

Julian Batista Guimarães

**LIBERDADE E ESPERANÇA COMO CONDIÇÕES DA
REALIZAÇÃO HUMANA EM KANT**

Dissertação de mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

Apoio CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2016

Julian Batista Guimarães

**LIBERDADE E ESPERANÇA COMO CONDIÇÕES DA
REALIZAÇÃO HUMANA EM KANT**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia, como requisição parcial à
obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

Apoio CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Guimarães, Julian Batista
G9631 Liberdade e esperança como condições da realização humana
em Kant / Julian Batista Guimarães. - Belo Horizonte, 2016.
160 p.

Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Liberdade. 2. Esperança. 3. Kant, Immanuel. I. Guedes
Filho, Édil Carvalho. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 19(430)

Dissertação de **Julian Batista Guimarães** defendida e aprovada, com a nota 10,0
(DEZ) atribuída pela Banca

Examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. Édil Guedes Filho / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel / FAJE


Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 04 de julho de 2016.

À minha esposa Caroline.

Agradecimento

Ao meu orientador, professor Édil Guedes, pela solicitude com que recebeu meu projeto e pela disponibilidade em me ajudar, não apenas academicamente, mas também humanamente.

Ao Departamento de Filosofia da FAJE, em especial aos professores João Mac Dowell, Werner Spaniol, Ricardo Fenati, Carlos Drawin, Marco Heleno, Álvaro Pimentel, Delmar Cardoso, Elton Ribeiro e Cláudia Maria por terem ajudado na minha iniciação à filosofia.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

A minha família, especialmente aos meus pais Haroldo e Lúcia, pelo apoio constante.

A minha esposa Caroline, por compartilhar comigo a vida e o “amor à sabedoria”.

Ao meu primo Luiz Carlos pelo incentivo e motivação que soube dar-me desde o início. À Companhia de Jesus pela formação humana e crescimento pessoal que me proporcionou. Em especial aos jesuítas: Inácio Rohden, Claudio Paul, João Renato, Dionísio Seibel e Nilo

Ribeiro pela orientação espiritual.

Aos amigos Andrei, Charles, Bruno, Eduardo, Lailson, Robson, Paulo, Antônio, Ponciano, Sidney, Isabel, Júlio, Mayco, Fernando, Tiago e Heráclito pela amizade, companheirismo e incentivo.

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

Immanuel Kant

“Normalmente los animales son felices. Nuestro sino es opuesto. (...). Y la razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables. El destino – el privilegio y el honor – del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía.

José Ortega y Gasset

RESUMO

O objetivo deste trabalho é explicitar a compreensão de Kant acerca da realização humana a partir dos conceitos centrais de sua filosofia prática. Para isso, estabelece-se uma relação entre os conceitos de Natureza, Liberdade e Esperança, tais como eles aparecem nos principais escritos kantianos sobre filosofia moral, filosofia da religião e filosofia da história. Procura-se mostrar que Kant concebe a realização do ser humano, na condição de indivíduo e de espécie, como um processo histórico contínuo que tem como meta a realização do sumo bem, isto é, o desenvolvimento completo das disposições naturais e a união entre a moralidade e a felicidade do homem. O primeiro capítulo mostra que, porque as disposições racionais da natureza humana necessitam de uma série infinita de gerações para se desenvolverem, a sua realização completa deve ser vista como alcançável somente pela espécie, mas não pelos indivíduos, e que esse processo é levado a cabo por um “mecanismo” da Natureza. O segundo capítulo aborda a Liberdade como condição da moralidade e os postulados da razão prática como condições da síntese entre moralidade e felicidade, mostrando-se com isso aquilo que está no poder do homem e aquilo que está fora de seu alcance em relação ao sumo bem. O terceiro capítulo mostra que a realização humana só pode ser captada pelo homem na forma de esperança, pois se trata de um processo contínuo e inacabado, e apresenta também os elementos que, segundo Kant, justificam essa esperança.

Palavras-chave: Kant, Natureza, Liberdade, Esperança, Realização humana.

ABSTRACT

This study aims at clarifying Kant's view of human fulfillment based on the main concepts of his practical philosophy. In order to do so, it establishes a relation between the concepts of Nature, Freedom and Hope as they appear in the Kantian texts on moral philosophy, philosophy of religion and philosophy of history. The objective is to show that Kant believes the fulfillment of men, as individuals and as a species, is a continuous historical process that seeks to accomplish the highest good, that is, the complete development of the natural predispositions and union of man's morality and happiness. The first chapter shows that, because the rational predispositions of human nature require an infinite number of generations to be developed, its full realization should be seen as achievable only by the species but not by individuals, and that this process is carried out by a "mechanism" of Nature. The second chapter describes Freedom as condition of morality and the practical reason postulates as conditions of the synthesis between morality and happiness, thus showing what is within man's power and is not as far as the highest good is concerned. The third chapter explains that man can only grasp human fulfillment in the form of hope, because it is an ongoing and unfinished process, and it also presents the elements that, according to Kant, justify this hope.

Keywords: Kant, Nature, Freedom, Hope, Human fulfillment.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As siglas das obras de Kant correspondem à forma adotada pela *Akademie-Ausgabe* (aceita como padrão pela Sociedade Kant Brasileira).

As referências e citações apoiar-se-ão na edição de W. Weischedel: KANT, Immanuel. *Werke in zehn Bänden*. Ed. por Wilhelm Weischedel Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, (ed. Especial 1983).

- As citações de Kant seguem o seguinte modelo: [sigla da obra, letras “A” e/ou “B” indicando a 1ª e/ou 2ª edições originais, página da respectiva edição original, página da tradução utilizada (quando a tradução não trazer a indicação da paginação original)].
- Ex: [RGV, BA 3,4s, p.25s];
- “s” ou “ss” significam página “seguinte” ou “seguintes”;
- Os itálicos nas citações são dos próprios autores citados, os negritos são meus;

Sigla ou abreviatura	Obras de Kant
<i>Anth</i>	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (Antropologia de um ponto de vista pragmático)
<i>FM</i>	<i>Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?</i> (Os progressos da metafísica).
<i>GMS</i>	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (Fundamentação da metafísica dos costumes)
<i>IaG</i>	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita)
<i>KpV</i>	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (Crítica da razão prática)
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Crítica da razão pura)
<i>KU</i>	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (Crítica da faculdade do juízo)
<i>Log</i>	<i>Logik</i> (Lógica)
<i>MAM</i>	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte</i> (Começo conjectural da história humana)
<i>MpVT</i>	<i>Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee</i> (On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy)
<i>MS</i>	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> (A Metafísica dos costumes)
<i>Päd</i>	<i>Über Pädagogik</i> (Sobre a Pedagogia)
<i>RGV</i>	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (A Religião nos limites da simples razão)
<i>RezHerder</i>	<i>Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit</i> (A [primeira e a segunda] recensão a Herder)
<i>SF</i>	<i>Der Streit der Fakultäten</i> (O conflito das faculdades)

<i>TP</i>	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática)
<i>ÜGTP</i>	<i>Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie</i> (Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia)
<i>WA</i>	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i> (Resposta à pergunta: que é o iluminismo?)
<i>WDO</i>	<i>Was heißt sich im Denken orientiren?</i> (Que significa orientar-se no pensamento?)
<i>ZeF</i>	<i>Zum ewigen Frieden</i> (A paz perpétua)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO 1 – NATUREZA E LIBERDADE.....	21
1.1 A ideia de uma história universal e a concepção teleológica do homem e da história.....	21
1.1.1 A <i>IaG</i> e o marco teórico de interpretação da filosofia da história.....	21
1.1.2 As Disposições originárias e seus respectivos estágios do desenvolvimento: cultura, civilização, (moralização): o conteúdo da teleologia da natureza.....	26
1.2 O “mecanismo da natureza” (dynamismo orgânico) no desenvolvimento do homem: a <i>sociabilidade insociável</i>	42
1.2.1 O conflito entre razão e instinto no indivíduo.....	43
1.2.2 A sociabilidade insociável entre os indivíduos e entre os Estados.....	47
1.3 O dinamismo da liberdade no desenvolvimento do homem: a <i>Aufklärung</i>	54
1.3.1 O que é o Esclarecimento (<i>Aufklärung</i>)?.....	55
1.3.2 A liberdade do <i>uso público</i> da razão: condição do Esclarecimento.....	57
CAPÍTULO 2 - LIBERDADE E MORALIDADE.....	61
2.1 O conceito de liberdade em Kant.....	61
2.2. A liberdade como condição da moralidade.....	65
2.2.1 Liberdade moral (autonomia).....	65
2.2.2 Liberdade moralmente neutra.....	75
2.3 O Sumo bem como <i>visada</i> da moralidade (a <i>teleologia moral</i>).....	81
2.3.1 O conceito de sumo bem.....	81
2.3.2 Possibilidade do sumo bem.....	89
2.3.3 Função e significado do sumo bem.....	100
CAPÍTULO 3 – LIBERDADE E ESPERANÇA.....	113
3.1 Esperança e religião.....	113
3.1.1 A (im)perfeição moral do homem e a graça divina.....	115
3.1.2 A comunidade ética (sumo bem comunitário).....	126
3.2 Esperança e história.....	135
3.2.1 Teleologia natural e teleologia moral: expressões da esperança.....	136
3.2.2 Progresso e esperança.....	139
CONCLUSÃO - A visão kantiana do homem.....	147
BIBLIOGRAFIA.....	153

INTRODUÇÃO

O intuito do presente trabalho é traçar as linhas gerais da compreensão kantiana sobre a realização humana. O que está por trás desse objetivo é a interrogação acerca da concepção antropológica de fundo que sustenta as relações estabelecidas por Kant entre sua filosofia moral e suas filosofias da religião e da história. Portanto, pressupomos aqui que, ao apresentar os principais conceitos da filosofia prática de Kant em sua relação com a questão da realização do homem, estaremos explicitando os contornos de uma cosmovisão que inspira sua filosofia e, ao mesmo tempo, reunindo os traços que esboçam uma resposta à questão *que é o homem*. Não pretendemos, contudo, que essa resposta tenha o *status* de uma antropologia (ainda que transcendental) que Kant não escreveu, mas tão somente a função de revelar que a *Weltanschauung* de Kant constitui-se pela tentativa de integrar intuições fundamentais da visão bíblico-cristã do homem e da história a uma reflexão filosófica que se pretende situada nos “limites da simples razão”. Que alguns conceitos originariamente religiosos como Providência, imortalidade da alma, esperança e fé assumem uma roupagem secular e ocupam importante lugar no pensamento de Kant.

O filósofo de Königsberg afirma com clareza a prioridade da razão prática sobre a razão teórica no conjunto de sua filosofia. Isso significa que, embora o sistema crítico tenha começado com a filosofia teórica, ele não só não se reduz a ela como a parte teórica deve estar subordinada à filosofia prática. Por isso entendemos que, ao abordar um tema ligado à questão da compreensão da existência humana como um todo, tocamos num assunto que se coloca entre as mais altas preocupações filosóficas de Kant. Com efeito, é perceptível nos seus textos a exigência de salvaguardar a liberdade, a moral, a dignidade, numa palavra, a grandeza da destinação humana, o que atesta o seu inegável compromisso com o humanismo característico aos filósofos do Esclarecimento. Tomar essa preocupação de Kant como pano de fundo de nosso estudo, além de oferecer-nos a compreensão de sua *Weltanschauung*, o que pode ter em si um interesse próprio, também pode facilitar a compreensão dos elementos e conceitos particulares do seu pensamento, bem como suas relações, no interior do sistema. Tal visão de mundo é mais bem delineada em seus escritos sobre ética, religião e história do que em sua filosofia teórica.

Desse modo cremos que procurar compreender o fio que estabelece a ligação entre as várias partes do pensamento de Kant e que lhes dá um sentido comum apresenta uma importância hermenêutica imprescindível, à medida que a visão do conjunto, embora superficial e geral, faz-se necessária para melhor entender-se a relação entre as partes do todo

e os limites de cada uma delas. O próprio Kant chama a atenção para o prejuízo que se tem na interpretação quando as partes de um sistema são tomadas isoladamente do seu todo (KrV, B XLIV). Isso não soa nada estranho quando se compreende a filosofia kantiana em geral (não só a parte teórica) como uma filosofia dos limites. A filosofia crítica mostra os limites do conhecimento, mas mostra também os da liberdade e da esperança, da razão e da fé, para desvelar, sobretudo, os limites do homem. Mas cada limite só adquire sua significação plena se se leva em conta o terreno em relação ao qual é limitado, i.e., se as partes são vistas como interligadas e formando um todo sistemático. Esse é outro pressuposto que tomamos como pano de fundo da pesquisa.

Mas o ponto de partida e o campo a partir do qual se dá o estabelecimento desses limites não é outro para o filósofo que o ponto de vista da razão. Por isso todo o projeto kantiano desenha-se com a noção de *interesse* da razão que, ao definir seus problemas últimos, define também um campo de racionalidade próprio a cada um deles. Na segunda seção do *Cânon* lemos, numa famosa passagem (KrV, B 833), que todo o interesse da razão, tanto o teórico como o prático, se unifica nas três questões: “o que posso saber?”; “o que devo fazer?”; “o que me é permitido esperar?”, questões às quais a *Lógica* (A 25) acrescenta uma quarta, “o que é o homem?”, que reúne as três à medida que todas elas remetem à antropologia. Como o tema que pretendemos abordar não foi tratado por Kant de maneira sistemática em uma obra específica, partiremos dos textos que tratam da segunda e da terceira questões e da relação entre ambas.

A seleção e o recorte dos textos estudados teve como critério principal a apresentação de ideias e teses pelas quais Kant expressa sua compreensão do homem como indivíduo e como espécie. Tendo como ponto central a filosofia moral, o tema da realização humana recebe abordagens distintas quando perquirida como fim do homem de um ou outro ponto de vista. Por exemplo, o conceito de sumo bem, ideia chave no pensamento da realização da totalidade moral, tematizado a partir do indivíduo, conduz aos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus, objetos da filosofia da religião; mas, tematizado a partir da espécie, leva à ideia da necessidade da sucessão indefinida de gerações e de um “mecanismo da Natureza” (ou Providência) para se pensar seu desenvolvimento, e tal é objeto da filosofia da história.

A partir disso, organizamos nosso trabalho com base em três conceitos centrais, a saber, Natureza, Liberdade e Esperança, que foram aqui compreendidos como diferentes níveis da compreensão kantiana do processo de realização humana, de cuja explicitação se ocupará cada capítulo do trabalho. A ideia de liberdade é a ideia chave que articula a relação

entre os três níveis, pois é o conceito central na compreensão do ser humano em Kant. Ela representa aquela parte do processo de realização que efetivamente pertence à ação do homem, que está em seu poder e sob sua responsabilidade. A ideia de Natureza, ou mais precisamente, o “mecanismo” da natureza, representa a dialética do conflito entre nossas disposições naturais que, como um trabalho da natureza, impulsiona e força a humanidade a desenvolver suas capacidades adormecidas. Natureza e Liberdade aparecem então como dois princípios, independentes, mas interligados, cujo entrelaçamento, regido pelo princípio da finalidade, origina a história do desenvolvimento humano (YOVEL, 1980, p.194).

Assim, do lado da natureza, o princípio (regulativo, não constitutivo) da finalidade, que é representado ora como um “plano oculto” da natureza, ora como Providência, explica o trabalho desta no desenvolvimento do homem, trabalho esse que produz como fim natural último a Cultura, seja em sua forma interna, representada pelos conhecimentos técnicos, as artes e os desejos civilizados, seja em sua forma externa, expressa como comunidade política. Aqui, o desenvolvimento da história, sob o princípio da finalidade, toma a forma de uma *teleologia natural*. Do lado da liberdade, esse princípio desenvolve uma *teleologia moral* sob a ideia da “comunidade ética” como totalidade das relações morais propriamente ditas, isto é, das disposições interpessoais subjetivas, que aponta para o sumo bem como a meta do progresso histórico. A Cultura, portanto, como tarefa mais elevada da Natureza para o gênero humano, não é ainda o fim último da história (ou fim término da criação), mas etapa necessária de sua preparação e por isso, subordina-se ao sumo bem. O sumo bem aparece, pois, como a síntese mais alta entre o sistema da natureza e o sistema da liberdade.

O terceiro conceito, a Esperança, não é um *princípio* que põe em marcha o processo de realização do homem como o é Natureza e Liberdade, mas, podemos dizer, é o princípio da *motivação subjetiva* que dá sentido à ação humana através da representação da possibilidade de efetivação do fim daquele processo. Como o processo de realização humana é um processo contínuo e uma tarefa sempre inacabada, só a esperança, enquanto elemento constitutivo do próprio processo, é capaz de assegurar que o homem nem se conforme diante de uma perspectiva fatalista de seu destino, nem se desespere em face da ideia da inutilidade de seus esforços, e de dar sentido ao exercício constante de sua liberdade. Toda esperança refere-se necessariamente a um objeto futuro e incerto, mas possível. Mas como a possibilidade da realização plena (ou o sumo bem) do homem depende do postulado da existência de Deus, podemos dizer que, neste caso, a Esperança, por um lado, representa a deficiência e incompletude da liberdade e da ação humanas para tornar efetivo o seu próprio realizar-se, mas, por outro, evita uma compreensão trágica da vida humana.

No primeiro capítulo, seguindo a ideia de que *a Natureza faz algo* pelo homem, mostraremos que, a partir da noção de “disposições originárias” presentes na natureza humana, Kant compreende o processo de desenvolvimento humano como um processo que passa pelos estágios da aculturação, da civilização e da moralização. A dialética da Natureza, através do seu “mecanismo”, só se refere aos dois primeiros estágios (aculturação e civilização), designados pelo termo Cultura como preparação para o estágio mais elevado, a moralidade. A compreensão do desenvolvimento da moralidade exige outro princípio independente da Natureza, isto é, a Liberdade e seus atributos.

No segundo capítulo, seguindo a ideia de que *o homem pode e deve fazer algo* pela sua realização, apresentamos o conceito kantiano de liberdade como condição essencial da moralidade. A reflexão de Kant sobre a moral não termina na determinação da autonomia como *princípio* da lei moral, mas procura também determinar a totalidade incondicionada do *objeto* da razão prática, isto é, o sumo bem. O conceito de sumo bem é abordado como o conceito formal que estrutura a teoria da realização humana na medida em que representa a totalidade dos bens do homem (bem moral e bem físico) reunidos num fim último. As faces política e comunitária (religiosa) do sumo bem são interpretadas como expressões tanto das dimensões imanente e coletiva (relativas à história e à espécie) quanto das dimensões transcendente e pessoal (relativas à religião e ao indivíduo) da realização humana. Os seus postulados são aqui interpretados como a ligação entre a moral e a religião e como expressões da finitude e da esperança do homem.

No terceiro capítulo, partindo da ideia daquilo que *o homem não pode mais fazer*, procuramos abordar como Kant justifica a Esperança a partir de sua reflexão sobre a religião e sobre a história. Primeiro, mostramos que Kant postula a graça divina como complemento à imperfeição moral do homem que, afetado pelo mal radical, sem aquela ajuda seria incapaz de restaurar em si a pureza da lei moral como móbil de seu arbítrio; que a comunidade ética, enquanto a face religiosa do sumo bem, já começa o seu processo de realização com a ação dos homens através da igreja visível e é, assim, um objeto da esperança destes. Depois, retomando a reflexão sobre a história, pretendemos mostrar que ela culmina na ideia de progresso e que esta, ao mesmo tempo expressa e reforça a esperança do homem em sua realização na história.

CAPÍTULO 1 – NATUREZA E LIBERDADE

Neste capítulo pretendemos apresentar o que chamamos de “primeiro nível”¹ do processo da realização do homem. Com o título geral de “Natureza” ou com a ideia de que “a Natureza fez ou faz algo pela realização do homem”, queremos apenas enfatizar o papel atribuído por Kant ao conceito teleológico de natureza no desenvolvimento daquilo que constitui o caráter da espécie humana e significa antes que a natureza *impulsiona* o homem a fazer algo, não que ela faça por si só (como se fosse uma entidade agente). Para apresentar este tópico recorreremos aos escritos de Kant sobre filosofia da história, pois como eles apresentam sua visão geral da compreensão do homem, cremos que eles servem como uma ótima introdução à cosmovisão (*Weltanschauung*) de nosso filósofo. O capítulo divide-se em três partes. A primeira apresenta uma visão geral do desenvolvimento humano como Kant a concebe em sua filosofia da história. A segunda apresenta a dialética entre natureza e liberdade no primeiro nível da realização do homem enfatizando o “trabalho” da natureza nesse processo, tanto em relação ao indivíduo (*MAM*) quanto em relação à espécie (*IaG*). A terceira trata do conceito de *Aufklärung* como ponto de passagem do domínio da Natureza ao reino da Liberdade como o nível propriamente humano da ação e da autorrealização humana.

1.1 A ideia de uma história universal e a concepção teleológica do homem e da história

1.1.1 A *IaG* e o marco teórico de interpretação da filosofia da história

Como não trataremos do contexto em que surge a reflexão kantiana sobre a história, cremos ser importante observar ao menos que, à época de Kant, filosofia da história e filosofia da religião não eram ainda disciplinas autônomas em relação à teologia, de modo que os temas relacionados à história eram discutidos sob influência daquela e mesmo com uma roupagem religiosa². Assim, embora Kant mesmo tenha contribuído bastante para a

¹ “Primeiro” aqui não designa uma anterioridade cronológica, mas apenas a prioridade lógica do discurso (tal como a categoria de “corpo” para a antropologia filosófica), pois a própria divisão da visão kantiana sobre o homem nesses três níveis (Natureza, Liberdade e Esperança) é uma abstração exigida pela apresentação sistemática do tema e não corresponde a uma sequencialidade cronológica, pois na realidade os três níveis encontram-se entrelaçados entre si.

² “Durante o século XVIII houve uma conexão bastante próxima entre filosofia da história e os trabalhos dos teólogos. Os teólogos lidavam com a história constantemente e os primeiros filósofos da história estavam apaixonadamente envolvidos com questões religiosas (...). Os nomes de Vico, Bayle, Montesquieu, Leibniz, Lessing, Herder, Hume e Gibbon todos confirmam a íntima conexão entre as primeiras filosofias da história modernas e os debates teológicos. Ambos os lados do argumento tomaram parte na crença de que a verdadeira filosofia da história estabeleceria firmemente a fé na Providência ou definitivamente desacreditariam a fé cristã.

constituição de ambas como saberes autônomos (nos limites da razão), sua reflexão sobre a história não prescinde totalmente de concepções de origem religiosa, embora o uso estrito que faz delas não o seja (como por exemplo, a noção de Providência assimilada à ideia de “intenção da natureza”).

