para o julgamento moral de um homem e não a posse da felicidade. Em outras palavras, a confiança e a fé de Jó está baseada na moralidade e não no favor de Deus (AA VIII: 267).

Cumprir com o dever da razão como mandamento divino é o resultado de uma autêntica teodiceia, que não se atém em raciocinar sobre assuntos que estão além dos limites da finitude humana. Em vez disso, uma autêntica teodiceia nos ensina a reconhecer a incapacidade da razão, exigindo a sinceridade e a honestidade do nosso discurso (AA VIII: 267). Podemos enganar acerca da verdade do que falamos, mas não podemos enganar-nos quanto a saber se nós mesmos consideramos o nosso juízo verdadeiro ou não. Trata-se de uma questão de boa consciência e não de entendimento. Por isso, quem não põe à prova se de fato, subjetivamente, está certo de seu juízo, assume o risco de falar mentiras, tornando-se um mentiroso. A propensão para esse mal é, para Kant, a pior corrupção da

natureza humana. Não se trata de um defeito natural, mas de um ato da liberdade humana, sendo o homem o autor desse mal, que então se chama mal radical.

Esse texto de 1791 traz importantes considerações no sentido de apontar a incoerência de todas as tentativas da filosofia em fundar uma teodiceia para dar conta de uma relação causal entre moralidade e felicidade no mundo, e termina por reconhecer “[...] que em tais coisas não se trata tanto de chegar ao que é razoável quanto do reconhecimento sincero da incapacidade de nossa razão [...]” (AA VIII: 267). Em face desse resultado, a história bíblica de Jó ilustra uma firmeza moral que não é abalada mesmo que a moralidade não seja acompanhada pela felicidade. A história de Jó transmite a lição de que o homem pode e deve permanecer firme em sua determinação moral no cumprimento do seu dever mesmo sem saber se Deus o recompensará com a felicidade da qual ele se tornou digno. Assim, a firmeza moral sustenta-se na lei moral e não depende de uma contrapartida da parte de Deus. Também no texto *A religião nos limites da simples razão* (1793), Kant afirma que “[...] não é necessário a cada qual saber o que é que Deus faz ou fez em ordem à sua beatitude; mas sim saber o que ele próprio deve fazer [...]” (RGV, AA VI: 52). A determinação interna em ordem à moralidade permanece firme mesmo na falta de uma resposta quanto ao que, mediante a razão, poder-se-ia esperar como resultado no fim das contas. Em suma, o resultado de todas as tentativas da filosofia na teodiceia leva ao reconhecimento de que a razão não pode formular juízos verdadeiros sobre objetos que ultrapassam os limites da experiência.

3.2. A transformação dos postulados em regras do “como se”

Conforme está dito na segunda *Crítica*, um postulado é “uma proposição teórica mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei prática que vale incondicionalmente a priori” (KpV, AA V: 122). Embora a razão prática não amplie nosso conhecimento especulativo sobre o objeto postulado, ela confere realidade objetiva à ideia na medida que esta tem de ser admitida como pressuposto

necessário de uma regra prática objetivamente válida. No caso da ideia de liberdade, a sua realidade tem de ser postulada porque ela é a condição de possibilidade da efetividade da lei moral para a vontade humana. Uma vez que a realidade prática da lei moral para a vontade humana é provada mediante um *Faktum*, também se tem de conceder a realidade da liberdade. Dado que a impossibilidade da liberdade implicaria a impossibilidade da lei moral, trata-se de uma exigência prática vinculada à proposição fundamental da moralidade. Para satisfazer essa necessidade exige, então, a postulação do que é a condição de possibilidade da lei prática.

Também a imortalidade da alma e a existência de Deus pretendem ser postulados mediante a proposição fundamental da moralidade, enquanto condições de realização do objeto incondicionado da razão prática, o sumo bem. Mas a vontade apenas pode efetivamente ser determinada para esse fim sob o pressuposto de que o seu objeto seja possível. Em ordem a esse fim necessário segundo regras práticas *a priori*, inevitavelmente a razão exige o assentimento à realidade objetiva do sumo bem e, por conseguinte, também das condições que o tornam possível: a imortalidade da alma e a existência de Deus. No caso, a validade objetiva das ideias da razão prática não é dada pelo conhecimento do objeto, mas por sua referência à vontade e à possibilidade de realizar uma ordem derivada da lei moral. Uma vez que a razão prática não tem que ver com objetos para conhecê-los, mas apenas com a referência da vontade aos objetos, trata-se de uma necessidade subjetiva e não objetiva. Segundo Kant, “nós somos instruídos por aquela lei [moral] que essas ideias têm objetos, sem, contudo, podermos indicar como o conceito delas refere-se a um objeto, e isto tampouco é ainda um conhecimento desses objetos” (AA V: 135). Note-se que não se trata de conceder um objeto a essas ideias em sentido teórico, mas somos instruídos a tomar essas ideias “como se” tivessem um objeto; a forma de assentimento a um objeto é apenas subjetivamente necessária e diz respeito a uma resolução interna. Tampouco pode haver um dever de admitir a existência de seus objetos, estando os postulados vinculados ao dever apenas por uma carência subjetiva. Nas palavras de Kant,

[...] essa necessidade moral é subjetiva, isto é, uma carência, e não objetiva, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver

absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (porque isso concerne meramente ao uso teórico da razão). (AA V: 125)

Sendo assim, não se trata de admitir um objeto cuja impossibilidade poderia acarretar descrédito para a lei moral, mas o que se evidencia é uma carência subjetiva que faz brotar uma “[...] fé e, na verdade, fé racional pura [...]” (AA V: 126). Kant distingue o ato de um sujeito com vistas ao assentimento de algo em três níveis: a opinião, a fé e o saber. Havendo fundamentos subjetivamente suficientes, mas que são objetivamente insuficientes, não se pode dizer que se trate de simples opinião e nem de um saber, mas de um assentimento que se chama fé. A carência da razão quanto à admissão da existência de algo como fundamento explicativo pode nos conduzir apenas a uma hipótese, mas quando se trata da referência a um objeto inteligível decorrente de uma carência advinda de um ponto de vista prático, a razão conduz-nos a postulados, cuja admissão pode chamar-se fé racional. O ato de assentimento aos objetos postulados é, portanto, uma fé racional.

Essas proposições de fé, prescritas pela razão, não são elas mesmas um imperativo, ou seja, acreditar nelas não é um dever. Ora,

por proposições de fé não se entende o que se deve crer (pois o crer não tolera imperativo algum), mas o que é possível e oportuno admitir num propósito prático (moral), embora não seja justamente demonstrável, por conseguinte, só pode ser crido. (SF, AA VII: 42)

A fé é um assentimento subjetivo que emerge de uma disposição interna em ordem à determinação da vontade segundo os fins da razão prática pura. Essa fé provém de um interesse subjetivo com base na determinação moral do agente, não como dever mas como um assentimento interno desde um ponto de vista prático. É uma necessidade suscitada pela razão prática na determinação de uma vontade que é finita, pois tal determinação tem como consequência necessária querer o sumo bem. Não se trata de um fundamento de determinação da vontade e sim de um assentimento que diz respeito às condições subjetivas do agente, que brotam da determinação moral da vontade. Nesse sentido, a fé está vinculada a um querer subjetivo, que representa intuitivamente o seu

sentimento para com o caráter de firmeza em sua disposição moral e, portanto, é correto dizer,

eu quero que exista um Deus, que minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo inteligível puro, enfim, que inclusive minha duração seja infinita, eu insisto nisso e não deixo que me privem dessa fé. (KpV, AA V: 143)

A lei moral não ordena que devemos admitir a imortalidade da alma e a existência de Deus, mas, por uma necessidade subjetiva, devemos agir “como se”²² tais objetos existissem. Essa necessidade somente se vincula ao dever por uma carência humana. Em função da efetividade da lei e do fim ao qual a vontade é conduzida pela lei, há uma necessidade da vontade em suprir suas carências subjetivas a fim de concordar com o que a razão lhe impõe como necessário com base na lei moral. Com efeito, enquanto razão prática, a vontade busca a sua completa unidade também com respeito às condições que são apenas subjetivas e não necessárias objetivamente. Se os objetos postulados não podem ser conhecidos, como essa fé ou esse assentimento concedido a eles pode valer pelo conhecimento do objeto? Por que a razão pura tem a necessidade de considerar esses objetos como verdadeiros mesmo sem poder conhecê-los? O que Kant nos mostra em outros textos é que o livre assentimento à fé sob o aspecto moral prático é referido à intenção moral e não aos objetos da fé. O valor moral da fé reside no fato de que esta não provém de uma necessidade objetiva, mas é assumida por uma instrução subjetiva do dever para agirmos de tal modo “como se” soubéssemos que esses objetos existissem (FM, AA XX: 298; SF, AA VII: 42). Em contraposição ao caráter subjetivo dessas ideias, uma prova da existência de Deus e da imortalidade da alma conduziria a uma legalidade heterônoma escrava, mas dificilmente à disposição moral (KpV, AA V: 147).

Mesmo quando se trata da fé prática, suscitada pela exigência da razão prática enquanto vontade, podemos notar que há referência apenas à ideia de Deus e não ao postulado da existência. Assim, para uma pura religião da razão,

²² Sobre o uso das regras “como se”, Loparic observa que cumpre mencionar o trabalho de Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob*, 1911.

[...] não se exige saber assertórico algum (nem sequer o da existência de Deus), porque, na deficiência do nosso discernimento de objetos suprassensíveis, esta confissão poderia já ser fingida; unicamente se pressupõe uma suposição (hipótese), problemática segundo a especulação, acerca da causa suprema das coisas. Mas em atenção ao objeto em vista do qual a nossa razão, que ordena moralmente, nos ensina a agir, pressupõe-se uma fé prática que promete um efeito para o propósito final desta razão, por conseguinte, uma fé assertórica livre – suposição que apenas necessita da ideia de Deus, na qual deve inevitavelmente desembocar todo o trabalho moral sério (e, portanto, crente) em prol do bem, sem poder garantir a tal ideia, graças ao conhecimento teórico, a realidade objetiva. (RGV, AA VI: 153 n.)

A ideia de Deus não é tomada como objeto, mas como princípio interno para o fortalecimento da disposição moral. Com relação à conformidade da vontade a essa ideia, trata-se apenas de agir “como se” o sujeito estivesse diante de um legislador divino. Nesse caso, o modo de agir exige apenas a ideia de Deus e não o postulado da existência. Mas, para determinar-se em conformidade com essa ideia, o homem concede à ideia uma força motriz, produzindo efeitos “como se” fossem efeitos de uma ação do objeto sobre o sujeito. Com efeito, essa força motora só pode ser experimentada se antes de experimentá-la o sujeito tenha um conceito dessa força (Förster, 1998: 46). Uma vez presente à consciência, esta torna a ideia tão viva a ponto de conceder-lhe força motriz (OP, AA XXII: 118).²³ A passagem da simples consciência da ideia a uma determinação que dá força motriz à ideia se realiza mediante uma autoposição prática que confere à ideia uma força motora capaz de produzir efeitos. A força motora agora se sustenta por si mesma, como uma força motora real por si própria e que afeta o sujeito. A ideia que é tornada em objeto pelo sujeito “[...] não é uma coisa hipotética, mas a própria razão prática em sua personalidade e com suas forças motrizes com respeito aos seres do mundo e suas forças” (AA XXII: 118).²⁴ Trata-se de uma autoposição prática do sujeito, na qual ele se determina “como se” fosse dado o objeto da ideia de um poder legislador divino. Essa necessidade está vinculada à

²³ As referências ao *Opus Postumum* mencionadas nesse trabalho (I e VII Convolut) datam de dezembro de 1800 até fevereiro de 1803, disponível em: <http://kant.bbaw.de/opus-postumum/faksimiles-chronologisch/faksimiles-in-chronologischer-anordnung>.

²⁴ A tradução das passagens do *Opus Postumum* é minha.

consciência do caráter absoluto exigido pela lei moral. O ser humano não tem outro modo de dar efetividade a esse caráter absoluto da lei, senão vinculando à lei um legislador divino. O caráter absoluto da lei moral uma efetividade sobre o ser humano impondo-se “como se” fosse um legislador divino. A lei moral em seu caráter absoluto traz consigo a força de um legislador divino, para que a lei moral não permaneça apenas na simples forma da consciência mas possua uma força motora (Förster, 1998: 48). Admite-se com relação à legislação prática da lei moral um poder divino que faz morada no homem, “mas não é de Deus em substância que é provada a existência” (OP, AA XXI: 26). O que se postularia é Deus residindo no homem, isto é, o poder legislador de Deus e não um objeto fora do homem. Não se postula um objeto:

Deus não precisa ser representado como substancia fora de mim, mas como o supremo princípio moral em mim, [...] Deus não é um ser fora de mim mas apenas um pensamento em mim [...] Deus é a razão moral/prática legisladora sobre si mesma. (AA XXI: 144-45)

A ideia de Deus não é utilizada para referir-se a um objeto externo, mas reporta-se ao caráter absoluto e vigilante da lei moral residindo no ser humano. Segundo Loparic (2007: 80), tanto o postulado da existência de Deus quanto o da imortalidade da alma mudam de sintaxe uma vez que não postulam a existência de um objeto, mas somente uma máxima ou regra da ação do sujeito. Citando Kant, Loparic (Idem) diz que essa modificação pode ser resumida na seguinte afirmação:

o postulado é um imperativo prático, dado a priori, cuja possibilidade não pode, de nenhuma maneira ser explicada (nem provada). Não são, portanto, postuladas coisas ou, em geral, a existência de um objeto qualquer, mas tão somente uma máxima (regra) da ação de um sujeito. (VNAEF, AA VIII: 418 n.)

Com essa reformulação, a pergunta se Deus existe não é mais um problema a ser solucionado, bastando apenas mostrar que a ideia de Deus pode ser aplicável (Loparic, 2007: 77-78). Dessa forma, o que se exige é tão somente que devemos agir “como se” Deus existisse (Log, AA IX: 93). Essa disposição moral interna conforme a uma vontade divina não nos dá a conhecer a existência de Deus, mas apenas nos impulsiona a agir em

conformidade com a moralidade tomando como regra subjetiva a ideia de uma vontade divina à qual nada permanece oculto (RGV, AA VI: 144). Esse traço absoluto da lei moral, à qual nada escapa, torna-se efetivo no ser humano mediante a presença de uma vontade divina que cumpre a função de uma pessoa ideal residindo no interior do agente humano, com relação a qual ele se sente subjetivamente responsável por suas ações como que diante de um juiz divino (TL, AA VI: 438-39). Mas não se trata de referir a ideia a um objeto externo (TL, AA VI: 443), e sim de uma submissão e reverência à própria razão legisladora (AA VI: 487). A reverência a Deus é uma reverência à própria razão legisladora. Conforme se lê no *Opus Postumum* (AA XXI: 146), “o juízo: há um Deus não diz nada além de: Há na autodeterminação moral da razão humana um princípio supremo que se determina e se vê incessantemente forçado a atuar segundo tal princípio”. Em vista do caráter absoluto da lei moral, a razão moral-prática impõe a ideia de um legislador divino como princípio, que incessantemente atua sobre a vontade humana, para tornar efetivo o próprio caráter absoluto da lei moral. Assim, o “princípio Deus” se determina e se estabelece como um princípio ou regra unicamente em vista de atuar em prol do caráter absoluto da lei moral como princípio efetivo na vontade humana.

Também o postulado da imortalidade da alma é reformulado na forma de uma regra “como se”: devemos agir em vista do progresso de nossa vida para o melhor “como se” a alma fosse imortal. Agir em conformidade com a ideia da imortalidade da alma significa manter-se numa disposição moral em constante progresso para o melhor, de tal forma que se possa a qualquer momento estar seguro, quanto à nossa determinação moral, de que não haverá mais alteração no tempo. Loparic (2007: 81) afirma que se pode confirmar essa modificação no postulado da imortalidade da alma, citando que

a regra do uso prático da razão nada mais significa, segundo esta ideia, do que o seguinte: devemos tomar a nossa máxima como se, em todas as modificações que se estendem até o infinito, desde o bom ao melhor, o nosso estado moral não se submetesse, segundo a disposição de ânimo (o *homo noumenon*, cuja peregrinação é no céu) a nenhuma alteração no tempo. (EaD, AA VIII: 224)

A partir do ponto de vista da imortalidade da alma como máxima do agir,

mantemos uma perspectiva de que nossa disposição de progredir moralmente não muda com o tempo e que as modificações para o melhor não cessarão enquanto existir o tempo, isto é, enquanto existirmos no mundo. Assim, concordamos em afirmar que “a transformação dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma em regras práticas do como se tem uma consequência importante: o recuo, na obra de Kant tardio, da problemática da realizabilidade do sumo bem moral” (Loparic, 2007: 81). Uma vez que a realidade objetiva do sumo bem moral era garantida pelos postulados, essa modificação solapa a sua possibilidade. Se, no entanto, a ideia do sumo bem tem de possuir um sentido prático para a vontade humana, impõe-se a necessidade de buscar o seu verdadeiro sentido e reabilitar a sua aplicabilidade enquanto objeto da vontade humana.

3.2.1. A lei moral e a liberdade em xeque?

Na segunda *Crítica*, a realidade objetiva da liberdade, que também é uma ideia transcendental da razão, é provada pela efetividade da lei moral (KpV, AA V: 3). Quanto ao postulado da liberdade, podemos diferenciá-lo dos outros dois postulados atribuindo-lhe o *status* de saber, pois a lei moral somente é possível se o agente é livre. Sendo a lei moral provada como um *Faktum* na vontade humana por meio do sentimento de respeito, segue-se que a liberdade tem de ser admitida. A liberdade, mesmo sendo uma ideia da razão, continua sendo sustentada e mantida sob a definição de um postulado enquanto proposição teórica inseparável de uma lei prática *a priori*. Já em relação aos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma, estes são dados pela imposição de um objeto (o sumo bem moral) que é pensado como transcendente. Sendo assim, a introdução dos últimos dois postulados não possui referência sensível alguma e ultrapassa os limites impostos ao uso puro da razão com relação à realidade de seus conceitos (Loparic, 2007: 79).

Poder-se-ia objetar que é impossível abandonar a doutrina dos postulados que garantem o sumo bem moral e, ao mesmo tempo, manter o postulado da liberdade. Considerando a afirmação kantiana de que a razão estabelece uma ligação necessária entre o sumo bem e a lei moral, a tal ponto que a impossibilidade do sumo bem implicaria na

falsidade da lei moral (KpV, AA V: 114), também a liberdade teria que ser posta em xeque, uma vez que a sua realidade objetiva só é provada mediante a realidade prática da lei. O abandono da possibilidade do sumo bem implicaria a negação do postulado da liberdade, já que, sem o sumo bem, seria colocada em xeque a lei moral, que é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Quanto ao que diz respeito a esse problema, considero que o evitamos com a proposta de uma modificação de sentido do sumo bem, que o torna exequível e o reabilita como objeto para a vontade. Mas consideremos a resposta de Albrecht quanto à impossibilidade do sumo bem implicar suspeita sobre a lei moral.

Levando em conta que a efetividade da lei moral na vontade humana gera como efeito uma determinação da vontade que constitui como seu objeto o sumo bem, cabe perguntar em que medida a impossibilidade desse objeto implica na falsidade da lei moral (Albrecht, 1978: 152). Albrecht concorda com Beck na afirmação de que a promoção do sumo bem não pode ser um dever, já que nele está contido o elemento da felicidade, que não é um objeto do dever, mas do desejo (159). Promover o sumo bem não poderia ser um dever moral, pois, na determinação da vontade, seria preciso admitir não apenas a lei moral de modo incondicional, mas a sua compatibilização com a felicidade, o que significaria incorporar à determinação da vontade um fator heterônomo. Para Albrecht, o sumo bem é, na verdade, uma perspectiva do desejo humano mas não um objeto do dever (161). A representação do sumo bem como objeto necessário da razão prática não significa que se trate de um dever realizar o seu objeto, mas apenas do modo como a razão supre uma necessidade subjetiva.

Embora Kant fale de um dever (KpV, AA V: 114) e de uma necessidade fundada sobre o dever, para Albrecht trata-se de uma necessidade apenas subjetiva e sem fundamento objetivo. A perspectiva pelo sumo bem está ligada ao dever por uma carência humana subjetiva, mas a produção do sumo bem ele mesmo não seria um dever (Albrecht, 1978: 161). Se o sumo bem é compreendido como objeto de uma vontade em conformidade com a lei moral, pergunta-se em que medida o acolher a impossibilidade do sumo bem se estende também à lei moral que determina a vontade ao sumo bem. Albrecht assinala que, se a mencionada falsidade da lei moral, decorrente da impossibilidade do sumo bem,

compreende o desfalecimento do dever de cultivar a força moral com relação à lei, então se incorre numa contradição com a *Crítica da razão prática*, visto que a lei moral determina a vontade incondicionalmente, sem levar em conta os objetos. O decisivo é que a lei se funda de modo *a priori* e se torna objetivamente válida, para o agente humano, à medida que pode ser referida à sua vontade mediante o sentimento de respeito que ela produz. A determinação moral da vontade não depende da causalidade da vontade com vistas à realidade dos objetos (KpV, AA V: 45). Uma vez que a forma da lei se mostra efetiva pelo sentimento de respeito, segue-se que a validade da legislação universal para as máximas da vontade se impõe como dever, sem estar sujeita a considerações quanto ao fim que resultará desse modo de agir. A lei moral poderia ser falsa apenas no caso em que a determinação da vontade fosse impossível mesmo segundo a forma da lei (Albrecht, 1978: 162). Assim, a impossibilidade referente ao sumo bem poderia implicar a falsidade da lei moral apenas se a máxima de uma conduta conforme ao princípio do sumo bem (a máxima subjetiva da vontade de querer o sumo bem), independentemente do seu desfecho, tornasse impossível a determinação da vontade em conformidade com a lei. Como essa máxima está de acordo com uma regra prática *a priori*, a determinação da vontade está de acordo com a lei moral. O risco que corre a lei moral com relação ao sumo bem diz respeito à possibilidade da máxima como princípio prático subjetivo da vontade, e não ao objeto. Nessas condições, o sumo bem não precisa ser admitido como objeto para garantir a validade da lei moral.

Por outro lado, Albrecht não deixa de observar que o ser humano não pode ser indiferente quanto ao fim último de suas ações, pois, ainda que a lei moral não corra o risco de ser ajuizada como falsa, faltaria ao homem um sentido para a sua determinação moral. Não se trata de um móbil para as ações morais, mas de um modo de agir que implica em ser consequente, isto é, devo agir consequentemente e não simplesmente como alguém que age e pensa que o seu agir em nada vai resultar para o seu mundo (165). Já que o homem não pode extirpar de sua vontade o desejo pela felicidade, a razão prática determina-o a reunir moralidade e felicidade segundo regras práticas *a priori*. Mas não se trata de uma necessidade derivada da própria lei, e sim de uma necessidade da razão em sua tarefa de reunir os fins humanos sob uma unidade sistemática a fim de preencher a busca pelo

sentido. Essa necessidade humana, pelo sentido das ações, torna-se mais patente na ordem da moralidade e faz brotar uma esperança e uma fé na consumação de uma ordem prática, contudo se trata apenas de uma carência subjetiva e não de uma necessidade objetiva.

Com efeito, a lei moral é incondicional e funda-se no conceito geral de vontade, sendo válida para toda e qualquer vontade racional. Dado o seu caráter incondicional, pode-se dizer que, na aplicação do seu princípio à vontade humana, não se está autorizado a conceder às necessidades que essa vontade suscitará o *status* de um mandamento da lei. A partir da lei ela mesma, não se pode derivar como mandamento o dever de realizar um objeto que, na verdade, é engendrado porque para a vontade humana a razão precisa dar conta também de uma necessidade sensível (a felicidade). A lei moral apenas exige a obediência incondicionada, enquanto a exigência pelo sumo bem advém da necessidade humana, que, na condição de uma vontade sensível, tem ainda a necessidade de articular a realização da felicidade sob o princípio da moralidade. Para satisfazer a essa necessidade subjetiva sem contradizer a moralidade, a razão no ser humano procura harmonizar o princípio da felicidade ao princípio do dever. Em busca de unidade, a razão tem a necessidade de reunir a moralidade e a felicidade sob a ideia de um fim último; o fato, porém, de que o fim incondicionado da razão prática consiste na forma de uma síntese entre moralidade e felicidade se deve à necessidade humana de buscar a felicidade, mas não de uma necessidade da própria lei moral por ela mesma. Em outras palavras, é um objeto que o ser humano projeta a partir de sua razão, à medida que toma a lei moral como seu princípio supremo, circunscrevendo sua busca pela felicidade sob sua obediência. Trata-se de um modo necessário de determinação de sua vontade conforme à razão prática, mas não de um objeto que a lei por si só exija. Quando se acrescenta à lei moral a necessidade da felicidade, trata-se do modo como a razão prática determina a sua unidade na vontade humana, representando ao agente humano a ideia de uma unidade final como princípio prático de unidade para a sua vontade, mas não se acrescenta à lei moral imprescindivelmente a necessidade desse objeto.