O principal dos escritos no qual Kant traça as linhas gerais de sua concepção do homem como ser histórico é a *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Neste ensaio de 1784 a reflexão sobre a história universal (*Weltgeschichte*) é conduzida pela doutrina teleológica da natureza cujo princípio da *finalidade* só é sistemático e completamente legitimado na segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* publicada em 1790. Mas como para o nosso propósito aqui é suficiente a apresentação das teses enunciadas em sua filosofia da história, deixaremos de lado o problema de sua *justificação*.

Como ponto de partida da interpretação e compreensão adequadas do pensamento de Kant sobre a história, é necessária uma observação terminológica. Assim como a reflexão kantiana sobre o conhecimento (KrV, B 1ss), sobre a moral (GMS, B V e KpV, A 15) e sobre a religião (RGV, B XX) tem como pressuposto a distinção entre o racional e o empírico, também a sua filosofia da história segue esse pressuposto. Kant deixa clara essa distinção no último parágrafo da *Ideia*:

Seria uma falsa interpretação do meu propósito crer que, com a ideia de uma história universal (*Weltgeschichte*), que tem em certo sentido um fio condutor *a priori*, pretendi rejeitar a elaboração de uma história (*Historie*) concebida de um modo simplesmente *empírico*; constitui apenas um pensamento acerca do que uma cabeça filosófica (...) poderia investigar ainda a partir de um outro ponto de vista (IaG, A 410).

O fato de a língua portuguesa apresentar apenas o termo “história” para traduzir tanto *Historie* quanto *Geschichte* pode causar alguma confusão, de modo que a referência aos principais significados que Kant tem em mente ao empregar os dois termos pode ajudar a melhor compreendê-lo. A partir da passagem acima, dentre outras, podemos encontrar no texto três distintos significados que Kant parece ter em vista:

1. *Historie*. Kant parece utilizar esse termo para se referir a algo como o mero levantamento, encadeamento ou ordenação dos fatos concretos (fenômenos) ocorridos no passado, ou à relação desses fenômenos entre si segundo leis da natureza. Nesse sentido tal

Esta concordância entre os adversários mais amargos deixa claro que, no século XVIII, a filosofia da história era uma questão religiosa ardente (...). Não pode haver dúvida, então, de que neste século os problemas filosóficos na interpretação da história e os problemas teológicos estavam intimamente ligados e eram examinados em conjunto. Esta ligação era, se não mais, pelo menos tão próxima quanto as conexões vistas entre moralidade e religião” (DESPLAND, 1973, p. 5s). Sobre o confronto entre as diferentes concepções da história no século XVIII, ver: TERRA, 2011, p. 25-44; sobre a polêmica de Kant com Herder: ESTIÚ, 1964, p. 8-19; KLEIN, 2012, p. 121-136.

ordenamento dos fatos constituiria apenas um “agregado sem plano das ações humanas” (IaG, A 408) no tempo ou uma “história concebida de modo *simplesmente* empírico”.

2. *Geschichte*. Kant usa esse termo para referir-se à “narração” das ações humanas como manifestações da liberdade da vontade (IaG, A 385), relacionando-o sempre à presença ou ausência de um plano ou de “conformidade a um plano” [*planmäßige*] (IaG, A 387; 409), o que remete à ideia de um *sentido* dado pela narrativa ao encadeamento dos fatos e a uma *interpretação* dos mesmos a partir de conceitos racionais, portanto de um modo que não seja simplesmente empírico. *Grosso modo*, esse sentido do termo história identifica-se com a disciplina ou ciência que investiga o *passado* do homem e o seu processo de evolução, tendo como referência um lugar, uma época, um povo ou um indivíduo.

3. *Weltgeschichte* ou *allgemeine Geschichte* (história universal). Com essa expressão Kant entende não a história do homem enquanto indivíduo, povo ou nação, nem o conjunto da história como fenômeno, mas a história da “humanidade” enquanto ideia ou do homem como ser genérico e racionalizável. É a ideia de uma história que tem um fio condutor *a priori*, portanto deve ser racional e não empírica, interessada mais na busca do sentido da história como um todo do que no sentido dos fatos em si e mais voltada para o futuro do que para o passado. Como a ideia de uma tal história está fundada não em acontecimentos, mas em princípios da razão prática, podemos chamá-la também de história moral. Assim, de acordo com a citação inicial, embora consideremos esta distinção apresentada como mais de acordo com a peculiaridade da proposta kantiana, assumiremos apenas os termos “história universal” e “história empírica” para referi-la.

A partir disso podemos caracterizar melhor o sentido de uma “história universal” e o objetivo de Kant com ela. Se a história no sentido tradicional é uma narrativa *a posteriori*, na medida em que investiga fenômenos passados que, por meio do estudo de documentos, por exemplo, tornam-se objetos de experiência, a ideia de uma história universal, por sua vez, por ser intentada “segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais”, parece apontar para o aparente absurdo de uma história *a priori* que não engendraria mais do que um *romance* (IaG, A 407). Com isso o próprio Kant levanta a questão do *interesse* ou utilidade que se poderia atribuir a tal história.

Ou seja, uma história universal que segue princípios apriorísticos não trata daquilo que *é* ou *foi* (isso pertence ao sistema da natureza e pode ser abordado pela história empírica), nem daquilo que *deve* ser (isso pertence ao sistema da liberdade ou moralidade), mas se ocupa daquilo que *deveria* ser segundo fins da razão. Ora, a história empírica é um tipo de conhecimento, portanto corresponde ao interesse *teórico* da razão; os princípios morais,

válidos independentemente da experiência, respondem ao interesse *prático*; portanto, a partir dos campos de interesse da razão (KrV, B 833), a história universal só pode ser relacionada ao terceiro, que se resume na questão: *o que me é permitido esperar?* Deste modo, embora Kant pareça somente ter ligado de maneira explícita a questão da esperança à religião e não à história³, cremos que a nona proposição da *IaG* apresenta afirmações que nos permitem estabelecer essa ligação. Vejamos como.

Na passagem do Cânon da *KrV* (B 833) na qual apresenta as três questões que representam todo o interesse da razão (especulativa e prática), Kant define a primeira (que posso saber?) como simplesmente especulativa; a segunda (que devo fazer?), como simplesmente prática; e a terceira (que me é permitido esperar?), como prática e teórica ao mesmo tempo, mas “de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa”. Portanto, para que possamos inserir a filosofia da história de Kant no âmbito da esperança, precisamos ver se e em que sentido o projeto de uma história universal responde a ambos os interesses, prático e teórico ao mesmo tempo. Cremos que, com a nona e última proposição do ensaio, Kant objetiva responder a essa questão mostrando que a ideia de uma história universal não é um mero passatempo fictício (romance), enumerando um motivo teórico, um motivo prático e outros motivos pragmáticos pelos quais podemos avaliar a utilidade de tal proposta.

O motivo teórico é o seguinte: a ideia de uma história universal “poderia servir-nos de fio condutor para representar como *sistema* pelo menos em conjunto, o *agregado*, aliás sem plano, das ações humanas” (*IaG*, A 408), isto é, pode servir de “um fio condutor para a explicação do jogo tão emaranhado das coisas humanas” (*IaG*, A 409). O que Kant chama aqui de fio condutor é o pressuposto de que “a natureza não procede sem um plano e meta final”, e este é o princípio que conduz sua reflexão sobre a história (falaremos dele adiante). Como tal, esse pressuposto tem o *status* de um postulado, isto é, de uma “proposição teórica, mas indemonstrável enquanto tal” (*KpV*, A 220), não um dogma teórico, mas uma pressuposição em sentido prático (*KpV*, A 238).

O motivo prático é que, pela pressuposição de um plano da Natureza (como fio condutor do desenvolvimento da história), “se pode abrir uma vista consoladora do futuro, na

³ Na *Lógica* (Jäsche) A 25, e na carta a Stäudlin, de 4 maio de 1793, Kant retoma a afirmação do Cânon da *KrV* das questões que perfazem todo o interesse da razão acrescentando que a terceira delas (*o que me é permitido esperar?*) é respondida pela Religião. Talvez possamos conjecturar que a religião responde à questão da esperança do *indivíduo*, mas que a questão colocada no plural (*o que nos é permitido esperar*), significando a *espécie* humana, é respondida pela reflexão sobre a *história*. Desconhecemos, porém, uma afirmação de Kant nesse sentido.

qual o gênero humano se representa ao longe como atingindo finalmente o estado em que todos os germes, que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra” (IaG, A 409s). Vê-se que o principal deste motivo é justificar uma esperança no futuro da humanidade, mas uma esperança cujo objeto possa ser visto como imanente à história, como algo deste mundo, de modo que não tenhamos que colocá-la “apenas num outro mundo”. Mas essa consoladora vista do futuro, como motivo prático, está intimamente ligada à suposição de que a Natureza não procede sem um plano, suposição em si mesma teórica à medida que serve de fio condutor para responder à questão especulativa sobre a racionalidade ou *sentido* da história humana. A principal questão posta pela filosofia da história é justamente a questão do sentido, da busca de compreender a história da humanidade de um modo que ela apareça como um todo sensato, caso contrário cairíamos no absurdo de conceder uma racionalidade (um curso regular) à natureza, o que é comprovado pela existência das ciências naturais, e negar a racionalidade do curso das ações do próprio ser racional (o homem).⁴ Portanto, podemos afirmar que a filosofia da história de Kant satisfaz o requisito posto pela terceira das questões apresentada no *Cânon*, de ser ao mesmo tempo prática e teórica, mostrando que seu âmbito próprio é o da esperança.⁵

A distinção entre história empírica e história universal guarda uma analogia com a distinção entre *descrição* da natureza e *história* da natureza feita por Kant em seus escritos sobre as “raças humanas”. No último deles, intitulado *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*, publicado em 1788 (dois anos antes da *KU*), Kant parece situar o *status* epistemológico da teleologia entre o método empírico e a teologia na explicação dos fenômenos naturais. Ele inicia o artigo afirmando dois caminhos permitidos na investigação da natureza (entendendo por natureza o “conjunto de tudo o que existe de modo determinado segundo leis”): o da física e o da metafísica. O primeiro é o caminho propriamente *teórico* que chega a resultados objetivos utilizando-se de leis físico-matemáticas para explicar os fenômenos. Aqui deve-se seguir o princípio de que “tudo em uma ciência da natureza tem que ser explicado naturalmente, pois, do contrário, não pertenceria mais a essa ciência” (ÜGTP, A 125, p. 233). Mas esse mesmo princípio assinala ao mesmo tempo os limites da ciência da natureza, pois há fenômenos tão complexos e ordenados que escapam à possibilidade de

⁴ Nas palavras de Kant: “Pois, de que serve exaltar a magnificência e a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar o seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da sabedoria suprema – a história do gênero humano – continua a ser uma objeção incessante, cuja visão nos força a desviar os olhos com desagrado e, porque desesperamos de alguma vez nela encontrar uma integral intenção racional, nos induz a esperá-la apenas num outro mundo?” (IaG, A 410).

⁵ Quanto aos motivos *pragmáticos* apresentados por Kant em *IaG*, por não terem relação direta com nosso tópico aqui, nos limitamos a indicar o restante da nona proposição.

explicação segundo seu princípio, o que levanta um desafio à exigência sistemática da razão. Por isso entra em cena o caminho teleológico, para completar a insuficiência da teoria (ÜGTP, A 37, p. 216). Este, porém, se emprega apenas fins que possam ser conhecidos pela experiência, chama-se teleologia física, mas quando emprega para seu propósito um fim estabelecido pela razão pura, chama-se teleologia metafísica. Sobre esta, afirma Kant:

Mostrei algures que na metafísica a razão não pode, a seu bel-prazer, alcançar toda a sua intenção pela via teórica da natureza (em vista do conhecimento de Deus) e que, portanto, lhe resta tão somente a via teleológica; de maneira que, não os fins da natureza, os quais assentam apenas em argumentos da experiência, mas um fim dado a priori de modo determinado pela razão pura prática (na ideia do Sumo Bem) deve completar o que falta à teoria insuficiente. Semelhante autorização e até mesmo necessidade de partirmos de um princípio teleológico ali onde a teoria nos abandona, eu busquei provar num pequeno ensaio sobre as raças humanas (ÜGTP, A 36s, p. 216).

Assim, onde os princípios explicativos que ainda podem ser confirmados pela experiência terminam, mas ainda pode-se pensar um ser organizado como um sistema de causas finais, este só permite um modo de explicação teleológico (ÜGTP, A 127, p. 233), pois o apelo a explicações sobrenaturais ou teológicas de fenômenos naturais deve ser descartado. Parece, pois, ser essa ideia que legitima, aos olhos de Kant, o empreendimento de refletir filosoficamente sobre aquelas partes da história que são inalcançáveis pela experiência (portanto, não podem ser investigadas nem pela *Historie*, nem pela *Geschichte*), a saber, os *primórdios* da história e o longínquo *futuro* da humanidade, cujas lacunas somente uma *Weltgeschichte* é capaz de preencher graças à reflexão teleológica. Em vista da primeira (i.e., da pré-história humana), Kant escreveu o *Começo conjectural da história humana*; sobre a segunda (acerca do presente e do futuro humano), a *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. A seguir veremos a aplicação feita por Kant do princípio teleológico à natureza humana e, a partir dela, à história humana.

1.1.2 As Disposições originárias e seus respectivos estágios do desenvolvimento: cultura, civilização, (moralização): o conteúdo da teleologia da natureza

Acima apresentamos o entrelaçamento dos motivos (prático e teórico) que segundo Kant justificam a *IaG*, inserindo-a no espaço crítico determinado pela questão da esperança⁶, referindo-nos apenas à nona proposição do ensaio. Mas a sua parte inicial explicita com maior clareza a motivação teórica de descobrir um curso regular, isto é, o sentido da história, apesar

⁶ Caracterizamos essa inserção restringindo o projeto da *Ideia* à uma esperança imanente, isto é, intra-histórica para distingui-la do âmbito da religião que se refere a uma esperança cujo objetos transcendem o mundo histórico.

de sua aparente irracionalidade. Kant deixa claro que a história empírica ou a mera narrativa das ações humanas é incapaz de oferecer um tal sentido:

não é possível conter uma certa indignação quando se contempla a sua [dos homens] azáfama no grande palco do mundo; e não obstante a esporádica aparição da sabedoria em casos isolados, tudo, no entanto, se encontra finalmente, no conjunto, tecido de loucura, vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade e ânsia destruidora (IaG, A 387).

Ora, tal análise não poderia ser diferente visto que a história concreta é fruto das ações livres de vontades humanas individuais ou no máximo de pequenos grupos e, assim sendo, os homens em seu conjunto não procedem meramente de acordo com um instinto, nem de modo puramente racional em conformidade com algum plano único, pois se assim fosse, sua história não seria diferente da dos animais. A partir de que então se poderia vislumbrar um sentido na história? Kant responde que, uma vez que não podemos “pressupor nenhum *propósito* racional *peculiar* nos homens” em escala global,

não há outra saída para o filósofo (...) senão inquirir se ele não poderá descobrir uma *intenção da natureza* [Naturabsicht] no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza (IaG, A 387).

Esse plano da Natureza parece ser confirmado, por exemplo, pelos “quadros anuais dos grandes países” que mostram que os casamentos, nascimentos e mortes acontecem segundo uma regularidade constante, embora tais eventos não sejam em seu conjunto, planejados pelos homens de acordo com alguma regra. Assim, se é possível pensar que os homens, ao perseguirem seus propósitos de acordo com seus planos individuais, seguem sem saber um plano da natureza, tal pressuposto pode fornecer o fio condutor da elaboração de uma história universal. Pois a Kant não parece razoável “supor uma *finalidade* da natureza nas suas partes [isto é, na organização dos seres individuais] e, no entanto, não a admitir no seu conjunto” (IaG, A 401). Daí a afirmação da oitava proposição de que “pode considerar-se a história humana como a execução de um plano oculto da Natureza” (IaG, A 403), visto que no conjunto os homens não seguem um plano racional próprio. O sentido dessa história, porém, só se refere à humanidade enquanto *espécie*, não à soma dos indivíduos, porque se trata não da história da liberdade humana, mas da história do desenvolvimento da *natureza* humana. E aqui podemos caracterizar o conceito de natureza humana ou humanidade como “o conjunto teleologicamente construído de disposições da espécie humana como tal” ou como a “totalidade de suas disposições originárias”.⁷ Portanto, antes de passar à aplicação da

⁷ “A ideia de ser humano é pensada em relação à existência de uma disposição originária, e o conceito de homem significa a espécie humana: o homem reúne em si o conjunto de todas as disposições originais e com isso

teleologia à natureza do homem, vejamos melhor como Kant caracteriza a espécie humana a partir de suas disposições.

As disposições originárias

As “disposições naturais” [*Naturanlagen*] ou “disposições originais” [*ursprüngliche Anlagen*] aparecem em vários escritos de Kant sobre filosofia da história e na *Religião nos limites da simples razão*. Embora sua apresentação na *RGV* se mostre um pouco divergente da dos outros escritos, cremos poder afirmar que seus traços gerais permanecem os mesmos.

Na *RGV* elas são apresentadas em três classes de elementos da determinação do homem, que reunidas constituem a “disposição originária para o bem na natureza humana” (*RGV*, B, 15, p.32). São chamadas originárias porque pertencem, necessariamente, à possibilidade da natureza humana (*RGV*, B 19, p.34). Ali, juntamente com os seus respectivos vícios que se lhes podem agregar⁸, elas são classificadas, do seguinte modo⁹:

- 1) Disposição para a *animalidade* do homem como ser *vivo*; Kant a põe sob a rubrica de amor a si mesmo físico, para o qual não se requer a razão e a divide em três níveis: a) em vista da conservação de si próprio; b) em ordem à propagação da espécie; c) em vista da comunidade com outros homens; os vícios correspondentes a esta disposição são os da gula, da luxúria e da selvagem ausência de lei. São vícios *bestiais*.
- 2) Disposição para a *humanidade* do homem enquanto ser vivo e *racional*; refere-se ao amor de si, mas acompanhado de razão, pois se compara com os demais e daqui vem “a inclinação para obter para si um valor na opinião dos outros”. Mas o valor originário da igualdade pode aos poucos transformar-se em desejo de superioridade e, na inveja e rivalidade implantarem-se os vícios da *cultura*, tais como da hostilidade, inveja e alegria malvada.
- 3) Disposição para a *personalidade* como ser racional e *susceptível de imputação*; esta é a “susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo, suficiente, do arbítrio*”. Só esta disposição tem como raiz a razão prática incondicionalmente legisladora, embora as outras sejam também disposições boas em si e fomentam o seguimento do bem.

representa a humanidade. A partir da ideia de humanidade, Kant pensa a de homem, pelo que humanidade é concebida no sentido de um conjunto de toda disposição originária” (MARTINS, 2004, p. 130s).

⁸ Os vícios não brotam por si mesmos da disposição como raiz.

⁹ Cf. *RGV*, B 15, p. 32ss).

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* as disposições originárias são apresentadas como aquilo que distingue “caracteristicamente o ser humano dos demais habitantes da terra” (Anth, B 314, p. 216). Aqui Kant as nomeia do seguinte modo:

- 1) Disposição *técnica*: é a capacidade, ligada à consciência para o manejo [*Handhabung*] instrumental das coisas e nisso já está contida a habilidade do homem como animal racional, visto que a simples forma e organização de sua mão mostram que a natureza o capacitou para infinitas formas de manejo das coisas, o que exige o emprego da razão para descobri-las.
- 2) Disposição *pragmática*: consiste na capacidade de, por meio da cultura, “sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia” (Anth, B 317, p. 218).
- 3) Disposição *moral*: Kant a relaciona com a faculdade da razão prática e da consciência da liberdade do arbítrio. Ela refere-se à possibilidade de julgarmos o caráter da espécie como bom e mau por natureza. Pois, enquanto o homem deve ser chamado bom, segundo seu caráter inteligível, por causa de sua disposição inata para o bem, a experiência mostra nele uma propensão para o mal, também inata (por ser ligada à liberdade) e, segundo seu caráter sensível, pode ser julgado como mau.¹⁰ Segundo Kant, pode-se falar, sem contradição, do *caráter da espécie* [*Gattung*] como bom e mau por natureza pelo fato de poder-se “admitir que a destinação natural desta consiste no progresso contínuo até o melhor” (Anth, B 318, p. 217).

Ou seja, porque o caráter da espécie humana não é algo estático, fixo, mas aquilo “que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume”, ela não pode ser chamada nem unicamente boa, nem unicamente má por natureza. Assim, o homem, enquanto “dotado da *faculdade da razão* (animal *rationabile*)”, não é já racional, mas “pode fazer de si um animal racional (animal *rationale*)” (Anth, B 313, p. 216).

A diferença entre as duas apresentações parece ser que a divisão da *RGV*, ao incluir a disposição para a animalidade (a qual “não tem por raiz razão alguma”), abrange todas as disposições, isto é, as físicas e as racionais, ao passo que a divisão da *Antropologia* se restringe às disposições racionais. Essa distinção é importante de se observar por duas razões. Primeiro, porque nela se baseia a distinção feita no Prefácio à *Antropologia* entre um conhecimento *fisiológico* do homem (que investiga “o que a *natureza* faz dele”, pelas disposições físicas) e um conhecimento *pragmático* do homem (que investiga o que “*ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”, pelas disposições

¹⁰ Cf. Capítulo 3, (3.1.1: o conceito de mal radical) desta dissertação.

racionais).¹¹ Segundo, porque essa distinção leva Kant a concluir que, diferentemente das disposições físicas que em princípio podem ser desenvolvidas completamente durante a vida de um *indivíduo*, as disposições racionais requerem inúmeras gerações para se desenvolver, ou seja, só podem desenvolver-se completamente na *espécie* (IaG, A 388), e esta, como veremos, é uma afirmação central em sua filosofia da história.