Albrecht considera que o modo pelo qual a ideia do sumo bem é introduzida, a saber, como exigência da razão antes mesmo de uma determinação de seu conceito, indica-

nos que a resposta à pergunta pelo sumo bem reside fundamentalmente sobre a estrutura da razão pura em geral. Por isso, é no tratamento adequado da antinomia da razão prática que se pode apresentar uma solução para a questão do sumo bem. Observe-se que a questão do sumo bem, levantada na dialética da razão prática, emerge a partir de uma necessidade da razão que é de cunho teórico, enunciada no postulado lógico que requer a totalidade para uma série condicionada. A pergunta pelo sumo bem é suscitada por um interesse teórico e admitida como um problema prático. Sendo assim, o interesse da razão pelo sumo bem possui uma dupla perspectiva, prática e teórica. De acordo com a primeira *Crítica*, “o uso teórico da razão é aquele mediante o qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é, enquanto o prático me dá a conhecer *a priori* o que deverá acontecer” (KrV, B 661). No uso teórico da razão, trata-se de saber se o objeto da ideia é possível e quais são as suas condições de possibilidade. Mas, quando se trata de conhecer o que deve acontecer, a razão fornece-nos leis *a priori* que determinam a vontade e as ações em ordem ao que é prático. A partir da representação de algo que deve acontecer, espera-se de modo *a priori* por um objeto necessário segundo pressupostos teóricos (Albrecht, 1978: 169; KrV, B 837). Embora não possam ser provados teoricamente, esses pressupostos podem servir à razão em seu uso prático. O domínio prático abre, assim, um espaço para pressupostos teóricos na resolução de um problema prático, mas se trata de um uso prático e não teórico de ideias. Considerando que, na determinação da vontade, a razão prática não deixa de dirigir-se a um objeto, ela desemboca inevitavelmente numa pergunta especulativa. É em seu uso especulativo que a razão pergunta pela possibilidade de um objeto. Mas Kant não reduz o problema da realidade objetiva do sumo bem a uma questão teórica; em vez disso, ele aponta um fundamento de decisão para a hesitação da razão especulativa (KpV, AA V: 145). Na resolução do problema do sumo bem, há uma correlação entre razão teórica e razão prática, correlação em que os conceitos da razão especulativa (ideias transcendentais), mediante a referência ao domínio prático, recebem realidade prática (AA V: 132). Fundamentando-se na moral, a razão serve-se desses conceitos, enquanto postulados práticos, como pressupostos necessários do objeto incondicionado da razão prática pura. Os conceitos não são tomados para o conhecimento teórico, mas prático. Uma vez que não se trata de conhecimento teórico, os postulados práticos não nos conduzem ao

objeto das ideias mas ao assentimento de uma realidade objetiva, já que, para tanto, a moral dá-nos o fundamento. Daí emerge o conceito de uma fé racional prática. Desse modo, a resolução empreendida por Kant, para dar conta do problema do sumo bem, conta com uma ação conjunta da razão teórica a serviço da razão prática.

Albrecht (1978: 173) distingue três críticas a essa resolução de Kant. A primeira, refere-se à atuação conjunta da razão prática com a teórica na elaboração dos postulados como solução de um problema prático. Como pode a razão teórica assumir a tarefa de fornecer conceitos para a resolução de um problema que é de ordem prática? Em segundo, trata-se do problema da colaboração da razão teórica na admissão dos postulados como objetos de uma fé racional, pois o passo decisivo pelo qual são criados os objetos, a fim de que neles se possa crer, é dado pela razão teórica. Ou seja, a razão prática por si só não conduz a objetos de fé racional, mas se utiliza da razão teórica que, no entanto, não pode dar-nos os objetos da fé, que ultrapassam o domínio do conhecimento teórico. Por fim, a terceira Crítica diz respeito à divisão de tarefas entre uso teórico e prático da razão. Para Albrecht, na resolução do problema do sumo bem não haveria, na verdade, uma relação entre elementos práticos e teóricos. Com relação à censura ao uso especulativo da razão no que diz respeito unicamente ao campo prático, podemos acrescentar ainda que

se a causalidade da vontade basta ou não para a efetividade dos objetos, é algo que fica ao critério do ajuizamento dos princípios teóricos da razão enquanto investigação da possibilidade dos objetos do querer, cuja intuição, portanto, na questão prática não constitui de modo algum um momento da mesma. (KpV, AA V: 45)

A lei moral exige-nos, nada mais nada menos, que as máximas da vontade sejam universalizáveis e que, ao cumprir a lei, a vontade cumpra o mandamento simplesmente pelo dever, e isso basta (RGV, AA VI: 3). Daí, também, todo o cuidado de Kant em estabelecer os postulados em vista do sumo bem como uma necessidade subjetiva e não objetiva (KpV, AA V: 126, 142; KU, AA V: 450 n.). Podemos dizer que a validade da lei moral não depende da realidade objetiva do sumo bem e dos seus respectivos postulados, uma vez que os postulados estão relacionados a um assentimento subjetivo enquanto forma de sustentar a unidade prática da vontade, o que não nos permite conceder-

lhes um objeto. A terceira *Crítica* confirma-nos que a liberdade é a única ideia cuja realidade objetiva pode ser provada (KU, AA V: 469, 474), e em momento algum a validade da lei moral depende da realidade dos outros dois postulados (AA V: 451), como era o caso na primeira *Crítica* (KrV, B 840). Notemos ainda que na *Doutrina da Virtude*, a felicidade própria já não é mais tratada como um fim que está necessariamente conectado à moralidade. A felicidade própria não é um fim a ser produzido pela moralidade. Dentre os fins que o dever tem de produzir,²⁵ encontram-se apenas a “própria perfeição” e a “felicidade dos outros” (TL, AA VI: 385). A felicidade já não se encontra mais acoplada à moralidade como uma consequência necessária do dever, mas é um fim que todos possuem por natureza; sendo assim, é até mesmo contraditório falar dela como um fim a ser produzido pelo dever (AA VI: 385). Nesse texto não há mais uma relação causal em que a moralidade exija a recompensa da felicidade proporcionalmente adequada ao valor moral da pessoa, isto é, o sumo bem moral.

3.3. Aplicação da ideia de Deus segundo a regra do “como se”

Em *Religião*, a proposta kantiana é tornar visível a relação da religião com a natureza humana. Tratando-se de uma religião da razão à qual somos conduzidos pela razão moral-prática, Kant dirige-se a uma interpretação do papel que a ideia de Deus cumpre em ordem à moralidade, levando em conta que o seu sentido está relacionado à natureza humana. Entenda-se aqui por natureza humana o que se pode contar como condições subjetivas contrárias ou favoráveis à moralidade (RGV, AA VI: 11). A religião em sua

²⁵ Salta aos olhos que, na afirmação da necessidade de um fim incondicionado, não há menção ao sumo bem moral, que, na segunda *Crítica*, é justamente o fim incondicionado ao qual convergem todos os demais fins condicionados. Observemos o texto da *Metafísica dos costumes*, em que Kant menciona a necessidade de um fim incondicionado: “[...] tem que haver 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” (TL, AA VI: 385).

relação com a natureza humana aponta para a necessidade humana de vincular à lei moral, em seu caráter absoluto, uma forma intuitiva, que não pode ser pensada de outro modo a não ser pela ideia de um legislador divino. Assim, “a religião (subjetivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (AA VI: 153). Considerando que o fundamento de uma pura religião da razão reside na razão prática, não se necessita encontrar nela uma prática que não seja o modo de agir segundo a moralidade. O seu único aspecto adicional é o cumprimento das leis morais como mandamentos divinos, mas disso não resultam deveres além dos que já estão contidos na lei moral (Dörflinger, 2009: 12). Antes que um dever possa ser tomado como mandamento divino, é preciso que seja reconhecido como um dever moral. Kant propõe-se a apresentar uma religião fundada no imperativo da moralidade, e o que se destaca é que tomar os deveres morais como mandamentos divinos é uma perspectiva suscitada pelas condições subjetivas da natureza humana. O que pretendemos assinalar é que tomar as leis morais “como se” fossem mandamentos divinos não propõe outra coisa que não seja a moralidade, que, em termos religiosos, é o império do princípio do bem, o reino de Deus sobre a terra. Nesse sentido, o império do princípio do bem nada mais é do que a moralidade, isto é, a conformidade da vontade ao conjunto dos deveres morais por respeito à lei moral.

No que diz respeito a sua relação com a natureza humana, a tarefa da religião da razão será criar condições favoráveis à realização do bem. Para dar conta da oposição do mal ao bem, é preciso que se estabeleça um modo pelo qual o princípio do mal seja derrotado pelo princípio do bem e este assuma o controle sobre o homem. A realizabilidade dessa tarefa requer, antes de tudo, que possamos saber se o homem é por natureza bom ou mau, ou se a sua natureza é em parte boa e em parte má. Esse é o problema fundamental da religião. Na resolução desse problema, Loparic (2008) mostra como os predicados “bom moralmente” e “mau moralmente” se aplicam à natureza humana. Observe-se que 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, 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 a conformidade com a lei, mas também um motivo impulsor oposto, pelo qual a vontade está propensa ao desacordo com a lei, podemos dizer que há na natureza humana uma predisposição tanto para o bem quanto para o mau, embora tenham que ser interpretadas como um ato livre e, portanto, imputável ao agente humano. Como há no ser humano uma predisposição tanto para o bem quanto para o mal, é possível à religião empreender a tarefa de desenvolver a predisposição para o bem e promover o império do bem.

Com efeito, a lei moral impõe-nos como dever desenvolver a disposição para o bem: “devemos tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo [...]” (RGV, AA VI: 45). A propensão para o mau se deve à oposição entre os homens que procuram sobrepor-se uns aos outros como forma de precaver-se do receio de desprezo e inferioridade com relação aos outros. Enquanto o ser humano não “se tem” em relação com outros homens, suas necessidades são pequenas e seu estado de ânimo é tranquilo. Logo que o ser humano se encontra em relação com outros homens, surge, como observa Kant,

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 [...] (RGV, AA VI: 93-94)

Já que o homem tende a cair na maldade quando se encontra cercado por outros homens, a saída e a prevenção contra esse mal têm de realizar-se por uma determinação mútua em oposição ao mal. Tal determinação coletiva somente é possível por meio da constituição de uma comunidade ordenada em prol do bem, na qual se promove uma determinação mútua em que todos se encontram na condição de membros de um único corpo que se opõe ao mal. Sem uma determinação coletiva, os homens tornam sempre a cair no mal. Sendo assim,

[...] 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. (AA VI: 94)

Uma determinação mútua em prol do bem depende da possibilidade de constituir uma sociedade na qual todos se submetam a uma legislação pública segundo leis de virtude. A tal determinação coletiva como “[...] uma associação dos homens sob simples leis de virtude, segundo a prescrição dessa ideia, 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” (AA VI: 94).²⁶ Uma comunidade ética se distingue de uma comunidade política uma vez que a moralidade das ações, exigida na comunidade ética, não pode ser produzida por um Estado político²⁷. Não podemos esperar a realização de uma sociedade ética pela instituição de um Estado político, pois este somente pode ordenar e julgar a legalidade das ações, mas não a disposição moral, que se funda numa legislação interna. 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 (AA VI: 99). Mas “[...] aqui temos a ver apenas com uma constituição cuja legislação é simplesmente interna, de uma república sob leis de virtude,

²⁶ Essa comunidade ética nos remete também à ideia de um “reino dos fins”, onde cada vontade tem de conceber-se como vontade legisladora universal (GMS, AA IV: 431).

²⁷ Dörflinger (2008) sustenta que, embora o Estado não produza a moral, isso não significa dizer que este não tenha interesse na moral, pois a moral contribui para a finalidade do Estado que é estabelecer o direito. Nessa perspectiva, ele observa ainda que, embora não se encontre referência alguma a Deus e à religião na teoria kantiana do Estado, a religião pode atender ao interesse do Estado à medida que a sua doutrina esteja voltada para a moralidade.

isto é, de um povo de Deus (que seria diligente nas boas obras)’ (AA VI: 100). A comunidade ética será pensada sob a perspectiva de uma legislação divina apenas com relação a um modo de agir, que consiste em nos comportar “como se” as leis morais fossem mandamentos divinos. Não se trata de uma república que possa ser constituída de forma empírica, mas de um princípio interno segundo o qual os homens devem se conduzir conforme a ideia de uma comunidade ética sob um soberano moral (Deus). Kant considera que

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 ideia 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. (AA VI: 101)

Embora o objeto da ideia seja inexecutável, o princípio da ideia pode ser executável. Ainda que a igreja invisível seja uma comunidade apenas ideal, deve ser possível que o seu princípio tenha aplicabilidade no domínio das ações executáveis pelo agente humano. Como povo de Deus sobre a terra, essa comunidade ideal tem como princípio a conformidade de todos a uma vontade divina rumo ao triunfo do bem sobre o mal. Förster (1998: 43) observa que, tanto no prefácio quanto na terceira parte da *Religião*, o conceito de Deus é pensado numa relação analítica com o dever, portanto, como princípio de reunião dos homens sob uma legislação ética comum. A fim de que o arquétipo dessa reunião de todos os homens bem intencionados num todo moral (a igreja invisível) tenha uma influência na vida prática, tem de se pensar uma vontade diante da qual todo indivíduo se sinta moralmente responsável por suas ações como que diante de um juiz divino.

Tal responsabilidade interna se faz presente no ser humano mediante a sua consciência.²⁸ Enquanto uma autoridade vigilante da lei no ser humano, a consciência

²⁸ “[...] a consciência é a razão prática sustentando 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) e, por conseguinte, não é alguma coisa que seja incumbência de alguém, um dever, mas um fato inevitável” (TL, AA VI: 400).

exerce uma coação interna ao sujeito ligada à lei moral, configurando como que uma corte de justiça instalada no interior do ser humano. Uma vez que a consciência “é a percepção de um foro íntimo no ser humano (perante o qual seus pensamentos se acusam ou se escusam entre si)” (TL, AA VI: 438), podemos dizer que a consciência é a condição subjetiva que imputa ao sujeito uma responsabilidade para com suas ações. Ora, não se pode pensar como uma corte de justiça poderia ter efeito, se aquele que é acusado por sua ação e aquele que deve julgá-la são a mesma pessoa. Em todo constrangimento interno, a consciência tem de remeter a um juiz enquanto vontade que não seja a daquele que ela acusa. Uma vez que se trata de uma corte interna, esse outro somente pode cumprir a função de juiz se tiver o poder de perscrutar o coração do acusado, impor obrigação e, além disso, possuir todo poder a fim de dar efeito à sentença. Com efeito, esse constrangimento interno não pode tornar-se intuitivo para nós, sem que pensemos numa vontade divina. Por isso,

[...] a consciência tem que ser pensada como o princípio subjetivo de ser responsável perante Deus por todas as nossas ações. Na verdade, este último conceito se acha sempre encerrado (mesmo que apenas de uma forma obscura) na autopercepção moral da consciência. Isso não significa dizer que um ser humano está autorizado, através da ideia à qual sua consciência inevitavelmente o conduz, a supor que tal ser supremo realmente exista fora de si mesmo [...] (TL, AA VI: 439)

O que se afirma é que, em relação à presença da lei moral em seu poder, sentimo-nos responsáveis “como se” estivéssemos diante de uma vontade divina, e que, por isso, as leis morais são consideradas “como se” fossem mandamentos divinos. Mas isso não significa que estamos autorizados a conceber a existência de um ser supremo fora de nós. Não se trata de conhecer a existência de Deus, mas de agir “como se” Deus existisse. A ideia de Deus refere-se ao caráter absoluto da lei moral. A religião da razão não requer uma prova da existência de Deus, mas apenas exige que devamos agir “como se” as leis morais fossem mandamentos divinos (RGV, AA VI: 153; SF, AA VII: 36; TL, AA VI: 487), isto é, que nos comportemos em conformidade com a ideia de uma vontade legisladora divina para fortalecer a disposição de ânimo moral e fomentar uma comunidade ética. Por isso, a

religião não é a fé em uma substância (OP, AA XXI: 143-44), mas o comprometimento com o princípio moral de agir “como se” Deus existisse,

[...] chama-se a isso de dever religioso, o dever de “reconhecer todos os nossos deveres como comandos divinos” [...] não temos diante de nós nessa ideia um dado ser a quem estaríamos obrigados, pois neste caso a sua realidade teria, primeiramente, que ser demonstrada (desvelada) através da experiência. (TL, AA VI: 443-44)

O dever religioso não consta de leis extra-rationais para com Deus, mas se aplica somente à determinação das ações nas relações morais de seres humanos com seres humanos (AA VI: 488, 491). A prática da verdadeira religião não consiste numa obrigação de prestar serviços a Deus, mas de um dever do ser humano para consigo mesmo relativamente à compreensão que ele deve possuir de Deus para que se produza, como fruto, o seu fortalecimento moral e a conduta moral (AA VI: 487). Por conseguinte, o princípio fundamental da igreja invisível é a reverência (culto) a Deus pela disposição de ânimo moral na boa conduta. A fim de que se produza o fruto de uma religião pura é preciso que o homem reconheça a impossibilidade de servir a Deus por meio de qualquer forma sensível que não seja pela boa conduta e compromisso com a moralidade.²⁹ A conformidade com uma vontade divina, sem a mistura de interesse pelo que se poderia esperar de Deus prestando-lhe um serviço, reside no fortalecimento moral e na prática do bem. Mas o homem tem sempre a necessidade de buscar em uma forma sensível o que é inteligível, procurando realizar, numa forma empírica, o que a razão lhe concede como princípio interno. Inevitavelmente, “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 certa analogia)” (RGV, AA VI: 192). Por conta dessa necessidade humana, o ideal de uma comunidade dos homens como povo que serve a Deus sobre a terra, a igreja invisível, é personificado em uma forma sensível na instituição de uma igreja visível.

²⁹ Kant dirá que “religião é ser consciencioso (*mihi hoc religioni*). A santidade no assentimento e integridade naquilo que o homem precisa confessar [*bekennen*] a si mesmo. Confessa a ti mesmo. Possui-la não exige o conceito de Deus muito menos o postulado: “há um Deus” (OP, AA XXI: 81).

O problema apontado por Kant é que as leis estatutárias, enquanto meio para constituir uma forma eclesial sensível, comumente são consideradas elas mesmas como culto (serviço) a Deus. Apesar de sua forma desfigurada, elas podem ser reconduzidas ao que deve ser o seu verdadeiro espírito, fomentar o bem moral, isto é, a disposição moral consagrada ao reino de Deus em nós e fora de nós. A igreja visível, de característica universal, deve conter em suas observâncias uma forma sensível que evoque a promoção da moralidade e a conduta moral. Essas formas eclesiais sensíveis podem ser enumeradas, segundo o espírito da moralidade, em quatro observâncias, a saber: 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 por meio de reuniões públicas na comunidade (a reunião na igreja); propagação na posteridade, pela admissão de novos membros na comunidade e catequese (o batismo); e, por fim, a manutenção da união dos membros na comunidade segundo o princípio de igualdade, como corpo (a comunhão) (AA VI: 193). O emprego de tais meios sensíveis apresenta, assim, uma forma de materializar o espírito da igreja invisível. As práticas eclesiais são bons meios, à medida que fomentam a disposição de ânimo moral e a boa conduta. Entretanto, não são elas mesmas um dever; são apenas meios sensíveis, segundo certa analogia, das quais se pode mesmo prescindir à medida que for fortalecida a religião pura como princípio de boa conduta e de moralidade (AA VI: 175).³⁰

³⁰ Dörflinger (2011) sustenta que o fim das religiões históricas e a transição para a religião da razão como religião universal tem como condição um esclarecimento religioso a partir de uma confrontação pública entre as doutrinas religiosas cujo critério de decisão seria o apelo ao convencimento intelectual.

CAPÍTULO 4

ANTROPOLOGIA E SUMO BEM MORAL-FÍSICO

Uma vez que a existência de Deus e também a imortalidade da alma não são mais postulados como objetos, o sentido do sumo bem será restrito ao que é exequível no domínio das ações executáveis pelo agente humano. Já que o sumo bem moral não é exequível sem os postulados práticos, é preciso considerar em que sentido o sumo bem, enquanto um fim necessário de acordo com regras práticas *a priori*, é exequível pelo agente humano finito. Mostraremos que ao tratar da questão pela via antropológica, Kant nos conduz a uma modificação de sentido do sumo bem. Não se trata mais do sumo bem moral, e sim, do sumo bem moral-físico. Nos propomos a esclarecer em que consiste o sumo bem moral-físico e como ele é exequível. Para tanto, mostraremos que Kant busca considerar o agir humano levando em conta as inclinações que residem nos seres humanos. Em seguida, consideraremos de que modo essas condições situam-se num processo que engendra uma cultura moral. O que nos interessa mostrar é que podem ser criadas as condições para um modo de vida em que se promova tanto o bem viver quanto a moralidade, de modo que felicidade e moralidade se conectam em vista da realização do homem em sua humanidade. O ponto chave para esse novo sentido do sumo bem é a compreensão de humanidade. É na realização do ser humano em sua humanidade que se engendra um modo de vida em que se realiza o sumo bem moral-físico. Observemos como esse modo de vida se engendra na sociabilidade enquanto via de exequibilidade do sumo bem moral-físico.

4.1. A antropologia como domínio de referência sensível

Na *Metafísica dos costumes*, a natureza particular dos seres humanos,

conhecida unicamente pela experiência, é tomada como objeto, com o propósito de encontrar nela as condições sensíveis que permitem dar vigência aos princípios universais da razão prática. Com efeito, o conhecimento sobre o ser humano não pode ser dado por uma ciência *a priori*, mas se baseia na observação e na experiência. Por isso, Kant assinala que “uma metafísica dos costumes não pode ser baseada na antropologia, embora possa, não obstante, ser aplicada a esta” (MS, AA VI: 217). Traçando um paralelo com a metafísica da natureza, que precisa provar a realidade objetiva de suas proposições fundamentais fornecendo regras que podem ser mostradas através de exemplos *in concreto*, as proposições fundamentais da metafísica dos costumes não podem prescindir de princípios que permitam a aplicação de suas leis universais à vontade humana. Entretanto, diferentemente dos princípios de aplicação das leis universais da física, 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” (MS, AA VI: 215). A antropologia não tem o objetivo de formular leis universais dos costumes com base em dados empíricos, mas fornece um conjunto de dados sensíveis que permite ampliar o campo de interpretação e aplicação dos conceitos práticos universais. Existem aspectos relevantes na natureza humana que devem ser observados para que os conceitos práticos possam ser aplicáveis e realizáveis. Com base no conhecimento desses aspectos, torna-se possível apontar modos de realizar os princípios práticos universais na vida prática dos seres humanos. Os dados antropológicos são indispensáveis para indicar como as leis da razão prática são exequíveis pelo agente humano livre. Mesmo que uma metafísica dos costumes não possa estar baseada na experiência, os exemplos dados *in concreto* servem para conferir um conteúdo sensível aos princípios universais. Sem essa relação com um domínio de dados sensíveis, os conceitos permanecem vazios. Cumpre observar que, tendo em vista tornar os conceitos aptos ao uso na vida dos homens, a antropologia de um ponto de vista pragmático não deixará de entrelaçar-se com determinados aspectos de uma antropologia moral, que trata da aplicação dos puros conceitos da moral aos seres humanos, levando em conta as condições sensíveis da natureza humana, favoráveis ou contrárias à moralidade.

Em decorrência da aplicação das ideias morais à vida dos seres humanos, é produzido um conjunto de efeitos práticos que amplia o domínio de dados sensíveis práticos em relação aos quais outras ideias moral-práticas poderão ser interpretadas e ter uma aplicação. Assim,

[...] 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 ideias práticas e todas as outras leis para que se possa garantir a sua “realidade prática”. (Loparic, 1999: 42)

Partindo do “sentimento de respeito”, estendemo-nos ainda a um conjunto de dados práticos decorrentes da efetividade da lei moral na vontade humana. Quanto mais nos ocupamos com a natureza humana, e à medida que ideias práticas começam a vigorar, tanto mais se vai ampliando o conjunto de dados factuais em referência aos quais “é possível provar a realidade objetiva prática não somente da lei moral [...], mas também de todas as outras leis e ideias *a priori* moral-práticas” (2003: 7). Desse modo, a experiência prática do agente humano amplia o conjunto de dados sensíveis práticos em referência aos quais se podem confirmar a aplicabilidade e a vigência das representações da razão prática pura (2007: 2). Esses dados práticos 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. (2003: 7)

A partir do momento em que Kant começa a se utilizar do estudo da natureza humana e a investigar os fatos antropológicos, amplia-se o horizonte de interpretação e aplicação dos conceitos práticos. Esse campo se amplia ainda mais pela via de uma antropologia pragmática, que nos fornecerá um conjunto de dados sensíveis com relação aos quais é possível ampliar o campo de interpretação de sentido das ideias práticas para o

uso na vida dos homens. A partir da perspectiva de uma antropologia pragmática, tanto a moralidade quanto a felicidade encontrarão um caminho de realizabilidade na vida dos homens. De um ponto de vista pragmático, a antropologia kantiana ocupa-se do estudo das condições subjetivas presentes na natureza humana com o propósito de alcançar um conhecimento para o uso no mundo (Anth, AA VII: 119). Assim, a antropologia trata do que o homem faz, do que ele pode fazer e do que deve fazer como ser livre.

Levando em conta os aspectos empíricos da natureza humana, a antropologia delinea um ponto de vista pragmático que expõe o modo como o ser humano pode aprimorar a si mesmo no contexto de sua existência empírica. Nesse sentido, o conhecimento da natureza humana serve a um propósito pragmático, indicando como o homem pode aplicar os seus conhecimentos às condições da natureza humana e atuar sobre si mesmo. Esse conhecimento torna possível ao homem aprimorar sua natureza humana, como um campo que pode ser lavrado e preparado para que então esteja apto a receber a boa semente da razão prática e, assim, produzir bons frutos. Nessa perspectiva, a antropologia apresenta uma pragmática do aprimoramento das predisposições da natureza humana orientada para a realização da destinação da espécie humana. Considerando a natureza humana de um ponto de vista pragmático e tendo em vista uma pragmática, a antropologia permite-nos localizar um conjunto de dados sensíveis em referência aos quais é possível interpretar e aplicar os conceitos e juízos práticos em geral.

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o que entra em evidência é a natureza humana como portadora de predisposições que tendem a se desenvolver e conduzir o homem à destinação de sua existência enquanto fim em si mesmo. A perspectiva antropológica kantiana trata da investigação do homem no que diz respeito ao desenvolvimento das predisposições da natureza humana, destinadas ao aprimoramento do homem como ser que constitui a si próprio. Não se trata de uma antropologia do ponto de vista fisiológico, daquilo que é a realização da natureza no homem, mas de uma antropologia de um ponto de vista pragmático, isto é, do que o homem “[...] faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (Anth, AA VII: 119).

O estudo do homem de um ponto de vista (*Hinsicht*) pragmático trata das condições subjetivas presentes na natureza humana e do seu cultivo segundo uma pragmática do aprimoramento da natureza humana, que visa à destinação última do gênero humano. Essa pragmática permite-nos traçar um processo de aquisição e cultivo de hábitos³¹ pelos quais se promove o desenvolvimento e aperfeiçoamento das predisposições que tornam possível ao gênero humano o cumprimento de sua destinação. Assim, a *Antropologia* tem em vista (*Absicht*) a utilidade dos conhecimentos empíricos da natureza humana para o cotidiano do homem como cidadão do mundo (AA VII: 120), como ser que precisa aprender a lidar com a própria condição empírica e aperfeiçoar a arte de viver no mundo. Não se trata apenas de uma perspectiva pragmática para fornecer o “conhecimento do mundo”, mas, sobretudo, de um propósito pragmático que habilita o homem a “possuir o mundo”. Enquanto no primeiro sentido, o homem só entende o mundo (o jogo), no segundo, ele toma parte do mundo como agente (jogador). Desse modo, o ponto de vista pragmático da *Antropologia* não tem apenas uma serventia para a escola, mas para o aprimoramento do homem enquanto cidadão do mundo (Anth, AA VII: 130).

Com o interesse voltado ao homem enquanto ser que pode e deve tomar parte do mundo como agente, a investigação do comportamento humano e o conhecimento dos fatos antropológicos têm o propósito de indicar certos mecanismos pelos quais se desenvolvem as predisposições e faculdades que tornam possível ao homem constituir a si próprio e ser o autor do próprio destino. Por meio de determinados mecanismos, pode-se conduzir o homem a um comportamento no qual se aprimoram as predisposições de sua natureza humana destinadas à realização de uma história *a priori* da espécie humana.

Pela observação de circunstâncias concretas e dos modos de ser do homem na vida cotidiana, tem-se uma amostra de que o homem possui uma tendência natural para aprimorar-se enquanto ser racional. A antropologia de um ponto de vista pragmático se ocupa justamente do homem como ser capaz de atuar sobre e constituir a si mesmo. Trata-se também do interesse no aprimoramento do homem como cidadão do mundo, não simplesmente como ser individual, mas como ser integrante da sociedade dos homens como

³¹ Loparic (2008: 95) assinala uma pragmática *a priori*, concebida como uma história *a priori* da criação das condições de possibilidade dos atos inteligíveis nos quais o homem acolhe determinado princípio (bom ou mau) e constitui a si mesmo quanto ao seu caráter inteligível.

um todo. Por isso, a antropologia deve fornecer um conhecimento que nos permita identificar a condição geral da humanidade, isto é, do que pode ser encontrado em comum no comportamento dos seres humanos que vivem em variadas circunstâncias.³² Interessamos considerar o comportamento humano na sociabilidade como “cidadão do mundo”, e situar nesse mundo o campo de interpretação e aplicação do conceito de sumo bem.

4.2. O sumo bem na perspectiva de uma antropologia pragmática

Propomo-nos, a partir de agora, a explorar as possibilidades que uma antropologia de um ponto de vista pragmático nos abre como domínio de interpretação e sentido do sumo bem. No § 88 da *Antropologia*, encontra-se uma nova proposta de interpretação e sentido do sumo bem, que agora é moral-físico. Kant introduz a questão do sumo bem moral-físico de forma não muito longa e, em seguida, exemplifica a sua realidade prática. Trataremos primeiro das questões que dizem respeito ao conceito do ponto de vista de uma antropologia pragmática e, na subdivisão da última seção, apreciaremos a exemplificação de sua aplicabilidade conforme apresentada por Kant. Cito aqui o § 88, em que nos é apresentada a nova proposta de interpretação e sentido do sumo bem, sob o título “Do sumo bem moral-físico”:

As duas espécies de bem, o físico e o moral, não podem se misturar, pois assim se neutralizariam e não contribuiriam para o fim da verdadeira felicidade: [...] a inclinação ao bem-estar e à virtude, uma em luta com a outra, e a restrição do princípio da primeira pelo da última perfazem, ao se encontrarem, todo o fim do ser humano de boa índole, que numa parte é sensível, noutra, porém, moral e intelectual; mas porque na prática é difícil impedir a mistura. Ele necessita de uma análise por meios reagentes (*reagentia*) para saber quais são os elementos e a proporção de sua composição que possam, unidos entre si, proporcionar a fruição de uma felicidade morigerada.

³² Esse conhecimento pode ser alcançado por meio de viagens ou por meio de relatos de viagens. Além do estudo direto do comportamento humano, a antropologia também pode utilizar-se de peças de teatro, romances literários, histórias e biografias (Anth, AA VII: 121).

O modo de pensar que unifica o bem-estar com a virtude nos relacionamentos é humanidade. Aqui não se depende do grau do primeiro, porque, para um, isso parece requerer muito, para outro, pouco, mas somente da forma proporcional em que a inclinação para o primeiro deve ser limitada pela lei do último.

A sociabilidade <Umgänglichkeit> é também uma virtude, contudo, a inclinação ao relacionamento frequentemente se converte em paixão. Mas se a fruição das relações sociais se torna presunçosa pela ostentação, essa falsa sociabilidade cessa de ser virtude e é bem-estar que prejudica a humanidade. (Anth, AA VII: 277)³³

A própria terminologia dada ao sumo bem na antropologia, que o define como “moral-físico”, propõe uma unificação entre o bem moral e o bem físico. Essa relação entre o moral e o físico preenche a exigência do conceito de sumo bem da razão prática. Na *Segunda Crítica*, Kant considera impossível unificar moralidade e felicidade no mundo sensível. Há um abismo entre o mundo sensível, no qual conhecemos apenas uma ordem causal natural, e o mundo conforme a uma ordem da liberdade. A perspectiva empreendida pela terceira *Crítica*, no intuito de situar uma passagem entre natureza e liberdade como condição de realizabilidade do sumo bem, pode ser retomada pela via de uma antropologia de um ponto de vista pragmático, mas não mais segundo o conceito de uma ordem teleológica da natureza e sim numa perspectiva pragmática, em que está em questão o

³³ “Die beiden Arten des Gutes, das physische und moralische, können nicht zusammen gemischt werden; denn so würden sie sich neutralisiren und zum Zweck der wahren Glückseligkeit gar nicht hinwirken; sondern Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe mit einander und Einschränkung des Prinzips der ersteren durch das der letzteren machen zusammenstoßend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Theil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellectuellen Menschen aus; der aber, weil im Gebrauch die Vermischung schwerlich abzuhalten ist, einer Zersetzung durch gegenwirkende Mittel (reagentia) bedarf, um zu wissen, welches die Elemente und die Proportion ihrer Verbindung ist, die, mit einander vereinigt, den Genuß einer gesitteten Glückseligkeit verschaffen können.

Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität. Es kommt hier nicht auf den Grad des ersteren an; denn da fordert einer viel, der andere wenig, was ihm dazu erforderlich zu sein dünkt, sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum ersteren durch das Gesetz der letzteren eingeschränkt werden soll.

Die Umgänglichkeit ist auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuß prahlerisch durch Verschwendung erhöht wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf Tugend zu sein und ist ein Wohlleben, was der Humanität Abbruch thut.”

homem como ser livre que constrói a si mesmo lidando com sua condição empírica e com o meio empírico (o seu mundo) em que ele vive.

Tomando a antropologia com o propósito de tornar os conceitos da razão prática aptos para o uso na vida dos homens, temos de perguntar pela aplicabilidade do conceito do sumo bem no mundo (aqui, o conjunto dos homens que vivem em comunidade). Com um propósito pragmático, a *Antropologia* aponta as condições que tornam possível ao homem jogar no mundo e não simplesmente permanecer como expectador. Sob essa perspectiva pragmática, descortina-se “um mundo dos homens”, isto é, uma forma de viver em que se torna possível realizar um entrelaçamento entre o domínio da liberdade e o domínio da natureza. A questão é como a realizabilidade dessa unificação, compreendida no conceito de sumo bem moral-físico, é possível neste mundo que nos é acessível pela experiência. Com efeito, os conceitos morais puros somente serão de fato incorporados à vida dos homens à medida que são aplicáveis às condições humanas. Em sua forma pura, os conceitos morais permanecem inoperantes e, no máximo, produzem sentimentos morais e um assentimento subjetivo ao juízo de como o mundo deveria ser, mas, na práxis, permanecem sem referência a uma ação efetiva. Para que possa construir um mundo onde ele realize a si mesmo em sua humanidade e não permaneça como um ser simplesmente natural, o homem tem de fazer um uso efetivo dos conceitos de sua razão prática, mediante os quais ele pode interagir com a natureza segundo uma ordem da liberdade. A fim de que os conceitos práticos da liberdade tenham efetividade para o uso no mundo, é preciso aplicá-los ao homem em sua condição sensível no mundo.

Uma vez que os conceitos precisam tornar-se aptos para o uso na vida dos homens, é necessário interpretá-los em referência ao aspecto sensível do homem, isto é, perguntar por seu sentido sem uma ruptura com a condição humana sensível. Daí se impõe uma importante reformulação do conceito de virtude em Kant, que passa a estar relacionado ao aspecto sensível dos homens, inclusive ao seu bem-estar, e não mais circunscrito a uma forma pura e ideal de moralidade conforme à natureza inteligível do ser humano, que, na verdade, afasta-o de sua verdadeira humanidade. Kant agora afirma que “o purismo do cínico e a mortificação da carne do anacoreta, sem bem-estar social, são formas desfiguradas da virtude e não convidam para esta: ao contrário, abandonados pelas Graças,

não podem aspirar à humanidade” (AA VII: 282). Em vez de ocupar-se em combater e reduzir a influência das inclinações sobre a vontade humana, a virtude na *Antropologia* tratará de como se pode alcançar o bem-estar enquanto um aspecto de humanidade no ser humano. Emerge aqui uma compreensão mais ampla de humanidade. A verdadeira humanidade não consiste em suprimir a natureza sensível do homem (inclinação ao bem-estar) em favor de uma pura forma de virtude fundada numa moral pura. A virtude que pode aspirar à verdadeira humanidade não corresponde a uma virtude pensada como força no cumprimento da pura lei moral. Essa forma pura de virtude cede lugar a uma compreensão de virtude que não está afastada da natureza sensível do homem, inclinada ao bem-estar. Podemos dizer que a *Antropologia* mantém o modo dual de conceber o homem, como ser sensível e inteligível ao mesmo tempo, apresentando um ponto de vista pragmático que unifica essa dualidade. Por outro lado, essa unificação não desfaz a condição de luta entre bem-estar e virtude³⁴, mas pretende que nesse embate a limitação do princípio do bem-estar pelo princípio da virtude torne possível a realização do fim completo do ser humano. Sendo assim,

[...] a inclinação ao bem-estar e à virtude, uma em luta com a outra, e a restrição do princípio da primeira pelo da última perfazem, ao se encontrarem, todo o fim do ser humano de boa índole, que numa parte é sensível, noutra, porém, moral e intelectual [...]

Para um ser dotado de caráter que é, por um lado, inteligível e, por outro, natural, o fim total e completo ao qual ele tende é constituído por uma relação entre a inclinação ao bem-estar e à virtude. Quanto a essa relação, Kant assinala que “as duas espécies de bem, o físico e o moral, não podem se misturar, pois assim se neutralizariam e não contribuiriam para o fim da verdadeira felicidade”. As duas espécies de bem têm de ser distinguidas quanto a sua natureza, pois os seus princípios são distintos e cumprem um papel imprescindível para a realização do fim último do ser humano. Evitar que um princípio se misture ao outro é a condição para que ambos não sejam neutralizados. Por outro lado, assegurar que os princípios sejam mantidos em luta é a condição para que, nessa relação, ambos realizem um propósito pragmático: o sumo bem moral-físico. Trata-se de

³⁴ Sobre o conflito entre felicidade e moralidade no ser humano, ver: TL, AA VI: 379 n.

um embate para o qual se pode encontrar uma adequação, que torna possível unificar ambos os princípios e realizar uma unidade segundo uma pragmática dirigida à realização de um fim último. É numa proporção adequada das forças em choque da virtude e do bem-estar que ambos os princípios se unificam e realizam um propósito final.

Na relação do bem-estar adequado à virtude, Kant observa que “aqui não se depende do grau do primeiro, porque, para um, isso parece requerer muito, para outro, pouco, mas somente da forma proporcional em que a inclinação para o primeiro deve ser limitada pela lei do último [virtude]”. Independentemente de que as inclinações possam requerer muito ou pouco, o que tem de se levar em conta é em que sentido a inclinação ao bem-estar se adéqua à virtude. Não se trata de anular o princípio do bem-estar, mas de integrá-lo à virtude e assim realizar o sumo bem possível aos homens. Uma vez que “o modo de pensar que unifica o bem-estar com a virtude é humanidade”, temos de situar a relação entre virtude e bem-estar na compreensão de humanidade. Humanidade compreende-se aqui como forma das relações que suscitam o bem-estar relacional. Mas essa forma de promover o bem-estar em consonância com a verdadeira humanidade requer a virtude, de modo que aspirar à verdadeira humanidade implica vincular o prazer do bem-estar nas relações à virtude. O bem-estar na sociabilidade vinculado à virtude preenche o aspecto de humanidade. Nessa perspectiva, a virtude reside na disposição de fazer uso das inclinações com vistas ao bem-estar adequado à forma de humanidade nos relacionamentos. Em atenção a essa condição, Kant alerta-nos de que, “se a fruição das relações sociais se torna presunçosa pela ostentação, essa falsa sociabilidade cessa de ser virtude e é bem-estar que prejudica a humanidade”. Para evitar que se caia nesse vício e promover uma sociabilidade na qual o prazer do relacionamento atende ao modo de pensar que é humanidade, é preciso contar com uma prática que requer o exercício da virtude. Compreende-se, assim, que virtude diz respeito ao que se deve cumprir para que a forma de sociabilidade seja adequada à humanidade, e, nesse sentido, a sociabilidade é também uma virtude. No caso, a sociabilidade em questão produz o bem-estar relacional como forma de humanidade, e, como o caráter dessa sociabilidade traz consigo a virtude, o bem-estar produzido está entrelaçado com a virtude. Desse modo, o bem-estar e a virtude podem “[...]”

unidos entre si, proporcionar a fruição de uma felicidade morigerada [*gesitteten Glückseligkeit*]”. Assim, enquanto fim total e completo do conjunto dos fins que perfazem a humanidade no ser humano, inclinação ao bem-estar e à virtude, o sumo bem moral-físico é o conceito que unifica esses fins num modo de comportamento humano adequado à humanidade, no qual os bons costumes produzem uma felicidade condescendente com uma forma civilizada de sociabilidade.

No sumo bem moral-físico, o bem-estar está no horizonte do que é humanidade; sem o bem-estar, há uma forma desfigurada de humanidade. Mas a verdadeira humanidade não se encerra na sensibilidade e no simples bem-estar; ela tem em seu horizonte um comportamento adequado à humanidade: a virtude. Desse modo, um comportamento humano adequado à humanidade realiza de modo unificado dois aspectos, o bem-estar e a virtude. Na *Antropologia*, a questão será dar conta de mostrar como a unificação desses dois polos é realizável na vida dos homens. Não se tratará mais de uma conexão causal na qual à moralidade se conecta a felicidade, mas emerge um novo modo de unificação da virtude com o bem-estar, que se realiza na forma de humanidade nas relações entre os homens. A seguir, tratamos da possibilidade de unificar o bem moral com o bem físico, levando em conta as condições sensíveis da natureza humana como campo a ser trabalhado para que o homem possa realizar o sumo bem moral-físico no mundo.

4.2.1. A noção de humanidade na *Antropologia*

Em sua forma tradicional, a noção de humanidade é dirigida ao homem no que diz respeito à sua faculdade de determinar a si mesmo em conformidade com a representação de uma lei dada pela razão. Essa faculdade é o que torna possível ao homem possuir uma vontade, que lhe confere um valor absoluto, uma dignidade e o *status* de fim em si mesmo (GMS, AA IV: 435). Ora, a condição de possibilidade da vontade enquanto determinação autônoma requer que o princípio de autonomia da vontade seja uma lei para a vontade de todos. Dado que, na condição de ser racional, o homem não pode ser indiferente à autonomia da própria vontade, ele não pode estar autorizado a tomar a si e aos outros na

condição de um simples meio para a realização de um fim qualquer, pois, nesse caso, entraria em contradição com a própria autonomia de sua vontade. Sendo assim, todos os seres racionais devem reconhecer-se mutuamente como um fim em si mesmo a fim de que não anulem a sua possibilidade de possuir uma vontade. O ser humano tem de reconhecer como um princípio na determinação de sua vontade a dignidade na pessoa de todo ser humano, pois, de outro modo, ele mesmo teria que abrir mão da dignidade de possuir uma vontade e, assim, também do respeito pela própria pessoa. Essa máxima somente pode ser sustentada à medida que todos a respeitem, e, por isso, é necessário que ela seja considerada como válida para todos. Mas, como as inclinações não se dirigem naturalmente à existência humana como um fim em si mesmo, impõe-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” (AA IV: 429).³⁵

Na *Doutrina do direito*, a condição de humanidade é expressa como um direito originário de escolha, a independência de ser constrangido pela escolha alheia. O direito originário de escolha (não o direito civil adquirido por um ato) pertencente a todos os seres humanos caracteriza a condição de humanidade (RL, AA VI: 237). Também na *Doutrina da virtude*, Kant confirma que a humanidade reside na possibilidade de escolher os próprios fins, dizendo que “a faculdade de fixar-se um fim – qualquer fim que seja – é o que caracteriza a humanidade (enquanto distinta da animalidade)” (TL, AA VI: 392). Enquanto ser racional, o homem reconhece que essa condição universal lhe concede uma dignidade, de modo que cada ser humano tem o direito de exigir o respeito por sua pessoa da parte de todos os outros e pelo que ele mesmo deve valorar-se em pé de igualdade com os demais (TL, AA VI: 435). Assim compreendida, a noção de humanidade está relacionada ao valor absoluto que reside na pessoa de todo ser humano e se impõe na forma de um imperativo.

Para a moral pura, o homem, como fim em si mesmo, deve distanciar-se de sua natureza sensível e libertar-se da inclinação de atender ao que a sua natureza sensível

³⁵ Na *Doutrina da virtude*, o dever para com a humanidade na pessoa do ser humano se divide em dois fins que são deveres: a própria perfeição e a felicidade dos outros (TL, AA VI: 385; GMS, AA IV: 430).

requisita. De acordo com essa forma clássica de humanidade, que despreza o prazer sensível e afasta o homem de sua natureza sensível,³⁶ a virtude foi pensada como forma de vida que privilegia o uso da razão em detrimento dos aspectos relacionados ao prazer sensível da existência humana (Lemke, 2007: 162-65). Na *Antropologia*, o prazer sensível, que antes era desprezado, passa a ser incorporado como um aspecto importante do ser humano em sua humanidade. Agora, Kant dirige-se para uma compreensão de humanidade que leva em conta a natureza sensível do homem. Enquanto do ponto de vista de uma moral pura a satisfação das inclinações sensíveis da natureza animal era considerada como um afastamento do homem de sua condição de liberdade e dignidade, uma vez que se trataria de um uso da razão para uma vida simplesmente subjugada a motivos determinantes externos, para a *Antropologia* o prazer dos sentidos não implica em contraposição à verdadeira humanidade e à virtude. Ao invés de uma condição de humanidade baseada na pura forma da dignidade humana, a *Antropologia* propõe que a verdadeira humanidade unifica o bem-estar com a virtude. Não se trata simplesmente de abrir as portas para o prazer sensível numa perspectiva hedonista. O que está em questão é uma pragmática que unifica o bem-estar e a virtude, conduzindo o ser humano à realização de sua humanidade.

A *Antropologia* apresenta o homem como um ser em formação, que tende a emancipar-se da rudez de sua animalidade e elevar-se à condição de humanidade pelo desenvolvimento das predisposições (técnica, pragmática e moral) que residem em sua natureza humana. O fator inicial que desperta o processo de desenvolvimento das predisposições destinadas ao aprimoramento da natureza humana se deve à condição de adversidade em que o homem se encontra na natureza. As condições adversas da natureza exigem que ele aprenda a fazer uso de sua razão para criar e desenvolver os próprios meios na luta pela sobrevivência. Em seu estágio mais primário, o ser humano tem a necessidade de desenvolver a sua faculdade técnica para satisfazer necessidades físicas relacionadas à

³⁶ A ruptura com a sensibilidade em favor da razão, introduzida pelo ideal platônico e assimilada pela tradição cristã, conduziu a filosofia a uma noção de humanidade que exclui a satisfação do prazer sensível. Lemke (2009) cita o *Fédon*, de Platão, onde Sócrates introduz esse ideal no diálogo com Símiias: “Parece-te próprio de um filósofo procurar o prazer, como comer e beber? Não, Sócrates – respondeu Símiias. [...] Ou os demais prazeres físicos? Crês que os procuram e que os têm em grande conta? Parece-me – disse Símiias – que um verdadeiro filósofo pode simplesmente desprezá-los” (Platão. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2000: 125. (*Os pensadores*)).

sobrevivência, mas, à medida que satisfaça as suas necessidades primárias, o desejo humano suscita outras inclinações. Para realizar as inclinações requeridas por seu desejo particular, é preciso contrapor-se à rudeza das inclinações mais imediatas dos impulsos sensíveis e desenvolver a capacidade de utilizar-se de regras para manejá-las. Impõe-se, assim, a necessidade de uma pragmática para o manejo adequado das inclinações, a fim de que não entrem em contradição e se anulem uma às outras.

A habilidade de manejar suas inclinações se desenvolve ainda mais pelo interesse na sociabilidade. Para atender à inclinação à sociabilidade, depende-se de uma boa relação com os outros, fazendo-se necessário adequar o comportamento à determinadas regras de socialização. É preciso aprimorar o comportamento quanto ao modo de proceder com as inclinações e desejos nos relacionamentos com os outros segundo certas regras. Assim, por exemplo, o cultivo da propensão do ser humano de ocultar os seus pensamentos na relação com os outros colabora para o bom relacionamento, e manter seus pensamentos e sentimentos mais íntimos em privacidade evita o risco de cair-se em desprezo no juízo dos outros e sofrer pelo infortúnio que daí pode resultar. A falta de um cultivo dessa inclinação pode levar à infelicidade, como no caso de sofrimento da senhora Maria von Herbert, que se deixou levar cegamente pela paixão e não teve tal cuidado na relação com a pessoa que ela amava (HN, AA XXI: 331). Mas, por outro lado, a tendência de ocultar os seus pensamentos precisa ser bem manejada para que não leve à maldade (Anth, AA VII: 332). As inclinações em si não são más, mas é preciso refiná-las. Por exemplo, o homem que possui um ávido desejo de prestígio também quer ser amado pelos outros, mas, para que os outros não se afastem dele, é preciso que se abstenha de satisfazer todo impulso imediato à altivez e arrogância e mantenha um relacionamento agradável com os demais (AA VII: 266). Certas regras para o comportamento servem aos homens para que se abstenham de satisfazer impulsos imediatos e momentâneos, a fim de que as inclinações possam ser atendidas numa relação sociável com os outros e servir a um proveito mútuo na sociabilidade. É essa, propriamente, a finalidade da faculdade pragmática.

A necessidade de que os homens aprendam a viver civilizadamente para realizarem o seu interesse na sociabilidade conduz a uma cultura moral, que começa a

desenvolver-se por meio das instituições e modos de vida dos homens, em que eles dispõem de certas convenções para que possam se fazer aceitáveis e participantes do meio social. Uma vez que tendem naturalmente à sociabilidade, os homens procuram ter um comportamento social refinado e lhes convém proceder de acordo com regras de socialização, adotando um costume que ao menos cumpra com o papel de fazê-los parecer homens civilizados. Kant observa que quanto mais vivem numa sociedade civilizada, mais os homens procuram aparentar simpatia, respeito pelos outros, recato etc., e, embora essa relação entre eles não seja tão sincera quanto se faz parecer, no fim das contas o papel de cumprir com a aparência da virtude acaba realmente por despertar e incorporar-se ao seu caráter (AA VII: 151). As regras engendradas pela sociabilidade em vista do bem-estar levam os homens a se adequarem a certos padrões socializados de comportamento que produzem bons costumes, de modo que esse comportamento socializado traz consigo uma forma de virtude (AA VII: 282). Em suma, podemos dizer que, segundo a perspectiva pragmática da antropologia kantiana,

o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar [...] ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudez de sua natureza coloca para ele. (AA VII: 324)

Mediante condições que levam ao desenvolvimento das predisposições da natureza humana, o homem está destinado a elevar-se à condição de humanidade. O modo pelo qual o homem pode realizar a sua existência, segundo uma forma adequada à ideia de humanidade, leva em conta uma pragmática do aprimoramento da natureza humana como um processo que não exclui as condições sensíveis humanas, mas produz o seu refinamento, para que possam servir ao homem na realização de sua existência enquanto existência cujo fim reside em si mesma. Na condição de um ser de caráter inteligível e sensível ao mesmo tempo, o destino que o homem quer dar a si mesmo enquanto fim adequado à posse de sua humanidade é uma vida preenchida com o bem moral e com o bem físico. A possibilidade de realizar a sua existência de modo adequado a essa perspectiva, que constitui a sua humanidade, requer uma forma de vida em que o bem-estar

não esteja separado da virtude, ou seja, o bem-estar adequado à humanidade tem de convidar à virtude.