O princípio teleológico da finalidade da natureza é que “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado” (IaG, A 388). Essa é a tese enunciada pela primeira proposição do ensaio *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* e o ponto de partida de toda a teoria kantiana da história. Segundo Kant, essa tese pode ser comprovada pela observação de todos os animais que conhecemos, pois “um órgão que não venha a ser utilizado, uma disposição que não atinja seu fim é uma contradição na doutrina teleológica da natureza. Com efeito, se renunciarmos a esse princípio, já não temos uma natureza regular, mas sim uma natureza que atua sem finalidade”. Ou seja, se a natureza incutiu nas criaturas o gérmen daquilo que as define como uma espécie de ser, é preciso supor que elas devam desenvolver-se de acordo com uma finalidade. Portanto, podemos dizer que os seres, além de uma causa possuem também uma *finalidade* que pode ser conhecida de antemão a partir de suas disposições. No caso dos seres vivos, Kant prefere chamar essa finalidade de *destinação* (*Bestimmung*). Na *Antropologia*, Kant reafirma essa tese:

como princípio para os fins da natureza se pode admitir o seguinte: 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, B 326, p. 223).

Mas como Kant concebe esse desenvolvimento? Na *Crítica da razão pura*, para ilustrar o que entende por *sistema* e seu desenvolvimento enquanto unidade de conhecimentos Kant compara-o ao corpo de um animal que, como organismo, não tem seu crescimento operado por adição de “nenhum membro, mas sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins” (KrV, B 861). A afirmação de que o crescimento de um organismo vivo ocorre não externamente, por acréscimo de novas estruturas, mas internamente, sugere que “todos os elementos essenciais já estão aí desde o começo” (KLEINGELD, 2011, p. 112). Desenvolvimento das disposições, portanto, significa o processo lento e gradual de atualização das potencialidades desde o início presentes no ser em forma de gérmen. Como esse desenvolvimento não acrescenta nenhuma qualidade que já não estivesse presente em forma de disposição, fica claro que esse processo se refere somente

¹¹ Cf. Anth, B IV, p. 21; B 254, p. 181.

àquelas disposições que definem a espécie em questão, e não a disposições contingentes que poderiam pertencer aos seus indivíduos isoladamente.

Subjacente a essa concepção do desenvolvimento da espécie, encontra-se a teoria da *pré-formação genérica* (ou epigênese)¹² cuja adoção por parte de Kant foi influenciada pelos estudos do biólogo Johannes F. Blumenbach (1752-1848). Pode-se considerar a discussão de Kant presente no ensaio ÜGTP, sobre a derivação das diferentes “raças” humanas a partir de um tronco comum, como um exemplo da aplicação da teoria da epigênese, embora Kant não a refira explicitamente. Mas é no § 81 da *KU* que ele melhor a apresenta. Nesse parágrafo, Kant rejeita tanto o ocasionalismo quanto a formação pré-individual por admitirem a intervenção direta de Deus na ordem das causas naturais (*KU*, B 375). Segundo a explicação de Kleingeld (2011, p. 114), “Kant opta pela concepção de que Deus simplesmente ‘pré-formou’ a espécie dos organismos quando criou o mundo, dando a cada uma suas disposições, que permitiram, subsequentemente, a cada espécie se desenvolver e reproduzir por si própria”. Isso significa que a atividade da “criação” restringe-se aos exemplares da espécie e não a todo indivíduo e que o seu desenvolvimento (pela procriação) segue de acordo com as leis naturais, não por alguma influência suprassensível. Assim, porque as disposições são essenciais a cada espécie, elas não mudam com o tempo e são transmitidas hereditariamente à descendência.

Contudo, se a primeira tese da IaG diz que *todas* as disposições estão destinadas a desenvolver-se, a segunda introduz uma restrição cuja consequência mostra uma diferença importante. Ela afirma que “no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais **que visam ao uso de sua razão** devem desenvolver-se integralmente **só na espécie**, e não no indivíduo” (IaG, A 388). Como os animais (irracionais) não possuem disposições racionais e atuam apenas instintivamente, entre eles cada indivíduo atinge espontaneamente sua destinação e sem o saber. Mas “o indivíduo humano não pode cumprir por si só essa destinação”.¹³

Isso ocorre pela natureza da razão que, enquanto “faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural”, não conhece limites para os seus projetos, e “precisa de tentativas, de exercício e aprendizagem, para avançar de modo gradual de um estágio do conhecimento para outro”. Por isso,

cada homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza estabeleceu apenas um breve prazo à sua vida (como realmente acontece), ela necessita de uma série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu germe ínsito na nossa

¹² Cf. *KU*, B 376s; Ver também: MARQUES, Kant e a epigênese a propósito do ‘inato’, p. 453-470.

¹³ Cf. *Anth*, B 326, p. 223; *Päd*, A 11, p. 18.

espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento, que é plenamente adequado à sua intenção (IaG, A 389).

Portanto, como as disposições racionais necessitam de um tempo indefinidamente longo para se desenvolver, segue-se que tal desenvolvimento se inscreve necessariamente na história, daí que a teleologia natural conduz a uma consideração teleológica da história. Essa característica essencialmente história da racionalidade do homem aponta para a necessidade que o homem tem de ser educado.¹⁴ “A ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente” (Päd, A10, p.17). A importância que Kant dá à educação para o desenvolvimento das disposições racionais significa que, uma vez que elas não se alteram com o processo, os resultados do desenvolvimento de cada geração não são transmitidos para a próxima de modo biológico, mas pedagógico, isto é, através de instituições sociais e culturais. Assim, o processo de desenvolvimento das disposições da humanidade na história dá-se pelo necessário processo de interação entre os indivíduos finitos e a infinitude da espécie, mas de modo fragmentário quanto ao tempo, pois,

no momento em que o cérebro mais afortunado chega ao ponto de fazer as maiores descobertas que seu engenho e experiência lhe permitem esperar, apresenta-se a sua velhice; ela enfraquece e deve ceder a uma segunda geração (que deve começar novamente pelo ABC, e deve ainda refazer todo o caminho percorrido) a tarefa de acrescentar mais um passo rumo ao progresso da cultura (MAM, A 16s nota, p. 28).

Por isso Kant fala de um desenvolvimento *lento* das disposições. Por um lado, os indivíduos precisam aprender e se apropriar dos conhecimentos transmitidos pela geração anterior para poder acrescentar um novo passo aos conhecimentos existentes; por outro, esse desenvolvimento da cultura depende do esforço dos indivíduos para preservá-la, desenvolvê-la e transmiti-la à geração seguinte. Tal processo mostra a necessária inter-relação dinâmica entre ontogênese (desenvolvimento do indivíduo) e filogênese (desenvolvimento da espécie), na qual a primeira precisa recapitular continuamente a segunda.

Essa visão do processo histórico, contudo, levanta uma questão no mínimo enigmática, isto é, o fato de que o penoso trabalho de uma geração só venha a ser desfrutado pelas seguintes, e “que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, se intenção sua) trabalhou, sem no entanto poderem participar da felicidade que prepararam” (IaG, A 391). Porém, conclui Kant, não obstante a estranheza que isso possa causar, tal ideia tem de ser admitida como necessária se

¹⁴ “O homem é a única criatura que precisa ser educada [*erzogen*]” (Päd, A 1, p. 11). “O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação [*Bildung*]. Ele é aquilo que a educação dele faz. Note-se que ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros” (Päd, A 7, p. 11).

se supõe que uma espécie de seres racionais cujos indivíduos são sujeitos à morte tem, no entanto, de chegar à perfeição do desenvolvimento de suas disposições.

Os estágios do desenvolvimento da humanidade segundo suas disposições

Imediatamente após a apresentação das disposições na *Antropologia*, Kant conclui:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte: o ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar*, *civilizar* e *moralizar* nela por meio das artes e das ciências (Anth, B 318s).

Outros textos de Kant, como a *GMS* e a *Päd*, ajudam-nos a completar os elementos principais que compõem o quadro da caracterização do homem, desde suas disposições (natureza) até sua destinação final (história), nos seguintes termos: o ser humano possui (a) *disposições* às quais correspondem respectivos (b) *modos de usos* da razão cujo desenvolvimento na história se caracteriza por (c) *estágios* que visam a (d) *finalidades* (ou metas) correspondentes. As disposições acima apresentadas correspondem aos seguintes usos da razão: o *técnico* (ou instrumental), o *pragmático* e o *moral*. A esses usos ou desenvolvimentos da razão correspondem os estágios ou processos¹⁵ de *cultivo* (ou aculturação), de *civilização* (ou socialização) e de *moralização* pelos quais o homem deve passar para desenvolver suas disposições racionais. A finalidade ou meta do desenvolvimento de cada estágio é, respectivamente, a habilidade (*Geschicklichkeit*), a prudência (*Weltklugheit*) e a moralidade (*Sittlichkeit*).¹⁶

¹⁵ Em relação à educação, cada disposição encontra seu âmbito próprio de ensino: "(...) Portanto, a educação consiste em: 1. Na cultura *escolástica* ou mecânica, a qual diz respeito à habilidade: é, portanto, didática (*informatior*); 2. Na formação pragmática, a qual se refere à prudência; 3. Na cultura moral, tendo em vista a moralidade. O homem precisa da formação *escolástica*, ou da instrução, para estar habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo, como um indivíduo. A formação da *prudência*, porém, o prepara para tornar-se um cidadão, uma vez que lhe confere um valor público. Desse modo ele aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus fins como a conformar-se à sociedade. Finalmente, a formação *moral* lhe dá um valor que diz respeito à inteira espécie humana" (*Päd*, A 35, p. 35; ver também: *Päd*, A 22ss, p. 25; A 112, p. 85).

¹⁶ A mesma correspondência entre as disposições racionais e suas finalidades pode ser notada na apresentação dos imperativos na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Nesta obra, explica Kant, os imperativos podem ser *hipotéticos* ou *categóricos*. Os primeiros comandam uma ação como meio para outra coisa que se quer. O imperativo categórico é aquele que representa uma ação como "objetivamente necessária por si mesma, sem referência a um outro fim" (*GMS*, BA 39). Dos imperativos hipotéticos Kant distingue dois grupos: os da *habilidade* e os da *prudência*. Os primeiros são aqueles que se ocupam somente com o que tem de se fazer para atingir um fim, não importando se o fim é racional e bom. Os segundos se referem à escolha dos meios para a felicidade própria, que é um fim natural do ser humano. Portanto, só o imperativo categórico, à medida que comanda de maneira absoluta e imediatamente um comportamento, pode ser chamado de imperativo da *moralidade*. Por isso, segundo Kant, é mais adequado chamar aos primeiros de regras da *habilidade*, aos segundos de conselhos da *prudência*, reservando só ao terceiro o nome de mandamento (lei) da *moralidade*. Para melhor distingui-los, Kant os denomina, respectivamente, imperativos técnicos (pertencentes à arte), pragmáticos (pertencentes ao bem-estar) e morais (pertencentes ao comportamento livre em geral) (*GMS*, BA 43,44).

Aquelas três etapas, enquanto desenvolvimento histórico das disposições racionais, podem ser relacionadas ao passado, ao presente e ao futuro da humanidade segundo a avaliação de Kant sobre a situação cultural do homem. “Vivemos em uma época de disciplina, de cultura e de civilização, mas ela ainda não é a da verdadeira moralidade” (Päd, A 25, p. 28). Ou, de acordo com o texto da *IaG*, no qual Kant explica o porque de ainda não estarmos moralizados e refere as condições externas da moralização:

Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*. Com efeito, a ideia da moralidade faz ainda parte da cultura; mas o uso desta ideia, que se restringe apenas aos costumes no amor matrimonial e na decência externa, constitui simplesmente a civilização. Enquanto, porém, os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois requer-se uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação [*Bildung*] dos seus cidadãos. Mas todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo [*Gesinnung*] moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante (IaG, A 402s).

Nota-se aqui como pressuposto a distinção fundamental entre moralidade e legalidade que permite a Kant afirmar que o nível da civilização, das boas maneiras externas e do cumprimento das leis por coação não é ainda o nível propriamente moral cuja condição é o exercício da liberdade interna ou da autonomia moral. Por isso o desenvolvimento da liberdade aparece como o fio que conduz todo o processo de humanização, desde a passagem da natureza à cultura (como libertação da determinação dos instintos), da liberdade selvagem à civilidade (como determinação dos limites da liberdade externa) e desta à liberdade moral. Vejamos de modo mais detalhado como Kant caracteriza cada etapa.

a) O processo de aculturação

A reflexão sobre o passado do homem e sobre os primórdios da história humana é feita por Kant no ensaio *Começo conjectural da história humana*. Assim como a *IaG*, esse ensaio deve ser situado no projeto da história universal, porque o objeto que ele pretende tematizar encontra-se fora das possibilidades de uma história empírica. Portanto trata-se de uma história *conjectural*, intentada com o objetivo de “completar as lacunas de nossos documentos” (MAM, A1, p.13). Mas para evitar que tais conjecturas produzam mera *ficção* Kant estabelece os fios condutores de tal elaboração: as disposições originárias próprias à natureza humana e as primeiras páginas do Gênesis. Supondo-se que a natureza do homem no início era igual a atual, as disposições naturais permitem derivar os primórdios ou a pré-história humana, isto é,

o primeiro desenvolvimento da liberdade¹⁷ como “obra da Natureza”. O texto da Bíblia, por ser um texto antigo e respeitado, serve de guia para essa reconstituição racional da passagem da natureza à cultura ou, do estado de rudeza animal do homem para o estado de ser social e racional. Por isso, Kant não atribui um status científico a essas conjecturas. Elas devem apenas apresentar-se como um “exercício concedido à imaginação, acompanhada da razão, para o divertimento e a saúde da mente (...) e não podem ser comparadas com o gênero de história (*Geschichte*) que trata desse mesmo assunto, estabelecida e digna de crédito como documentação efetiva” (MAM, A2, p.14).

Após essa advertência metodológica, o texto de Kant pode ser dividido em duas partes principais: a primeira diz respeito à caracterização da ruptura entre o instinto e a razão ou do processo em que a razão se separa do “útero da natureza” e se estabelece como princípio independente da natureza (YOVEL, 1980, p.191), como começo da *cultura* humana; a segunda parte começa com o subtítulo “marco da história” e aborda o “tempo em que o homem passou do conforto e da paz ao *trabalho* e à *discórdia*”, narrando os primeiros passos da *civilização* (MAM, A18, p.31).

O ponto de partida da reflexão de Kant não é a natureza do homem em seu estado absolutamente rude, mas a existência do homem quando completamente formado, como um casal, vivendo num lugar seguro contra o ataque de animais e provido dos meios de subsistência pela natureza. Também supõe esse casal já num estágio avançado de suas habilidades como as de poder erguer-se, andar, falar e pensar. Habilidades estas adquiridas por seu esforço, pois “se fossem inatas, também seriam herdadas, o que contradiz a experiência” (MAM, A4, p.16). Assim, pressupostas essas condições iniciais, a narrativa filosófica da origem da razão e da liberdade como libertação da tutela da natureza e abertura da possibilidade de uma ação não regida meramente pelo instinto, dá-se em quatro momentos que, segundo Kant, correspondem aos passos do próprio “despertar” da razão. (Na seção seguinte, veremos *como* Kant concebe a atividade da Natureza nesse despertar da razão e da liberdade).

(i) A pré-história da razão começa no paraíso. O paraíso simboliza aquele estado em que o homem é representado como guiado somente pelo instinto, esta “voz de Deus” ou voz da natureza à qual obedecem todos os animais. Tal instinto está voltado, em primeiro lugar, para as funções da nutrição em vista da conservação da vida como ser vivo. Pois é este instinto, afirma Kant seguindo o fio da narrativa bíblica, que “permitia-lhe comer algumas

¹⁷ Kant distingue esse “primeiro desenvolvimento da liberdade” (que se baseia *a priori*, nas disposições), do “progresso da liberdade”, que deve fundar-se apenas em documentos (*a posteriori*).

coisas e lhe proibia outras” (Gênesis, 3, 2-3). Por isso a “tentação” (por exemplo, de comer o fruto que lhe era proibido pelo instinto por ser-lhe nocivo) “pôde fornecer à razão a primeira oportunidade para se contrapor à voz da natureza (Gênesis 3, 1) e, apesar da oposição desta, permitir a primeira tentativa de uma livre escolha” (MAM, A7, p.18). E, mesmo que o resultado dessa primeira escolha tenha sido bastante desagradável (por ter comido o fruto que lhe fez mal) e até tornado o homem mais receoso quanto a agir contra o impulso natural, tal ato teria servido para abrir-lhe os olhos, ou seja, “ele [o homem] descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, a um modo de vida único”.

(ii) O segundo passo da razão desperta foi a influência sobre o instinto sexual, que depois do instinto de nutrição, é o mais importante por ser responsável pela preservação da espécie. Nessa etapa, a folha de figueira (Gênesis 3, 7) representa a sublimação do instinto, que aos olhos de Kant,

Foi o resultado de uma manifestação da razão mais importante do que todas as outras por ela realizadas na primeira etapa de seu desenvolvimento. Pois, tornar uma inclinação mais forte e mais durável, subtraindo seu objeto aos sentidos, já denota certa supremacia da razão sobre os impulsos e não apenas, como acontecia no estágio inferior, uma faculdade de prestar-lhes serviço em maior ou menos proporção. A renúncia foi o artifício que conduziu o homem dos estímulos puramente sensuais aos estímulos ideais, e, aos poucos, do apetite exclusivamente animal ao amor (MAM, A 8, p.19).

A importância deste estágio, segundo Kant, é atestada ainda pelo fato de mostrar que o homem é uma criatura capaz de ser moralmente educada. Esse aspecto revela-se através do sentimento da vergonha ou decência, que não significam outra coisa que a inclinação do homem a buscar, através de boas maneiras, o respeito e aprovação dos demais, “fundamento autêntico de toda verdadeira sociabilidade” (MAM, A9, p.20).¹⁸

(iii) O terceiro passo da razão diz respeito à consciente *expectativa do futuro*.

Essa faculdade de não gozar apenas do momento presente, mas de abarcar, de maneira atual, o futuro, frequentemente tão distante, é o signo distintivo mais característico da superioridade do homem para, conforme sua destinação, preparar-se para os fins mais longínquos; porém, da mesma forma, é a fonte inesgotável de inquietudes e preocupações, por causa da incerteza desse futuro, da qual os animais foram subtraídos (Gn 3, 13-19) (MAM, A9, p.20).

Como alguns exemplos dessas mencionadas preocupações que afligem o homem devido à sua consciência do futuro, Kant cita a dificuldade do trabalho que pesa sobre o homem como uma necessidade para garantir a nutrição de sua família, os sofrimentos que a

¹⁸ Yovel (1980, pp. 192 e 148s), ao comentar essa passagem, afasta a concepção kantiana sobre a origem da sociedade de uma concepção utilitarista aproximando-a mais da doutrina hegeliana, ao afirmar que “a origem da sociedade (...) surge do **desejo por reconhecimento inerente a um ser racional** como tal”.

mulher reconhece como lhe sendo impostos pela natureza e o temor da morte que aflige a ambos.

(iv) O quarto passo da razão foi fazer o homem compreender, ainda que não com total clareza, que ele era o verdadeiro *fim da natureza*. Este é o passo da real humanização do homem. O homem descobre-se, pela sua própria natureza, distinto e superior aos animais¹⁹ e esta mesma descoberta fá-lo perceber que ele não poderia tratar outro homem como um animal, i.e., como um mero meio e instrumento à sua disposição, mas que deveria considerar os homens como iguais.

Desse modo, o homem entrou em estado de igualdade com todos os outros seres racionais, qualquer que fosse a sua posição (Gn 3,22), isto é, em relação à pretensão de ser um fim para si mesmo, a ser estimado pelos outros como tal, e a não ser utilizado por ninguém como simples meio para atingir outros fins (MAM, A 10, p. 22).

Assim, a razão é o verdadeiro fundamento da igualdade entre os homens à medida que torna o homem o verdadeiro fim da natureza, não à medida que é considerada como simples instrumento, i.e., como mera inteligência, a serviço das inclinações. Kant vincula esse quarto momento ao abandono efetivo do seio maternal da natureza, por isso é o passo definitivo da humanidade do homem. Mudança sem dúvida honrosa, mas que lhe enche a vida de riscos e males ao retirá-lo do paraíso e lançá-lo ao mundo.

b) O processo de civilização

Como vimos anteriormente, Kant considera a civilização como a segunda grande etapa que o gênero humano dever percorrer no caminho da realização de suas disposições. Esta etapa consiste basicamente na construção da sociedade civil e no estabelecimento do direito como mediador das relações sociais e das relações entre os Estados. Podemos dizer que se trata aqui do estabelecimento do *reino da legalidade* e da liberdade externa no qual a lei constrange os homens a agirem conforme seus ditames e cuja finalidade mais própria não é mais a mera habilidade, nem ainda a moralidade, mas a *prudência* enquanto “a arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos” (Päd, A113, p.85). Como Kant considera que a humanidade ainda se encontra nesse estágio e que “nesta situação permanecerá, sem dúvida, até sair (...) do estado caótico das suas relações estatais” (IaG, A 403), podemos dizer que, embora falte muito ainda para galgar-se seu ponto mais alto, a humanidade já realizou nele algum progresso.

¹⁹ “Na primeira vez que [o homem] disse à ovelha: ‘a pele que portas, não te deu a natureza para ti, mas para mim’, arrancando-a e com ela vestindo-se (Gênesis 3, 21), descobriu um privilégio que tinha, em razão de sua natureza, sobre todos os animais, já não considerados companheiros de criação, mas sim meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos” (MAM, A 10, p. 22).

Em *MAM*, Kant descreve os primórdios da civilização como o período seguinte àquele em que o homem saiu do paraíso (do *conforto* e da *paz* no “seio” da natureza) e se lançou ao mundo (onde encontrou o *trabalho* e a *discórdia*). Esse começo da reunião em sociedade é apresentado em três épocas.