Sob a perspectiva de uma antropologia de um ponto de vista pragmático, a condição na qual se torna possível ao homem unificar o bem-estar com a virtude, realizando a sua humanidade, reside num modo de vida (socializado) que torna possível aos homens o compartilhamento mútuo. A verdadeira humanidade, como unificação do bem-estar com a virtude, tem como campo próprio de realização a sociabilidade, e não se pode aspirar à humanidade sem o relacionamento social. Conforme se lê na terceira Crítica, “[...] *humanidade* significa de um lado o universal sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder *comunicar-se* [*mitteilen*] íntima e universalmente; essas propriedades coligadas constituem a sociabilidade [...]” (KU, AA V: 355). O sentido de humanidade é caracterizado como um elo de íntima proximidade entre os homens, que se dá mediante um sentimento de participação e como relação de compartilhamento íntimo entre os seres humanos. Também na *Doutrina da virtude*, a humanidade localiza-se ou na mera receptividade de participação de um sentimento em comum com os outros (*humanitas aesthetica*), ou na capacidade e vontade de compartilhamento íntimo mútuo (*humanitas practica*) (TL, AA VI: 456). O exemplo mais adequado à verdadeira humanidade, apontado por Kant, é uma boa refeição em boa companhia, nela se unificando o bem-estar social e a virtude. Nessa sociabilidade à mesa, torna-se visível, como veremos mais adiante, que a sociabilidade adequada à humanidade não pode prescindir de uma íntima relação de compartilhamento mútuo. Trata-se de realizar as condições de humanidade num modo de sociabilidade segundo qual o viver em harmonia com os outros não se funda em leis externas que limitam o uso da liberdade nas relações entre os homens, mas no cultivo do gosto em sua receptividade à humanidade nos relacionamentos.

4.2.2. Do gosto como uma espécie de sentido humano comum

O gosto cumpre um papel fundamental no cultivo dos relacionamentos adequados à forma de humanidade, uma vez que o gosto possui uma sensibilidade para um

sentimento em comum com os outros e a receptividade para o sentimento de prazer em comum no compartilhamento íntimo mútuo. Não se pode determinar essa forma de sociabilidade com base em conceitos e leis; ela depende da livre harmonia que somente o gosto pode produzir nas relações entre os homens. Por isso, trata-se de uma sociabilidade em que o uso da faculdade do gosto é a condição fundamental para ajuizar o que é conforme a livre harmonia entre os homens. O ponto-chave nesse modo de relação com o outro reside justamente no fato de que a relação não se constrói pelo que se ajuíza em conformidade com um conceito, mas pela conformidade ao gosto como harmonia interna, válida para todo homem.

Na *Crítica da faculdade de julgar*, o sentimento universal de prazer (*Lust*) e desprazer (*Unlust*) na experiência estética do belo evidencia que o ajuizamento do gosto possui um critério de validade partilhado por todos os homens. O prazer (*Lust*) é aqui compreendido como um estado subjetivo de comprazimento, em que o ânimo desfruta do acordo de suas forças dispostas com relação a uma representação ou um objeto segundo uma conformidade tão proporcional que aviva o ânimo. Conseqüentemente, o prazer é o sentimento que sustenta a receptividade e as forças do ânimo para manter a forma da disposição de suas faculdades nessa relação (EEKU, AA XX: 229). Onde a disposição das faculdades do ânimo se afasta numa relação contrária a esta harmonia, o ânimo é afetado com o sentimento contrário que é o desprazer (*Unlust*). Kant distingue três modos diversos de representações com relação ao prazer e desprazer, a saber, o agradável, o bom e o belo (KU, AA V: 209). No primeiro, o sentimento de prazer e desprazer está relacionado ao gozo proporcionado pelos sentidos, sendo possível o ajuizamento de sua validade para o gosto dos outros apenas segundo regras gerais empíricas. Quanto ao que diz respeito ao bom, o ânimo é afetado pelo prazer na complacência da conformidade de uma ação à representação de uma regra à qual se concedeu um valor objetivo. Em virtude da justificação da ação, o ânimo é afetado por um prazer. Já com relação ao belo, o sentimento de prazer é produzido pela simples reflexão sobre um objeto ou uma representação do objeto. No prazer do belo, o acordo das faculdades do sujeito com o objeto não é determinado por um conceito do objeto e não está ligado a interesse algum, simplesmente

se manifesta como um sentimento de prazer na consonância com a forma do juízo reflexivo com respeito a um objeto de que então se diz belo. Por conseguinte, a faculdade do gosto em sua forma pura e universal pode ser definida como “[...] a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência *independente* de todo *interesse*” (AA V: 211). O prazer do gosto no belo, que se distingue do prazer do agradável e do bom, é também o único sentimento universalmente válido produzido simplesmente por condições subjetivas. Trata-se aqui do sentimento de prazer e desprazer no que se refere à suscetibilidade do ânimo a uma sensação mediante o acordo das faculdades que residem no sujeito e não do que se refere ao que é empírico no sentimento. Esse sentimento caracteriza apenas uma determinação do sujeito e do seu sentimento com relação a um objeto ou sua representação, mas que em nada se refere ao conhecimento do objeto (AA V: 189).

Mas de que modo o juízo do belo obtém um critério de validade universal? Não se poderia esperar que os sentidos ou conceitos nos proporcionassem uma regra universal do gosto; podemos admiti-la somente se ela residir na própria faculdade de julgar do gosto (AA V: 189). De modo geral, o princípio da faculdade de julgar é a conformidade a fins, como faculdade de subsumir a multiplicidade a uma unidade a fim de representá-la como algo ao sujeito. Com relação à conformidade do objeto belo aos fins da faculdade de julgar, evidencia-se uma conformidade a fins pelo livre acordo da imaginação com o entendimento, que não é determinada por um fim objetivo mas pela manifestação no ânimo mediante o sentimento de prazer (AA V: 190). No juízo do belo, o objeto é conforme ao fim da faculdade de julgar, mas essa conformidade a fins é afirmada apenas como a forma subjetiva em que se encontram dispostas as faculdades do ânimo no sujeito e não como uma conformidade que se atribui ao objeto. Considerando que, no caso do belo, não há um interesse e nem um conceito que determine o acordo das faculdades do sujeito, conta-se apenas com a forma *a priori* de proceder da faculdade de julgar, que tem de ser a mesma em todos os homens já que esta é a própria condição de possibilidade de ajuizar que se admite como forma universal em todos os homens. Se o prazer com relação ao belo não pode depender do objeto e nem ser apenas uma condição particular de um sujeito qualquer,

mas se refere a um estado de ânimo produzido pelo livre acordo das faculdades cognitivas no ajuizamento reflexivo com relação a um objeto ou uma representação, então o sentimento de prazer que acompanha e manifesta o acordo das faculdades do ânimo pode ser imputado a todo homem (AA V: 216-17). Sendo assim, o prazer do puro gosto não pode estar ligado *a priori* a um objeto estético, mas somente a uma forma subjetiva. E a validade universal do juízo também não reside simplesmente no sentimento de prazer com relação a uma representação empírica, mas na manifestação do sentimento de prazer ligada a uma forma *a priori* da faculdade do gosto, que é igualmente válida para qualquer um. Por isso, o prazer que acompanha a complacência (*Wohlgefallen*) num objeto se funda na sensibilidade do gosto à concordância das faculdades da imaginação e do entendimento (AA V: 289). Mesmo que, no juízo do belo, a conformidade ao objeto somente possa ser atribuída subjetivamente à faculdade de julgar, trata-se de uma condição subjetiva *a priori* pressuposta em todo homem para que o ânimo seja afetado com prazer em relação a um objeto no caso em que não haja um conceito que determine a relação entre a imaginação e o entendimento. Desse modo, o sentimento de prazer no belo serve como dado sensível para que o juízo do gosto seja admitido como universalmente válido e partilhado por todos os seres humanos (AA V: 290).

Outro ponto relevante é que ao juízo de gosto se conecta um interesse empírico, a fim de promover o que a inclinação de cada um reivindica em sociedade (AA V: 296). O interesse pela existência de um objeto belo é despertado se o homem pode partilhar o seu bom gosto com os demais e promover a sociabilidade como forma de usufruir do prazer no relacionamento com os outros. Tendo em vista a preservação da condição de igualdade como predisposição para a humanidade, o interesse por um objeto está relacionado à necessidade do ser humano de compartilhar sua pessoa ou seu gosto numa medida comparável à dos demais, com o intuito de assegurar o seu valor na opinião dos outros e não conceder-lhes superioridade sobre si. Se alguém, por exemplo, vivesse isolado em uma ilha, dificilmente se interessaria em construir uma bela casa ou um belo barco, pois, tendo atendido às suas necessidades de conforto físico, o esforço exigido para tais objetos não seria compensado. Não se trata da presunção de uma ostentação para despertar a inveja nos

outros, mas de preservar o sentimento humano de igualdade no compartilhamento da vida com os demais. Por isso, o homem somente se ajuíza como feliz ou infeliz em comparação com os outros, considerando-se feliz se pode ajuizar-se em pé de igualdade com os demais (RGV, AA VI: 27). Por detrás dessa necessidade, está o receio de que ele possa ser desvalorizado pela opinião dos outros e ser afetado com a sensação de um constrangimento que limita a sua sociabilidade e, por consequência, em restrição da possibilidade de partilhar com os outros do prazer relacional. A disposição para a humanidade faz o homem dar valor à condição de ser alguém que participa e que compartilha de um meio social na condição de semelhante em relação aos outros.

Kant observa ainda que se costuma atribuir à faculdade de julgar um senso comum (*sensus communis*), por exemplo, quando se fala em senso de verdade, de boas maneiras, de justiça etc. É o que se espera como algo comum a todo homem de são entendimento, e não se deve considerar o *sensus communis* como vulgar e sem valor. Por *sensus communis*, deve-se entender

[...] a ideia de um sentido comunitário <*gemeinschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana [...] (AA V: 293)

O *sensus communis* é uma espécie de sentido comum pelo qual nos colocamos no lugar de outro para considerar nosso juízo segundo a forma de julgar que se pressupõe de modo geral em todos os homens. Desse modo, evitamos que nossos juízos subjetivos sejam tomados por universalmente válidos, sem que antes julgemos a sua validade do ponto de vista dos outros. Colocando-nos no lugar do outro, abstraímos de toda e qualquer limitação accidental que de nossa parte possa misturar-se ao juízo, restando-nos apenas a condição formal do estado em que o juízo se produz. Uma vez que o *sensus communis* é a faculdade de ajuizar se o sentimento que afeta o ânimo em uma dada representação é admissível quando tomado pela perspectiva de outro, pode-se conceder que ele esteja relacionado com a faculdade de ajuizar do gosto e sirva como critério de validade para a confrontação com o juízo dos outros (AA V: 296).

4.2.3. Humanidade nos relacionamentos: a unificação do bem-estar com a virtude

Atribui-se ao gosto um papel importante na sociabilidade como a via para conduzir os homens a um comportamento refinado e agradável nos relacionamentos. O gosto é o que torna possível um comportamento que vai tecendo um ambiente onde se unifica o bem-estar com a virtude. Não se trata de uma relação ao modo como propõe Hufeland em sua moral dietética, atendendo simplesmente ao bem físico, como por exemplo, uma alimentação saudável. Em *O conflito da faculdade da medicina com a filosófica*, Kant rebate essa moral dietética dizendo que ela não propicia um bom modo de viver, pois a existência humana não consiste simplesmente em prolongar a vida, mas em gozar a vida e satisfazer-se com a vida. Na *Antropologia*, o prazer dos sentidos é considerado um bom veículo para manter os homens reunidos e, assim, propiciar o palco para o prazer do compartilhamento mútuo. Com efeito, o bom modo de vida não consiste simplesmente na satisfação do prazer dos sentidos, e sim em viver de um modo que torna a vida aprazível para ser vivida, uma vida que satisfaz o gosto.

Na *Antropologia* Kant propõe que o bom modo de vida, que satisfaz o gosto, é “[...] a adequação do bem-viver à sociabilidade” (Anth, AA VII: 250). Aqui não se trata de uma sociabilidade qualquer, que poderia consistir num comportamento socializado de indivíduos cuja finalidade fosse manter os outros a seu favor com o objetivo de usufruir de algo que estes possam lhe oferecer em proveito de seus negócios particulares. O relacionamento social, de que se trata aqui, tem como propósito o prazer relacional no compartilhamento mútuo com os outros em sociedade. Essa sociabilidade requer humanidade nos relacionamentos, de modo que o bem-estar que nela se encontra está relacionado ao que promove a humanidade nas relações entre os homens. Para que uma forma agradável de viver (*Wohlleben*) seja adequada à sociabilidade, o ser humano precisa ter a sensibilidade de igualar-se aos outros no tratamento social e, assim, compartilhar mutuamente com os demais o prazer do relacionamento. O viver de modo adequado à sociabilidade requer um gosto refinado, uma sensibilidade quanto ao modo de portar-se em

relação aos outros. Um homem, por exemplo, não deve apresentar-se com luxo em relação aos outros. Com efeito, o gosto contém um princípio de sabedoria,³⁷ que reside no ser humano a fim de orientar o seu modo de ser nos relacionamentos, mas que também precisa ser cultivado. Quanto mais refinado o gosto, tanto mais apropriado se torna o uso dessa faculdade para adequar a forma de viver à sociabilidade. É preciso cultivar a habilidade de adequar o bem-viver à sociabilidade, pois a boa sociabilidade não se realiza por si só de modo natural, mas depende do modo como os homens se comportam em relação uns com os outros. Para atender ao bem-estar adequado à sociabilidade, não podemos contar com regras ou leis da razão, mas o critério de ajuizamento a ser tomado é o gosto. Mesmo que não se possa fornecer uma regra determinante, é possível dedicar-se continuamente ao aprimoramento da faculdade do gosto com vistas a adequar o modo agradável de viver à sociabilidade. Por isso, ocupar-se do refinamento do gosto para a sociabilidade é também uma prática de virtude. Embora tornar o homem refinado para o relacionamento social não seja o mesmo que torná-lo moralmente bom, esse comportamento fomenta a moralidade. Nesse sentido, a sociabilidade da humanidade refinada apresenta em sua forma um aspecto de virtude, sendo inclusive o fomento de uma humanidade refinada recomendada como tarefa à virtude (Anth, AA VII: 282). Podemos assim dizer que os preceitos da sociabilidade refinada, cujo propósito é o bem viver adequado ao gosto, acabam por se entrelaçar com o exercício da virtude e promovê-los é uma virtude.

A questão que se coloca aqui diz respeito à possibilidade de unificar o bem-estar com a virtude, entrelaçando natureza e liberdade. Na terceira Crítica, Kant procura pensar uma passagem entre natureza e liberdade fazendo uma relação de analogia entre a forma do sentimento estético e a forma do sentimento do dever. O ajuizamento estético de um objeto como belo, mediante o sentimento estético no juízo reflexivo, é vivenciado como um sentimento de prazer que não é provocado a partir de um interesse no objeto. Para que o

³⁷ Kant nota que a expressão *gustus* ou *sapor*, associada a um mero órgão dos sentidos na fruição do alimento, tornou-se a expressão para a faculdade de julgar estética que foi chamada de gosto, apontando a uma relação entre a faculdade de julgar estética e a habilidade de se fazer uso do próprio gosto para escolher os pratos e bebidas de uma ceia que agrade a todos os convidados. Além disso, a habilidade de provar pelo sentido (*sapor*) se algo é um objeto da fruição de um mesmo sujeito foi sendo elevada à condição de sabedoria (*sapientia*), pela relação que se evidencia com uma habilidade que se faz presente de modo imediato à alma (Anth, AA VII: 243).

sujeito seja afetado pelo belo, manifestado no sentimento estético, tem de encontrar-se no sujeito um fundamento *a priori* que o torne possível. Sob essa perspectiva, a forma de ajuizar do puro juízo de gosto é assinalada como análoga à forma do dever, levando em conta que, de modo análogo à vontade que dá a si mesma a própria lei (autonomia), também a faculdade de julgar reflexiva dá a si mesma a sua lei (autonomia) no ajuizamento do belo (KU, AA V: 353). Mediante a forma da universalidade, o juízo do gosto suscita um enobrecimento recíproco entre os homens pelo fato de que reconhecem no gosto do outro o uso de uma máxima subjetiva que se identifica com a própria máxima subjetiva, assentindo assim à máxima do outro como uma máxima à qual de modo universal se dá grande valor. Levando em conta a forma do assentimento, segundo Kant

[...] o belo é o símbolo do moralmente-bom; e também somente sob esse aspecto (uma referência que é natural a qualquer um e que também se exige de qualquer outro como dever) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através das impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo. (KU, AA V: 353)

Há uma proximidade entre o estado de ânimo na receptividade ao juízo estético e o estado de ânimo na receptividade aos juízos morais, que se dá mediante a sensibilidade do ânimo à pura forma de ajuizar. É a pura forma de ajuizar que permite uma relação de analogia entre o sentimento estético no juízo do gosto e o sentimento moral no juízo do dever. Em virtude dessa forma análoga no juízo, a sensibilidade do gosto prepara o ânimo à receptividade aos conceitos morais. Por meio de juízos sintéticos, o gosto suscita sentimentos que se incorporam ao ânimo e cultivam a forma da receptividade aos conceitos morais. Assim, por analogia, pode-se falar de uma alma bela quando queremos referir-nos a alguém que se dedica a cultivar em seu espírito a moralidade. Embora não se refira diretamente ao objeto, a analogia evoca no ânimo um sentimento que permite a compreensão de um conceito que reside no sujeito e para o qual não há uma intuição adequada. Através dessa relação, o juízo estético suscita uma forma de sensibilidade semelhante à forma da sensibilidade moral, que torna os juízos morais acessíveis ao ânimo

humano. A forma de sensibilidade é análoga, o que torna possível o uso do juízo estético para produzir no ânimo a forma da sensibilidade necessária para a receptividade aos juízos morais. Podem-se ajuizar objetos estéticos segundo uma relação de analogia com a forma de juízos morais, suscitando sensações que produzem por analogia um estado de ânimo semelhante ao sentimento moral. Quando, por exemplo, atribuímos qualidades morais a objetos, chamando um edifício de modesto ou mesmo dizendo haver ternura em uma cor, o gosto evoca no ânimo a forma de sentimentos morais e prepara o ânimo à receptividade para a moralidade (AA V: 354).

Essa relação pensada segundo uma analogia, entre o sentimento no estado de ânimo produzido pelo juízo de gosto e a sensibilidade para a moralidade, torna-se mais estreita na *Antropologia*. Numa perspectiva pragmática, Kant atribui ao gosto uma tendência à forma externa da moralidade. A tendência do gosto à forma externa da moralidade se explica pelo sentido subjetivo formal do gosto como princípio para escolher o universalmente válido na sociabilidade, enquanto forma externa na qual se torna possível o compartilhamento de sentimento com o outro e o prazer em comum na sociabilidade. Uma vez que a escolha (*Wahl*) regulada pelo gosto atende a um princípio que em sua forma tem um molde conforme ao princípio do dever, a escolha do gosto pode ser ajuizada segundo a forma do princípio do dever. De acordo com Kant,

o gosto (na condição, por assim dizer, de sentido formal) tende à comunicação de seu sentimento de prazer ou desprazer a outros e contém uma receptividade, afetada com prazer por essa mesma comunicação, para sentir nele uma satisfação (complacência) em comum com os outros (socialmente). Ora, para poder ser pensada como tal, a satisfação, que não pode ser considerada válida apenas para o sujeito sensível, mas também para todo e qualquer outro, isto é, como válida universalmente, porque tem de conter a necessidade (dessa satisfação), portanto, um princípio a priori dela, é uma satisfação pela concordância do prazer do sujeito com o sentimento de todo e qualquer outro, segundo uma lei universal que tem de provir da legislação universal daquele que sente, por conseguinte, da razão: isto é, a escolha segundo essa satisfação se encontra, pela forma, sob o princípio do dever. Logo, o gosto ideal tem uma

tendência a incentivar externamente a moralidade.³⁸ (Anth, AA VII: 244)

No compartilhamento do sentimento com o outro, o gosto é afetado com um sentimento de prazer que não é apenas de um sujeito em particular, mas partilhado por todos os outros da mesma forma. Mas, para que se possa dizer que alguém partilha de um mesmo sentimento com o outro, é necessário que exista um fundamento *a priori* que suscite esse sentimento e no qual também se funda sua universalidade e necessidade (AA VII: 244). Conforme vimos na seção anterior, o sentimento estético é produzido mediante a sensibilidade do gosto pelo livre acordo das faculdades do ânimo na contemplação do belo. Uma vez que essa unidade não se atribui ao objeto, mas apenas ao sujeito, o sentimento estético produzido funda-se numa condição *a priori*, válida para todos. Também no compartilhamento mútuo, a participação de um sentimento em comum com o outro requer tal condição *a priori* do gosto, de modo que se pode afirmar que o sentimento que afeta a sensibilidade do outro é também o mesmo tipo de sentimento que nos afeta nessa experiência, e essa vivência é recebida pelo gosto como um sentimento de prazer relacional. Considerando que o compartilhamento pressupõe uma boa sociabilidade, uma forma refinada de comportamento social, é preciso que se tenha um princípio para escolher (ajuizar socialmente) o que promove a boa sociabilidade. O gosto é esse princípio universal para ajuizar socialmente, sendo então definido como “[...] a faculdade do juízo estético de escolher de um modo universalmente válido” (AA VII: 241).

Dado que o gosto contém em si o princípio para um comportamento refinado e agradável na sociabilidade, e ao mesmo tempo é afetado com um sentimento de prazer por

³⁸ “Der Geschmack (gleichsam als formaler Sinn) geht auf Mittheilung seines Gefühls der Lust oder Unlust an Andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch diese Mittheilung selbst mit Lust afficirt, ein Wohlgefallen (complacentia) daran gemeinschaftlich mit Anderen (gesellschaftlich) zu empfinden. Nun ist das Wohlgefallen, was nicht bloß als für das empfindende Subject, sondern auch für jeden Anderen, d. i. als allgemeingültig betrachtet werden kann, weil es Nothwendigkeit (dieses Wohlgefallens), mithin ein Princip desselben *a priori* enthalten muß, um als ein solches gedacht werden zu können, ein Wohlgefallen an der Übereinstimmung der Lust des Subjects mit dem Gefühl jedes Anderen nach einem allgemeinen Gesetz, welches aus der allgemeinen Gesetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft entspringen muß: d. i. die Wahl nach diesem Wohlgefallen steht der Form nach unter dem Princip der Pflicht. Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität.”

essa boa forma de relacionamento, há uma tendência do gosto ao modo externo dos relacionamentos refinados, ou seja, apraz ao gosto o modo de proceder exteriormente que é conforme ao modo de julgar do juízo estético segundo um princípio interno universalmente válido. Ora, semelhantemente à forma de escolher do gosto na sociabilidade procurando satisfazer o seu princípio *a priori*, também a faculdade de desejar deve proceder nas escolhas das ações procurando satisfazer o princípio *a priori* no qual ela satisfaz a conformidade das ações a sua condição *a priori*, o princípio da autonomia. Em ordem a esse princípio, a faculdade prática procede quanto aos objetos de escolha segundo a mesma forma de proceder do gosto quanto à escolha na sociabilidade. Assim como a determinação da vontade com relação à escolha das ações encontra em si mesma o princípio (autonomia) que lhe serve de lei para uma determinação universalmente válida, também a faculdade de julgar encontra nela mesma o princípio pelo qual, a partir de si própria (autonomia), é capaz de ajuizar o modo de comportamento que na sociabilidade satisfaz o princípio do gosto. Levando em conta que a escolha na sociabilidade segundo o princípio do gosto e as ações externas segundo o princípio da vontade (moralidade), encontram-se ambas segundo o seu princípio sob a forma da universalidade, segue-se que a escolha segundo o gosto quanto a sua forma possui uma moldura conforme ao princípio da moralidade. O gosto tende, assim, a uma forma externa que evoca a forma da moralidade. E, à medida que a forma externa das ações morais segundo o seu princípio satisfaz a forma do princípio *a priori* do gosto, apraz ao gosto e há uma tendência do gosto à forma externa das ações conformes ao princípio da moralidade. Sendo assim, o gosto tende ao refinamento de todas as formas que dizem respeito ao comportamento humano em sociedade. Entretanto,

[...] tornar o homem civilizado em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo como homem eticamente bom (como homem moral), mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado). – O gosto poderia, desse modo, ser chamado de moralidade no fenômeno externo, [...] pois ser bem educado contém a aparência ou a conveniência daquilo que é eticamente bom, e inclusive um grau dele, a saber, a inclinação a estabelecer um valor já na aparência dele. (AA VII: 244)

O que se pode dizer é que o gosto não se limita a fomentar apenas a forma externa do que é moralmente bom, pois dar valor à aparência do que é bom indica um caráter que já é em si um ato que demonstra uma disposição interna boa. O valor que o gosto suscita ao que é eticamente bom não está afeiçoado simplesmente à forma externa do bom comportamento na sociabilidade, mas contempla a virtude que essa forma de comportamento reflete. Desse modo, o gosto refinado incorpora ao ânimo um bom sentimento no que diz respeito à virtude. Uma vez que o gosto refinado atrai o ânimo para a virtude, ele é também um incremento para a virtude, e por isso, Kant recomenda à virtude que se ocupe com as leis da humanidade refinada.

4.2.3.1. O comportamento social à mesa: *die Tischgesellschaft*

O comportamento social que preenche a forma de humanidade nos relacionamentos tem o seu melhor exemplo em uma boa refeição (*Mahlzeit*) em boa companhia (278). Na sociabilidade à mesa (*Tischgesellschaft*), o prazer dos sentidos (a boa comida) serve como veículo para reunir os homens de forma prolongada e propiciar um ambiente favorável para a troca de pensamentos por meio do diálogo. Segundo Kant, “não há nenhuma situação que se possa prolongar e repetir tão frequentemente com satisfação – estando nela unidos a sensibilidade e o entendimento – quanto uma boa refeição em boa companhia (242)”. A forma de sociabilidade que Kant tem em mente se constitui segundo uma pragmática que entrelaça a satisfação dos sentidos com o entendimento, pois, em meio à satisfação do prazer dos sentidos, o diálogo que se engendra também propicia um progresso ao entendimento. A boa refeição é uma ocasião propícia para o confronto de pensamentos, uma vez que o conflito é amenizado pelo caráter de descontração do diálogo, como uma forma de jogo que anima a reunião. A forma de um jogo em que a disputa não é sentida como algo pessoal favorece a correção dos juízos particulares, pois uma forma amena de confrontação com o juízo dos outros³⁹ propicia ao indivíduo o sentimento de uma oportunidade de progresso ao seu entendimento.

³⁹ Hinske (1991: 54) aponta a ideia de uma razão humana universal a partir da diversidade da reunião à mesa orientada para a unidade social.

Essa reunião prazerosa tem de trazer consigo a cultura, daí a importância do número de convidados e também de sua diversidade. É importante que o número de convidados não seja muito limitado e, se possível, que não sejam sempre os mesmos, a fim de reunir pensamentos e pontos de vista diferentes que contribuam para o aperfeiçoamento da forma de pensar dos indivíduos. Tal progresso na forma de pensar não se poderia esperar, por exemplo, em uma reunião social com música, dança e jogo. Além disso, o número de convidados não pode exceder ao ideal de uma reunião na qual o compartilhamento se dá entre todos e não somente entre os que estão assentados numa posição mais próxima. Esse número é de no máximo dez convidados, conforme o princípio de Chesterfield ao qual Kant se atém (278). Atender a essa orientação favorece um comportamento adequado ao propósito da reunião social. O que se espera da reunião social é que ela propicie o compartilhamento de uns com os outros através do diálogo e, dessa forma, promova a autossatisfação no convívio (bem-estar relacional) e uma cultura moral.

O objetivo ao qual se dirige uma reunião social (à mesa) não é tanto satisfazer o prazer dos sentidos, que cada um também poderia satisfazer individualmente, mas o que interessa é desfrutar da vivacidade e do prazer da sociabilidade, que revigoram o ânimo (AA VII: 280). A variedade de pensamentos e modos de comportamento na sociabilidade vivificam o ânimo, e essa reciprocidade produz o que podemos chamar de prazer ou bem-estar relacional. O prazer relacional traz à luz a tendência dos seres humanos à sociabilidade e ao compartilhamento de uns com os outros. Essa predisposição tende a evocar as boas maneiras na sociabilidade, impulsionando os homens para um comportamento refinado a fim de se tornarem agradáveis aos outros no relacionamento e, assim, desfrutarem mutuamente do prazer relacional. Com efeito, para agradar de modo geral é preciso ajuizar socialmente, conforme ao gosto de todos, isto é, segundo a forma universal do gosto como sentimento universal de prazer encontrado em comum na sociabilidade. A forma de que se trata aqui não propõe uma universalidade no que diz respeito ao gosto particular dos sentidos, mas à habilidade de escolher segundo o princípio universal do gosto orientado para a boa sociabilidade. O que se busca, tomando o gosto como critério de escolha, é satisfazer uma condição de sociabilidade propícia para o

compartilhamento e bem-estar relacional mútuo. Assim, por exemplo, na escolha dos pratos e bebidas de uma ceia segundo esse princípio, tem de encontrar-se algo que atenda ao gosto de todos como veículo para prolongar o ambiente da boa sociabilidade. Diz-se de um anfitrião que tem bom gosto quando sabe proporcionar o gozo através dos sentidos de tal modo que satisfaça os seus convidados (KU, AA V: 213). No caso, o ajuizamento conforme ao gosto propõe que para todos se encontre algo que agrade, a fim de que se prolongue a sociabilidade. A regra pela qual será possível que numa reunião se encontre algo que proporcione o prazer dos sentidos a todos é a diversidade, de modo que cada um possa encontrar algo que agrade a seu paladar (Anth, AA VII: 242).

A proposta de Kant não é simplesmente uma receita de como se deve proceder para organizar uma reunião particular de amigos simplesmente com o objetivo de desfrutar de momentos felizes, mas está orientada para o aprimoramento do homem. A satisfação em questão, o bem-estar no relacionamento, atende à condição do gosto e preenche o aspecto de humanidade. Segundo Röttgers (2008), sob a perspectiva de humanidade, o que está em questão são os relacionamentos na vida em sociedade de modo geral e a possibilidade de bem-estar na sociedade. Em vista de tal sociedade, poder-se-ia empreender uma crítica da razão culinária, contendo os elementos de uma prática culinária orientada para a sociabilidade. Ele sustenta que os elementos para formular uma crítica da razão culinária se encontram presentes no conceito do sumo bem moral-físico, que suscita a pergunta pela ligação entre os costumes e o bem viver (126). Com relação ao exemplo kantiano, observa-se uma forma de viver que satisfaz o prazer dos sentidos e promove uma forma de relacionamento em que os homens compartilhem-se intimamente uns aos outros e desfrutem do prazer relacional nessa sociabilidade. Por essa via, Röttgers afirma que a *Antropologia* se contrapõe a uma moral pura e reabilita a diversidade como forma de promover a unanimidade entre os homens e conduzir a um refinamento em sua humanidade (127). É o que se pode assinalar na diversidade dos alimentos como veículo para prolongar

a reunião e na diversidade do diálogo,⁴⁰ como ponto positivo para o progresso do entendimento.

Estando em questão o bem-estar desfrutado no relacionamento, podemos perguntar se a reunião social não poderia dispensar o elemento da boa refeição. Ora, podemos observar que o modo como os homens se comportam uns em relação aos outros quando se reúnem à mesa, para partilhar de uma refeição, cultiva um relacionamento de proximidade e harmonia. O partilhar do alimento produz uma forma particular de sentimento de participação com o outro, que dificilmente se poderia alcançar em uma reunião social na qual se conta apenas com o diálogo. O partilhar do alimento à mesa é a sinalização de um ato de confiança e de receptividade ao outro, o que produz o sentimento de pertencer à mesma sociedade com o outro. Conforme a observação de Kant,

aqui, na confiança entre pessoas que comem juntas à mesa, há algo de análogo aos costumes antigos, por exemplo, do árabe, junto a quem, apenas consiga que lhe dê um único alimento (um gole de água) em sua tenda, o estrangeiro pode contar também com sua segurança; [...] comer junto à mesa é considerado como a formalização de um semelhante contrato de segurança. (Anth, AA VII: 279)

O partilhar dos alimentos à mesa não serve simplesmente para satisfazer o prazer dos sentidos, mas, ao mesmo tempo, representa a formalização de um ato de aproximação com o outro, estabelecendo uma relação de confiança e segurança para o compartilhamento íntimo mútuo. A sociabilidade à mesa é tomada como um meio para incorporar aos homens um comportamento adequado à sua humanidade, no que diz respeito a suas relações na vida em sociedade. Não se trata de relacionamento do tipo familiar, no qual as relações se estruturam em sentimentos particulares pessoais, mas aqui está em questão o processo de sociabilidade da espécie humana, e, por isso, a importância de uma forma que conta com elementos que residem na própria natureza humana e que podem ser trazidos à tona nas relações entre os homens.

⁴⁰ O diálogo entre os convidados passa por três fases: narrar, raciocinar e gracejar (Anth, AA VII: 280).

Enquanto ser social, o homem precisa cultivar a habilidade de estabelecer boas relações com os outros a fim de usufruir da disposição deles para realizar os fins da vida em sociedade. Na sociabilidade à mesa, não se trata simplesmente da possibilidade de usufruir dos outros para um acordo de negócios em que cada um procura satisfazer a sua inclinação particular, mas, fundamentalmente, do convívio social que propicia aos homens a possibilidade de se compartilharem intimamente através do diálogo e desfrutar do prazer dessa relação. É um bem-estar produzido em comum no relacionamento de humanidade com o outro, que o ser humano somente pode desfrutar num convívio harmônico. Essa forma de sociabilidade não é determinada por fins, por isso não pode ser uma reunião de negócios, e também é livre de coação externa, embora nela se encontrem regras. Numa reunião à mesa, a harmonia social é livre porque os participantes não estão sob a coação de um poder externo que determine o seu modo de agir e limite a sua liberdade. A sociabilidade à mesa não é determinada por regras dadas pela razão, mas segundo o gosto, de modo que a harmonia no relacionamento engendrada pela liberdade do gosto produza no ânimo um tipo de prazer e bem-estar suscitado pelo sentimento estético. Essa harmonia no convívio, que resulta na autossatisfação, é produzida no livre jogo das escolhas de cada um na sociabilidade, em que todos têm algo a oferecer uns aos outros à medida que atendem ao gosto enquanto faculdade de ajuizar socialmente (Anth, AA VII: 241). Em tal forma de relacionamento social, promove-se um modo de conviver na sociedade que produz o bem-estar relacional. Esse bem-estar suscitado pelo convívio é, para Kant, o caminho da felicidade adequado à humanidade.

Segundo Lemke (2007: 226), a boa sociabilidade identifica-se com uma sociedade de amigos que se compartilham à mesa. O costume de reunir convidados para uma boa refeição promove um círculo de amizade que favorece o propósito pragmático da reunião à mesa, pela sensação de liberdade dos convidados na relação uns com os outros. A sociabilidade que produz o prazer relacional pressupõe liberdade nas relações entre os homens, pois, somente onde há liberdade no relacionamento com o outro, o ser humano sente a livre disposição de ânimo para o compartilhamento. Embora a sensação de liberdade possa levar ao surgimento de um crescente conflito pela diversidade dos pensamentos, a

harmonia dessa sociedade não é desfeita pelos conflitos, pois, quando os homens estão reunidos à mesa, os conflitos são amenizados pelo espírito de respeito e bem-querer mútuo que se fazem presente. Para tanto, a hospitalidade do anfitrião cumpre um papel sistemático. Num contexto em que as relações são livres e iguais, a disposição do anfitrião no preparo da ceia para seus convidados produz um sentimento de acolhimento. Assim, na sociabilidade à mesa, o conflito é amenizado pela forma de hospitalidade que contém em seu espírito o respeito mútuo e o bem-querer. Esse princípio é a condição restritiva das liberdades no trânsito aberto dos diálogos, mantendo a discricção e evitando que alguém se sinta embaraçado por algo que possa ser dito sem o devido cuidado. Somente assim, cada um pode sentir a sua liberdade ao se encontrar em meio aos outros e estar aberto ao compartilhamento íntimo. Para que todos possam sentir-se livres e, assim, desfrutar do prazer do relacionamento, é preciso que haja essa cultura na qual todos procuram respeitar e agradar os outros. Além disso, o bom relacionamento é fortalecido pela cumplicidade de todos quanto ao caráter particular da reunião, propiciando a segurança de que nada do que se compartilha intimamente será passado adiante (Anth, AA VII: 279).

A fim de que a sociabilidade à mesa (*Tischgesellschaft*) possa satisfazer ao princípio do gosto e promover o compartilhamento entre os homens, Kant assinala um conjunto de orientações que devem ser atendidas (AA VII: 281). Em primeiro lugar, deve-se escolher um tema que interesse a todos e que torna possível a cada um acrescentar algo. A reunião tem o propósito de aprimorar a forma de pensar sobre os diversos aspectos da vida humana, que são sempre do interesse de todos, ao contrário de temas que se ocupam com uma área específica do saber e que dificilmente interessariam a todos. O interesse de todos por determinado assunto já é propício para que a segunda orientação possa ser satisfeita, a saber, não deixar que o silêncio tome conta da reunião. Outra orientação é manter uma conexão entre os vários diálogos a fim de que se possa sentir um progresso do entendimento e satisfazer-se em participar da reunião. Por isso, é útil não variar muito nos assuntos. A quarta orientação firma que se deva evitar a pretensão de “chegar a brasas para a sua sardinha”. A reunião não deve ter o caráter de uma negociação, na qual cada um procura obter vantagem para si, mas tem de propiciar sempre um modo de dirigir-se ao outro à maneira de um jogo, o que se consegue alimentando uma forma de brincar com o

outro. E a última orientação trata do comportamento no caso de um conflito que pode surgir por conta de pensamentos diferentes. A recomendação é manter sob disciplina as emoções e tomar cuidado mais com o tom da voz do que com o conteúdo do diálogo, a fim de que mesmo no conflito se sobressaia o respeito e o bem-querer mútuo.⁴¹

Uma vez que a sociabilidade à mesa se propõe a promover a humanidade nos relacionamentos, é preciso dispor de determinadas regras para estabelecer uma cultura alimentar que conduz à boa sociabilidade e à cultura moral. De acordo com Lemke, a boa refeição em boa companhia, tal como tratada do ponto de vista da *Antropologia*, nos remete a uma gastrosofia,⁴² isto é, aos fundamentos filosóficos que dão embasamento a uma cultura alimentar. Nesse sentido, uma gastrosofia trata do modo adequado de satisfazer-se com o bem físico (alimento) segundo uma cultura alimentar que promova uma forma de sociabilidade voltada às relações de humanidade. Esses aspectos relacionados ao costume alimentar estão voltados ao bem viver e à cultura moral (Lemke, 2007: 219). Desse modo, uma cultura alimentar constitui um campo de ação ética que preenche um aspecto fundamental e não periférico da existência humana. Essa ética da alimentação não parte da moral pura, mas se baseia numa noção de humanidade como forma de viver que unifica o prazer sensível à virtude (161).

A promoção de uma cultura alimentar, voltada para o propósito de humanidade, implica uma ética voltada ao refinamento do gosto (227). Funda-se, assim, uma

⁴¹ Para Lemke, essas orientações são tratadas mais no contexto da virtude do que propriamente de uma vida agradável. A sociabilidade está orientada para a forma de humanidade como modo de pensar e não propriamente para a boa-vida que a sociabilidade produz (2007, p. 220). Nessa perspectiva, ele aponta uma relação entre a forma de vida que adequa o bem-estar à sociabilidade com a *Doutrina da virtude*. No que diz respeito a promover a perfeição própria, a reunião social propicia o cultivo de si, e, quanto à promoção da felicidade alheia, as maneiras de agradar aos outros promovem a felicidade na sociabilidade (p. 227). Essa cultura social preenche a forma dos deveres de virtude uma vez que promove a perfeição própria e a felicidade alheia. E, considerando que se dirige à existência humana como um fim em si mesmo, tal cultura serve como conteúdo ao princípio ético da doutrina da virtude: “[...] fazer aquilo através de que alguém faz de si mesmo e dos outros o seu fim” (TL, AA VI: 410).

⁴² Lemke (2008: 217) observa que o conceito de gastrosofia remonta ao século XIX, referindo-se ao escritor Eugen von Vaerst, que, em sua obra *Gastrosophie: oder, die Lehre von den Freuden der Tafel* (1852), elenca os aspectos com os quais uma gastrosofia se ocupa, a saber: teoria e prática da culinária; estética da arte da alimentação; fisiologia e química do alimento; boas maneiras à mesa; dietética; controle dos deveres em comum relacionados à sociedade e economia na produção de alimentos.

responsabilidade para com a formação do bom gosto e seu exercício com relação a uma cultura alimentar, cuja finalidade é fomentar uma forma de relacionamento na qual a existência humana se realiza como um fim em si mesmo. Lemke (2001) afirma ser uma questão ética particular desenvolver a própria faculdade do gosto como uma máxima do esclarecimento (*sapere aude*), que, com respeito a uma gastrosófia, pode ser formulada nos seguintes termos: “tem coragem de fazer uso do teu próprio gosto para a saída da condição de menoridade gastrosófica”. A menoridade gastrosófica relacionada ao gosto reside na passividade a que o homem se entrega, por própria culpa, a um costume que exclui uma cultura alimentar saudável à sociabilidade, como é o caso na comodidade da comida rápida. A comodidade com relação a uma cultura alimentar mantém o homem entregue a um estado de menoridade, no qual ele permite que outro determine seu costume alimentar segundo interesses que não levam em consideração sua humanidade. Para Lemke, o homem deve elevar-se à maioridade com relação a sua cultura alimentar; ele mesmo deve determinar, pelo uso de sua faculdade do gosto, uma forma de fazer uso da alimentação de modo adequado à promoção de sua verdadeira humanidade. Os reflexos dessa sociabilidade à mesa se estenderiam à sociedade como um todo, enquanto uma cultura social na qual se esperaria produzir o mesmo tipo de comportamento na vida da sociedade como um todo. Uma primeira observação que se pode fazer é que, ao invés de uma sociedade onde impera a cultura da comida rápida, a proposta kantiana seria uma cultura alimentar que reúne as pessoas à mesa para compartilharem-se umas às outras e, assim, cultivarem os relacionamentos. Tal cultura alimentar teria de estar orientada para a formação de uma mentalidade dirigida ao prazer do relacionamento, e incluir uma prática de comportamento humano refinado para fomentar o vínculo de humanidade entre os homens na sociedade. A difusão de uma cultura alimentar na sociedade adequada à humanidade, para o que também seria possível educar as novas gerações, teria como propósito propiciar o exercício da virtude no convívio social e produzir o bem-estar do relacionamento entre os homens. Mas convém assinalar, conforme observa Röttgers (2008: 127), que uma *crítica da razão culinária* não constituiria propriamente uma ética, mas uma cultura alimentar baseada nos diversos aspectos humanos a fim de orientar para o bem viver. Não se trataria de uma ética dos costumes fundada na razão, mas ocupar-se-ia do bem viver de uma forma compatível

com a moralidade, embora não se reduziria ela própria a ser uma condição para a moralidade. Sem reduzir o bem moral e o prazer sensível um ao outro, Röttgers afirma que uma *crítica da razão culinária* teria o propósito de relacionar ambos os aspectos para proporcionar um bom modo de vida.

CAPÍTULO 5

A DESTINAÇÃO DO GÊNERO HUMANO

Em nosso último capítulo, nos propomos a mostrar que a possibilidade de se provar uma história *a priori* do gênero humano nos permite esperar que a espécie humana se dirija à sua humanidade, a vida feliz unificada aos bons costumes, o sumo bem moral-físico. A partir da perspectiva da possibilidade de realizabilidade do sumo bem físico-moral, enquanto fim último de uma vontade que é ao mesmo tempo racional e carente da satisfação de inclinações, perguntamo-nos acerca do que se pode esperar no curso da história dos seres humanos. Posto que a exequibilidade do sumo bem físico-moral tem como condição a sociabilidade segundo o princípio de humanidade, torna-se imprescindível considerar quais são as condições fundamentais para que os seres humanos estabeleçam uma forma de sociabilidade na qual a condição de humanidade possa encontrar terreno fértil para se desenvolver. Tratamos então da característica dos seres humanos, a fim de apontar que os seres humanos estão destinados a realizarem a sua humanidade. O que observaremos é que esse processo não pode prescindir do estabelecimento de um Estado político-jurídico. Mostraremos que assegurar um estado de direito pela via política é uma condição necessária para o progresso do gênero humano rumo à felicidade e à moralidade. A perspectiva de progresso que aqui se abre não é a do indivíduo, mas a da espécie que progride para o melhor. Veremos que em sua filosofia da história Kant abandona a ideia da providência da natureza e aponta para uma história que leva em conta o homem como agente livre. A fim de antecipar o futuro do gênero humano, interessa-nos mostrar que o progresso para o melhor na história da humanidade pode ser assegurado *a priori*. Sendo possível provar como um juízo sintético *a priori* da história que o gênero humano progride para o melhor, pode-se dizer que o gênero humano progredirá constantemente na realização da felicidade e da moralidade.

5.1. Do caráter do homem

Trata-se, aqui, de definir o caráter como causalidade que se revela no modo de ser do homem. Para apontar o caráter do homem de um ponto de vista pragmático, a *Antropologia* toma como fio condutor de investigação o que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo no uso de suas faculdades. Segundo Brandt (2007: 102-24) a pergunta pelo homem (que é o homem?) em sua relação com as questões fundamentais do interesse da razão humana (o que posso saber?, que devo fazer?, e o que me é permitido esperar?) – por exemplo, como se encontra na *Lógica Jäsche* – não é uma pergunta pela essência do homem, mas pela determinação e destinação do homem.⁴³ Nessa perspectiva, a segunda parte da *Antropologia* trata dos aspectos peculiares envolvidos na determinação do arbítrio dos seres humanos, isto é, de como podem ser caracterizados enquanto agentes. Desse modo, trata-se de um conhecimento que caracteriza o homem no que diz respeito a sua determinação como agente no mundo. A partir da observação de que a natureza humana é portadora de predisposições que tendem a desenvolver-se e a aperfeiçoar o homem, a *Antropologia* suscita a ideia de que o homem está destinado a cumprir com um fim último. Nesse sentido, o caráter do ser humano está relacionado ao que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo no uso de suas faculdades (conhecer, sentir prazer e desprazer, desejar). Considerando que a natureza ou característica peculiar de um ser é o que nos permite definir o seu caráter, trata-se de perguntar pela peculiaridade que define o caráter do ser humano tendo em mente a perspectiva do homem enquanto agente no mundo. Na segunda parte da *Antropologia*, Kant procura assinalar os aspectos empíricos particulares que caracterizam o homem em sua existência enquanto pessoa, gênero, povo e espécie (Anth, AA VII: 285).

Podemos referir-nos ao caráter da pessoa quanto a sua característica natural, que diz respeito ao modo de ser do indivíduo naquilo que é definido por uma disposição natural, como não ser teimoso ou não zangar-se facilmente, ou, então, pelo aspecto

⁴³ Segundo Brandt (2001: 198-201), não se pode falar de um caráter predeterminado que seria conhecido por certas características externas do ser humano. Ele defende que o subtítulo da segunda parte da *Antropologia* (da característica antropológica – do modo de conhecer o interior do homem a partir do exterior) não pode ser atribuído a Kant e assinala que este não se encontra no manuscrito.

psicológico do temperamento, que pode ser sanguíneo, melancólico, colérico e fleumático (AA VII: 287). No que se refere ao caráter como índole moral, não se pode defini-lo tomando por base as qualidades naturais concernentes à disposição natural e ao temperamento do homem. Com efeito, “ter um caráter significa aquela propriedade da vontade segundo a qual o sujeito se vincula a determinado princípio prático que ele, de modo inalterável, prescreveu a si mesmo por meio da própria razão” (AA VII: 292). O caráter de uma pessoa, bom ou mau, não pode ser medido relativamente a condições sensíveis que possam ser consideradas como próprias deste ou daquele caráter moral. Nas palavras de Kant, “[...] o caráter [moral] tem um *valor* intrínseco e está acima de qualquer preço” (AA VII: 292). O caráter moral diz respeito ao que o próprio homem constitui como índole; é o que ele adquire a partir de si mesmo e não um atributo que recebeu da natureza (AA VII: 294). Sendo o caráter estabelecido pela própria pessoa como seu princípio de conduta, não se trata de algo que dependa do que a natureza faz do ser humano, mas do que este se dispõe a fazer de si mesmo. Trata-se, aqui, da determinação do ser humano no que respeita a seu caráter inteligível (moral), isto é, sua decisão moral quanto à determinação de sua vontade frente à consciência da lei moral. Kant observa que uma pessoa somente pode estar certa de possuir um caráter à medida que estabeleça o seu caráter como uma promessa a si mesma, como que passando por um renascimento e uma transformação do seu modo de pensar.

No que diz respeito ao caráter do sexo, Kant observa os aspectos da disposição natural que podem ser distinguidos no comportamento masculino e feminino, considerando como chave para a caracterização do gênero humano quanto ao sexo a feminilidade (AA VII: 303). Ao pôr a mulher numa condição de força física menos favorável em relação ao homem, a natureza proveu o sexo feminino de qualidades pelas quais pode exercer um controle sobre a masculinidade e obter do homem a sua proteção. Num mundo civilizado, a mulher procura ter um comportamento refinado para conquistar o sexo masculino e mantê-lo a seu favor. Para tanto, a mulher exerce de modo sutil a arte de apresentar-se em público, procurando vencer as rivais pelo seu charme e gosto. Com efeito, pela presença feminina, os aspectos rudes da masculinidade são contidos, e o homem é levado a adequar o seu

comportamento a uma forma mais suave e cortês nas relações. Observando a feminilidade instituída pela natureza, Kant chega à conclusão de que a caracterização própria no que diz respeito ao sexo feminino e sua finalidade para o gênero humano é a conservação da espécie, a cultura e o refinamento da sociedade.

Outro aspecto da caracterização do homem é o seu modo de ser enquanto povo. Kant define como povo (*populus*) “[...] a porção de seres humanos unidos num território, desde que constitua um todo” (Anth, AA VII: 311). Distingue-se ainda num povo, a porção que constitui a nação e a parte que forma a plebe. Chama-se nação (*gens*), a porção de indivíduos que se reconhece como unidade num todo civil, enquanto a plebe (*vulgus*) é a parte que se coloca como exceção em relação a essas leis e cuja união contraditória os exclui da qualidade de cidadãos do Estado. Essa distinção não entra mais em questão no decorrer do texto e, quando se trata do povo, tem-se em vista a nação. Kant observa características que distinguem um povo de outro, isto é, cada povo possui a sua peculiaridade, seu caráter. Com relação aos critérios que caracterizam um povo, não se pode afirmar que seu caráter dependa inteiramente da forma de governo e tampouco do clima e do solo, uma vez que as migrações de povos demonstram que se mantêm os vestígios de sua origem e, assim, também do seu caráter (AA VII: 313). Mesmo em uma nação em que cada indivíduo se dedica a ter um caráter peculiar, como observa Hume com relação aos ingleses, Kant observa que o fato de querer cada qual ter o seu caráter e orgulhar-se dessa independência é justamente o que caracteriza o povo inglês. O que se sobressai como caráter é uma conduta obstinada contra todos os outros e que dispensa a afabilidade com os outros. Contrastando com o inglês, o caráter dos franceses é cortês, principalmente com o estrangeiro, o que se deve ao gosto pela conversação. Com efeito,

que esse caráter [do povo inglês] se oponha diretamente ao do povo francês, mais do que a qualquer outro, fica claro pelo fato de que renuncia a toda amabilidade, a principal qualidade dos franceses no relacionamento com os outros, e até mesmo à amabilidade entre si, e exige apenas respeito, situação em que, aliás, cada qual deseja viver meramente segundo a própria cabeça. (Anth, AA VII: 314)

Além de observar um contraste entre o caráter dos ingleses e franceses, que se

deve à particularidade de sua cultura, Kant nota ainda que, em outros povos, a sua caracterização se deve mais a uma predisposição de sua natureza em virtude da mistura de estirpes originárias diversas (AA VII: 315). O que interessa a uma antropologia pragmática é apresentar as características que distinguem uma nação de outra; o que um povo pode esperar de outro povo, e como podem ter proveito mutuamente. As diferenças que distinguem os povos não impedem que estes partilhem de uma mesma humanidade na condição de animais racionais, e que se compreendam como nações de um todo cosmopolita. O fato de que cada povo mantenha sua caracterização peculiar não impede que a noção de razão humana e homem como cidadão do mundo sejam incorporados em todos os povos de modo comum. Considerando que os povos se distinguem segundo suas características próprias, o conhecimento do caráter de cada povo numa perspectiva pragmática é útil para formar um conceito de humanidade no qual se leve em conta o caráter dos diversos povos, a fim de que todos possam identificar um modo de partilhar de uma condição em comum em meio às diferenças com os outros povos. Desse modo, uma sociedade cosmopolita, segundo um conceito universal de humanidade, não visa a extinguir as particularidades de cada povo, mas harmonizar as relações dos povos entre si para que o homem chegue à condição de animal racional.