A primeira é marcada pela passagem da vida selvagem de caçador à domesticação de animais e plantas. Esses dois tipos de atividades geraram dois diferentes modos de vida, a vida pastoril (nômade) e a agricultura (sedentária), que acabaram entrando em conflito, iniciando a discórdia entre os homens e provocando sua separação e dispersão sobre a terra (MAM, A18, p.31), divórcio esse que constituiu a segunda época. A terceira época surge com o modo de vida sedentário que requer uma morada permanente para tirar a subsistência do cultivo do solo. Os homens que levavam esse tipo de vida foram obrigados a reunir-se em grupos (aldeias e depois cidades) para defender suas propriedades e proteger-se dos ataques daqueles que levavam um modo de vida errante. Com isso, iniciou-se também a troca de bens necessários à sobrevivência, surgiram a cultura e as primeiras artes. Mas o que é mais importante, daí nasceram também

os primeiros elementos da constituição civil e da justiça pública, no início regulando unicamente as violências extremas, cuja vingança desde então não foi outra vez, como no estado de rudeza, entregue a cada um, mas confiada ao poder da lei que mantinha o conjunto, isto é, a uma espécie de governo acima do qual não se podia exercer nenhum ato de violência (Gênesis 4, 23s). Desse primevo e rude núcleo pôde desenvolver-se pouco a pouco toda arte própria ao humano, em particular a *sociabilidade* e a *segurança civil*, que é muito benéfica; o gênero humano pôde multiplicar-se e, a partir de um ponto determinado, distribui-se por todas as partes, como em colmeias, enviando colonos já cultivados. Com essa época começa também a desigualdade entre os homens – essa fonte abundante de tantos males, mas, de igual modo, de tantos bens –, característica que foi crescendo (MAM, A20, p.33).

Essas conjecturas fornecidas por Kant visam a traçar as linhas gerais dos primeiros passos do processo de civilização referindo-se, portanto, ao seu passado. Mas voltando ao texto da *IaG* encontramos indicações prospectivas desse processo enquanto pensado segundo a ideia de intenção da natureza para a humanidade. Nesse sentido, a quinta proposição do ensaio afirma: “o maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a *consecução de uma sociedade civil* que administre o direito em geral” (IaG, A 394). A importância da constituição de uma tal sociedade reside do fato de ela ser o único meio através do qual todas as disposições do homem podem se desenvolver.

Por isso, uma sociedade em que a *liberdade sob leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da Natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie (IaG, A 395).

Por fim, há ainda uma derradeira tarefa que a Natureza quer ver cumprida para que seu trabalho esteja completo. Esta é o estabelecimento de uma sociedade cosmopolita, ou seja, uma liga de povos ou federação de nações (*Foedus Amphictyonum*) que possa garantir a segurança e o direito de cada estado segundo um pacto internacional. Pois de que adianta ingressar numa sociedade civil (Estado) se esta é ainda ameaçada pela violência da guerra que permanece entre os Estados? Assim, do mesmo modo que os indivíduos foram obrigados a sair de seu estado de natureza para entrar num estado civil legal, também os Estados, pela mesma razão, são constrangidos a estabelecer um direito cosmopolita para arbitrar as relações entre si. Entretanto, Kant não se refere aqui a uma “comunidade cosmopolita sob um chefe”, como um único Estado mundial, porque isso levaria ao maior despotismo, mas a um “estado jurídico de *federação*, segundo um direito das gentes [*Völkerrecht*] concertado em comum” (TP, A 278s). Um direito internacional, “fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter” (TP, A 283), é o único meio para lidar com a situação belicosa que existe na relação entre os povos.²⁰ Os princípios desse direito que deve regular as relações dos povos em vista da paz entre os Estados Kant os apresenta no ensaio intitulado *A paz perpétua: um projeto filosófico*, publicado em 1795.

Neste escrito Kant tem em vista as condições que poderiam assegurar, não meros tratados de paz que são temporários, mas uma verdadeira paz perpétua. Como o estado de paz não pode estabelecer-se sem um pacto entre os povos, explica Kant,

têm, portanto, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este procuraria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre (ZeF, B 35).

A ideia de uma paz perpétua, bem como a de uma constituição perfeitamente justa que a torne possível, é o fim mais elevado do processo de civilização e, em relação a este, o “problema mais difícil e mais tardiamente resolvido pelo gênero humano” (IaG, A 396). É o fim da história universal conduzida de acordo com a teleologia da natureza e, como tal, podemos chamá-lo o sumo bem político, uma ideia da razão que embora jamais se realize perfeitamente na experiência, serve de norma absoluta a toda constituição.²¹ Assim, quando

²⁰ “Nenhum Estado, em relação a outro, se encontra em um só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade. A vontade de se subjugarem uns aos outros ou de empequenecer o que é seu está aí sempre presente e o armamento para a defesa, que muitas vezes torna a paz ainda mais opressiva e mais prejudicial do que a própria guerra, jamais pode afrouxar. Ora, para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes [*Völkerrecht*]” (TP, A 282s).

²¹ “A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um *ideal*

Kant afirma na oitava proposição da *IaG* que “pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita externamente” (*IaG*, A 403), ele não pretende predizer o curso real da história humana, mas apenas encontrar uma garantia filosófica de que a aproximação contínua a esse ideal é possível. O *quiliismo* filosófico é justificado pelo fato de sua ideia ser estimulante no sentido de trabalharmos para fomentar um tal propósito. Não é uma mera fantasia ou ficção inútil. Portanto, conclui Kant em *ZeF*,

Se existe um dever, e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até ao infinito, então a paz perpétua (...) não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (porque é de esperar que os tempos em que se produzam iguais progressos se tornem cada vez mais curtos) (*ZeF*, A 111s).²²

c) O processo de moralização

Embora o ponto mais alto do “trabalho” da Natureza seja fazer com que o homem se civilize, a “intenção” da Natureza em relação à humanidade mostra ainda a disposição à moralidade, isto é, uma disposição à liberdade e à personalidade, pela qual o homem é capaz de assumir responsavelmente a direção de seu destino. Esta ideia aparece no enunciado da terceira proposição da *IaG*: “A Natureza quis que o homem tirasse totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participasse de nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão” (*IaG*, A 389s). Como diz o texto da *RGV*, a disposição para a moralidade se enraíza na razão prática enquanto legisladora incondicional, de modo que o processo de moralização “começa” no ponto em que a teleologia da natureza não consegue chegar. “A natureza prepara, mas não realiza a liberdade” (MENEZES, 2010, p. 123). Neste ponto, pode ser esclarecedor observar o posto no qual Kant situa o homem na escala dos fins que constituem o sistema teleológico. Kant inicia o § 83 da *KU* afirmando:

platônico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez adquirida em grande escala, qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem; por conseguinte, é dever nela ingressar” (*SF*, A 155s, p. 108).

²² Uma conclusão com semelhante otimismo na possibilidade do progresso político da humanidade em direção ao seu destino cosmopolita encontramos ao final da *IaG*: “Embora este corpo político se encontre agora apenas ainda num projeto grosseiro, começa, no entanto, por assim dizer a suscitar já um sentimento em todos os membros, interessados na manutenção do todo; isso alenta a esperança de que, após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano” (*IaG*, A 406s).

Mostramos acima que temos razões suficientes para ajuizar o homem, não simplesmente enquanto ser da natureza como todos os seres organizados, mas também, aqui na Terra, como o *último fim* [*letzter Zweck*] da natureza, em relação ao qual todas as restantes coisas naturais constituem um sistema de fins, segundo princípios da razão (...) não para a faculdade de juízo determinante, mas para a reflexiva (KU, B 388).

Mas aquilo que é encontrado como fim no próprio homem em sua conexão com a natureza pode ser de dois tipos: o primeiro é aquilo cuja condição só podemos esperar por parte da natureza, isto é a *felicidade*; o segundo é aquilo que a “natureza foi capaz de realizar para preparar o homem para aquilo que ele próprio tem de fazer para ser fim terminal” [*Endzweck*] (KU, B 391) e tal é a *cultura*. A felicidade como fim não pode ser abstraída dos instintos e é pensada como capaz de ser satisfeita através da natureza, ao passo que a cultura é a “produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade)”. Portanto, visto que a natureza do homem, como ser dotado de liberdade, não pode satisfazer-se na posse e no gozo da felicidade, só a cultura do homem pode ser o fim último da natureza.

Mas a destinação do homem inclui pensá-lo nessa relação a fins ainda como independente da natureza, ou seja, como um fim terminal (*Endzweck*) da criação que não pode mais ser procurado na natureza. “Um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade”²³ (KU, B 396) e é, portanto, um fim incondicionado. E o fim terminal da criação é a humanidade em sua capacidade moral (ou o homem sob leis morais) porque,

Sobre o homem (assim como qualquer ser racional no mundo) enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza. Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de um causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada; e 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 a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada (KU, B 398s).

Portanto, todo o desenvolvimento da cultura, à medida que é pensado por Kant como um resultado do antagonismo das disposições do homem, deve ser entendido como um

²³ “Ora, nós temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é, para fins, e todavia de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como númeno; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade suprasensível (*a liberdade*) e até mesmo a lei da causalidade com o objeto da mesma, que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado [*das höchste Zweck*] (o bem mais elevado [*das höchste Gut*] do mundo)(KU, B 398).

processo de preparação do homem, levado a cabo pela própria natureza, para o seu fim superior, a moralidade. A etapa da civilização, por mais distante que esteja a sua plena realização, é um estágio que torna possível a transição e o desenvolvimento da disposição moral. Com a passagem da brutalidade à cultura, os talentos do homem foram se desenvolvendo e o seu gosto se formando aos poucos e,

através de uma ilustração continuada, o começo converte-se na 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, deste modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada, num todo moral (IaG, A 393).

Contudo, embora a letra do texto kantiano nos autorize a ver a sucessão de cada estágio numa sequência cronológica, e até identificar cada um deles a um período histórico (a aculturação com o passado, a civilização com o passado e o presente e a moralização com o futuro), cremos que é mais conforme ao pensamento de Kant entendê-los como processos simultâneos e sempre inacabados, devido ao seu caráter perfectível enraizado na natureza da razão. Pois embora o processo de desenvolvimento da cultura tenha iniciado nos primórdios da história, é inegável que o homem continua e continuará desenvolvendo suas habilidades técnicas, (a tecnologia atual é o melhor exemplo disso) a um nível que ora não podemos prever nem sequer imaginar. Por outro lado, se podemos considerar a moralidade ou mesmo a mera legalidade como completamente realizadas somente em um futuro distante, não se pode negar que elas já se encontram em processo de aperfeiçoamento, caso contrário Kant não poderia apontar para um ponto final do processo (ainda que apenas como uma *ideia* ou *quiliasma filosófico*) e, apesar de tudo, seria absurdo afirmar que, em relação ao processo histórico, estaríamos na estaca zero em moralidade.

1.2 O “mecanismo da natureza” (dinamismo orgânico) no desenvolvimento do homem: a *sociabilidade insociável*

Mostramos acima que Kant vê o processo de desenvolvimento das disposições na história em três estágios principais. Nesta seção veremos, ainda no horizonte da ideia de uma história universal, *como* esse processo ocorre ou de que modo Kant encontra na ideia de Natureza como Providência uma garantia desse processo ao enfatizar o “mecanismo” na natureza que impele o homem a desenvolver-se. Sobre isso, tem importância central a quarta tese da IaG onde se lê: “O meio de que se serve a natureza para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o **antagonismo** das mesmas na sociedade, na

medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições” (IaG, A 392).

Esse antagonismo também é descrito por Kant em termos de discórdia (*Zwietracht*),²⁴ significando um conflito inerente à própria natureza humana entre suas disposições animais e racionais. A importância desse modo de descrever a natureza (humana) consiste no fato de integrar os males (como a ganância de posses e poder, a inveja competidora e a guerra) no processo de desenvolvimento da cultura atribuindo-lhes a função de motor do progresso e entendendo que, do ponto de vista da Providência, o bem é produzido a partir do mal (Anth, B 325, p. 222). Sobre isso afirma Kant na *Antropologia*:

O característico, porém, da espécie humana, em comparação com a ideia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, é que a natureza pôs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa discórdia a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia* o **fim**, embora *de fato* aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver (Anth, B 314, p. 216).

O conflito das disposições é inerente à natureza humana como meio do seu próprio desenvolvimento, devendo, portanto, perpassar aquelas etapas da cultura e da civilização que são vistas como engendradas pelo mecanismo da natureza. Vejamos, pois, como Kant compreende a operação desse mecanismo da natureza em três níveis: no indivíduo, enquanto conflito entre as disposições animais e as racionais²⁵; na sociedade, enquanto sociabilidade insociável; e na relação entre os Estados, enquanto ameaça da guerra entre eles.

1.2.1 O conflito entre razão e instinto no indivíduo

O nível mais básico no qual podemos ver o conflito das disposições no homem é o indivíduo em seu processo de separação entre o instinto e o livre arbítrio. Aqui podemos ver que a referida passagem da natureza à liberdade ocorre através da oposição dinâmica entre suas disposições à animalidade e suas disposições racionais. Com efeito, a cada um dos quatro momentos enumerados por Kant como os passos do “despertar” da razão (MAM, A 5-12,

²⁴ Cf. IaG, A 394; Anth, B 314.

²⁵ Kant mesmo só fala explicitamente do antagonismo das disposições (enquanto *sociabilidade insociável*) no nível da sociedade e no nível da relação entre os Estados; no primeiro, esse antagonismo força os indivíduos a entrarem em sociedade e a instituir uma constituição civil e, no segundo, força os Estados a elaborarem um pacto mundial em vista da paz perpétua. Mas cremos que os elementos que Kant apresenta ao mostrar os passos do “despertar da razão” em *MAM*, podem ser entendidos como se descrevessem o conflito entre as disposições “animais” e “racionais” no *indivíduo*, conflito que, de modo análogo à sociabilidade insociável, força-o a sair de seu rude estado de natureza interna (vida meramente instintiva) e a desenvolver a cultura (através da razão e da liberdade).

p.17-24), corresponde um tipo daquele conflito interno à própria possibilidade da natureza humana.

O primeiro deles é caracterizado por Kant como o conflito entre a *tentação* e o instinto de nutrição. O instinto é compreendido aqui como a “voz de Deus” ou a “voz da natureza”, “à qual obedecem todos os animais”. Em relação à nutrição ele significa a permissão para comer algumas coisas e a proibição de comer outras (porque lhe fazem mal). A tentação que se contrapõe a tal instinto poderia ter resultado da atividade conjunta do sentido da visão e da faculdade da memória, que são independentes do instinto enquanto tais. O sentido da visão, com a ajuda da memória, poderia ter sido suficiente para despertar no homem desejos não ligados imediatamente às necessidades naturais e até em contraste com elas. Nesse sentido, Kant conjectura que talvez somados à simples visão de um fruto nocivo ao homem, a lembrança de outros frutos antes degustados e o exemplo de algum animal cuja natureza fora adequada ao consumo daquele fruto, pudessem ter ensejado a “tentação” de consumi-lo mesmo contra um instinto de repulsão que o preservava de comê-lo. “Isso pôde, dessa forma, já fornecer à razão a primeira oportunidade para se contrapor à voz da natureza (Gn 3,1) e, apesar da oposição desta, permitir a primeira tentativa de uma livre escolha” (MAM, A7, p. 18). E, mesmo que o resultado dessa primeira escolha tenha sido bastante desagradável (por ter comido o fruto que lhe fez mal) e até tornado o homem mais receoso quanto a agir contra o impulso natural, tal ato teria servido para abrir-lhe os olhos, ou seja, “ele [o homem] descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, a um modo de vida único”. Assim, diante do homem, abre-se doravante uma infinidade de opções e de objetos cujo desejo não depende mais só do instinto. “E – conclui Kant – uma vez tendo provado este estado de liberdade, torna-se para ele [o homem] impossível volver à servidão (sob o domínio do instinto)” (MAM, A7, p.19).

O segundo conflito dá-se entre a *renúncia* (ou sublimação) e o instinto sexual. A razão uma vez desperta não tardou em perceber que o estímulo sexual que nos animais repousa sobre um impulso passageiro, poderia prolongar-se no homem, ser acrescido de imaginação, duração e regularidade quando o objeto do desejo é subtraído aos sentidos. Esse momento é representado no Gênesis (3,7) pela folha de figueira e tal passo “já denota certa supremacia consciente da razão sobre os impulsos e não apenas, como acontecia no estágio inferior, uma faculdade de prestar-lhes serviço em maior ou menor proporção” (MAM, A8, p.19). O instinto exigia a satisfação imediata do desejo animal, a razão ordenava o seu prolongamento. Assim,

a *renúncia* [*Sittsamkeit*] foi o artifício que conduziu o homem dos estímulos puramente sensuais aos estímulos ideais, e, aos poucos, do apetite exclusivamente

animal ao amor; com este, o sentimento daquilo que é puramente agradável torna-se o gosto do belo, descoberto no início apenas no homem e, depois, também na natureza (MAM, A9, p. 19s).

O terceiro conflito, que levou ao terceiro passo do despertar da razão, ocorre entre a *expectativa do futuro* (através da imaginação) e o desejo de gozar apenas o momento presente (através das sensações). Contra uma vida puramente instintiva que se contenta com a satisfação imediata de suas necessidades e desejos, levanta essa faculdade de projetar o futuro, faculdade que só pode basear-se na razão e que, nas palavras de Kant, “é o signo distintivo mais característico da superioridade do homem para, conforme sua destinação, preparar-se para os fins mais longínquos” (MAM, A9, p.20). É também esta faculdade que torna o homem consciente de sua historicidade, tanto de sua vida individual quanto de sua espécie, o que o obriga a trabalhar para superar as inquietações e preocupações que lhe advém da incerteza do futuro, coisa da qual os animais são poupados.

O quarto conflito inerente à natureza humana desenha-se entre a autorrepresentação do homem como *fim da natureza* (isto é, como ser *moral*) e o homem como mera *parte* da natureza (como ser *sensível*). Com esta primeira representação (ainda que obscura) o homem descobre-se como um ser privilegiado entre todos os animais²⁶ e percebe também que não pode dirigir-se a nenhum outro homem como um simples meio para atingir outros fins, mas que “deveria considerar todos os homens iguais e copartícipes nos dons da natureza” (MAM, A11, p.22), isto é, deveria estimar os outros homens e ser estimado por eles como um *fim para si mesmo*.²⁷ Nesse sentido, Kant afirma: “Nisso [isto é, na razão prática reveladora de cada ser humano como um fim em si] e não na razão como instrumento de satisfação das inclinações, reside o fundamento da ilimitada igualdade dos seres humanos”.

Dessa genealogia filosófica intentada por Kant a partir da descrição do conflito interno das disposições originárias importam as seguintes conclusões.

A passagem do estado de rudeza animal para o estado de humanidade, representada pela “saída do paraíso” e propiciada pelo primeiro despertar da razão, não significa uma negativa transgressão da natureza, operada pelo homem como um ser natural. Pois está inscrita na natureza mesma do homem aquela disposição à humanidade que ele deve desenvolver para realizar-se como homem, de modo que a avaliação positiva de Kant a

²⁶ “Na primeira vez que disse à ovelha: ‘a pele que portas não te deu a natureza para ti, mas para mim’, arrancando-a e com ela vestindo-se (Gênesis 3, 21), descobriu um privilégio que tinha, em razão de sua natureza, sobre todos os animais, já não considerados companheiros de criação, mas sim meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos” (MAM, A10, p. 22).

²⁷ Essa ideia retoma a segunda fórmula do imperativo categórico apresentado na *GMS* e publicada em 1785: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, BA 66s).

respeito desse primeiro passo da humanidade vincula-se inseparavelmente à ideia de que o homem é destinado, por vocação, a um fim último para além de sua disposição à animalidade.

A questão de saber se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança não mais se impõe quando olhamos a destinação de sua *espécie*, que reside unicamente em progredir rumo à perfeição, pouco importando os erros do início, durante os sucessivos ensaios empreendidos por uma longa série de gerações em sua tentativa para atingir aquele alvo. (Esse fim último, porém, não pode ser um estado efetivo definitivo, semelhante a um novo paraíso a ser alcançado pelo homem, pois isto acabaria também por negar sua humanidade, que propriamente consiste somente no progresso indefinido rumo àquele fim. Vemos aqui o fundamento da crítica tanto a uma posição que defende uma “volta à natureza” quanto ao sonho de instauração de uma sociedade utópica).

Essa transposição do estado natural para a humanidade só acontece a partir de uma concepção dialética da relação entre natureza e razão que exprime, na avaliação de Kant, uma característica eminentemente moral. Tal característica, que associa o primeiro ato livre do homem com o mal moral, é expressa pela célebre frase: “a história da *natureza* começa pelo bem, pois ela é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela é *obra do homem*” (MAM, A13, p.25). Isso não significa, no entanto, que o passo da razão no seu distanciamento da natureza tenha sido algo moralmente mau; significa antes que a liberdade humana só nasce da possibilidade desse distanciamento embora traga consigo a possibilidade do mal moral. Com efeito, “antes do despertar da razão, não havia nem mandamento nem interdição e, portanto, ainda nenhuma transgressão” (MAM, A13, p.24). Ou seja, a própria moralidade só existe na medida em que a razão começa a agir como um princípio independente da natureza e a combater inclusive essa natureza que no homem assume a forma do instinto ou da animalidade. Essa ideia parece completar a exposição feita na *GMS* acerca da condição de possibilidade da aparição do imperativo moral como passível de ser encontrado apenas em uma vontade subjetivamente imperfeita, como é a vontade humana.²⁸ Enquanto na *Fundamentação* Kant mostra que o querer de uma vontade santa seria idêntico à representação do bem e impossibilitaria assim que essa representação se mostrasse como imperativo (pois um mandamento seria desnecessário), em *MAM* ele afirma que essa mesma

²⁸ “Uma vontade perfeitamente boa (...) não poderá ser representada como *necessitada* a ações conformes à lei [objetiva do bem], porque ela, por si mesma, em razão de sua qualidade subjetiva, só pode ser determinada pela representação do bem. Eis porque, para uma vontade *divina* e, em geral, para uma vontade *santa* não valem quaisquer imperativos; o <verbo> *dever* está aqui no lugar errado, porque o *querer* já é por si mesmo necessariamente concordante com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana” (GMS, BA 39, p.189).

impossibilidade se verificaria num estado em que o querer do homem se identificasse de imediato com a lei da natureza, isto é, se a sua vontade fosse puro instinto, pois nesse caso um mandamento seria contraditório, já que não haveria possibilidade de obediência.

Outra conclusão importante, tirada da análise desse primeiro passo da liberdade, para a compreensão da realização humana é a diferença entre seu resultado para o indivíduo e suas consequências para a espécie.

No entanto, essa marcha [rumo à perfeição], que para a espécie é um *progresso* que vai do pior para o melhor, não é precisamente a mesma coisa para o indivíduo (...). No que concerne ao indivíduo, que, no uso de sua liberdade, não pensa senão em si, essa mudança foi uma perda; para a natureza, cujo fim, em se tratando do homem, visa somente à espécie, foi um ganho (MAM, A13s, p. 24s).

Em resumo, o artifício da Natureza neste primeiro nível (do indivíduo) consiste em colocar em tensão as inclinações opostas que surgem das disposições animais e racionais no homem e fazer surgir desse conflito a habilidade pela qual o homem se torna capaz de disciplinar suas inclinações instintivas e, por meio disso, encontrar em si a faculdade do livre arbítrio. Com isso Kant descreve o processo de passagem no homem do *arbitrium brutum* (só determinado por impulsos sensíveis) ao *arbitrium liberum* (que pode ser determinado pela razão, independentemente de impulsos sensíveis). Essa distinção mostra que a liberdade do arbítrio não significa independência da *afecção* sensível, mas capacidade de determinação da vontade por outros *motivos* (p.ex., a lei moral) independentes daquela afecção.²⁹

1.2.2 A sociabilidade insociável entre os indivíduos e entre os Estados

É em relação ao nível da sociedade civil e da federação de nações que Kant apresenta de modo explícito a ideia de *sociabilidade insociável* como o meio pelo qual a natureza leva a cabo o desenvolvimento das disposições do homem e também o contexto no qual o filósofo atribui um papel tão importante ao mecanismo da natureza que este, ao leitor pouco atento, poderá parecer contraditório com a afirmação da liberdade das ações humanas na história. Com efeito, veremos Kant assimilar ao mecanismo da natureza as ideias de destino e providência para expressar o curso do mundo como regido por uma sabedoria mais alta.

Na quarta proposição da *IaG* a sociabilidade insociável [*ungesellige Geselligkeit*] dos homens é representada por Kant como a atuação de duas tendências contrárias sobre o ânimo do homem. Por um lado, “o homem tem uma inclinação [*Neigung*] para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento de

²⁹ “Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo (KrV, B 830).

suas disposições naturais” (IaG, A 392) e tal disposição reside claramente na natureza humana. Por outro lado, o homem tem também “uma grande propensão [*Hang*] a *isolar-se*, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados”.

As disposições racionais do homem mostram que ele é um ser destinado à vida em sociedade. E sua inclinação a ela confirma-se pelo fato de que só em sociedade o homem consegue realizar suas capacidades, satisfazer suas necessidades, enfim, comunicar seu estado de ânimo em vista ao desenvolvimento de suas faculdades (KU, B 30). Segundo Kant, dependem da sociabilidade o desenvolvimento dos talentos do homem (IaG, A 393), do gosto pela beleza (KU, B 162s), dos bons costumes (RGV, B 17, p.33); e até mesmo a capacidade de *pensar com correção* depende do pensar em comunhão com os outros e da mútua comunicação dos pensamentos entre os homens (WDO, A 325).

A insociabilidade, por seu turno, ainda que não possua um valor em si, também desempenha um importante papel no desenvolvimento da cultura. Pois aquela resistência que o homem sente, advinda de sua propensão egoísta e insociável, é o que desperta suas forças contra a preguiça e a indolência. O desejo de posses e de poder e a ânsia de honras fá-lo buscar valor aos olhos dos outros e obter um posição entre os seus congêneres. Não fossem essas propriedades da insociabilidade, cujas características (egoísmo, inveja, competição, ânsia de poder e honras, etc.) não podem ter um valor em si, todos os talentos do homem, ínsitos em sua natureza,

ficariam para sempre ocultos no seu germe, numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco: e os homens, tão bons como as ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem esta animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista de seu fim, como seres de natureza racional. Graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente emuladora, pela ânsia insaciável de posses ou também do mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormitariam eternamente sem desabrochar. O homem quer concórdia; mas a natureza sabe o que é melhor, e quer discórdia. Ele quer viver na comodidade e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação (IaG, A 393s).

Mas importa atentar para o fato de que as propriedades (discórdia, trabalho, contrariedades), que Kant atribui à intenção da Natureza, devem ser entendidas como *meios* através dos quais a Natureza incita o desenvolvimento dos *fins* e, portanto, devem ser colocadas sob o princípio subjetivo da razão, enunciado por Kant no contexto do “ajuizamento teleológico da natureza em geral como sistema dos fins” (KU §67), a saber, que “tudo no mundo é bom para alguma coisa; nada nele é em vão; e temos o direito e, mesmo o

dever (...) de nada esperar da natureza e das suas leis senão aquilo que é conforme a fins no seu todo” (KU, B 301).³⁰ Ou seja, elas devem ser vistas como meio em relação ao todo do processo de desenvolvimento da espécie humana e não como fins visados pela Natureza. Por isso Kant entende que aquelas coisas que nos são desagradáveis e inoportunas sob certo aspecto também deveriam ser consideradas sob esse ponto de vista (o da finalidade da natureza) e, assim sendo, elas nos apareceriam como desempenhando uma função positiva em relação ao todo. Kant exemplifica:³¹

Poder-se-ia então dizer, por exemplo, que os bichos que atormentam o homem na sua roupa, no cabelo ou mobília são, segundo uma sábia disposição da natureza, um estímulo para a limpeza que, por si mesma, é já um meio importante da conservação da saúde. Ou que os mosquitos e outros insetos mordedores, que tornam os desertos da América tão insuportáveis para os selvagens, são outros tantos agulhões da atividade para estas pessoas incipientes, de modo a que sequem os pântanos e possam dar claridade às florestas que impedem a corrente do ar e assim, mediante a cultura do solo, tornem simultaneamente mais saudáveis as suas habitações. Mesmo aquilo que parece na organização interna ser antinatural para o homem, se é encarado deste modo, fornece uma perspectiva interessante e por vezes instrutiva para uma ordem teleológica das coisas, à qual, sem um tal princípio, a simples consideração física só por si não nos conduziria (KU, B 301s).

A visão kantiana sobre a finalidade da Natureza tal como vemos nos textos citados, afirma, portanto, que o *modus operandi* da providência (ou da Natureza) consiste em pôr problemas para o homem, a instigá-lo com dificuldades cuja solução o obrigue a trabalhar, a se esforçar e com isso a exercitar todas as suas capacidades que, ao contrário, ficariam adormecidas e não se desenvolveriam. Nesse sentido, como observa Menezes (2010, p. 21 nota), Kant se opõe frontalmente a um finalismo teológico que aparece, por exemplo, em Wolff, e cujo fundamento era a afirmação de que Deus preparou o mundo de modo que o homem encontra nele as soluções já prontas para os seus problemas. Desse modo, esse

³⁰ Mas, adverte Kant, “compreende-se que isto não seja um princípio para a faculdade de juízo determinante, mas sim para a reflexiva, que seja um princípio regulativo e não constitutivo e por ele somente recebamos um fio orientador para considerar, segundo uma nova ordem legisladora, as coisas da natureza relativamente a um fundamento de determinação que já foi dado, e alargar o conhecimento da natureza segundo um outro princípio, nomeadamente o das causas finais, porém sem danificarmos o princípio do mecanismo da sua causalidade. De resto não se pretende assim de modo nenhum que qualquer coisa que ajuizemos segundo este princípio seja *intencionalmente* fim da natureza, isto é, se as ervas existem para o boi ou a ovelha e se isso e as restantes coisas da natureza existem para o homem” (KU, B 301).

³¹ Encontramos em *Sobre a Pedagogia* uma passagem na qual Kant fala da importância do *trabalho* (que não é algo agradável em si) como outro interessante exemplo dessa ideia: “O homem é o único animal obrigado a trabalhar. Para que possa ter o seu sustento, muitas coisas deve fazer necessariamente para tal. A questão a respeito do céu não ter sido mais benigno conosco, oferecendo todas as coisas já belas e prontas de tal modo que não precisássemos trabalhar, deve ser respondida certamente com uma negativa; pois, o homem precisa de ocupações, inclusive daquelas que implicam um certo constrangimento. É igualmente falso imaginar que, se Adão e Eva tivessem permanecido no paraíso terrestre, não teriam feito mais que estar sentados lado a lado, cantando canções pastorais e contemplando a beleza da natureza. O ócio os atormentaria, sem dúvida, como atormenta outras pessoas em situação semelhante. O homem deve permanecer ocupado, de tal forma que, tendo em vista o fim que almeja, se realize sem sentir-se a si mesmo, e que o seu melhor repouso seja aquele que sucede ao trabalho (*Päd*, A 75ss, p. 61s).

mecanismo da natureza, descoberto pela reflexão teleológica, mostra-se como algo mais que propriamente um mecanismo (em sentido meramente físico), pois, conclui Kant, “os motivos naturais, as fontes da insociabilidade e da resistência geral, de que brotam tantos males, mas que impelem também (...) a novos desenvolvimentos das disposições naturais, revelam de igual modo o **ordenamento de um sábio criador**” (IaG, A 394) o que justifica associar-lhe também o nome de *providência*, “em referência à finalidade que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objetivo do gênero humano” (ZeF, B 48).

Por isso, em todos os textos sobre filosofia da história vemos Kant utilizar diversos termos, para referir-se a essa ideia de finalidade da natureza, tais como: “intenção da natureza”, “mecanismo da natureza”, “natureza sábia”, “grande artista”, “sabedoria superior”, providência, etc. A identificação feita em *A paz perpétua* (B 47), entre os termos Natureza (*Natur*), destino (*Schicksal*) e providência (*Vorsehung*) nos leva a crer que Kant os compreendia como intercambiáveis no contexto da reflexão sobre a história do ponto de vista teleológico. De acordo com a interpretação de comentadores autorizados sobre o tema, todos esses conceitos expressam a ideia de uma “astúcia da natureza”, (isto é, da atuação dialética das forças cegas da natureza), ideia que antecipa de certo modo o conceito hegeliano de astúcia da razão.³² A diferença que Kant estabelece entre aqueles três termos na referida passagem de *ZeF* diz respeito apenas à diferença entre seu uso *teórico* e *prático*. Assim, por exemplo, quando aborda a teleologia num propósito teórico (em *IaG* e *KU*) ele prefere falar em “Natureza”, pois, visto que aí não se trata de religião, mas de *teoria* “é mais apropriado para os limites da razão humana” e “mais modesto do que a expressão de uma *providência* para nós cognoscível” (ZeF, B 51); mas quando a abordagem tem em vista o sentido prático-moral, Kant prefere o termo providência³³, pois explica ele,

no mecanismo da natureza a que o homem (como ser sensível) pertence, manifesta-se uma forma que já subjaz a sua existência e que não podemos conceber de nenhum outro modo a não ser supondo-lhe um fim de um autor do mundo, que a predetermina; a esta determinação prévia chamamos *providência* (divina) em geral (ZeF, B 47 nota).

A principal função desse conceito é estabelecer um fundamento para se afirmar a possibilidade do progresso da humanidade, desde sua libertação da tutela da natureza, até a constituição de uma sociedade civil e da federação de nações. Ou seja, é mostrar que se pode encontrar um sentido na história humana independente da direção que a vontade livre dos

³² O termo “astúcia da natureza” foi primeiramente utilizado por Weil (2012, p. 114). Também Yovel (1980) e Herrero (1991, p. 130) fazem uso da expressão para referir-se à ideia de mecanismo da natureza.

³³ “(...) Mas em sentido *prático-moral* (que se refere totalmente ao supracognoscível), o conceito do *concursus* divino é conveniente e até necessário” (ZeF, B 50 nota).

homens venha a assumir. Nesse sentido, Kant chega a citar mais de uma vez o verso estoico “*fata volentem ducunt noletem trahunt*”³⁴ (o destino guia o que lhe obedece, arrasta quem lhe resiste) como expressão da inexorabilidade da marcha da natureza em vista da realização do destino do homem. A Natureza assim entendida é o que subministra a garantia do progresso em direção à paz perpétua, ou seja, 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 (...). Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra não significa que ela nos imponha um dever de o fazer (pois isso só o pode fazer a razão prática isenta de coação), mas que ela própria o faz quer queiramos quer não (ZeF, B 59).

Mas há outros textos nos quais fica ainda mais claro o papel atribuído à Natureza em relação ao progresso moral e legal da espécie humana, lá onde tanto o esforço dos indivíduos isolados é insuficiente quanto o trabalho livre em vista de um propósito racional comum é inexistente.

Se perguntarmos agora por que meios se poderia manter este progresso incessante para o melhor, e também acelerá-lo, depressa se vê que **este sucesso**, que mergulha numa lonjura ilimitada, **não depende tanto do que nós fazemos** (por exemplo, da educação que damos ao mundo jovem) e do método segundo o qual devemos proceder, para produzir, **mas do que a natureza humana fará em nós e conosco para nos forçar a entrar num trilho**, a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade. **Pois só dela, ou melhor, da Providência** (porque se exige uma sabedoria superior para a realização deste fim) **é que podemos esperar um sucesso que diz respeito ao todo** e a partir dele às partes, uma vez que, pelo contrário, os homens com os seus *projetos* saem apenas das partes, mais ainda, permanecem apenas nelas e ao todo enquanto tal, que para eles é demasiado grande, podem sem dúvida estender as suas ideias, mas não a sua influência; e sobretudo porque eles, mutuamente adversos nos seus desígnios, com dificuldade se associariam em virtude de um propósito livre próprio (TP, A 277s).³⁵

Após apresentar o conceito de sociabilidade insociável, Kant se ocupa em mostrar de que modo a Natureza força o gênero humano à consecução de uma *sociedade civil* que

³⁴ Cf. TP, A 284; ZeF, B 59.

³⁵ Outra passagem semelhante encontra-se em *O conflito das faculdades*, no parágrafo em que Kant responde à questão *Em que ordem apenas se pode esperar o progresso para o melhor?* Em resposta, Kant afirma: “Esperar que, por meio da formação da juventude a instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às superiores, numa cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso, se chegue por último não só a educar bons cidadãos, mas a educar para o bem o que ainda pode progredir e conservar-se, é um plano que dificilmente permite esperar o êxito desejado (...). Mas visto que são também *homens* os que devem realizar esta educação, por conseguinte, homens que tiveram igualmente de para tal ser educados, **há que por a esperança de sua progressão, face à fragilidade da natureza humana e sob a contingência das circunstâncias que favorecem semelhante efeito, unicamente numa sabedoria do Alto (que se denomina Providência, quando nos é invisível), como condição positiva**; mas para o que aqui se pode esperar e exigir dos *homens* é de esperar simplesmente uma sabedoria negativa para o fomento de tal fim, a saber, que se vejam forçados a tornar a guerra, o maior obstáculo do moral, que leva sempre este a retroceder, primeiro, paulatinamente mais humana, em seguida, mais rara e, por fim, a desvanecer-se de todo como *guerra* ofensiva, de modo a enveredar por uma constituição que, por sua natureza, sem se enfraquecer, e fundada em genuínos princípios de direito, possa avançar com consistência para o melhor” (SF, A 158ss, p. 110s).

administre o direito em geral e a instituir uma relação legal entre os Estados. Vejamos como Kant descreve esse processo.

A mais elevada intenção da Natureza em relação à humanidade é o desenvolvimento de todas as suas disposições originárias. Como vimos, o artifício que a natureza utiliza para tal é o antagonismo dessas disposições entre os indivíduos e tal antagonismo só é possível numa sociedade que tem a máxima liberdade, que permita aos seus membros buscar seus interesses e satisfazer suas necessidades. Mas uma liberdade sem lei caracterizaria um estado de natureza no qual os interesses dos indivíduos entrariam em conflito o que provavelmente levaria a uma situação insustentável de prejuízos mútuos. Por isso, além da máxima liberdade, uma tal sociedade deve possuir também uma “exata determinação dos limites de tal liberdade para que possa existir com a liberdade dos outros” (IaG, A 394s), isto é, que a liberdade seja colocada sob leis exteriores, constituindo-se assim uma *constituição civil* perfeitamente justa. Esta é a mais elevada tarefa da Natureza “porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie” (IaG, A 395). Os homens em liberdade selvagem, devido às suas inclinações naturais, acabariam ameaçando-se uns aos outros o que os impediria de viverem juntos, de modo que é a própria necessidade de desenvolver-se com os seus semelhantes o que força o homem a abandonar sua liberdade sem lei para entrar neste estado de coação. Os elementos atuantes no desenvolvimento do homem numa sociedade civil, Kant os representa através da metáfora das árvores num bosque:

Só dentro da cerca que é a constituição civil é que essas mesmas inclinações produzem o melhor resultado – tal como as árvores num bosque, justamente por cada qual procurar tirar à outra o ar e o sol, se forçam a buscá-los por cima de si mesmas e assim conseguem um belo porte, ao passo que as que se encontram em liberdade e entre si isoladas estendem caprichosamente os seus ramos e crescem deformadas, tortas e retorcidas. Toda a cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade que por si mesma é forçada a disciplinar-se e, deste modo, a desenvolver por completo, mediante uma arte forçada, os germes da Natureza (IaG, A 395s).

Mas a tarefa da Natureza não para por aí. Pois o mesmo antagonismo que há entre os indivíduos opera também entre os Estados. Os Estados em suas relações exteriores (isto é, na relação com outros Estados) também se encontram inicialmente numa situação de liberdade irrestrita e, por isso, devem esperar males que os constringam a entrar numa relação legal. O antagonismo entre os Estados é representado pela guerra. Embora a guerra cause tantos males à humanidade, ela é, do ponto de vista da intenção da Natureza (não da intenção dos homens), o meio pelo qual os Estados buscam sua segurança e tranquilidade numa constituição legal.

Por meio das guerras, do armamento excessivo (...), a Natureza compele-os [os Estados], primeiro, a tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas devastações,

naufraígios e até esgotamento interno geral de suas forças, ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida (IaG, A 398s).

Este é o ponto máximo ao qual o trabalho da natureza é capaz de conduzir o homem.³⁶ Este é o fim da história universal sob o fio da teleologia natural, o sumo bem político que, enquanto se refere ao estabelecimento do direito nas relações entre indivíduos e Estados, trata-se da constituição de uma totalidade puramente *legal*. Essa legalidade é entendida por Kant como uma boa organização do Estado no qual as tendências egoístas sejam disciplinadas de tal modo que seus efeitos destruidores sejam eliminados. Assim sendo, o problema do estabelecimento do Estado tem solução inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), pois em tal Estado “o homem está obrigado a ser um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom” (ZeF, B 61). Ou seja, para Kant, na medida em que o estabelecimento de uma relação legal entre os homens é o resultado de um mecanismo que os forçou a tal, nessa situação de legalidade não se trata do aperfeiçoamento ou da disposição moral do homem, mas apenas do meio de chegar a uma convivência pacífica apesar do antagonismo das disposições. Assim, o antagonismo das disposições pode forçar o homem a entrar num estado civil, mas não pode forçar o desenvolvimento da disposição moral dos indivíduos, porque a moralidade define-se pela autonomia da razão prática e toda coação é heteronomia. Portanto, uma boa constituição do Estado não depende da moralidade dos indivíduos, mas antes, “da boa constituição do Estado é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo” (ZeF, B 62). Por isso Kant afirma em IaG (A 395) que só nessa relação legal é que todas as disposições da humanidade podem se desenvolver. A cultura e a civilização, como estágios finais do que a Natureza faz pelo homem (ou o fim último [*letzter Zweck*] da natureza), constituem uma preparação para a *moralização*, o fim terminal (*Endzweck*) da criação e o destino final da humanidade.

³⁶ Neste ponto é necessário lembrar que Kant não vê as instituições sociais ou o conflito real entre os indivíduos e Estados como um resultado *apenas* do mecanismo cego da natureza, pois é claro que as prescrições jurídicas, a instituição de constituições, as guerras e os antagonismos entre os homens dependem de decisões humanas. Kant não nega a atuação da razão nesse processo. Apenas mostra que em relação ao conjunto de nossa espécie as decisões (*de facto*) da razão estão subordinadas às experiências pelas quais a dialética da natureza nos faz passar. Pois as decisões racionais que levaram os homens a instituir a sociedade e o direito surgiram apenas depois de “muitas tentativas imperfeitas e de muitas e tristes experiências” (IaG, A 398) que poderiam ter sido evitadas se se tivesse seguido desde logo a inspiração da razão em relação aos fins morais do homem.

Pode dizer-se, portanto, que esse dinamismo da Natureza é, em relação ao desenvolvimento da humanidade, o que o pedagogo deve ser para o desenvolvimento da criança: ele a conduz pela mão, mas só até o momento em que o infante tenha condições de caminhar sozinho. Com efeito, esse é o sentido mais adequado para atribuir-se à ideia de que podemos considerar a história como o desenvolvimento de um plano da Natureza ou Providência. Esta deve ser entendida mais como educadora do homem do que como uma força que determinaria o futuro da história, pois ela tem como finalidade apenas conduzir o homem, como seu fim natural, até o ponto em que, como ser moral, possa pela própria liberdade levar adiante a história segundo princípios racionais. A *Aufklärung* é, pois, o ponto de inflexão, o meio pelo qual o homem é capaz de assumir livremente o fim mais elevado que a Natureza nele implantou (a disposição à moralidade) sem, no entanto, precisar ser arrastado por ela.³⁷

1.3 O dinamismo da liberdade no desenvolvimento do homem: a *Aufklärung*

Até aqui falamos de um mecanismo que opera a favor do desenvolvimento do homem na história, mecanismo que enquanto dialética das disposições naturais é compreendido como um motor (do progresso legal) cujos princípios independem de um plano racional dos homens. Mas, como pertence à própria natureza humana o ultrapassar o “arranjo mecânico de sua existência animal” (IaG, A 389s) e não participar de nenhuma outra perfeição a não ser a que conseguir através da própria razão, então a existência de uma disposição à moralidade, inalcançável pelo mecanismo da natureza, exige um outro princípio, fundado não na natureza, mas na razão humana, como fonte do progresso e da história. Tal é o princípio da liberdade enquanto condição da verdadeira moralidade. E o maior signo do processo de libertação do gênero humano de sua dependência da dialética da natureza não pode ser senão a *Aufklärung*. Portanto, nesta seção do capítulo veremos a concepção de Kant sobre a mesma entendendo-a como a principal condição do processo de moralização, pois, como afirma Kant, é por meio de uma “*Aufklärung* continuada”, isto é, da fundação de um “modo de pensar”, que poder-se á transformar a sociedade, patologicamente provocada, num todo *moral* (IaG, A 393). E aqui observamos a exigência de o homem pôr em exercício aquilo que lhe é mais próprio, isto é,

³⁷ “A grande tarefa que finalmente a natureza impõe ao homem é que ele, como ser racional, arranque da natureza a direção da história para assumi-la responsavelmente nas suas próprias mãos e, assim, construindo ele mesmo, consciente e livremente, uma sociedade política estruturada segundo os princípios morais da justiça e da liberdade, possa conseguir o seu fim último que é a ‘humanidade (o ser racional do mundo) na sua completa perfeição moral’” (HERRERO, 1981, p. 27).

sua razão e liberdade, de cuja atualização depende a efetivação de sua personalidade enquanto ser responsável por aquilo que se torna.