Embora não se possa prever com certeza qual será o destino de uma porção particular dos habitantes da terra, pode-se enunciar qual será o destino da espécie como um todo. Entretanto, quando se trata de definir o caráter do homem como espécie no sistema da natureza, deparamo-nos com uma dificuldade, pois não há outra espécie de seres em comparação com a qual se possa distinguir o caráter da espécie humana em alguma particularidade. Assim,

para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da faculdade da razão (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*). (AA VII: 321)

Todavia, dizer que o homem é um ser de natureza racional é fazer uma caracterização geral que não nos permite atribuir de modo específico qual é o caráter⁴⁴ do homem. Dizer que o homem, enquanto animal dotado da faculdade da razão, “pode” tornar-se um animal racional significa tanto quanto dizer que sua destinação está em aberto. Mesmo que possua a capacidade de agir conforme a razão, o homem pode dirigir-se por sua inclinação sensível e orientar seu comportamento pelos atrativos da comodidade, em vez de dar ouvidos à razão. Como se poderia então anunciar qual é a destinação da espécie humana?

Kant assinala como característica da espécie humana o fato de que a natureza implantou nela o gérmen da discórdia como meio para que o homem, por si mesmo, produza a concórdia e aperfeiçoe-se mediante cultura progressiva (AA VII: 322). Como ser da natureza que tem de cultivar a si mesmo por meio do uso da razão, o homem possui uma natureza portadora de predisposições que privilegiam o uso de sua razão, a saber, técnica, pragmática e moral. Por si só, essas predisposições nos fornecem um traço característico da espécie humana que a diferenciam, de modo peculiar, de outros seres vivos que conhecemos (AA VII: 322). As duas primeiras predisposições permitem identificar uma história, levando-se em conta o que a natureza força o homem a fazer e o que ele pode fazer de si mesmo em sua condição sensível, e a terceira, leva-nos a perguntar por uma história com relação ao que o homem deve fazer de si mesmo.

Com efeito, a natureza dispôs essas predisposições na natureza humana de tal modo que o homem tenda a aprimorá-las e, assim, cumprir com o fim para o qual estão destinadas. Kant parte do princípio de que “a natureza quer que toda criatura alcance a sua destinação por isto, que todas as disposições de sua natureza se desenvolvam conforme a fins para ele, para que, ainda que nem todo indivíduo, ao menos a espécie realize a intenção da natureza” (Anth. AA VII: 329). Diferentemente dos animais, nos quais as disposições se desenvolvem nos indivíduos e estes cumprem com o destino que a natureza lhes conferiu, no homem só a espécie pode cumprir com o seu destino. Mediante cultura progressiva, a

⁴⁴ “O caráter de um ser vivo é aquilo com base em que se pode, de antemão, reconhecer a sua destinação” (Anth, AA VII: 329).

espécie humana tende a aperfeiçoar-se e cumprir com a sua destinação. Desse modo, cada indivíduo humano é um membro da série de gerações que constituem a espécie como um todo e, como tal, desempenha um papel que se conecta sistematicamente com a história da espécie humana como um todo. Sob esse aspecto, podemos dizer que

[...] o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar [...] a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudez de sua natureza lhe interpõe. (AA VII: 324)

Na condição de espécie que constrói o próprio caráter, os seres humanos têm a possibilidade de educar-se, isto é, a oportunidade de desenvolver seu caráter segundo uma ideia e empreender de modo sistemático o enraizamento dessa ideia como princípio fundamental de seu caráter. A fim de que o ser humano possa tornar-se o que pode e deve ser, é preciso educá-lo; ele torna-se o que é por meio do que a educação faz dele (Päd, AA IX: 443). Em vista desse propósito, a educação tem o papel fundamental de dotar o homem de um conceito para o seu comportamento (AA IX: 441). Cabe à educação a instrução quanto ao conceito que a espécie humana deve formar de sua destinação (AA IX: 445). Para tanto, precisa-se formar um ponto de vista erudito, baseado no esclarecimento, segundo o qual se estabeleça como meta conduzir o homem a pensar por si mesmo, isto é, formá-lo para fazer uso de seu entendimento de modo consciente segundo uma regra e não apenas de modo mecânico (AA IX: 474-75). Pensar por si mesmo é um requisito necessário para que o ser humano esteja em condições de fazer com que, em sua determinação no mundo, ele satisfaça a sua existência como um fim em si mesmo. Com efeito, o caráter próprio do ser humano quanto ao modo de pensar (*Denkungsart*) consiste em pensar de acordo com sua humanidade. Ora, humanidade é o modo de pensar que unifica a natureza natural e racional na determinação do homem no mundo, enquanto princípio em conformidade com o qual concedemos unidade aos fins dos seres humanos. Por conseguinte, no que diz respeito a seu modo de pensar, o caráter próprio do ser humano visa à unificação do bem físico com o bem moral. Uma vez que tem a capacidade de fixar os seus fins e agir de acordo a regras que permitem alcançá-los, o ser humano pode estabelecer formas de vida direcionadas ao cultivo e desenvolvimento do modo de pensar

conforme a sua humanidade, no qual ele mesmo é tomado como o próprio fim. Como exemplo de uma forma de vida que se harmoniza com a humanidade, notamos que, na sociabilidade à mesa, a harmonia nas relações entre os homens se funda na receptividade do gosto ao prazer relacional. O que se observa nesse exemplo é o fato de que os homens tendem à sociabilidade, mas, para promovê-la, precisam se ater a determinadas regras.

Ora, no que diz respeito à vida dos seres humanos em sociedade segundo o princípio da liberdade, o homem precisa ater-se a regras que constituem um todo civil. Nesse caso, como ferramenta pela qual o homem pode atuar sobre si e promover a formação do seu caráter como cidadão cosmopolita, a educação tem de visar ao gênero humano no conjunto da espécie. Segundo a perspectiva da *Antropologia*, a espécie passa por um processo de educação engendrado pela sábia providência que, a começar do mal, conduz ao bem. Mas o homem pode valer-se de uma pedagogia para educar a si mesmo (a sua espécie), visando à saída de sua minoridade e ao ingresso no caminho que o tornará autônomo, senhor de si mesmo. De acordo com uma pedagogia orientada ao aprimoramento e progresso do gênero humano, a educação precisa avançar por etapas, que consistem na disciplina, cultura, civilização e moralização (AA IX: 449-50). A educação dirige-se, assim, ao aperfeiçoamento da natureza humana que, de geração em geração, pode tornar-se cada vez mais adequada à sua humanidade. Com vistas a essa adequação, é preciso estabelecer um plano educativo orientado para uma disposição cosmopolita (AA IX: 448). Uma sociedade com uma disposição cosmopolita é a condição para que se possa esperar o bem no mundo. Em relação a esse propósito, a educação tem de ocupar-se da melhoria do estado presente, mas está disposta por um plano cosmopolita voltado ao interesse na perfeição do mundo, educando as gerações futuras ao progresso para o melhor no mundo. Uma vez que, numa série infinita de gerações, somente a espécie tenha a possibilidade de realizar sua destinação total (Anth, AA VII: 324), a educação tem de ser um processo contínuo que avance de geração em geração na formação do caráter da espécie. Cada geração tem a responsabilidade de educar a próxima geração, transmitindo seus avanços e promovendo um desenvolvimento contínuo, a ser cada vez mais aprimorado pelas gerações seguintes.

O prospecto aberto pela educação é que as gerações subsequentes cheguem a um aperfeiçoamento da natureza humana adequado à humanidade e que, assim, o gênero humano seja mais feliz (Päd, AA IX: 444). Por meio do cultivo das rudes inclinações da natureza humana e dos impulsos animais destinados à preservação do indivíduo e da espécie, aprimoram-se as faculdades humanas (técnica, pragmática e moral) na realização de todas as modalidades de fins possíveis, de modo que a perspectiva é de uma sociedade na qual os homens se encontrem cada vez mais aptos a produzir condições favoráveis à felicidade. Por fim, espera-se dos seres humanos que, de modo civilizado, tratem uns aos outros como semelhantes e avancem na direção de consolidar o caráter moral da espécie. Com esse objetivo, a educação também deverá contribuir para uma formação que conduza os seres humanos a uma passagem dos atos simplesmente externos à moralidade no agir.

Mas apenas uma boa educação, conforme ao conceito de progresso adequado à condição de humanidade, não garante que os homens agirão, por sua boa vontade, conforme a essa ideia. Kant não tem a esperança de que o homem se torne um ser ideal e de natureza angelical. Não se pode esperar que, pelo livre acordo dos homens entre si, estabeleça-se uma sociedade na qual as relações sejam adequadas à forma de humanidade. A via desse progresso depende da instituição de regras que estabeleçam condições favoráveis para uma sociedade cosmopolita. Tal sociedade, que unifique os cidadãos da terra segundo uma ordem orientada pela ideia de humanidade, precisa contar com um tratado com o qual todos estejam comprometidos segundo determinadas regras (Anth, AA VII: 329). Podemos assim descrever o homem quanto ao caráter da espécie em duas linhas fundamentais. Em primeiro lugar, o homem tem a necessidade de ser um membro de alguma sociedade civil, impulsionado pela busca de afirmação e fortalecimento enquanto participante de uma sociedade que busca sobrepor-se a outras sociedades pelo esforço mútuo de seus cidadãos. Em segundo, o homem submete-se a leis em concordância com as condições necessárias para a conservação da constituição do Estado. Sob esse aspecto, o caráter da espécie humana pode ser definido, segundo Kant, nos seguintes termos:

[...] a espécie, tomada coletivamente (como um todo da espécie humana) é uma multidão de pessoas existentes sucessivamente e

próximas umas das outras, que não podem *prescindir* da convivência pacífica, nem todavia *evitar* estar constantemente em antagonismo umas com as outras; que, por conseguinte, se sentem destinadas pela natureza, pela coerção recíproca de leis emanadas delas mesmas, a uma coalizão, constantemente ameaçada pela dissensão, mas em geral progressiva, numa *sociedade civil mundial* (*cosmopolitismus*), ideia inalcançável em si que, no entanto, não é um princípio constitutivo (da expectativa de uma paz que se mantenha em meio à mais viva ação e reação dos homens), mas apenas um princípio regulador: o de persegui-la aplicadamente como a destinação da espécie humana, não sem a fundada suposição de uma tendência natural para ela. (AA VII: 331)

Dada a ambiguidade entre sociabilidade e insociabilidade, os homens estão destinados a constituírem uma sociedade cosmopolita como a via de um estado de paz duradouro. Mas o que se pode esperar quando o gênero humano frequentemente se mostra desprezível aos próprios olhos? Com efeito, há que se considerar que esse juízo de autocensura revela uma disposição para o bem, pela qual se impõe como desafio à espécie o esforço constante de conduzir-se do mal para o bem. Levando em conta que, no seu conjunto, a espécie busca realizar o bem num progresso constante, pode-se considerá-la como dotada de uma vontade boa. Uma vez que os povos e indivíduos naturalmente procuram sobrepor-se uns aos outros antes que possam ser subjugados, faz-se necessário um acordo cosmopolita segundo o qual todos participem da condição de cidadãos do mundo e, assim, assegurem-se as condições que tornam possível o progresso do gênero humano para o bem. E, ao avançar num processo contínuo de paz entre os povos e indivíduos, abre-se o terreno para a realização do bem mediante a sociabilidade segundo regras que conduzem ao refinamento do comportamento humano e a condições favoráveis para uma cultura moral. Levando em conta as condições da natureza do homem como animal racional, a realização do bem físico e do bem moral encontram terreno para o seu desenvolvimento e florescimento à medida que os indivíduos e Estados estejam incorporados num todo cosmopolita, pois assim são criadas as condições externas necessárias ao progresso da espécie humana para o bem. Embora não se possa prever uma história da felicidade e da moralidade do homem como indivíduo, pode-se afirmar que o gênero humano está destinado a realizar uma história da felicidade e da moralidade à

medida que se estabeleçam condições propícias aos seres humanos para se conduzirem no caminho da felicidade e da moralidade.

5.2. A ideia de uma história *a priori* com um propósito cosmopolita

Kant procura pensar uma história *a priori*, segundo uma perspectiva em que os homens são conduzidos a constituir uma sociedade cosmopolita como condição de realização de uma paz definitiva nas relações entre si. Com efeito, dificilmente se pode esperar uma harmonia duradoura entre os homens com base no livre acordo, ou até mesmo por meio de mecanismos como a religião ou a educação para o bem; mas o que se pode esperar e exigir dos homens, é que, sendo forçados a pôr fim às hostilidades entre eles, vejam-se obrigados a constituir um Estado de direito, e devido à ameaça da guerra, que é o pior de todos os males, os Estados firmem um acordo cosmopolita para assegurar a paz. Fundamentalmente, a perspectiva da história em Kant está orientada pela ideia de progresso e tem como condição de possibilidade uma sociedade cosmopolita constituída por Estados republicanos.

Em 1784, Kant apresenta uma concepção naturalista de história, segundo a qual a natureza realiza um plano que leva ao aperfeiçoamento das habilidades (IaG, AA VIII: 20) e a uma progressiva organização dos homens num sistema cosmopolita unificado (AA VIII: 29). A intenção não é rejeitar uma história simplesmente empírica (AA VIII: 30), mas propõe que os fatos em seu conjunto possam ser interpretados segundo um fio condutor *a priori* (AA VIII: 18, 29, 30). Na perspectiva de uma história segundo um fio condutor *a priori*, tomamos os fatos desordenados da natureza no seu conjunto buscando encontrar neles um curso regular como forma de pensar a realização de uma intenção da natureza na espécie humana. No caso, não se trata de um plano próprio que os homens seguem, mas do cumprimento de um propósito que se funda numa intenção da natureza. O propósito da natureza do ponto de vista da realização de uma história *a priori* da espécie humana não deixa de exigir o empenho do ser humano. Kant fala de uma intenção da natureza que

obriga o homem a extrair tudo de si, desde a sua moralização até a própria felicidade,

como se quisesse que o homem, se alguma vez houvesse de passar da maior rudeza à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e, assim (tanto quanto é possível na terra), à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela importasse mais a sua autoestima racional do que qualquer bem-estar. (AA VIII: 20)

O mecanismo por meio do qual a natureza subministra a sua intenção é a “insociável sociabilidade”, a inclinação para entrar em sociedade ligada a uma oposição em fazê-lo. O motivo da insociabilidade reside em querer dispor de tudo a seu gosto. E como o homem sabe que enfrentará resistência por parte dos outros, suas forças serão despertadas para enfrentar a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder e da posse, lutará por uma posição entre os seus semelhantes. Por um lado, esse mecanismo da concorrência estimula o desenvolvimento das potencialidades humanas e, por outro, agrava o conflito entre os homens, requerendo que constituam um Estado civil (AA VIII: 21). Com a crescente desigualdade e a insegurança, os homens se rendem à razão e são conduzidos à sociedade civil como forma de estabelecer uma ordem racional duradoura. Assim, eles são conduzidos a formar uma “constituição na relação dos homens entre si, em que ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama sociedade civil, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais” (KU, AA V: 432). Sem a ordem político-jurídica é impossível, ou pelo menos improvável, que os homens possam alcançar o bem-estar. Somente num estado de direito entre indivíduos e pelo acordo dos Estados entre si, pode ter lugar o maior desenvolvimento das predisposições que residem nos seres humanos. Sob as condições de garantia da liberdade, pouco a pouco se forma a cultura e se desenvolvem os talentos que promovem uma sociedade cada vez mais propícia ao bem-estar humano. Mas uma concepção natural de história pode servir apenas como regra heurística. Por isso, dizer que a natureza ou uma sábia providência conduz o gênero humano a progredir para o melhor não implica uma garantia de que a humanidade chegará a um pleno desenvolvimento e cumprirá o seu destino. Não se pode atestar uma providência ou ordem da natureza, apenas se pode fazer

um uso regulativo da razão ao se considerar o curso das coisas no mundo em acordo com um fim prático.

Podemos observar que, na ideia de uma história *a priori*, não há uma relação necessária entre virtude e felicidade. Embora se esforcem diligentemente para o bem, no progresso para o melhor, as gerações presentes têm em mente que apenas as gerações futuras chegarão a usufruir da recompensa por seu esforço. O que interessa é o progresso para o melhor no mundo e não se o indivíduo ele mesmo irá colher os frutos do seu trabalho (IaG, AA VIII: 20). Para Kleingeld (1995: 161-64), a concordância entre virtude e felicidade, exigida na ideia do sumo bem, não se encontra na filosofia da história. A condição de realização da felicidade é deslocada para o campo político, passando a depender do estabelecimento de estados republicanos rumo à paz perpétua universal. A esperança que tende para a felicidade recebe novo sentido como esperança em um mundo que seja o melhor possível, mas, agora, na perspectiva de uma sociedade civil. Nesse horizonte, a esperança pela felicidade é deslocada para a paz perpétua ou o sumo bem político, cuja exequibilidade se dá no campo político-jurídico na dimensão da história e não mais como recompensa de uma vida moralmente boa. O que se sobressai é “[...] a perspectiva de que as coisas possam ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado” (TP, AA VIII: 309). Podemos dizer que a filosofia da história aponta uma esperança no progresso para o melhor no mundo e, no que diz respeito à determinação dos indivíduos em particular, desfaz a necessidade de uma relação causal entre virtude e felicidade.

Para Wimmer (1995: 114), o sumo bem político pode mesmo assim ser posto na perspectiva do sumo bem moral. Ele defende que o ideal da paz perpétua a realizar-se por meio da ação política pertence ao plano fenomênico, mas, uma vez que a paz é também um ideal da razão moral-prática, acrescenta-se à sua realização não apenas legalidade mas também moralidade. Nesse caso, pode-se dizer que, no fim das contas, a moralidade (a dimensão numenal) é o elemento final que complementa a realização da paz como condição de tempos mais felizes para o gênero humano. Apesar de não depender da moralidade e sim

da constituição de Estado político (plano fenomênico), Wimmer argumenta que a paz perpétua não exclui a perspectiva da moralidade. Por isso, a paz perpétua insere-se ainda no esforço de uma constante aproximação ao sumo bem (p. 115). Simons (1981, p. 271) dirá que a esperança de um mundo melhor possível permanece uma categoria prática, mas essa esperança se reporta e nos conduz a algo exequível pelo agente humano numa dimensão jurídico-política, que desde já se realiza num constante progredir em um mundo ainda inacabado. O que Kant nos diz é que, ao estabelecer seus princípios em conformidade com o princípio moral, a política pode esperar a recompensa da paz perpétua. Em certo sentido, a moral como princípio de orientação para a política seria a responsável pelo bem-estar da espécie humana. Mas, ainda que a garantia da paz possa contar com a moralidade, o seu horizonte é jurídico-político e, além disso, não mais requer a unidade transcendental entre moralidade e felicidade. Ao dizer: “aspirai antes de tudo ao reino da razão pura prática, e o vosso fim (o benefício da paz perpétua) ser-vos-á dado por si mesmo” (ZeF, AA VIII: 378), Kant indica que, se o gênero humano estabelecer uma sociedade cosmopolita segundo o princípio da razão prática, pode-se esperar que a espécie humana alcance o mais elevado bem que se pode esperar dos homens: o sumo bem político. Note-se que o fim último não aponta mais o transcendente, tendo sido deslocado para o campo da ação política. Trata-se, agora, de uma esperança que está no horizonte do agir político.

A perspectiva do progresso da espécie será tomada como fio condutor para pensar a história. A ideia de progresso, como fio condutor de uma história *a priori*, é útil para construir e influenciar o curso da história. Do ponto de vista de uma história ligada à ideia de progresso da humanidade para o melhor, é imprescindível que a espécie humana trabalhe em favor de um estado de direito universal, que é a condição de possibilidade de realização do “sumo bem político” na história, isto é, um estado de paz perpétua universal (o fim de todas as hostilidades) em oposição à guerra, o pior de todos os males.

A possibilidade do progresso para um mundo melhor começa com o estabelecimento da sociedade civil, que visa garantir a liberdade de todos segundo princípios da razão. Uma vez que o Estado não conta com a disposição moral dos indivíduos, a conformidade das ações à liberdade será garantida por meio de leis externas.

Cabe então ao homem, a tarefa de constituir uma sociedade civil que administre o direito em geral e proporcione as condições de progresso para o melhor.

5.3. A esperança no progresso jurídico-político

Também em *À paz perpétua*, o progresso conta com o mecanismo da natureza, que conduz os seres humanos da discórdia à harmonia (ZeF, AA VIII: 360). Não se pode esperar que, pelo livre acordo, os homens permaneçam numa harmonia duradoura em suas relações. Para que em suas relações os homens não tornem a anular a liberdade uns dos outros, é preciso contar com um poder soberano que, segundo leis externas, garanta a conformidade das ações à lei. De um modo efetivo, a relação entre os homens segundo uma ordem racional somente pode ser esperada pelo estabelecimento de um Estado político. Ainda que não ocorra uma ordem segundo uma disposição moral, as próprias inclinações e os antagonismos levarão os homens a entrar num acordo em suas relações por meio de um Estado de direito (AA VIII: 366). Embora os homens sejam coagidos a constituir uma sociedade civil pelos antagonismos, os princípios do Estado devem ser estabelecidos por uma política *a priori* a partir do puro conceito do direito.⁴⁵ Buscam-se, aqui, os princípios de um Estado fundado na razão prática pura e não em condições empíricas. Como observa Dörflinger,

[...] antes de qualquer ideia sobre o Estado, concebe-se, através do conceito puramente racional do direito, uma norma que visa a regulamentar as relações entre as pessoas na medida em que elas, como seres livres, interagem exteriormente através de ações que podem lhes ser atribuídas. (2009: 7)

A partir do puro conceito do direito, considera-se como legítima toda ação na qual a liberdade da escolha do arbítrio de cada um possa coexistir com a liberdade da escolha de todos os outros. Uma vez que esse direito originário está sujeito a ser violado, o

⁴⁵ Terra aponta ainda para uma “antropologia política”, que trata das condições sensíveis na natureza humana, favoráveis ao estabelecimento de regras político-jurídicas nas relações entre os homens (1986: 62-63).

conceito puro do direito estabelece como forma para o exercício da liberdade nas relações externas entre os homens o uso da força para impedir a violação. Assim, o puro conceito do direito autoriza o uso da força como meio para reestabelecer a liberdade. Mas a autorização de uma força para restabelecer a ordem não se estende aos indivíduos particulares, que estão propensos ao erro no seu juízo em razão das condições subjetivas particulares. Por isso, é preciso que se estabeleça um outro que não seja uma pessoa particular, mas a ideia de uma autoridade pública, personificada no Estado, que tem o poder de julgar segundo leis públicas e exercer coerção (8). O Estado tem de ser constituído, portanto, segundo o princípio fundamental da liberdade. Ora, não se pode ter total garantia e segurança numa sociedade civil particular, é preciso ainda que se estabeleça a harmonia nas relações externas entre os Estados, de modo que todos, em igualdade, constituam uma sociedade cosmopolita com o propósito de assegurar a paz. Somente por um acordo de paz perpétua entre os próprios Estados, é que os cidadãos podem estar seguros de seu direito à liberdade, livres de sofrer com a hostilidade e a guerra nas relações entre os Estados. Por isso, espera-se que mesmo os Estados despóticos se dirijam a uma constante aproximação de sua constituição segundo leis jurídicas, até que o povo se torne apto a receber a autoridade da lei pelo seu fundamento no puro conceito do direito e, assim, encontre-se em condições de dar a si mesmo a sua legislação (ZeF, AA VIII: 372).

Para dar um fim definitivo aos conflitos, é preciso que se estabeleça um procedimento que torne efetivo o direito não apenas entre os indivíduos de uma sociedade civil particular, mas também entre as nações. Preliminarmente, Kant trata das condições necessárias para a paz entre os Estados em geral. Em seguida, encontramos três artigos que tratam do modo como é possível estabelecer uma paz duradoura entre os Estados. Primeiro, que a constituição em cada estado deve ser republicana, pois é a única que está fundada no direito inato à liberdade (AA VIII: 349). Segundo, que um Estado de paz perpétua mundial é realizável somente por meio de uma livre associação (federação e não república universal) dos Estados nacionais, garantindo a liberdade de cada Estado (AA VIII: 354). Finalmente, o direito cosmopolita deve limitar-se a determinadas condições de hospitalidade (AA VIII: 357).