1.3.1 O que é o Esclarecimento (*Aufklärung*)?

Convém notar, antes de tudo que, no que concerne à situação histórica dos homens, a *Aufklärung* é entendida por Kant não como uma situação estática ou estágio definitivo já alcançado, mas como um processo lento e contínuo que já inicia no presente, mas que coloca no futuro sua meta. Por isso, afirma Kant, à pergunta se vivemos agora numa *época esclarecida* (*aufgeklärte Zeitalter*) a resposta é não, pois vivemos numa época do *Esclarecimento* (*Zeitalter der Aufklärung*). E completa:

Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela se possam apenas vir a pôr de, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem atuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos ao Esclarecimento geral (WA, A 491).

Contudo, essa referência ao futuro, como a única época à qual se pode atribuir a completude do processo sob a designação de época *esclarecida*, não nega a sua inscrição no presente, mas, ao contrário, tal processo deve sua continuação no tempo a cada decisão em seu favor tomada pelo homem no aqui e agora, portanto este é o tempo próprio de sua situação face ao futuro. O Esclarecimento é uma contínua passagem da condição servil da razão à sua desejada autonomia. Nos termos de Kant, ele é “a saída (*Ausgang*) do homem de sua menoridade” (WA, A 481).

“A menoridade é a incapacidade de se servir do seu entendimento sem a direção [*Leitung*] de outrem”, afirma Kant. Se a causa dessa menoridade não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a direção de outrem, então ela é *por culpa própria*. Por isso o lema do Esclarecimento é ao mesmo tempo uma ordem e um apelo a todo homem, capaz de entendimento, que ainda se encontra sob a tutela de outros, a fazer uso autônomo de sua razão: “*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!”. Kant identifica as causas da situação de menoridade em que os homens se encontram a partir de elementos *antropológicos* e *políticos*. Ao primeiro grupo o filósofo associa a preguiça e a covardia; ao segundo, o despotismo político-religioso e a consequente falta de liberdade para expressar os pensamentos.

Como vimos nas seções anteriores, há muito tempo o homem libertou-se do controle e da tutela da natureza ao descobrir e despertar em si um princípio, a saber, o livre-arbítrio, que

o tornou capaz de fazer frente à tirania dos instintos. E uma vez liberto do estado de menoridade a que o homem estava submetido antes do “despertar da razão”, tornou-se doravante impossível volver àquele estado de rudeza e simplicidade, pois a razão não o permite (MAM, A12, p.23s). A razão representa aqui o que na imagem bíblica é representado pelo “guardião da porta do paraíso” que, “com sua espada de fogo”, impede o homem retornar depois de expulso dele (Anth, B322, p.221).

Entretanto, mesmo depois de se descobrirem essencialmente livres, resta ainda o risco de que os homens nunca assumam a sua liberdade ou que a ela renunciem de bom grado e continuem menores durante toda a vida. Por isso a menoridade de que Kant fala em WA é inteiramente tributável ao homem porque depende, de um modo ou de outro, de decisões humanas. Por um lado, a menoridade pode ter como causas a falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo e de suas próprias capacidades e estas causas estão ligadas à preguiça e à covardia, ao comodismo que atrai o homem cujas disposições morais estão enfraquecidas. Além disso, contribui para esse estado de menoridade a facilidade e o interesse que outros têm para assumir o lugar de seus tutores e assim constitui-se facilmente por meio de um pacto implícito uma espécie de servidão voluntária.

Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que tem em minha vez consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida (WA, A 482).

Assim, assevera Kant: “Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua” (WA, A 483). Aquele que evita o esforço de pensar por si os problemas que enfrenta agarra-se ao comodismo da solução pronta e todo mecanismo torna-se para ele quase uma natureza. Por isso torna-se difícil ao homem desprender-se de tais amarras e poucos são os que conseguem transformar seu modo de pensar.

Essa menoridade voluntária permanece uma possibilidade real porque dizer que o homem é essencialmente livre não é dizer que sua liberdade se realiza em todo ato, nem que se efetiva de um dia para outro ou de uma vez por todas. A liberdade é uma propriedade da razão, portanto, assim como a razão ela necessita de tentativas, de exercício e aprendizagem, ou seja, ela é passível e necessitada de educação. Assim, o esclarecimento de um público ocorre lentamente porque depende de uma *reforma do modo de pensar* e não de uma revolução. A essa educabilidade da liberdade correspondem as suas disposições originárias que, em RGV, Kant chama de disposição ao bem. Como uma disposição, ela necessita ser desenvolvida e o desenvolvimento dá-se num processo em direção ao melhor. Como veremos

no capítulo III, ao lado da disposição ao bem Kant encontra também uma propensão ao mau, enraizada na própria liberdade do homem, cuja tendência é justamente o embotamento do processo de desenvolvimento da liberdade. E é esta propensão ao mal, característica da natureza humana, o elemento antropológico de base para se entender por que o homem, mesmo sendo livre, escolhe renunciar ao exercício da liberdade.

1.3.2 A liberdade do *uso público* da razão: condição do Esclarecimento

A principal condição do Esclarecimento de um público ou do fortalecimento de sua coragem e disposição para pensar por si, é que se lhe dê liberdade. E aqui a liberdade deve ser entendida em seu aspecto político, como liberdade de expressão ou, como diz Kant, a liberdade do *uso público* da razão. Segundo Kant, ninguém pode educar-se para a liberdade senão pelo próprio exercício da mesma. Não faz sentido uma preparação para a liberdade que seja externa ao exercício da mesma. Nesse sentido, confessa Kant,

não consigo acomodar-me à expressão de que se servem também homens prudentes: Certo povo (a caminho da elaboração de uma liberdade legal) não está maduro para a liberdade; os servos de um proprietário rural não estão amadurecidos para a liberdade; e assim também os homens em geral ainda não estão maduros para a liberdade de fé. De acordo com semelhante pressuposto, porém, a liberdade nunca terá lugar; pois não se pode para ela *amadurecer* se antes não se foi posto em liberdade (há que ser livre para alguém se poder servir convenientemente das próprias forças na liberdade). As primeiras tentativas serão, decerto, grosseiras, ligadas até ordinariamente a um estado mais molesto e mais perigoso do que quando se estava sob as ordens, mas também sob a providência, de outro; nunca, porém, se amadurece de outro modo para a razão a não ser por meio dos *próprios* intentos (que alguém deve realizar na liberdade). Nada contesto aos que, tendo o poder nas mãos, e forçados pelas circunstâncias pospõem ainda para longe, muito longe, a rotura destas três cadeias. Mas fazer um princípio [da afirmação] de que em geral a liberdade não é útil para os que lhes estão sujeitos, e de que se está autorizado a afastá-los sempre dela, é uma usurpação das regalias da própria divindade, que criou o homem para a liberdade. Sem dúvida, é mais cómodo dominar no Estado, em casa e na Igreja, se se conseguir impor semelhante princípio. Mas será também mais justo? (RGV, B 291s, nota, p.189s).

Portanto, o aspecto político da menoridade é o despotismo dos governantes e daqueles que representam instituições sociais, cujo poder despótico baseia-se na restrição da liberdade de pensar. Quando se exerce esse tipo de poder impede-se o principal meio do esclarecimento, que é o raciocínio³⁸ e, assim, alguns mantêm outros sob o controle alheio que caracteriza sua menoridade. Nesse caso, se ela não ocorre por indolência ou covardia, dá-se pela opressão e dominação de outros homens.

³⁸ “Mas agora ouço gritar de todos os lados: *não raciocines!* Diz o oficial: não raciocines, mas faz exercícios! Diz o funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines, acredita!” (WA, A 484).

Kant explicita esse aspecto do Esclarecimento através da distinção entre os usos público e privado da razão. O *uso privado* (*Privatgebrauch*) da razão é “aquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado” (WA, A 485). Como o exercício de uma função pública tem que ver com o interesse da comunidade é necessário um mecanismo que oriente aqueles que a exercem em vista daqueles fins públicos determinados pela comunidade. Para que esses fins não sejam negados ou destruídos pela atividade livre dos responsáveis, eles têm de se comportar passivamente na realização de sua função. Por isso, conclui-se: “Neste caso não é, sem dúvida, permitido raciocinar, mas tem de se obedecer”. Assim, por exemplo, seria prejudicial se o oficial em serviço questionasse a ordem de seu superior; se o cidadão se recusasse a pagar os impostos; se o clérigo não ensinasse os fieis de sua comunidade em conformidade com a doutrina da Igreja ou se o professor não lecionasse em consonância com as diretrizes da escola. Pois, enquanto se é “parte da máquina”, isto é, enquanto se exerce uma função segundo a prescrição ou em nome de outrem (o exército, a comunidade religiosa, a escola), não se tem a liberdade de atuar segundo a opinião própria e se faz apenas um uso *privado* da razão e assim deve ser. Portanto, a restrição da liberdade em relação a tal uso não impede o processo de Esclarecimento, mas até mesmo o fomenta.

O *uso público* (*öffentlich Gebrauch*) da razão é “aquele que qualquer um, enquanto *erudito* (*Gelehrter*), dela faz perante o grande público do *mundo letrado*” (WA, A 485). Na medida em que não se é apenas “parte da máquina”, mas também “elemento de uma comunidade total”, ou seja, na “qualidade de um erudito que se dirige por escrito a um público em entendimento genuíno, pode certamente raciocinar sem que assim os negócios a que, em parte, se encontra sujeito como membro passivo sofram qualquer dano” (WA, A 485). Assim, o oficial que, no uso privado da razão, não podia questionar seu superior, enquanto perito, isto é, no uso público de sua razão, pode observar os erros do serviço militar como um todo e expor suas ideias a respeito para que o público as julgue; o cidadão que não pode deixar de pagar os impostos, como erudito pode expor seus argumentos contra a injustiça de tal prescrição; e o clérigo, como erudito, tem a liberdade e mesmo a missão de expor ao público suas ideias pessoais acerca do que acredita ser errôneo na doutrina que ensina com o intuito de melhorá-la. E a restrição que se faz a esse uso público da razão é a única que se opõe ao esclarecimento. Portanto, segundo Kant, “o uso público da própria razão deve ser sempre livre e só ele pode levar a cabo o Esclarecimento entre os homens” (WA, A 484). O uso que alguém *contratado* por terceiros faz de sua razão é sempre um uso privado, pois se restringe à comunidade na qual atua. Mas através do uso público ele, como erudito e

por meio de escritos, serve-se da própria razão e dirige-se em nome próprio ao *mundo*. Seu objetivo aqui não é seguir ordens e regras, aplicar planos ou ensinar saberes doutrinários, mas *refletir* sobre as práticas dos homens, enquanto homem e cidadão do mundo, julgar os saberes existentes, submeter à crítica os códigos das instituições expondo a todos suas ideias em vista da correção e do melhoramento das mesmas. Portanto, a restrição desse uso público da razão impediria o Esclarecimento visto que onde isso se dá vê-se o absurdo de que os próprios tutores do povo (em coisas espirituais) continuam obrigados a ser eles mesmos, menores.

No texto *Que significa orientar-se no pensamento?* (WDO), Kant relaciona estreitamente essa liberdade no uso público da razão à própria *liberdade de pensar* criticando aqueles que dizem ou creem que a liberdade de pensar é capaz de permanecer mesmo quando nos é tirada a liberdade de *falar* ou de *escrever*. Pois, argumenta Kant,

quanto e com que correção *pensaríamos* nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, a quem *comunicamos* os nossos pensamentos e eles nos comunicam os seus! Por conseguinte, pode muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar*: o único tesouro que, apesar de todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual se pode criar um meio contra todos os males desta situação (WDO, A 325).

Kant, que foi alvo da restrição da liberdade de escrever, mais comum à sua época que à nossa, põe a autonomia no centro de seu pensamento, critica vigorosamente todo projeto e ideologia interesseira que visa anular a liberdade do povo, pois soube reconhecer o valor e a vocação que cada homem tem para pensar por si mesmo. Todo grupo, civil, político ou religioso cujos representantes decidam comprometer-se com ideias imutáveis de modo a instituir uma “interminável supertutela sobre cada um de seus membros” e sobre o povo estará impedindo o Esclarecimento do gênero humano e isso é um “crime contra a natureza humana”, pois sua determinação original consiste justamente neste avanço (WA, A 488). E, no que diz respeito a cada homem individual que por sua fraqueza, falta de coragem ou mesmo por livre escolha, sucumbe ao estado de menoridade, Kant assegura: um homem pode e só por algum tempo, no que lhe incumbe saber, adiar o Esclarecimento; “mas renunciar a ele, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade” (WA, A 490).

Destes textos de Kant, para o nosso tema, importa extrair, sobretudo a ideia de que, após aquela primeira emancipação do homem em relação à tutela da natureza, é necessária ainda a emancipação da tutela de outros homens, isto é, das subjugações políticas e religiosas como manifestações distorcidas da própria cultura.

Nesse sentido, o tipo de emancipação visada pelo Esclarecimento significa a possibilidade de uma guinada na história do gênero humano à medida que o Esclarecimento

aponta para um novo princípio guia da história. Esse novo princípio, a liberdade, é o único capaz de dar uma direção propriamente humana à história do homem em seu conjunto. Por ora a humanidade ainda é guiada pela dialética da natureza e neste estágio permanecerá ainda muito tempo. A meta do Esclarecimento é mostrar ao homem e fazê-lo assumir conscientemente aqueles fins que a natureza lhe impõe à força³⁹, a saber, a constituição civil, o direito cosmopolita, a paz perpétua. É o processo pelo qual a liberdade, se não ainda efetiva, toma consciência de si em sua inteira possibilidade. Assim, o ideal do Esclarecimento torna-se o símbolo maior da passagem de um estado em que a liberdade humana está ainda subordinada à astúcia da Natureza como motor da história, para um estado em que a própria liberdade torna-se princípio determinante da história. É aqui, portanto, que situamos o ponto de partida da relação da liberdade com a moralidade, relação que constituirá a teleologia moral, cuja expressão última se encontra na ideia de sumo bem.

Esta situação será tematizada no próximo capítulo como a relação entre liberdade e moralidade, ou seja, a partir da própria moral kantiana. Porém, se se a entende como situação histórica, ela só pode ser referida ao um futuro (utópico, mas não quimérico) enquanto objeto de esperança.

³⁹ “O mecanismo da natureza, através das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa. Isto significa, pois, que a natureza *quer* a todo custo que o direito conserve, em último termo, a supremacia. O que não se faz aqui e agora por negligência far-se-á finalmente por si mesmo, embora com muito incômodo” (ZeF, B 62).

CAPÍTULO 2 - LIBERDADE E MORALIDADE

No capítulo anterior, mostrou-se como Kant compreende o processo de desenvolvimento do homem a partir do conceito da finalidade da Natureza, ou seja, tratou-se de compreender *o que a natureza faz do homem*, o que denominamos um primeiro nível do processo de realização humana. Trata-se agora de ver o que o homem mesmo, através de sua ação livre e consciente, pode e deve fazer por sua realização. Encontramos aqui, pois, a liberdade como condição da moralidade, i.e., como condição do desenvolvimento da disposição moral, meta e destinação final do ser humano enquanto ser natural. Esta, porém, em relação à realização humana completa, representa o segundo nível do processo (porquanto a realização moral perfaz apenas o primeiro elemento do sumo bem).

Portanto, o objetivo deste capítulo é apresentar a relação entre a liberdade e a lei moral como a base da teleologia moral cuja expressão última é a ideia de sumo bem. Ou seja, abordaremos aqui a moralidade como o derradeiro estágio e destinação última do ser humano, à medida que ela pode ser concebida como possível através da liberdade. Para isso, o capítulo apresentará os seguintes pontos: 1) O conceito de liberdade em Kant; 2) Liberdade como condição da moralidade; 3) O sumo bem como visada da moralidade (ou como teleologia moral);

2.1. O conceito de liberdade em Kant

Para o estudo de nosso tema no presente trabalho, o aspecto da compreensão kantiana da liberdade que mais interessa é o de sua realidade ou efetivação enquanto causalidade da vontade do ser humano, i.e., o que Kant chama de liberdade prática. Entretanto, cremos que em vista de uma melhor compreensão do aspecto prático da liberdade, seja necessário apresentar em linhas gerais o modo como Kant elabora o conceito teórico da liberdade, ou a liberdade transcendental, visto que, como o próprio filósofo considera, “é bastante notável que sobre esta ideia transcendental da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” (KrV, B 561). A importância de considerarmos a relação entre os conceitos transcendental e prático da liberdade confirma-se também no prefácio da *KpV*, onde Kant afirma que a presente obra esclarece o “enigma da Crítica”, a saber, como pode ser que àqueles conceitos aos quais a primeira *Crítica* contesta realidade objetiva, a segunda concede-lhes tal realidade com respeito aos objetos da razão prática (KpV, A 8). É que, como mostra a análise da razão

prática, o uso que esta faz daqueles conceitos é diverso do que fazia a razão especulativa. Tal diferença é que justifica o duplo tratamento dado à liberdade nas duas primeiras *Críticas*: a primeira estabelece (ainda que apenas negativamente) sua possibilidade teórica (ou lógica); a segunda, sua realidade prática.

O problema teórico da liberdade aparece na terceira antinomia, do conflito que surge, entre tese e antítese, a partir da ideia de causalidade e que pode ser resumido na questão: os fenômenos do mundo podem ser explicados unicamente pela causalidade segundo leis da natureza ou eles exigem também uma causalidade mediante a liberdade? (KrV, B 472). A solução de Kant à antinomia consiste em aceitar os dois tipos de causalidade sob a condição de distinguir e delimitar seus respectivos campos de aplicação.

Kant mostra a necessidade de se admitir uma liberdade transcendental argumentando que a proposição da antítese (que afirma que toda causalidade é possível somente segundo a lei da natureza) se contradiz em sua ilimitada universalidade na medida em que a própria lei da natureza consiste em que nada acontece sem uma causa suficiente. Ora, essa causa suficiente ela mesma não pode ser encontrada dentro da série dos fenômenos senão seria apenas uma causa subalterna. Logo, é preciso admitir uma causalidade que não seja dependente daquela sequência temporal. Tal causalidade seria uma “espontaneidade absoluta” “capaz de dar início por si a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas” (KrV, B 474).

A distinção entre o caráter inteligível e o caráter empírico, possibilitada pelo idealismo transcendental e que, aplicada à vontade humana, permite considerar o homem e a causalidade de suas ações sob os dois pontos de vista distintos, é o único modo pelo qual Kant considera possível pensar a união de liberdade e necessidade em uma mesma ação. Segundo o caráter empírico, as ações do sujeito são consideradas como fenômenos e, portanto, como encadeadas com outros fenômenos segundo leis da natureza numa série temporal. Por outro lado, essas mesmas ações, enquanto são efeitos em seu caráter empírico, teriam sua causa no caráter inteligível, que, por não se encontrar sujeito a condições da sensibilidade nem do tempo, não é fenômeno (KrV, B 566-569). Desse modo, afirma Kant,

por um lado, ele mesmo [o homem] é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade (KrV, B 574s).

Essas faculdades são o entendimento e a razão. O entendimento, fazendo um uso empírico de seus conceitos, dá-nos a conhecer a causalidade segundo leis da natureza pela

qual conhece o encadeamento das ações do homem enquanto fenômeno. A razão, por sua vez, demonstra sua causalidade através dos imperativos que se impõem como regras no âmbito prático, isto é, como dever. Ora, se levamos em conta somente o curso da natureza, dela só podemos conhecer aquilo que *é*, *foi* ou *será*, nunca o que *deve* ou *deveria* ser. Portanto, esse dever que exprime uma ação como necessária não pode ter seu fundamento simplesmente num fenômeno da natureza, mas num simples conceito da razão cuja causalidade devemos supor que seja distinta da causalidade da natureza, à medida que considera necessárias ações que ainda não aconteceram e talvez nem aconteçam.

Admitindo que a razão possua uma causalidade em relação às ações do homem, ou seja, que suas ações enquanto fenômenos foram determinadas não por causas empíricas, mas por princípios da razão, então o caráter empírico das ações é determinado no seu caráter inteligível. Mas não se pode pensar que a ação resulte do caráter inteligível segundo leis empíricas como se as condições da razão pura a antecedessem, pois tal causalidade da razão não está submetida à forma do tempo nem às condições de sucessão temporais (KrV, B 579).

A razão é, pois, a condição permanente de todas as ações voluntárias pelas quais o homem se manifesta. Cada uma delas está determinada no caráter empírico do homem ainda antes de acontecer. Em relação ao caráter inteligível, de que aquele é apenas o esquema sensível, nenhum antes ou depois é válido e toda a ação, independentemente da relação de tempo em que juntamente com outros fenômenos se insere, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura. Esta, por conseguinte, age livremente, sem que seja dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais, por princípios, externos ou internos, mas precedentes no tempo; e esta sua liberdade não se pode considerar apenas negativamente, como independência perante as condições empíricas (de outro modo a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenômenos), mas também, positivamente, como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a ação voluntária, não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenômenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro (KrV, B 581s).

A possibilidade, portanto, de se admitir uma causalidade por liberdade depende da distinção, já levada a cabo pela Analítica, entre “coisa em si” e “fenômeno” a partir da qual se compreende que as leis da natureza se restringem ao campo dos *phenomena* e as leis da liberdade ao campo dos *noumena*. Este encontra-se fora dos limites do conhecimento, limite a partir do qual pode haver outro uso da razão. Assim, esse dualismo é uma pressuposição

necessária da teoria moral kantiana na medida em que abre espaço para se pensar a liberdade e a moralidade.

Kant apresenta a definição de liberdade transcendental e resume a necessidade que a razão tem de pensá-la na passagem da Dialética que segue:

entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto' ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal (KrV, B 561).

Em seguida, a liberdade prática é definida como “independência do arbítrio (*Willkür*) frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (KrV, B 562). Para esclarecer o tipo de independência do arbítrio humano em relação à sensibilidade, Kant o contrasta com o arbítrio animal. Ambos são sensíveis na medida em que são patologicamente afetados por móveis da sensibilidade. A diferença é que, enquanto o arbítrio animal é patologicamente necessitado (*arbitrium brutum*), o arbítrio humano, embora patologicamente afetado, é um *arbitrium liberum*, pois a afecção sensível não torna necessária a sua ação podendo o homem determinar-se independentemente daquela coação.

O texto do Cânon, embora mais preocupado com o aspecto prático, define a liberdade praticamente nos mesmos termos:

o arbítrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente os nossos sentidos, pois temos o poder (*Vermögen*) de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações daquilo que, mesmo de um modo mais remoto, é útil ou prejudicial. Estas reflexões acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão. Em consequência disto, esta última também fornece leis que são imperativos, isto é, *leis* objetivas da *liberdade*, e que dizem *o que deve acontecer*, embora talvez jamais aconteça (KrV, B 830).

De acordo com Allison (1990, p. 55), “a espontaneidade absoluta e a independência da sensibilidade, que são as características positiva e negativa, definidoras da liberdade transcendental são aqui, (no contexto do *Cânon*) entendidas como a espontaneidade e a independência da razão na determinação da vontade”. Nesse sentido, a liberdade prática é entendida como uma causalidade da razão e como tal “pode ser conhecida pela experiência como uma das causas naturais” (KrV, B 831) da determinação da vontade, enquanto a

liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão em relação às causas determinantes do mundo sensível, parecendo assim ser contrária à lei da natureza e a toda experiência possível, de modo que permanece problemática do ponto de vista especulativo.

2.2. A liberdade como condição da moralidade

Uma vez apresentada (em 2.1) em linhas gerais a abordagem de Kant ao problema da liberdade e as principais características de sua concepção da mesma, passamos agora a considerá-la em sua relação à concepção kantiana da moralidade enquanto “merecimento de felicidade”, isto é, como virtude, pois é propriamente a partir dessa relação que a liberdade aparecerá como a primeira condição do sumo bem e, portanto, como tarefa incontornável que o homem deve assumir para colocar em marcha o processo de sua realização como pessoa e como comunidade.

2.2.1. Liberdade moral (autonomia)

A reciprocidade entre liberdade e lei moral

O primeiro ponto a ser observado é a ligação necessária pensada por Kant entre a moralidade e a liberdade.⁴⁰ A importância dessa relação para a filosofia prática kantiana é tão clara que, não obstante as diferentes tentativas de fundamentação e de exposição da moral, ela permanece um pressuposto imprescindível do início ao fim de seu pensamento. É digno de nota que esse pressuposto da liberdade, que há muito tem sido a base de nossa autocompreensão como seres morais, atualmente encontra adversários como a neurociência e a manipulação genética que, teórica e praticamente, pretendem declará-lo de uma vez por todas como ilusório, ameaçando com isso alterar a estrutura de nossa experiência moral.⁴¹ Tal problemática não é nosso objeto aqui, mas creio que essa referência serve para ilustrar o alcance filosófico e civilizacional das questões que estão em jogo na tematização kantiana da liberdade.

⁴⁰ “Admitamos agora que a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade da nossa vontade, porque põe *a priori*, como dados da razão, princípios práticos que têm a sua origem nesta mesma razão e que sem o pressuposto da liberdade seriam absolutamente impossíveis; se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por consequência, *a liberdade* e com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao *mecanismo da natureza*” (KrV, B XXVIII); “Se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, daí se segue, por mera análise de seu conceito, a moralidade juntamente com o seu princípio” (GMS, BA 98).

⁴¹ Cf. HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana*, p. 32s; 41-74.

A relação entre liberdade e moralidade, que Allison chama de “Tese da Reciprocidade”⁴², explicita-se no contexto do trabalho kantiano de fundamentação da moralidade presente nas obras *GMS* e *KpV*. Sobre a fundamentação ou “dedução” (em termos kantianos) da lei moral, há pelo menos duas linhas diferentes de interpretações:⁴³

a) A mais comum delas entre os kantianos é a da “falha da dedução”. Proposta por Dieter Henrich (1975, p. 72-73) e retomada por Henry Allison (1990, p. 227-229) ela afirma que há, entre a *Fundamentação* e a segunda *Crítica*, duas tentativas de fundamentação moral marcadamente diferentes. Essa linha de interpretação argumenta que na seção III da *GMS* Kant propõe o que seria uma dedução da lei moral a partir da *necessidade de se pressupor a ideia de liberdade*, ao passo que na *KpV* ele claramente nega a possibilidade de qualquer dedução da lei moral e, ao invés, passa a considerar a lei moral como um “fato da razão” que por sua vez serve de base para a “dedução” da liberdade. Nesse sentido, no início da *KpV* Kant explicita de que modo ele entende a relação desses dois conceitos dizendo que “a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral e que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade”. Assim, essa interpretação subscreve a afirmação de Karl Ameriks (1982, p. 226) segundo a qual a *KpV* significa o abandono da tentativa de fundamentação caracterizando uma “grande inversão” [*a great reversal*] no pensamento de Kant em relação a esse ponto.

b) Uma interpretação alternativa mais recente⁴⁴ é a de Allen Wood.⁴⁵ Wood defende não ser necessário interpretar a “dedução” apresentada na 2ª *Crítica* como uma mudança em relação à *Fundamentação* com base na afirmação de Kant no prefácio da *KpV* de que esta obra pressupõe a *GMS* como um conhecimento preliminar do princípio do dever e a justificação de sua fórmula. Portanto, conclui Wood (2007, p. 134),

Se assim for, então Kant está dizendo que a segunda *Crítica* não está nos dando uma nova justificação da lei moral (como um “fato da razão”). Em vez disso, as referências ao “fato da razão” podem até serem vistas como um resumo do argumento da *Fundamentação*, não uma rejeição do mesmo.

Contudo, o que nos interessa sublinhar com isso é que, a despeito da divergência entre as interpretações acerca do sucesso ou do fracasso da fundamentação⁴⁶, ambas estão de

⁴² Cf. ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*, p. 201-213.

⁴³ Karl Ameriks, em *Kant's Theory of Mind*, (p. 203-227) ao discutir a questão da dedução da lei moral na *GMS* e a ulterior rejeição de uma dedução da liberdade na *KpV*, apresenta os comentários clássicos de L. W. Beck, H. J. Paton e D. Henrich como os que tentam conciliar os textos críticos anteriores e posteriores sobre a moralidade. Por isso Ameriks afirma-os como “contrários” à sua interpretação, que defende o abandono de Kant da tentativa de dedução na *KpV* (Cf. principalmente p. 220-227).

⁴⁴ Paton, em *The Categorical Imperative*, 1947, p. 221, já defendia que não parece ser necessário assumir que Kant tenha falhado em sua “dedução” apresentada na 3ª seção da *Fundamentação*.

⁴⁵ WOOD, A. W. *Kantian Ethics*, 2007.

⁴⁶ Para discussões detalhadas e divergentes acerca do problema da “dedução” da moral na *GMS* e na *KpV*, Cf. ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 214-229; ALMEIDA, Guido A. *Crítica, dedução e facto da*

acordo que a tese da reciprocidade ou da interdependência entre os conceitos de liberdade e moralidade é comum à *Fundamentação* e à *Crítica*. Esta tese é um ponto crucial ao nosso tema neste trabalho porque ela representa a resposta de Kant a tendências empiristas e mecanicistas que ameaçam reduzir a moralidade humana a uma quimera ou ilusão. O interesse de salvar a moralidade desse perigo já o podemos encontrar expresso no prefácio à *KrV*, quando Kant aponta para o resultado da distinção entre fenômeno e coisa em si que, aplicada à vontade humana, permite pensá-la sem contradição como submetida às leis naturais e, ao mesmo tempo, como livre (*KrV*, B XXV). Ao contrário, afirma Kant, “se assumíssemos que a razão teórica tivesse provado não ser possível ao menos *pensar* a liberdade, então a moral (que pressupõe necessariamente a liberdade da vontade) e com ela a liberdade teriam de dar lugar ao mecanismo da natureza” (*KrV*, B XXIX). Ou, para afirmar como Bernard Carnois (1973, p. 92), “o destino da moralidade está intimamente ligado ao destino que a razão especulativa reserva à liberdade e à sua possibilidade lógica”.

Assim, embora o idealismo transcendental da *KrV* tenha nos permitido pensar a *possibilidade* da liberdade sem contradição com a necessidade natural, esse é só um passo propedêutico para a reflexão moral na medida em que apenas abre espaço para ela. A busca do princípio moral, sua justificação e determinação positivas deverão ocorrer na *GMS* e na *KpV*, por isso é nelas que encontramos o desenvolvimento da tese da mútua implicância entre liberdade e moralidade, que veremos resumidamente a seguir.

A necessária pressuposição da liberdade em agentes racionais

Na *Fundamentação*, Kant conduz as duas primeiras seções segundo o método analítico e a terceira segundo o método sintético (*GMS*, BA XV,XVI).⁴⁷ Nas duas primeiras seções Kant mostra que tanto a análise do conceito de boa vontade, que é um conceito extraído do conhecimento moral comum de nossa vida cotidiana, quanto a do conceito filosófico de razão prática pressupõem o conceito de dever e que esse dever tem para nós, enquanto seres racionais finitos, a forma de um imperativo categórico. Mas como essas análises partiram de conceitos morais supostamente dados, o imperativo categórico ainda precisa ser legitimado (pelo método sintético) para que sua validade seja estabelecida, pois até aqui o princípio da

razão, p. 57-84; BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p 164-175; PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a study in Kant's Moral Philosophy*, p. 199-206; 223-226; 242-252;

⁴⁷ “O método analítico parte de algo dado e analisa os pressupostos necessariamente implicados. O método sintético tenta então legitimar esses pressupostos como válidos, de forma que as pretensões levantadas com o primeiro são justificadas como corretas. Assim, diante de um juízo moral concreto, o método analítico nos oferece as conexões, as pressuposições implicadas, enquanto o método sintético fundamenta essas premissas fundamentais e tira então delas as conclusões devidas” (HERRERO, 2006, p. 208).

moral só poderá ser aceito para quem já “considera a moralidade como Algo e não como uma ideia quimérica sem verdade” (GMS, BA 95). Isso explica por que, já ao final da 2ª seção da obra, Kant ainda afirma que para estabelecer “que a moralidade não seja uma fabulação urdida por nosso cérebro – o que só se segue se o imperativo categórico, e com ele a autonomia da vontade, é verdadeiro e absolutamente necessário enquanto princípio *a priori*”⁴⁸ – é preciso admitir “um possível uso sintético da razão prática pura” (GMS, BA 96), o que será feito na 3ª seção (e retomado na *Analítica* da 2ª Crítica).

Podemos dizer que a formulação da tese da reciprocidade começa na 2ª seção da *Fundamentação* com a apresentação da terceira fórmula do imperativo categórico como um princípio da autonomia. Com efeito, após apresentar as três fórmulas do princípio da moralidade, Kant conclui que uma vontade *absolutamente boa* é aquela cuja máxima nunca pode estar em conflito consigo mesma se transformada em lei universal (GMS, BA 81) e é aquela que toma o ser racional não como mero meio, mas como a suprema condição restritiva no uso de todos os meios, isto é sempre ao mesmo tempo como fim (GMS, BA 83). Dessas duas proposições segue-se como consequência que todo ser racional, enquanto fim em si mesmo, tem de poder considerar-se ao mesmo tempo como legislando universalmente em relação às próprias leis a que está submetido. “E, conclui Kant, a dignidade do homem consiste exatamente nessa capacidade de ser universalmente legislante, ressalvada a condição de estar ao mesmo tempo submetido a exatamente essa legislação” (GMS, BA 87). Ora, tal é justamente a definição de autonomia que Kant relaciona à boa vontade. Por isso, na sequência do texto, o filósofo define a autonomia da vontade como “a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”, acrescentando que seu princípio é: “não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (GMS, BA 87). Daí que a autonomia da vontade seja apresentada como o “princípio supremo da moralidade” em contraste com a “heteronomia da vontade como a fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade” (GMS, BA 87). Assim, a vontade autônoma é aquela que busca a lei que deve determiná-la não no objeto ou *matéria*, mas unicamente na *forma* do seu querer, pois só a forma torna suas máximas aptas a uma

⁴⁸ Numa nota em BA 50, (p. 211) Kant explica porque o imperativo categórico é uma proposição sintético-prática a priori: “Conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, [e faço isso] a priori, por conseguinte, de maneira necessária (embora objetivamente apenas, isto é, sob a ideia de uma razão que tivesse plenos poderes sobre todos os móveis subjetivos). Eis aí, pois, uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro [querer] já pressuposto (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas sim, conecta-o imediatamente com o conceito da vontade enquanto vontade de um ser racional, como algo que não está contido nele”.

legislação universal. Ao contrário, a vontade heterônoma é aquela que se determina por seus objetos. No primeiro caso, a vontade dá a lei a si mesma e revela o imperativo categórico porque a ação a ela vinculada é boa em si, por isso sua lei é lei moral; no segundo, sendo o objeto que dá a lei à vontade, tal relação revela somente um imperativo hipotético, isto é, a ação só é necessária em relação a uma finalidade que não ela mesma (GMS, BA 88).

No início da 3ª seção da *Fundamentação*, Kant resume a definição de autonomia e apresenta a tese da reciprocidade em uma formulação precisa. Definindo a vontade como uma “espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais” (GMS, BA 97) e a liberdade (em sentido negativo) como a “propriedade dessa causalidade na medida em que pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias”, Kant afirma que esse conceito negativo da liberdade é insuficiente para definir sua essência. Por isso apresenta o conceito positivo da mesma a partir da ideia de que, embora a liberdade seja uma causalidade diferente daquela segundo leis naturais, é uma causalidade segundo leis de uma espécie particular:

O que pode ser então a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei? A proposição, porém: “a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma”, designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como lei universal. Mas isso é exatamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade: portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa (GMS, BA 98).

O passo seguinte da argumentação de Kant torna ainda mais clara a ligação que ele pensa entre o imperativo categórico e a liberdade. É a tese de que a liberdade, sendo uma propriedade da vontade, deve ser necessariamente pressuposta ao pensarmos a ação de seres racionais, pois todo ser racional que tem uma vontade só pode agir sob a ideia de liberdade (GMS, BA 100). Eis o argumento que justifica a tese:

Pois em tal ser [racional] nós nos representamos em pensamento uma razão que é prática, isto é, tem causalidade com respeito a seus objetos. Ora, é impossível representar-se em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de se considerar como autora de seus princípios, independentemente de influências alheias; por conseguinte, enquanto razão prática, ou enquanto vontade de um ente racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre; isto é, a vontade do mesmo só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade e tem, pois, de ser conferida a todos os seres racionais de um ponto de vista prático (GMS, BA 101).

Imediatamente após esse primeiro argumento, o próprio Kant levanta-lhe duas objeções: primeiro, do fato de termos que *pressupor* a liberdade para que possamos nos representar como agentes racionais conscientes de termos uma causalidade com respeito a ações, i.e., uma vontade, não se segue a *realidade* da liberdade e assim a validade do

imperativo categórico também permanece problemática; segundo, o argumento mostra um círculo vicioso na medida em que supõe a liberdade para explicar a moralidade como autonomia e depois vai desta àquela (GMS, BA 105). Contudo, o reconhecimento desta falha por parte de Kant, se por um lado mostra a dificuldade de se provar a realidade da liberdade e a validade da moral, o que lhe exigirá apresentar novas estratégias de fundamentação, por outro reforça a tese da reciprocidade daqueles dois conceitos à medida que afirma que um não pode ser usado para explicar o outro por serem “conceitos intercambiáveis (*Wechselbegriffe*)” (GMS, BA 105). Será necessária uma premissa não moral, um “terceiro termo”, que ligue sinteticamente os outros dois no imperativo categórico, para se quebrar o círculo. Por isso, Kant utiliza outro argumento.

A pertença ao mundo inteligível e a liberdade

O ponto de partida deste novo argumento é a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, fundada na distinção entre fenômeno e coisa-em-si, provada como necessária na primeira *Crítica*. Vemos, portanto, que a saída proposta por Kant assenta nos mesmos termos da solução à terceira antinomia da *KrV*. Porém, se a única preocupação da *Crítica* com respeito a esse ponto era a de mostrar a *possibilidade lógica* da liberdade, i.e., a de pensar a sua não contradição, trata-se agora, com respeito ao uso prático, de dar um passo além, ou seja, mostrar a sua *possibilidade real*. Assim, o objetivo do presente argumento é “provar que todo agente racional *pertence a um mundo inteligível* na medida em que é dotado de razão, e que é *realmente livre* na medida em que é dotado de uma vontade”.⁴⁹

Kant argumenta que a faculdade da *razão* (*Vernunft*) que encontramos no homem, diferentemente do entendimento (*Verstand*), mostra, por meio das ideias, uma espontaneidade tão pura que por isso eleva-se acima do entendimento e mostra sua mais elevada função ao estabelecer a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Portanto, o homem pode considerar a si mesmo e a lei de suas ações a partir de dois pontos de vistas distintos: enquanto inteligência, deve pensar-se como membro do mundo inteligível; enquanto ser sensível, como membro do mundo sensível. Kant identifica, portanto, o mundo inteligível com o terceiro termo, anunciado no início da seção III (em BA 99), como aquele elemento que possibilita a ligação sintética do conceito de vontade humana e o conceito da moralidade no imperativo categórico, como somente o que o torna possível como proposição prática sintética *a priori*. Como o conceito de mundo inteligível funciona como esse termo médio, Kant o explica do seguinte modo:

⁴⁹ Cf. nota 45 de ALMEIDA, 2009, p. 418 à seção III da *Fundamentação* por ele traduzida para o português.

Pois vemos agora que, se nos pensamos como livres, nos transferimos como membros para o mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência, a moralidade; se, porém, nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, no entanto, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível (GMS, BA 110).

E assim também se explica a possibilidade do imperativo categórico. Porque se eu fosse membro apenas do mundo inteligível, minhas ações seriam todas conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; e se fosse membro apenas do mundo sensível, elas seriam todas de acordo com as inclinações e apetites. Em ambos os casos o princípio da ação apareceria meramente como *ser*, nunca como *dever-ser*. O dever categórico só me aparece na medida em que além de possuir uma vontade afetada por apetites sensíveis, reconheço, pela ideia de liberdade, essa mesma vontade como submetida a leis não sensíveis, i.e., inteligíveis, as quais aparecem como imperativos para a vontade sensivelmente afetada.

De acordo com Allison (1990, p. 221), ao recorrer ao conceito de mundo inteligível, Kant tem em vista completar a “dedução” (da lei moral) iniciada com o argumento da necessidade de se pressupor a liberdade. Mas, segundo ele, para que tal conceito seja capaz de fornecer uma saída do círculo vicioso, é preciso dois passos: a) que ele estabeleça esta nossa pertença ao mundo inteligível sem pressupor a lei moral ou a liberdade, i.e., precisa de uma premissa não moral para evitar o círculo; b) que, como membros do mundo inteligível, possamos nos considerar como agentes racionais ou seres que possuem vontade. Allison (1990, p. 222) mostra que para o primeiro problema Kant encontra a solução no fato de que o homem possui razão e com ela uma espontaneidade que nos garante a cidadania inteligível: “na consciência de nossa espontaneidade epistêmica somos diretamente conscientes de uma capacidade que não podemos conceber como condicionada sensivelmente”. O segundo passo, isto é, a ligação entre a pertença ao mundo inteligível e a posse de uma vontade é afirmado por Kant nas seguintes passagens: “o ser racional inclui-se, enquanto inteligência, no mundo inteligível, e é apenas como uma causa eficiente pertencente a esse mundo que dá o nome de vontade à sua causalidade” (GMS, BA 110) e

o conceito de um mundo inteligível é, pois, apenas um *ponto de vista* que a razão se vê necessitada a tomar fora das aparências para se pensar *a si mesma enquanto prática*, o que não seria possível se os influxos da sensibilidade fossem determinantes para o homem (GMS, BA 119).

Portanto, o principal do argumento reside em que o conceito de mundo inteligível permite pensar uma atividade meramente inteligível a qual serve para “minar a suposição de que nossa aparente racionalidade prática seja na verdade um tropismo, o produto de algum ‘mecanismo oculto’ da natureza” (ALLISON, 1990, p. 224), suposição sobre a qual se assenta

a suspeita empirista de que a vontade não possua uma causalidade independente da sensibilidade.

Esse resultado, contudo, como Kant mostra nas últimas páginas da *GMS*, não tem o sentido de uma prova da realidade da liberdade, mas antes parece ser apenas uma prova da *necessidade de pressupô-la* como outro tipo de causalidade em relação à causalidade natural. Com efeito, a ideia de liberdade, assim como o conceito de necessidade da natureza, não é um conceito de experiência, porque ambos trazem consigo o conceito de necessidade, portanto de um conhecimento *a priori*. A diferença é que a necessidade da natureza, sendo leis do *que acontece*, é um conceito que pode ser confirmado pela experiência e prova sua realidade em exemplos da experiência, ao passo que a liberdade como pressuposto⁵⁰ de ações que *devem acontecer*, não pode ser provada pela experiência, pois a necessidade que ela representa deve permanecer *mesmo que ações de acordo com tal necessidade nunca aconteçam*. E como não podemos renunciar nem ao conceito de natureza, nem ao de liberdade, precisamos pressupor que ambos podem dar-se, sem contradição, numa mesma ação (*GMS*, BA 115). Do ponto de vista da razão prática isso é suficiente na medida em que mostra que, se a realidade da liberdade não pode ser provada, ela também não pode ser negada sob premissas práticas. Portanto, parece que toda a argumentação de Kant tem em vista uma *defesa*, como sugere Paton⁵¹, da liberdade (e com ela da moralidade), contra as acusações que a declaram ser impossível e não uma *explicação* da liberdade ou de sua possibilidade.⁵² É nesse sentido que deve ser compreendido, sobretudo, o último argumento que Kant apresenta na *Fundamentação* como meio de escapar ao círculo vicioso apontado.