Por incerto que o progresso do gênero humano para a paz perpétua possa parecer, isso não é uma prova de que não possa realizá-la. Se a paz perpétua deve ser um projeto para o qual o homem se empenhe, então é preciso poder esperar por melhores tempos. A proposta de uma história de progresso do gênero humano não pode ser mantida com um firme propósito, sem a admissão da possibilidade do progresso. Como em outros textos, a natureza é a garantia do progresso rumo à paz mundial. De acordo com Kant,

[...] o que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção da sua intenção moral, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem devia fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coação da natureza cause dano a esta liberdade. (AA VIII: 365)

Não se pode falar de uma garantia em sentido teórico, mas de algo fundado em sentido prático (AA VIII: 362). Não podemos apresentar um fundamento teórico para tal ordem, mas a aceitamos como sabiamente organizada para a realização dos fins práticos mediante a incondicionalidade do dever. Portanto, a garantia da natureza não é um conhecimento teórico, mas um juízo fundado no dever e que nos formamos numa perspectiva prática a fim de que a tarefa de realizar a paz perpétua tenha sentido. Que a natureza, inevitavelmente, conduzirá os homens a um acordo de paz perpétua, não é uma prova de que o fim esperado será alcançado. Mas, a partir de um fundamento prático, é possível falar de “[...] uma segurança que não é suficiente para vaticinar (teoricamente) o futuro, mas que chega, no entanto, ao propósito prático, e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico)” (AA VIII: 368). Com base num interesse fundado na razão prática, pode-se admitir como hipótese a paz perpétua, a fim de conduzir as ações em conformidade com a ideia desse fim. Mesmo que não se possa ter uma garantia de que o objeto da ideia será alcançado, o princípio da ideia é exequível. Com efeito,

[...] uma hipótese é adotada sob um prisma prático visando a atingir certo fim, o qual pode ser um fim pragmático (um fim meramente técnico) ou um fim moral, ou seja, um fim tal que a máxima de sua adoção é, ela mesma, um dever. Ora, é evidente que o que seria transformado em nosso dever nesse caso não é a suposição (*suppositio*) de que este fim pode ser realizado, [...] o que nos cabe

como um dever é, pelo contrário, agir de conformidade com a ideia desse fim [...] (RL, AA VI: 354)

Agir, em conformidade com o princípio da paz perpétua, significa aplicar a ideia a fins práticos, empreendendo a tarefa de uma aproximação a esse fim “como se” fosse um fim possível. Assim, é possível estabelecer princípios de ação para uma política que conduz à aproximação da paz.

5.3.1. Convergência entre política e moralidade

A verdadeira política tem de estar em harmonia com a moral, uma vez que se funda na liberdade. Constituindo-se sobre o puro conceito do direito, a política tem de estabelecer as suas máximas em conformidade com a lei prática *a priori* (lei moral) que estabelece a regra fundamental para julgar a conformidade das máximas à liberdade. Assim, segundo o seu princípio fundamental, a política harmoniza-se com o preceito da moralidade. Por conseguinte, espera-se uma política segundo máximas que são conformes ao princípio universal da razão prática fundado sobre a liberdade, produzindo uma forma externa nas relações entre os homens segundo uma vontade universal. Mesmo que a política não possa contar com a intenção moral dos cidadãos, segundo o seu princípio, as máximas da política não podem estar em desacordo com a lei moral. Por isso,

a verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral, e embora a política seja por si mesma uma arte difícil, não constitui no entanto arte alguma a união da mesma com a moral. (ZeF, AA VIII: 380)

Considerando que tanto os princípios do Estado quanto os princípios da moral se fundam na liberdade, as leis jurídicas (legislação externa) e as leis éticas (legislação interna) complementam-se no que diz respeito ao que é possível pela liberdade, e distinguem-se basicamente no modo como elas são cumpridas. Levando em conta o móbil das ações, pode-se distinguir entre a legalidade e a moralidade no cumprimento da lei. A legalidade requer apenas que a forma externa das ações seja conforme a lei, e a moralidade

exige que as ações sejam realizadas por dever, isto é, por respeito à lei. O modo de legislar externo ocupa-se apenas em estabelecer leis para dar conta da forma externa das ações no uso da liberdade, enquanto uma legislação interna se ocupa com as condições que fazem da lei o móbil subjetivo de determinação da vontade. Assim, as leis pelas quais a razão prática legisla se distinguem quanto à forma da legalidade ou da moralidade. Nas palavras de Kant,

[...] enquanto dirigidas meramente a ações externas e à sua conformidade à lei, são chamadas de leis jurídicas; porém, se adicionalmente requererem que elas próprias (as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, são leis éticas e, então, diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a legalidade de uma ação, e a conformidade com as leis éticas é sua moralidade. (MS, AA VI: 214)

Embora se possa distinguir entre dois modos de legislar sobre a vontade, ambos convergem para a liberdade do homem, seja no que diz respeito a si mesmo ou à relação com os outros. Desse modo, as leis jurídicas e as leis morais complementam-se para promover a conformidade dos homens à razão prática no uso de sua liberdade. Quanto à relação entre Estado e moral, Dörflinger sustenta que o Estado não pode produzir e nem exigir a moralidade, mas pode e precisa interessar-se por ela à medida que contribui para o estabelecimento do direito. Para garantir o direito, o Estado tem a necessidade de que a sua autoridade estenda-se ao maior alcance possível, de modo que “[...] precisa apostar na onipresença de sua ameaça de fazer uso da coerção e, ao mesmo tempo, contar com a possibilidade de que a violação do direito se espraie aonde ela não é percebida” (Dörflinger, 2009: 11). Com efeito, a violação do direito pode passar despercebida pelo Estado, mas não pelo cidadão que se autocomprometeu ao respeito pelo direito mediante a sua razão moral-prática. Só que o objetivo do Estado é puramente a realização dos fins próprios, e não propriamente a moralidade. O interesse pela moralidade se justifica como uma forma pela qual o Estado conta com uma força adicional, para garantir maior amplitude na manutenção do direito.

Ainda que a sociedade civil não dependa da moralidade dos indivíduos, e tampouco o Estado político tenha como propósito primordial produzir a moralidade dos

cidadãos, o Estado de direito beneficia-se com o aperfeiçoamento moral do homem. Por isso, além de assegurar o direito dos indivíduos, interessa ao Estado promover a educação para a liberdade segundo a ideia de uma vontade legisladora universal. A educação para a liberdade promove a formação do caráter do povo, levando os homens a considerarem-se mutuamente como um fim em si mesmo segundo uma legislação interna. Além de fomentar a manutenção da liberdade externa, a educação implantada pelo Estado promove a liberdade interna dos indivíduos. O estado pode efetivamente fomentar o progresso moral por meio de uma educação segundo os princípios da razão prática.

O estabelecimento de uma sociedade de direito em sua forma *a priori* é justamente o passo inicial para a cultura do homem, e nessa condição reside o seu caráter moral (Pasini, 1974: 677). Ora, a cultura desenvolve-se na vida em sociedade à medida que os homens começam a adequar o seu modo de ser ao princípio da liberdade. Por isso, o primeiro passo para a cultura moral consiste em garantir que o uso da liberdade em sociedade seja conforme a lei universal da liberdade. Com a constituição de um Estado político, impõe-se uma forma de agir segundo as regras da sociedade civil, o que, com o tempo, produz a cultura e, mediante a cultura, as condições favoráveis à moralidade. Isso não significa que o Estado seja constituído para realizar o interesse da moralidade; o papel que lhe cabe é, primordialmente, garantir a liberdade externa nas relações. Como, porém, os princípios que legislam sobre o uso da liberdade externa não provêm das condições empíricas e sim da razão pura prática, podemos dizer que o Estado, enquanto exercício do direito, é um fim da razão prática. Ao garantir a liberdade externa pelas leis jurídicas, o Estado prepara o caminho para que os homens possam viver segundo o princípio interno da liberdade. A partir da instituição de uma sociedade de direito como forma de harmonizar o uso externo da liberdade, desenvolve-se a cultura e, por um esclarecimento contínuo, inicia-se, diz Kant,

[...] a fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, desse modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar [uma] sociedade, patologicamente provocada, num todo moral.

(IaG, AA VIII: 21)

Compreende-se, aqui, um processo segundo uma ordem em que a moralização de um povo vem de “cima para baixo”, e não pode ser esperada do próprio povo sem um Estado que atenda aos princípios da liberdade. Não somente os indivíduos devem entrar em acordo, mas também os Estados, a fim de que os conflitos não mais sejam resolvidos por meio da guerra e da força, mas segundo leis da liberdade. Esse fato estabelece a liberdade como causalidade efetiva conforme ao princípio moral de uma vontade universal. Uma vez que o ingresso do Estado em uma federação de Estados somente se pode dar por livre acordo e não por coação, trata-se de uma ordem social segundo o princípio de uma ordem moral (Pasini, 1974: 682). A ideia do direito realiza-se, aqui, segundo o princípio da moral enquanto realização de uma vontade universal, que não é estabelecida pela coerção. É possível, pelo menos, pensar um político moral como chefe de Estado, cujo procedimento para suscitar a paz não esteja fundado apenas no benefício físico, “[...] mas também como um estado nascido do reconhecimento do dever” (ZeF, AA VIII: 377). Desse modo, a sociedade civil passa a incorporar uma sociedade cosmopolita que é possível somente pelo livre acordo dos Estados, isto é, segundo uma harmonia da liberdade de todos com uma vontade universal moral, e não por meio da coação de uma autoridade externa. Para Pasini, os Estados como membros de um todo segundo o princípio da liberdade, constituem um reino dos fins e integram fins legais com fins éticos. É nessa junção entre os fins legais no Estado e os fins éticos de uma federação dos Estados, que a humanidade progride em direção à realização da liberdade, tanto externa quanto interna (moral).

Embora o progresso político-jurídico se concilie com a vocação moral do gênero humano, não se pode identificá-lo com o progresso moral (Lebrun, 1993: 658).⁴⁶ O progresso civil ainda não é moral (ético) (ZeF, AA VIII: 366). Por outro lado, suscitar o

⁴⁶ Lebrun (1993) observa que não se pode tomar o progresso forçado pela natureza como equivalente ao progresso que a razão prática exige e, portanto, não se pode afirmar uma continuidade entre a história e a moralidade. Mas isso não significa que não haja relação entre elas, como o autor aponta no mesmo texto (p. 655) e em outro texto (1986) também. Já Pasini (1974: 687, 689), sustenta que, apesar da distinção, a ordem legal e a ética estão relacionadas de modo coordenado, convergindo para a realização completa e total de humanidade no que se refere à sua forma externa e interna. Mesmo exigindo apenas legalidade, a ordem legal é uma exigência da moralidade, sendo compreendida como realização de uma vontade geral (moral).

respeito pelo direito como dever sagrado, já é um grande passo para a moralidade, pois pressupõe a predisposição para a moralidade na natureza humana e evoca, no ânimo humano, a consciência moral com relação ao que o homem deve fazer de si mesmo. Nesse sentido, a unidade coletiva das vontades individuais instaurada pela ordem do Estado (AA VIII: 371) é a condição necessária para que o homem possa passar à condição moral. Sob o princípio da liberdade, os seres humanos estabelecem uma unidade sistemática e passam a tratar uns aos outros como participantes da mesma condição, tornando possível que os fins de todos se harmonizem segundo a ideia de um todo moral em conformidade com os fins da razão pura prática. Em conformidade com a moralidade, o próprio homem se submete à lei não apenas na condição de súdito mas como legislador universal, que estabelece a lei para a sua vontade. Desse modo, uma legislação ética favorece os fins do Estado e complementa o direito em ordem aos fins da razão prática, que não estão ao alcance da legislação jurídica (Wimmer, 1995: 145).

5.4. Antecipação do futuro da humanidade

A possibilidade do progresso não é garantia de que este, de fato, ocorrerá. Resta perguntar se há um critério de decisão quanto ao juízo sobre o curso da espécie humana na história. Os juízos precisam ser conectados a algum dado sensível para que a reivindicação de sua realidade objetiva possa ser confirmada. Por conseguinte, para antecipar a história do gênero humano no que diz respeito à sua destinação, é preciso apresentar alguma realidade factual como prova e evidência de que o gênero humano efetivamente realizará a sua destinação. A filosofia da história deixa de buscar recurso à natureza como providência para fundamentar a garantia do progresso para o melhor, e passa a alicerçar-se na referência aos dados sensíveis observados na natureza humana.

Ao perguntar sobre a aplicabilidade da teoria para a prática, Kant pergunta se há na natureza humana disposições que nos permitam dizer que a espécie está em progresso constante de saída do mal para o melhor (TP, AA VIII: 307). A ponte entre teoria e prática

se apoia no sentimento de um dever moral inato ao homem como membro da série de gerações, considerando que cada geração traz consigo o sentimento do dever de atuar sobre a sua descendência para que esta se torne melhor. Com base nessa máxima do dever,

[...] poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará (AA VIII: 308-09).

Mas o que nos autoriza a esperar pelo melhor? Kant considera como indício a sensação de ânimo provocada pela hipótese de que, no futuro, as coisas possam ser melhores. O ânimo humano é receptível à ideia de progresso, impulsionando os homens à atividade de empreenderem suas forças na realização de um plano de progresso, ainda que a realização do bem que se espera implique um sacrifício cuja recompensa não seja colhida pela geração presente, mas se estenda ao bem das gerações futuras. Com efeito,

[...] no triste espetáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, que oprimem o gênero humano, quanto antes dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado. (AA VIII: 309)

O regozijo desinteressado com a expectativa do progresso para o melhor no mundo indica uma predisposição no ânimo humano que, em todas as épocas, continuará impelindo os homens a contribuir com o progresso para o melhor. Embora os seres humanos possuam uma sensibilidade moral para com o dever de progredir para o melhor, Kant observa que, em se tratando de seres finitos, “lidamos com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão*” (SF, AA VII: 83). Se não for possível antecipar que efeito resultará de uma predisposição humana, a expectativa do progresso para o melhor continuará sendo somente uma hipótese. Ora, a realidade objetiva de um juízo sintético *a priori* da história não pode ser confirmada com base nas predisposições humanas, mas depende da sua referência a

alguma realidade factual enquanto algo que se apresente de modo efetivo na história dos homens (Anth, AA VII: 329). A simples possibilidade de progresso não basta para antecipar os rumos da espécie humana na história. Para que se possa dizer o que há de acontecer, há que recorrer-se a exemplos que provem uma tendência para o melhor no gênero humano como um todo.

Em *O conflito das faculdades*, Kant trata da necessidade de apresentar um dado sensível em referência ao qual se possa provar a efetividade do juízo sintético *a priori* da história: “[...] o gênero humano (em geral) progride constantemente para o melhor” (SF, AA VII: 79). A realidade prática de um juízo *a priori* da história pode ser antecipada, à medida que este possa ser exemplificado num fato concreto da história da humanidade. Para dar sentido objetivo ao juízo de que o gênero humano, no seu todo, tende para o melhor, há que se apresentar como referência um acontecimento que, na história da humanidade, testemunhe um passo efetivo do gênero humano como um todo em favor do melhor. Para servir como prova, tal acontecimento deve caracterizar-se como um evento produzido no gênero humano de tal modo, que as suas condições não tenham sido determinadas por alguma particularidade, mas por uma condição que não dependa de fatores temporais. Por isso, tal evento não será visto em si mesmo como a causa do progresso, mas como indicativo de uma causa capaz de operar no gênero humano em qualquer tempo. Sendo assim,

[...] importa, pois indagar um acontecimento que aponte de modo indeterminado quanto ao tempo para a existência de semelhante causa e também para o ato de sua causalidade no gênero humano, permitindo assim inferir a progressão para o melhor. (SF, AA VII: 84)

Esse acontecimento é exemplificado em referência à opinião pública mundial que acompanhou as conquistas da Revolução Francesa com uma participação externa que apresentava em sua disposição de ânimo um “sentimento de entusiasmo” pela conquista da constituição republicana, o que não pode ter outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano. O entusiasmo manifestado pelo público mundial mostra uma tendência do

gênero humano para o melhor, pois, mesmo com uma participação externa, a disposição do público como um todo manifestou um envolvimento no processo de conquista da constituição republicana. Esse caso específico, em que se constatou uma disposição presente no gênero humano como um todo em favor da república, não somente indica uma tendência do gênero humano como um todo ao progresso para o melhor, como também prova, mediante um exemplo na história, que o gênero humano, em sua disposição de ânimo, efetivamente realizou um progresso moral para o melhor (AA VII: 85). Tal exemplo de progresso enquanto amostra de uma disposição de ânimo, mantém-se viva na história da humanidade à medida que traz à tona, em todas as gerações, uma vivacidade que revela a sua disposição para o melhor. Nas palavras de Kant, “[...] semelhante fenômeno *não mais se esquece* na história da humanidade, porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor [...]” (AA VII: 88).

O acontecimento fundamental não está nas grandes transformações e nos grandes feitos, mas no modo de pensar dos espectadores que manifestaram a sua participação ao abrirem o seu pensamento publicamente e tomarem partido, mesmo sem interesse próprio e sem estarem envolvidos nesse jogo de grandes transformações, e até sob o perigo de que a posição assumida pudesse lhes acarretar alguma desvantagem. Essa participação universal manifestada no entusiasmo, que não está enxertado no interesse próprio, indica uma disposição moral no gênero humano. O entusiasmo é decorrente de uma disposição moral, à medida que as transformações em curso são reconhecidas como realização dos princípios da liberdade do ser humano. O elemento central que entra em evidência é o homem, enquanto ser livre, que quer estar na condição de dar a si mesmo a sua lei em conformidade com a razão, considerando-se a si mesmo como autor de uma ordem que garante o direito. A história do progresso humano não dependerá mais da natureza ou da providência, mas é afiançada como uma tendência presente na natureza do próprio ser humano. O mecanismo da natureza, como garantia de que o homem obrigatoriamente tomará o caminho que promove o progresso para o melhor, cede lugar à ideia do esclarecimento do homem enquanto agente prático. O entusiasmo mostra uma disposição moral e não apenas natural, provando assim o caráter moral da espécie. E, à

medida que seja possível apresentar uma referência sensível (um acontecimento na história da humanidade) como prova do progresso do gênero humano para o melhor, torna-se possível também antecipar a história da humanidade no seu todo. Não se trata apenas de esperança, mas de uma tendência que torna o progresso irretrocedível (Anth, AA VII: 324). Diferentemente de um juízo teleológico, que é apenas reflexivo e não determina algo sobre a realidade, ou de um juízo do dever, que expressa o que deve acontecer, os juízos da história contam com uma prova que permite fazer afirmações sobre o curso das coisas no mundo. Assim, podemos antecipar uma história de progresso da espécie humana.

Note-se que, em resposta à pergunta pelo progresso, a via de uma história *a priori* do gênero humano está circunscrita ao sumo bem político. Enquanto fim último a ser alcançado pelo gênero humano como um todo, o sumo bem político é a condição que assegura aos seres humanos um terreno propício para que se desenvolvam as suas predisposições e se viabilize a possibilidade para que todos possam autodeterminar-se segundo o princípio da liberdade. Justamente pelo fato de que não se espera por uma atitude ética particular, mas porque se trata de assegurar um comportamento coletivo ético, podemos contar com uma cultura ética que se incorpora nas inter-relações dos homens em vista da realização de um fim mútuo. O papel da política em si não consiste em produzir a forma mais agradável de viver, mas em garantir ao cidadão o seu direito à liberdade nas relações externas. O fim último da política, a paz entre indivíduos e Estados, por si só não resulta no sumo bem como objeto total e completo da vontade, mas é o terreno que precisa ser preparado para que o gênero humano se encontre em condições de realizar uma aproximação ao sumo bem. Enquanto garantia do direito à liberdade, a ordem política assegura ao homem a condição necessária (a liberdade) para que possa realizar a humanidade em sua pessoa. Uma vez que humanidade é a forma pela qual se unificam a virtude e o bem-estar nos relacionamentos entre os homens, podemos dizer que a condição de exequibilidade do sumo bem é reconduzida a uma filosofia da história que aponta uma sociedade cosmopolita. Isso não quer dizer que a exequibilidade do sumo bem se esgote na ação política, pois, em vista do seu fim último, a política não requer a moralidade e, por conseguinte, também não se ocupa da unidade entre virtude e felicidade compreendida no

sumo bem.

Embora não se possa esperar do gênero humano uma revolução de ânimo moral, o envolvimento e a participação no aumento da cultura e no progresso civilizatório de modo desinteressado por todo benefício particular pressupõe um caráter moral. De acordo com o que Kant diz na *Antropologia*, quanto mais é promovido o aumento da cultura, tanto mais se fazem perceber e sentir entre os seres humanos os males que causam uns aos outros, pelo que se sentem constrangidos a submeter o seu senso privado à conformidade com o senso geral. A conformidade dos indivíduos ao senso comum autoriza o exercício da coerção civil, a que os homens se submetem mediante a consciência de que se trata de leis dadas por eles mesmos, gerando um sentimento de enobrecimento e de participação de uma mesma espécie (Anth, AA VII: 329). Esse modo de pensar suscita o sentimento de conformidade à destinação da espécie humana, sendo o desprezo por todo desvio de tal modo de pensar (como falta de caráter) um sinal de que a espécie no seu todo tem um caráter bom. Com efeito, o progresso no modo de pensar adequado ao caráter da espécie, enquanto disposição para a submissão do senso particular ao senso comum, expressa uma consciência ético-social que evoca um princípio de legitimidade para suas regras. A legitimidade das regras às quais todos se submetem tem de ser avaliada com relação ao que é comum a todos os homens, a saber, sua humanidade. Tomando-se aqui o conceito de humanidade de acordo com o que nos apresenta a *Antropologia*, podemos dizer que a legitimidade dessas regras tem como princípio de orientação a unificação do bem físico com o bem moral. Independentemente de um progresso do gênero humano quanto a sua disposição de ânimo moral, podemos esperar que, numa perspectiva cosmopolita, a via da legalidade produzirá os efeitos que são conformes ao caráter moral da espécie.

CONCLUSÃO

De acordo com o procedimento de resolução dos problemas da razão pura, podemos afirmar que a realidade objetiva dos juízos sintéticos *a priori* em geral tem como condição de possibilidade sua interpretação e seu sentido em referência a um domínio de dados sensíveis. No caso dos juízos práticos, há que perguntar-se por sua exequibilidade no domínio das ações executáveis pelo agente humano, sendo, portanto, a sua realidade objetiva sinônimo de exequibilidade. Conforme mostramos, essa condição não é preenchida pela doutrina do sumo bem moral, pois, ao apoiar-se na imortalidade da alma e na existência de Deus como postulados da razão prática, Kant conduz a um conceito transcendente de sumo bem, inexecutável pelo agente humano. Tratando-se de um juízo da razão pura, sem uma referência sensível, permanecemos sem garantia de que a doutrina do sumo bem moral não seja um discurso vazio de objeto e sem sentido prático para o agir humano. Para alcançar um sentido prático, a ideia do sumo bem tem de ser interpretada em referência ao domínio das ações executáveis pelo agente humano. Na resolução dessa questão, mostramos que o sentido moral do sumo bem é abandonado na filosofia tardia de Kant e perguntamos em que sentido a ideia pode tornar-se apta para o uso na vida dos homens. Com efeito, a partir da *Antropologia*, abre-se uma via para que os conceitos da razão, fundados sobre o conceito de liberdade, possam ser interpretados e aplicados. A fim de encontrar um modo de tornar os conceitos práticos aptos para o uso na vida dos homens, Kant toma como domínio de referência sensível a natureza humana de um ponto de vista pragmático. O estudo da natureza humana sob uma perspectiva pragmática nos fornece elementos que ampliam o conjunto de dados sensíveis, com referência aos quais se podem interpretar as ideias práticas em geral bem como atribuir-lhes sentido. Assim, a *Antropologia* permitiu-nos encontrar um domínio de dados sensíveis em referência aos quais se pôde interpretar a ideia do sumo bem, atribuindo-lhe sentido. Tomando como fio condutor a teoria de uma semântica transcendental, procuramos sustentar que, no Kant tardio, há uma modificação na interpretação e no sentido da ideia do sumo bem, não se

tratando mais do sumo bem moral e sim do sumo bem moral-físico. Essa modificação de sentido se confirmou em referência aos dados sensíveis apresentados pela antropologia.

Diante da pergunta pela referência sensível da ideia do sumo bem, torna-se inevitável o enfraquecimento do sumo bem moral, e, a partir da transformação dos postulados em regras do “como se”, perdem-se as condições transcendentais que pretendiam propiciar a esperança de sua possibilidade como objeto transcendente. Essa mudança de sentido dos postulados na forma “como se” encontra-se já no texto sobre a *Religião*, sendo confirmada na *Doutrina da Virtude*, e também em textos como “Anúncio a um acordo próximo de paz perpétua na filosofia”, “O fim de todas as coisas” e, de modo decisivo, em trechos do “*Opus postumum*” (I e VII *Convolut*), que datam de dezembro de 1800 até fevereiro de 1803. Sem a afirmação dos postulados práticos como objetos, o sumo bem moral não é um objeto executável, tornando-se necessário reformular o sentido prático dessa ideia da razão. E, no que se refere à relação da moralidade com a felicidade, podemos ver que, já na *Doutrina da Virtude*, a felicidade própria está desacoplada da moralidade.

Ora, enquanto ideia da razão prática o sumo bem é um conceito para o qual se espera encontrar uma aplicação prática; assim, o que se abandona é a resolução tentada pela doutrina do sumo bem moral, permanecendo ainda a ideia da razão como um problema a ser resolvido. Uma vez que, como objeto incondicionado da razão prática, o sumo bem contém em seu conceito a virtude e a felicidade, é preciso atentar para que não se perca esse aspecto na sua interpretação e aplicação. Para satisfazer o objeto total e completo de uma vontade que é, ao mesmo tempo, racional e sensível, o sumo bem tem de reunir a felicidade e a moralidade. Na resolução desse problema, procuramos mostrar que, na filosofia tardia de Kant, a doutrina moral do sumo bem é abandonada, sendo dada uma resposta em referência aos dados sensíveis apresentados pela antropologia. Com a ampliação do domínio de dados sensíveis práticos pela via da antropologia, tornou-se possível interpretar e conceder sentido ao sumo bem sem perder a perspectiva da unificação entre virtude e felicidade.

A Antropologia permite-nos resgatar a realidade prática do sumo bem para o

agente humano, fornecendo um domínio de dados sensíveis em referência aos quais encontramos um sentido para o uso dessa ideia na vida dos homens. Esse sentido é alcançado quando se pergunta pelo conceito de humanidade em referência aos dados sensíveis observados no comportamento humano, que nos apresenta o homem como ser que naturalmente se dirige e empenha em produzir o seu bem-estar e, ao mesmo tempo, como ser dotado de uma sensibilidade moral. O modo de pensar adequado à humanidade refere-se, aqui, a uma existência humana que não se limita à noção clássica de humanidade fundada na forma pura de dignidade humana, mas leva em conta a condição sensível do homem. Há uma reformulação no modo de compreender a virtude, que não mais afasta o ser humano de sua natureza sensível e, desse modo, deixa de ser um conceito que diz respeito apenas ao caráter inteligível do ser humano. A virtude adquire um sentido mais amplo, aplicando-se à dimensão sensível do ser humano, que naturalmente se ocupa na busca pelo seu bem-estar. Mas não se trata de uma forma de virtude que pudesse estar simplesmente a serviço das inclinações. O conceito de virtude se torna apropriado ao ser humano sensível, cumprindo um papel no que diz respeito à realização da verdadeira humanidade no homem. Nesse sentido, o papel fundamental da virtude está relacionado ao bem viver enquanto adequação do bem-estar à forma de humanidade nos relacionamentos. Ao invés de afastar o homem de sua condição sensível, a virtude dirige-se à realização do bem-estar na tarefa de conduzir a um modo de promover um tipo de bem-estar que, ao mesmo tempo, convirja a uma forma de sociabilidade adequada à humanidade. Em sua tarefa, a virtude aplica-se a fomentar a prática de costumes que propiciam uma forma de sociabilidade que produz o bem-estar relacional e também se aplica à vigilância, para evitar que o homem enverede por formas possíveis de bem-estar na sociabilidade que causem dano à sua humanidade. Tanto a virtude quanto o bem-estar são aspectos fundamentais da humanidade no ser humano, e o caminho para a satisfação com a vida. Já não se espera mais a realização do sumo bem moral, mas alcançar uma forma de viver segundo o sumo bem moral-físico, no qual a virtude e o bem-estar se unificam numa perspectiva imanente. Essa unificação, conforme mostramos, é exequível no modo de vida em sociedade que produz o bem-estar através do compartilhamento mútuo nos relacionamentos entre os homens. Essa forma de orientação como princípio de vida é o que corresponde a um modo

de vida adequado ao modo de pensar que é humanidade.

Kant exemplifica uma forma de sociabilidade segundo o modo de pensar que é humanidade, considerando os aspectos empíricos do comportamento humano numa boa refeição em boa companhia. A boa companhia, prolongada pela refeição, cumpre com o propósito pragmático de produzir um ambiente favorável à sociabilidade, na qual o comportamento humano se adéque melhor à forma de humanidade. Em uma refeição com boa companhia, em que todos podem compartilhar uns dos outros pelo diálogo, propicia-se um livre jogo de escolhas, e, nessa livre harmonia nas relações, produz-se o sentimento do prazer relacional. O ambiente à mesa produz uma sociedade harmônica baseada no uso que cada um pode fazer de sua liberdade, e não segundo o princípio de uma sociedade baseada em leis externas que se impõe pela coação. Não há sequer um conceito com base no qual se determine o comportamento nessa livre sociabilidade, o que não quer dizer que não exista um critério ao qual todos têm de assentir para ajuizar o modo de agir com relação aos outros e no qual se funda a harmonia nessa sociedade, a saber, o gosto. A faculdade do gosto contém em si um fundamento *a priori*, que torna possível estruturar os relacionamentos segundo uma harmonia que não pode ser alcançada por meio de leis externas. Com efeito, como faculdade de ajuizar socialmente, o gosto torna possível uma livre harmonia dos homens entre si. Do gosto refinado provém a harmonia nos relacionamentos e o sentimento de participação com os outros em sociedade, como livre escolha de cada um. Ao contrário do ambiente de legalidade que se cria entre as pessoas onde uma lei externa é a condição da vida pacífica, em uma sociedade refinada na qual as relações estão baseadas na livre escolha de cada um segundo o gosto, cria-se uma atmosfera propícia ao compartilhamento íntimo mútuo, que afeta a sensibilidade da faculdade do gosto e faz brotar o bem-estar relacional, como forma de bem-estar que preenche a condição de humanidade no ser humano.

O exercício do gosto na forma livre de agradar, seja pelas boas maneiras ou pelo modo refinado no livre jogo do diálogo, engendra uma sociabilidade harmônica em que há compartilhamento de uns com os outros. Podemos observar esse fato na sociabilidade à mesa (*Tischgesellschaft*), na qual o gosto é a base para produzir um

ambiente de hospitalidade e bem-querer mútuo, que favorecem a harmonia nos relacionamentos. Em ordem ao prazer mútuo que brota do relacionamento, a forma subjetiva do gosto tende de bom grado a determinados preceitos da sociabilidade refinada, a fim de que se possa agradar aos outros. Assim, estrutura-se uma reunião social propícia ao compartilhamento mútuo, no qual os homens, em comum, gozam do bem-estar relacional e, no modo de ser refinado de uns para com os outros, produzem uma cultura moral. Esse modo de sociabilidade convida à virtude, promovendo a verdadeira humanidade. Nessas condições, o costume social de reunir diversas pessoas para uma refeição serve como palco para a sociabilidade, dirigida segundo o propósito pragmático consistente em promover o bem-estar e o exercício da virtude. O exemplo da boa refeição em boa companhia, retirado da observação de uma circunstância concreta da vida cotidiana, e praticado pelo próprio Kant, é uma amostra de comportamento e modo de ser do homem que prova a realizabilidade do bem-estar e da virtude segundo uma unidade, isto é, a exequibilidade do sumo bem moral-físico, que se configura como uma forma de convívio social que, ao mesmo tempo, propicia o bem-estar e favorece a virtude. A tendência para a sociabilidade e o prazer do compartilhamento mútuo impulsiona para o exercício da virtude, como forma de adequar o modo agradável de viver à sociabilidade humanizada. A virtude é o que concede à sociabilidade a forma adequada à humanidade, na qual o homem satisfaz a sua necessidade de bem-estar sem se tornar escravo de uma busca sem fim pela satisfação de suas inclinações.

A verdadeira felicidade (*gesittete Glückseligkeit*), de que aqui se trata, reside no bem-estar relacional, que tem como condição de possibilidade a harmonia entre os homens. Essa felicidade não é possível numa forma de vida individualizada, ou pelo acúmulo de inclinações satisfeitas com relação aos objetos do desejo. O bem-estar que apraz ao gosto e torna a vida aprazível, verdadeiramente feliz, é o bem-estar relacional, possível somente pela relação entre os homens segundo a forma de humanidade. Mas, para que o bem-estar na sociabilidade preencha a sua finalidade num ser sensível cujo fim é ele mesmo, é preciso evitar o vício da ostentação. Este é um bem-estar que, no fim das contas, leva a outras formas de paixão e afeto que escravizam o ser humano e o afastam de si mesmo, isto é, de

sua verdadeira humanidade. Em vista de um propósito pragmático, a solução contra esse mal está na inclinação do homem à virtude, que cumpre com o papel de conduzir o homem ao senhorio de si mesmo, impedindo-o que se torne escravo das paixões. Não se trata simplesmente de uma regra pragmática para evitar que as inclinações se anulem umas às outras, mas de um assentimento do gosto pela forma de humanidade como uma autoapreciação da humanidade em nós, suscitando a partir daí a virtude. Assim, a virtude engendra-se numa pragmática de realização da felicidade pela via dos relacionamentos entre os homens. Uma vez que a forma de humanidade na sociabilidade é amparada pelo ajuizamento universalmente válido do gosto, a sua proposta de relacionamento entre os homens é universalmente válida. Mostra-se aqui uma perspectiva pragmática cujo fim é a realização do sumo bem moral-físico, a verdadeira felicidade.

Considerando que a verdadeira felicidade não pode ser realizada por meio de fins particulares, mas como um fim a ser promovido pela relação mútua, um acordo universal quanto ao que se pode esperar dos outros é fundamental para se estabelecer uma pragmática na busca por esse fim. Com efeito, o modo de vida civilizado não é o mesmo que ser moralmente bom, mas produz uma cultura moral no que diz respeito à forma externa das ações, de modo que, do ponto de vista da espécie no seu todo, o homem tende ao bem moral. Ainda que a espécie humana frequentemente se mostre desprezível quanto a seu caráter moral, o juízo condenatório acerca do caráter da espécie, diz Kant, revela ao mesmo tempo uma disposição moral em nós. Essa disposição moral, que impele ao desafio de trabalhar contra a propensão para o mal, permite apresentar a espécie humana, que se esforça para elevar-se do mal para o bem, como portadora de um caráter bom. Entretanto, o homem não realiza o caráter de sua existência por instinto; ele precisa empreender uma pragmática que lhe direcione ao que pode e deve fazer de si mesmo como homem. Cabe ao homem, enquanto espécie, estabelecer as condições nas quais se desenvolvem as predisposições e faculdades que o preparam para ser o senhor do seu destino e, assim, cumprir com o caráter de sua destinação. Com efeito, o fim último do homem é a sua existência em si mesma enquanto existência adequada à ideia de humanidade. O caráter de humanidade da existência humana é realizável na sociabilidade, que propicia aos homens o

sentimento de participação em comum e compartilhamento de uns com os outros, levando ao bem-estar e à virtude. Sob uma perspectiva pragmática, a espécie humana está destinada a progredir para um modo de viver que realize uma unificação entre bem-estar e virtude. Tal harmonia é o que se poderia esperar de um todo moral, como um reino dos fins, mas, tratando-se de seres humanos que estão sempre propensos a romper em hostilidade, é preciso suprir essa falta mediante condições externas que assegurem as condições que perfazem a forma de humanidade nos relacionamentos. Vimos que, em *À paz perpétua*, Kant aponta uma ordem política como forma de realização do fim último e incondicionado da razão prática, o sumo bem político, em que a felicidade não depende da moralidade. A promessa de felicidade é sustentada pelo progresso político e não pelo moral. Nessa perspectiva, o dever em ordem ao fim prático incondicionado é deslocado para a exequibilidade do sumo bem político. Para que a tarefa de sua realização não seja vista, logo de início, como uma empreitada impossível e fadada ao fracasso, ela tem de apoiar-se na forma incondicionada do dever. Trata-se, aqui, do dever em ordem ao exercício concreto do direito à liberdade mediante o poder do Estado. A via política, o sumo bem político, é a condição de realização do fim total e completo da razão prática.

Com base nos textos tardios, não somente há um abandono do sumo bem moral, como Kant aponta para a perspectiva de realização de uma história do gênero humano, aqui, neste mundo. Embora não se possa prever o destino dos indivíduos em particular, pode-se enunciar uma história *a priori* do gênero humano. O que se pode esperar dos homens, enquanto animais racionáveis destinados a se tornarem racionais, é que estabeleçam um acordo de paz entre indivíduos e Estados, que lhes conduza à condição de cidadãos do mundo. Essa sociedade cosmopolita é possível por meio de uma ordem política orientada segundo princípios de humanidade. Propiciam-se, assim, condições que favorecem a perspectiva de uma pragmática do desenvolvimento de uma cultura moral, conduzindo a espécie à realização de uma história de aprimoramento de seus costumes e, por consequência, ao caminho da verdadeira felicidade (*gesittete Glückseligkeit*).

Já que não se pode esperar o melhor da boa vontade e do livre acordo dos indivíduos, a via que torna essa história realizável ao homem é o acordo segundo regras

externas, fundadas no direito originário de liberdade. Há que instituir-se uma sociedade cosmopolita, criando-se as condições externas necessárias ao sustento dessa sociedade, a fim de que o homem se eleve do mal para o bem. O fato de que o gênero humano se encontre em condições de realizar esse intento pode ser antecipado, uma vez que é possível apresentar fatos na história da humanidade que indicam uma tendência do gênero humano no seu todo para o melhor. Uma vez que foi provada a realidade objetiva do juízo sintético *a priori* fundamental da história: “o gênero humano em seu todo progride para o melhor”, podemos dizer que a espécie humana tende a uma aproximação ao sumo bem moral-físico. Mas, para que a espécie humana realize uma trajetória de aproximação a esse fim, há que empreender-se uma pragmática de realização da felicidade unificada com a virtude. Com efeito, a vida dos indivíduos também se ajusta de acordo com o modelo de sociedade na qual estão inseridos, e é determinada pelo propósito pragmático que a forma de uma determinada sociedade cumpre. Isso não significa que o ser humano não tenha outra alternativa a não ser acomodar-se à sociedade em que vive. O que se quer dizer é que ele pode empreender uma pragmática a favor de si mesmo, como mecanismo pelo qual constrói a si mesmo e o seu modo de vida em sociedade. Essa perspectiva pragmática nos dá a possibilidade de aprimorar a natureza humana, e construir uma história de acordo com uma ideia que é apta para uso na vida do homem. Levando em conta a observação do comportamento humano na exemplificação da sociabilidade à mesa, na qual se unificam a virtude e o bem-estar, do ponto de vista de uma antropologia pragmática nos é permitido conceder sentido ao sumo bem moral-físico, e dizer que essa ideia é apta para ser empregada no propósito de direcionar a vida dos homens na realização da felicidade e da moralidade. Pois, tendo em mente que esse fenômeno antropológico particular possui uma estrutura baseada na condição *a priori* da faculdade do gosto, pode-se tomá-lo como amostra de uma pragmática *a priori* de realização de uma harmonia entre os homens, que conduz ao bem-estar e ao bem moral. Contamos, assim, com uma prova da exequibilidade do sumo bem moral-físico na sociedade dos homens numa perspectiva pragmática. De posse de uma ideia prática aplicável ao domínio das ações exequíveis pelo agente humano, é possível estruturar o conjunto dos dados e das condições empíricas observadas na vida dos homens em sociedade, e valer-se da perspectiva pragmática para enunciar, como um

juízo *a priori* da história, que o gênero humano caminha para a realização de uma felicidade unificada aos bons costumes. Assim, a história é a possibilidade de realizar um processo ordenado e planejado que dirige a espécie humana à sua destinação final, a sua existência em si mesma enquanto forma adequada à sua verdadeira humanidade, a vida feliz unificada aos bons costumes (*gesittete Glückseligkeit*). Considerando que uma história *a priori* é possível à medida que aquele que a anuncia é ao mesmo tempo o sujeito que a executa, a possibilidade de empreender um propósito pragmático, com base numa ideia prática provada como objetivamente válida para uso na vida dos homens, permite-nos antecipar o resultado desse processo. O resultado é um modo de vida em sociedade que unifica a virtude com o bem-estar, conduzindo a uma felicidade (*gesitteten Glückseligkeit*) conforme a costumes de virtude – o que perfaz o sumo bem moral-físico como fim total e completo da razão prática.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant:

1. KANT, I. ____ (1781). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
2. ____ (1783). *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1988.
3. ____ (1784). Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2002.
4. ____ (1785). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.
5. ____ (1786). Que significa orientar-se no pensamento?. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: ed. 70, 2002. 39-55.
6. ____ (1788). *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
7. ____ (1790). *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
8. ____ (1791). Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kant (Band VIII)*. Disponível em: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>.

9. ____ (1792). An Frau Maria von Herbert. Briefwechsel (Correspondência Filosófica). Band XI. *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>
10. ____ (1793). *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.
11. ____ (1793). Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: *À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: ed. 70, 2002. 57-102.
12. ____ (1794). O fim de todas as coisas. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2002: 103-18.
13. ____ (1795). A paz perpétua. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2002.
14. ____ (1796). Verkündigung des nahen abschlusses eines Traktats zum ewigen frieden in der Philosophie. *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kant* (Band VIII). Disponível em: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>.
15. ____ (1797). *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.
16. ____ (1798). *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1993.
17. ____ (1798). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: iluminuras, 2006.
18. ____ (1800). *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. 2^a ed. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.

19. ____ (1803). *Sobre a pedagogia*. Trad. de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012.
20. ____ (1804). *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1995.
21. ____ (1925-34). Reflexionen zur Moralphilosophie. *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. Handschriftlicher Nachlass, Band XIX. Disponível em: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>.
22. ____ (1936). Opus postumum. *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kant* (Band XXI-XXII). Disponível em: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>. Acessado em: 10/2/2013.
23. _____. *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>

Comentadores:

1. Albrecht, M. (1974). Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit?. In: *Kant-Studien. Akten des 4 internationalen Kant-Kongresses*, 563-67.
2. _____. (1978). *Kants Antinomie der Praktischen Vernunft*. New York: Georg Olms Verlag Hildesheim.
3. Bojanowski. (2009). *Kant-Studien*, 401-07.
4. Brandt, R. (2007). *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner Verlag.
5. _____. (2001). *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*. México: Plaza y Valdez.

6. Brugger, W. (1964). Kant und das höchste Gut. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 18, 50-61.
7. Dörflinger, B. (2009). A relação entre Estado e religião no pensamento de Kant. *Studia Kantiana*. V. 8, maio, 7-19.
8. _____. (2011). Kant sobre o fim das religiões históricas. *Studia Kantiana*. 11, 257-76.
9. Düsing, K. (1971). Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. *Kant-Studien*. 72 Jahrg., 5-42.
10. Forschner, M. (1988). Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. (42) 3, 351-70.
11. Förster, E. (1998). As mudanças no conceito kantiano de Deus. *Studia Kantiana*. (1) 1, 29-52.
12. Himmelmann, B. (2003). *Kants Begriff des Glücks*. Berlin/New York: de Gruyter.
13. Hinske, N. (1991). Kants „höchstes moralisch-physisches Gut“. Essen und allgemeine Menschenvernunft. *Alltag in der Zeit der Aufklärung*. Herausgegeben von Klaus Gerteis. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 49-58.
14. Kleingeld, P. (1995). *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
15. Krämling, G. (1986). Das höchste Gut als mögliche Welt: zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei Immanuel Kant. *Kant-Studien*. (77) 3, 273-88.
16. Lebrun, G. (1986). Uma escatologia para a moral. In: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ricardo Terra (Org.). São Paulo: Brasiliense, 1986, 75-101.

17. _____. (1993). *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
18. Lemke, H. (2001). *Ästhetik des guten Geschmacks. Vorstudien zu einer Gastrosophie*. (überarbeitete Version); In: R. Behrens, K. Kresse, R. Peplow (Hg.), *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge*, Hannover, 268-84. Disponível em: http://www.haraldlemke.de/texte/Lemke_Vorstudie.pdf.
19. _____. (2007). *Ethik des Essens: Eine Einführung in die Gastrosophie*. Akademie Verlag: Berlin.
20. _____. (2008). *Welt-Essen und Globale Tischgesellschaft (Hg) Iris Darmann, Harald Lemke*. Bielefeld: Transcript Verlag, 213-36.
21. Loparic, Z. (2002). *A semântica transcendental de Kant*. 2ª ed. rev. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
22. _____. (1999). O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analítica*, (4) 1, 13-52.
23. _____. (2003). As duas metafísicas de Kant. Disponível em: *Kant-e-prints*. (2) 5, 1-10. Acessado em 14/05/2009.
24. _____. (2007). Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. Disponível em: *Kant-e-prints*. (2) 1, 73-91. Acessado em 20/10/2010.
25. _____. (2008). solução kantiana do problema fundamental da religião. In: Daniel Tourinho Peres, Fernando Costa Mattos, Luiz Repa, Marcos Nobre, Mauricio Cardoso Keinert, Rúrion Soares Melo (orgs.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular Esfera pública, 87-120.
26. Pasini, D. (1974). *Das Reich der Zwecke und der politisch-rechtliche Kantianische Gedanke*. In: *AIKK. Kant-Studien*. II, 2, 675-90.

27. Röttgers, K. (2008). Die fehlende Kritik der kulinarischen Vernunft. In: *Die Tischgesellschaft: Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*. (Hg) Iris Darmann, Harald Lemke. Bielefeld: Transcript Verlag, 107-29.
28. Silber, J. R. (1964). Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 18, 386-407.
29. _____. (1969). Die metaphysische Bedeutung des höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 23, 538-49.
30. Simons, E. (1981). Hoffnung als elementare Kategorie praktischer Vernunft. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 264-81.
31. Terra, R. (1986). Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: *Immanuel Kant: ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ricardo Terra (Org.). São Paulo: Brasiliense, 43-74.
32. Wimmer, R. (1995). Kants Philosophischer Entwurf Zum ewigen Frieden und die Religion. *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Memphis, vol. I. Milwaukee: Marquette University Press, 113-20.

Bibliografia complementar

1. Albrecht, M. (1994). Kants Maximenethik und ihre Begründung. *Kant-Studien*. 85 Jahrg. Heft 2. Berlin/New York: de Gruyter, 129-46.
2. Angehrn, E. (1985). Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik. *Philosophisches Jahrbuch*. 92, 1, 35-52.

3. Beckenkamp, J. (2003). O direito como exterioridade da legislação prática da razão em Kant. *Étic@*. Florianópolis, v. 2, n. 2, 151-71
4. Bittner, R. (1974). Maximen. In: *Kant-Studien. Akten des 4 Internationalen Kant kongresses*, 485-98.
5. Calheiros de Lima, E. (2005). Observações sobre a fundamentação moral do direito em Kant. *Étic@*. Florianópolis vol. 4, n. 2, 141-55.
6. Camps, V. (1988). Ética y Política: ¿qué podemos esperar?. In: *Esplendor y Miséria de la ética Kantiana*. Esperanza Guisán (Coord.). Barcelona: Editorial Anthropos, p. 214-26.
7. Cassirer, E. (1993). *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Rogers. México: IEPSA.
8. Cortina, A. (2005). Cosmopolitismo y paz: la brújula de la razón en su uso político. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, n. 2, 379-396.
9. Cortina, Adela. (1984). Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants. *Kant-Studien*. 75 Jahrg., 3, 280-93.
10. Döring, A. (1900). Kants Lehre vom höchsten Gut. *Kant-Studien*, 4, 94-101.
11. Fischer, N. (1983). Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. *Kant-Studien*. 74 Jahrg. Heft 1. Berlin / New York: de Gruyter, 1-21.
12. Förster, E. (2002). Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft. In: *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (Otfried Höffe)*. Akademie Verlag Klassiker Auslegen, 26, 107-21.
13. _____. (1992). Was darf ich hoffen?. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. (46) 2, 168-85.

14. Giannotti, J. A. (1979). Kant e o espaço da história universal. *Discurso*. n. 10, maio. São Paulo: USP, 7-47.
15. Grimm, J. und W. (1960). *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
16. Hauche, K. (2002). Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff. *Kant-Studien*. 2, 137-57.
17. Himmelmann, B. (2005). Brauchen wir Kants Idee des höchsten Guts?. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 53, 4, 541-50.
18. Honneth, A. (2008). A irretrocedibilidade do progresso: a determinação Kantiana da relação entre moral e história. In: *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. Singular Esfera pública, 27-42.
19. Kant, I. *Werke in sechs Bänden / Immanuel Kant*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Sonderausgabe nach der Ausgabe 1983. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
20. Kleingeld, P. (1990). Moral und Verwirklichung: Zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 44, 3, 425-41.
21. Krämer, Hans. (2000). Was leistet die Glücksethik? *Deutsche Zeitschrift für philosophische Forschung*. (48) 4, 565-77.
22. Krüger, G. (1931). *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. 2. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr.
23. Langthaler, R. (1991). *Kants Ethik als "System der Zwecke"*. *Perspektiven einer modifizierten Idee der "Moralischen Theologie" und Ethiktheologie*. Berlin / New York: de Gruyter.

24. Loparic, Z. (2006). Kant e o pretense direito de mentir. *Kant-e-prints*. Série 2, v. 1, n. 2. jul-dez.
25. _____. (2005). A semântica transcendental e a razão pura. *Dois pontos*. (2) 2, 113-28.
26. _____. (1983). Heurística Kantiana. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, n. 5, 73-89.
27. _____. Kant e o ceticismo. *Manuscrito*. Campinas, v. 11, n. 2, 67-83.
28. _____. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. Disponível em: http://www.interleft.com.br/loparic/zeljko/pdfs/problema_kant_97_114.pdf. Acessado em: 10/2/2013.
29. _____. (1992). A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano. In: *200 anos da crítica da faculdade do juízo*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 50-64.
30. Louden, R. B. (2002). A segunda parte da moral: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. *Ethic@*. v. 1, jun. , 27-46.
31. Mendonça, W.P. (1993). Die Person als Zweck an sich. *Kant-Studien*. 84 Jahrg. Heft 2, 167-84.
32. Pieper, A. (1978). Ethik as Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. *Kant-Studien*. 69 Jahrg., 3, 314-29.
33. Recki, B. (1994). Was darf ich hoffen? Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant. *Allgemeine Zeitschrift für philosophie*. Jahrg. 19, 1, 1-18.
34. Ricken, F. (2002). Die Postulate der reinen praktischen Vernunft. In: *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (Otfried Höffe)*. Akademie Verlag Klassiker Auslegen, Band 26, 122-48.

35. Rohden, V. (1998). O humano e racional na Ética. *Studia Kantiana* 1 (1), 307-21.
36. Ureña, E. M. (2005). Kant: La sociedad civil como pueblo de Dios. *Revista portuguesa de Filosofia*. 61, 453-67.
37. Vaihinger, H. (1911). *Die Philosophie des als ob*. Berlin.
38. Wildfeuer, A. G. (1999). *Praktische Verunft und System*. Stuttgart: Frommann-holzboog.
39. Zobrist, M. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation. *Kant-Studien*. 99. Jahrg., 285-311.