Encontramos aqui, portanto, o limite extremo da filosofia prática no que concerne à sua tentativa de justificação do imperativo categórico enquanto lei prática incondicional. Tal limite significa que a razão não pode compreender (*begreifen*) sua necessidade prática

⁵⁰ “A liberdade é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode de maneira alguma ser comprovada segundo leis naturais, por conseguinte, tampouco numa experiência possível qualquer, não podendo, pois, jamais ser compreendida ou sequer discernida, porque jamais se pode calçá-la num exemplo segundo uma analogia qualquer. Ela só vale como pressuposto necessário da razão num ser que acredita ter consciência de uma vontade, isto é, de uma faculdade bem diversa da mera faculdade apetitiva (a saber, a faculdade de se determinar a agir enquanto inteligência, por conseguinte segundo leis da razão, independentemente de instintos naturais)” (*GMS*, BA 120).

⁵¹ “O pressuposto da liberdade continua a ser um pressuposto necessário para agentes racionais, embora ele seja agora baseado no reconhecimento do imperativo categórico. Podemos agir com base em pressupostos que não sabemos ser verdadeiros; mas não podemos agir sob pressupostos que sabemos não ser verdadeiros. Daí que o pressuposto da liberdade esteja necessitando de defesa; devemos mostrar, pelo menos, que ele não é nem autocontraditório nem excluído pela experiência. Esta é a tarefa à qual Kant então se propõe, embora ele torne-a complicada ao trazer uma variedade de considerações cuja relevância não é totalmente clara” (PATON, 1947, p. 222; Cf. também Capítulo XXVI, *The defence of freedom*, pp. 266-278).

⁵² “Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão defender, isto é, rebater as objeções daqueles que alegam ter enxergado mais fundo dentro da essência das coisas e por isso têm o atrevimento de declarar impossível a liberdade” (*GMS*, BA 121).

incondicionada, mas pode compreender a sua incompreensibilidade (*wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit*) (GMS, BA 128). Mas essa incompreensibilidade não ocorre devido a alguma deficiência no raciocínio, como se ele pudesse ser melhorado de alguma maneira, mas é uma restrição (*Einschränkung*) própria ao uso da razão em sua busca do conhecimento *necessário*. Ora, tal tipo de conhecimento (e o imperativo categórico é desse tipo) a razão só pode discernir pressupondo uma *condição* sob a qual ele existe. “Por isso ela [a razão] busca sem descanso o incondicionalmente necessário e se vê necessitada a supô-lo sem qualquer meio de torná-lo compreensível, dando-se por muito feliz se puder ao menos descobrir o conceito compatível com essa pressuposição” (GMS, BA 128). Assim, pelo menos na *Fundamentação*, o ponto máximo da justificação da reciprocidade entre os conceitos de liberdade e moralidade é resumido por Kant na seguinte passagem:

A questão, pois, como é possível um imperativo categórico, pode ser respondida, é verdade, na medida em que se pode indicar a única pressuposição sob a qual apenas ele é possível, a saber, a ideia da liberdade, bem como [na medida] em que se pode discernir a necessidade dessa pressuposição, o que é suficiente para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade desse imperativo*, por conseguinte, também da lei moral; mas como é possível essa pressuposição ela mesma, é algo que não se deixa jamais discernir por qualquer razão humana. Pressupondo-se, porém, a liberdade da vontade de uma inteligência, a autonomia da mesma vontade é uma consequência necessária enquanto condição formal sob a qual somente pode ser determinada. Mais ainda, não só é muito bem *possível* (como pode mostrá-lo a filosofia especulativa) pressupor essa liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na conexão das aparências do mundo sensível), mas também, para um ser racional consciente de sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (que é distinta dos apetites), é *necessário*, sem condição adicional, sotopô-la praticamente, isto é, na ideia, como condição de todas as suas ações voluntárias (GMS, BA 124).

A tese da reciprocidade na *Crítica da Razão Prática*

Também no primeiro capítulo da Analítica da *KpV*, principalmente nos parágrafos 5 e 6 Kant argumenta sobre a tese da reciprocidade. No parágrafo 1, a partir da análise do conceito de lei prática e dos diferentes imperativos Kant conclui que as únicas leis que se prestam à determinação moral da vontade e, portanto, podem ser consideradas lei morais, são aquelas que obrigam categoricamente, i.e., independentemente de condições empíricas, sem considerar o fim realizado pela causalidade das mesmas. Nos parágrafos 2 e 3, Kant ocupa-se em mostrar porque os princípios práticos empíricos, que pressupõem uma matéria da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, não podem fornecer lei prática alguma. O parágrafo 4 mostra que se separamos da lei toda matéria ou o objeto da vontade (porque esta não pode ser fundamento determinante) só resta então a *forma* da legislação universal e conclui: “Logo, um ente racional ou não pode absolutamente representar seus princípios prático-subjetivos, i.e., suas máximas, ao mesmo tempo como leis

universais, ou tem de admitir que a simples *forma* dos mesmos (...) torna-os por si só uma lei prática” (KpV, A 49).

No parágrafo 5, argumenta: Se supomos, pois, que a simples forma legislativa das máximas deva ser fundamento determinante suficiente de uma vontade, o primeiro problema é: qual a natureza da vontade que somente é determinável através daquela forma? Ora, tal forma só pode ser representada pela razão na medida em que ela não é nenhum objeto dos sentidos, não faz parte dos fenômenos e é diversa dos fundamentos determinantes segundo a lei da causalidade. Então tal vontade também tem que ser pensada como independente da lei natural dos fenômenos. Tal independência chama-se liberdade transcendental. “Logo, uma vontade à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre” (KpV, A 52).

O parágrafo 6 apresenta o segundo problema: supondo-se então uma vontade livre, qual é a lei que a determina necessariamente? Já que a vontade livre tem de ser independente de condições empíricas, i.e., da *matéria* presente na lei, a *forma* legislativa da lei é a única coisa que resta nela e que pode servir de fundamento determinante de tal vontade. “Portanto liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (KpV, A 52). Ou, segundo a clássica formulação do prefácio, a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral e a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade (KpV, A 6). Ou seja, é a consciência imediata da lei moral, que se oferece primeiramente a nós, que conduz diretamente ao conceito de liberdade. Sem liberdade não haveria lei moral, mas sem pensarmos a lei moral em nossa razão não poderíamos admitir a liberdade. Essa relação estabelecida por Kant na *KpV* ficou conhecida como a doutrina do “facto da razão”⁵³ e é grande fonte de controvérsias e debates entre os intérpretes kantianos porque tal doutrina parece pôr em questão o significado do projeto de “dedução” da lei moral, como mencionado no início do capítulo.⁵⁴

Tendo estabelecido a relação entre liberdade e lei moral como esse “fato da razão”, Kant enuncia a “lei fundamental da razão prática pura”, que não é senão a fórmula do imperativo categórico tal como o apresentou a *GMS*: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, A 54). Por fim, retomando o princípio da autonomia como “o único princípio de todas

⁵³ “Pode denominar-se a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica (...). Contudo, para considerar esta lei como inequivocadamente **dada**, precisamos observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*) (KpV, A 56).

⁵⁴ Para uma abordagem relativa ao *status* e problemas acerca da doutrina do “facto da razão”, Cf. ALMEIDA, G. A. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisionismo moral”? p. 53-81.

as leis morais e os deveres conformes a elas” e distinguindo-o da heteronomia, como também já feito na *Fundamentação*, Kant sintetiza a relação entre liberdade e moralidade como segue:

O único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetezido) e, pois, ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem de ser capaz. Mas aquela **independência** é liberdade em sentido **negativo**, porém esta **legislação própria** da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido **positivo**. Portanto a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema (KpV, A 58s).

2.2.2. Liberdade moralmente neutra

“Devo, logo posso”

Outro modo pelo qual Kant expressa a relação entre liberdade e lei moral é a conhecida afirmação de que o dever pressupõe o poder, isto é, a admissão da possibilidade de realização daquilo que é comandado pela lei moral, simplesmente porque a razão não pode conceber que sejamos obrigados a algo que seja impossível. Podemos ver essa tese já enunciada no Cânon da *Crítica da razão pura*, no contexto de tematização do ideal do sumo bem como fundamento determinante do fim último da razão pura, nos seguintes termos:

A razão pura contém assim, é verdade que não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, ações que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na história do homem. **Com efeito, como ela proclama que esses atos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer...** (KrV, B 836).

Mas é na *KpV* que Kant explica melhor a relação entre a consciência do dever e da lei moral como um “fato da razão” e a consequente consciência da liberdade ou da possibilidade da ação apresentada como dever. Para confirmar tal relação, Kant recorre a um exemplo retirado da experiência. Imagine-se, pede Kant, que um governante lhe exigisse, sob a pena de morte, prestar um falso testemunho contra um homem honrado e justo que ele pretende arruinar sob falsos pretextos, e se, por maior que seja seu amor à vida, você considera possível vencê-lo a fim de salvar a vida daquele homem bom. É claro, argumenta Kant, que não se poderia assegurar que você *realmente o fizesse* nesse caso, mas é preciso admitir que isso lhe seria *possível*. Portanto, conclui o filósofo, “[você] julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida” (KpV, A 54).

E nas páginas finais do capítulo sobre os motivos [*Triebfedern*] da razão prática pura, Kant, numa verdadeira ode ao dever, não apenas relaciona o dever à liberdade, mas situa a

própria origem deste e a “raiz de sua nobre linhagem” na *personalidade* que não é nada menos que a “liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão” (KpV, A 155). Assim, a liberdade entendida como autonomia, é a condição necessária (embora não suficiente) do dever, i.e., da lei moral.

Portanto, a razão não comanda ao homem nada de que ele não seja capaz, pois isso seria uma contradição da própria razão. “O que ele [o homem] *quer por ordem de sua razão moral-imperativa*, ele *deve* fazer, e por conseguinte, também *pode* fazer (pois a razão não lhe ordenará o impossível) (Antr., B 38, p. 48). Se um homem não é livre para fazer algo, então ele não pode, racionalmente, ser obrigado a fazê-lo. Por isso, segundo Silber (1959, p. 477) Kant argumenta explicitamente que a impossibilidade de algo torna-o inadequado para ser assumido como comando da lei moral e que a linha do argumento é clara: “impossibilidade não implica obrigatoriedade”.⁵⁵ Aquilo que é impossível não pode ser dever e aquilo que é dever deve ser possível de algum modo.

Liberdade e imputabilidade moral

A possibilidade da imputação ou da atribuição da responsabilidade ao sujeito das ações é outro fato da experiência moral (e é, portanto, um pressuposto) ao qual Kant recorre como meio, não para explicar, mas para ilustrar a ligação entre o dever proveniente da lei moral e a liberdade como sua condição. Importa perceber, contudo, que o aspecto da liberdade ressaltado por Kant em relação ao problema da imputação é o da liberdade transcendental, da liberdade como espontaneidade (ou moralmente neutra⁵⁶) e não o da liberdade como autonomia, que, se mal entendida, parece levar à conclusão de que os atos imorais e amorais não seriam livres e consequentemente não imputáveis, o que certamente não é o que Kant afirma.⁵⁷

Evocamos aqui dois exemplos utilizados por Kant para ilustrar como o dever moral, se se quiser salvar a possibilidade da imputação, pressupõe, além da autonomia, uma ideia de

⁵⁵ SILBER, 1959, p. 477. Como exemplos de argumentos fornecidos pelo próprio Kant para defender essa tese, Silber cita os seguintes: a) Não se pode ter o dever de alcançar a virtude de outros, uma vez que a virtude é julgada com base no exercício da liberdade de cada um e que ninguém pode ser livre no lugar do outro (MS, p. 230); b) Não se pode ter o dever de amar a Deus ou ao próximo se o amor for considerado uma inclinação fundada na emoção (amor patológico) (KpV, A 148).

⁵⁶ Cf. FELDHAUS, C. *Liberdade e imputação: uma análise da fundamentação kantiana da responsabilidade* (Dissertação de mestrado), p. 40-41.

⁵⁷ “A principal fonte de problemas de imputabilidade, se mal interpretada, é uma passagem da terceira seção da *Grundlegung* e do §6 da *Crítica da Razão Prática* que veio, posteriormente, a ser denominado por Allison de tese da reciprocidade entre moralidade e liberdade. Em geral, uma má compreensão desta tese leva à conclusão que não seríamos seres livres na realização de atos imorais e moralmente neutros” (FELDHAUS, 2004, p. 41).

liberdade transcendental ou moralmente neutra. O primeiro exemplo é o da mentira maldosa (KrV, B 582s), enunciado na Dialética da *KrV* quando da apresentação da solução que Kant propõe ao problema da compatibilidade da liberdade com a necessidade natural numa e mesma ação; o segundo, o do homem que comete um furto (KpV, A 171-179), é apresentado na seção intitulada *Elucidação crítica da analítica da razão prática pura*, ao retomar o mesmo problema ilustrado pelo primeiro exemplo.

No caso de considerarmos uma mentira maldosa como exemplo de uma ação voluntária (i.e., não coagida externamente), pela qual um homem tenha causado um dano a outros, Kant analisa como costuma dar-se o julgamento de tal ação. Primeiramente, buscam-se as razões que motivaram o homem a agir daquela maneira e nisso se procede como num exame de busca pelas causas determinantes de um efeito natural. Ou seja, pretende-se descobrir como causas da mentira uma má educação, más companhias, uma má índole, irreflexão e mesmo os seus motivos ocasionais. E, mesmo quando se acredita que sua ação foi assim determinada, não se deixa de censurar o mentiroso. Mas como tal censura é possível se, de acordo com aquela explicação determinista, a conduta desse homem não poderia ter sido outra? Ela só é possível, responde Kant, porque se pressupõe outro tipo de causalidade independente da causalidade natural, isto é,

se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa ação inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências. Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas. (KrV, B 583).

Desse modo, apesar de todas as condições empíricas da ação, considera-se o homem culpado no momento que mente, porque sua razão é considerada livre daquelas condições e assim a ação é atribuída ao caráter inteligível do autor. Vê-se, portanto, que a condição de imputabilidade depende do pressupor-se a liberdade transcendental.

O exemplo do furto na 2ª *Crítica*, retoma o mesmo problema acrescentando algumas notas que não alteram a solução apresentada com a distinção entre os caracteres, mas procuram reforçá-la. Novamente Kant faz uso de um exemplo da experiência de imputação das ações como pressuposto mediador da afirmação do vínculo entre o dever e a liberdade. Pois é um fato que atribuímos responsabilidade às nossas ações, mesmo quando levamos em conta nosso caráter empírico, ou seja, nos consideramos culpados quando transgredimos um dever e nos consideramos dignos de honra quando cumprimos o dever. Ora, isso não faria nenhum sentido se a nossa ação fosse considerada simplesmente como determinada necessariamente por condições antecedentes no tempo, já que seria impossível que ela não se realizasse. É a lei

moral, portanto, que introduz a possibilidade de que a ação tivesse sido diferente porque diz que ela (no caso, o furto) deveria ter sido evitada (KpV, A 171).⁵⁸

Aqui Kant parece ser ainda mais enfático ao afirmar que o único caminho para salvar a liberdade é aplicando a distinção fenômeno-númeno ao homem, i.e., considerá-lo enquanto fenômeno como submetido à lei da necessidade natural, mas livre enquanto coisa em si mesma. No que concerne à liberdade como fundamento das leis morais e de sua imputação interessa a Kant somente salvar uma liberdade transcendental, capaz de ser pensada como independente da necessidade e não o que ele chama de um conceito comparativo ou psicológico de liberdade. Tal conceito psicológico é aquele que considera como livre um efeito “cujo fundamento natural determinante encontra-se internamente no ente operante” (KpV, A 171), ou seja, no caso do homem, as ações são, desse modo, consideradas livres porque provêm de representações internas das próprias faculdades e são produzidas pelo arbítrio de acordo com as situações que possibilitam esta ou aquela escolha. Mas isso segundo Kant não passa de um “miserio subterfúgio”, não é mais que afirmar a ilusão de liberdade, porque tal liberdade psicológica é comparável àquela espécie de liberdade de escolha que também tem o animal e, em último caso, se assemelha ao livre movimento de um relógio ou de um autômato que, uma vez postos em movimento, movem-se por si.

Portanto, “sem esta liberdade [transcendental], a qual unicamente é *a priori* prática, nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível” (KpV, A 173). Porque é somente por meio dela que o sujeito pode considerar sua existência enquanto coisa em si, como não submetida a condições do tempo, mas como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão. Isso também pode ser ilustrado pelo autojulgamento a que nossa consciência moral nos submete: por mais que queiramos nos isentar da culpa por um delito que tenhamos cometido, por mais que o possamos explicá-lo a partir da referência ao nosso passado, não poderemos calar e nós a consciência que nos acusa assim que nos dermos conta de que estávamos em posse de nosso juízo no momento do ato injusto (KpV, A 176).

Assim, para Kant, mesmo que fosse possível, através de um conhecimento completo (como que por meio de uma intuição fenomênica plena) das determinações da ação de um homem no tempo, prever sua conduta futura com a mesma certeza de um fato físico⁵⁹, ainda assim poderíamos considerá-lo livre. Como? Porque, responde Kant, se tivéssemos, por outro lado, a capacidade de uma intuição intelectual do mesmo homem, perceberíamos que toda

⁵⁸ “É o juízo moral e contrafático sobre o que não deve ser o que permite desprender-nos do jugo causal do devir” (ARAMAYO, 2001, p. 85).

⁵⁹ Kant levanta essa ideia em KrV, B 578 e a retoma em KpV, A 177 para afirmar que a determinação causal das ações já é o “efeito” (de uma causalidade inteligível) manifesto apenas no caráter empírico do homem.

essa cadeia de fenômenos depende de sua espontaneidade como ente numênico, e disso não se pode ter nenhuma explicação física. Embora não tenhamos essa intuição, a razão prática com sua lei assume essa função: “a lei moral assegura-nos desta diferença entre a relação de nossas ações como fenômenos com o ente de sentidos de nosso sujeito e aquelas pelas quais este ente de sentidos é referido ao substrato inteligível em nós” (KpV, A 178). Não fosse essa outra ordem (inteligível) de leis, assegurada pela razão prática, estaríamos completamente presos ao fluxo da necessidade causal do mundo fenomênico.

Portanto, como conclui Aramayo (2001, p. 86), “não se vê outra forma de preservar a imputação, condição primordial e autêntica de toda ética, a não ser agarrar-se aos condicionais contrafáticos do dever ditados pela razão prática”. Tal pressuposto do dever parece ser o único caminho que Kant encontra para salvar nossa responsabilidade moral, e com ela a nossa personalidade, na medida em que nos indica a liberdade como a sua condição. Pois toda vez que nos desculpamos por uma ação voluntária atribuindo-lhe uma necessidade externa ou dizendo que, dadas as circunstâncias, não pudemos agir de outra maneira, nos compreendemos como submetidos apenas à causalidade natural, como se fôssemos uma coisa, e renunciamos à nossa condição de pessoa.

Se é somente a disposição à personalidade que nos revela suscetíveis de imputação é porque ela, enquanto “susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio*”, através dessa reverência à lei moral, nos torna conscientes de nossa liberdade.⁶⁰ A decisão de seguir ou não a lei moral, isto é, a agir com autonomia ou por heteronomia, continua sendo um ato livre, no sentido da liberdade transcendental ou moralmente neutra. Autonomia e heteronomia seriam então dois aspectos ou usos dessa liberdade, e entram assim na conta do sujeito agente. A heteronomia, portanto, só se contrapõe à liberdade como autonomia. Em relação à liberdade neutra, um ato heterônomo é igualmente um ato que deve ser atribuído ao afazer do homem, à sua liberdade. Afirma Kant,

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau moralmente (RGV, B 49, p.50).

Vemos, pois, que também em RGV Kant sustenta a ideia de que não é o grau de liberdade que depende do grau de responsabilidade, mas ao contrário, é o grau de responsabilidade que depende do grau de liberdade (SILBER, 1959, p. 476).

⁶⁰ “Se esta lei não estivesse dada em nós, não a extrairíamos, subtilizando, mediante razão alguma, nem pelo palavreado a imporíamos ao arbítrio; e, no entanto, só esta lei nos torna conscientes da independência do nosso arbítrio quanto à determinação por todos os outros motivos impulsores (da nossa liberdade) e, deste modo, ao mesmo tempo da imputabilidade de todas as ações” (RGV, B 16, p. 32).

Liberdade e virtude

Vimos que a liberdade, tanto no sentido transcendental quanto como autonomia, é a condição necessária sobre a qual pode fundar-se a moralidade. E a moralidade, considerada na relação com os entes aos quais ela se refere e como a condição que os torna merecedores de felicidade (KpV, A 198) pode chamar-se virtude.

O conceito de virtude na *KpV* tem ao menos dois aspectos: um que se refere à própria *ideia* de moralidade enquanto pensada em sua total pureza e outro que se refere ao esforço *real* do homem em vista de agir segundo aquele ideal. De acordo com o primeiro sentido, a virtude é definida como a “representação da moralidade [como] despida de toda a mescla de elementos sensíveis e de todos os adornos espúrios da recompensa ou do amor de si” (GMS, BA 61), ou seja, como a capacidade do homem de determinar-se não por impulsos da sensibilidade, mas pelo mero respeito à lei.⁶¹ É a capacidade de um ente finito como o homem ser moral, tal como apresentada na Analítica da *KpV*. Mas a tal representação da relação entre a lei moral e a vontade Kant prefere denominar *santidade*, que é o conceito de uma vontade cujas máximas, por si, não seriam conflitantes com a lei moral, i.e., a vontade de um ente infinito. Tal santidade, como ideia prática, é um arquétipo “cuja aproximação infinita é a única coisa que compete aos entes racionais finitos” (KpV, A 58).

Assim, o conceito de virtude que cabe aos entes racionais finitos, entre eles o homem, é o do esforço contínuo no cumprimento do dever, o “estar seguro do *progresso* até o infinito de suas máximas e de sua imutabilidade com vistas ao desenvolvimento constante” (KpV, A 58). Por isso, o “seu [do homem] estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de **virtude**, isto é, de **disposição moral em luta** e não o de **santidade**, na pretensa posse de uma completa pureza das disposições da vontade” (KpV, A 151). A virtude enquanto estado moral do homem nunca está acabada, ele nunca a pode realizar plenamente embora a lei moral represente a ideia dessa perfeição e a coloque sempre ante seus olhos. É a partir dessa tensão entre a virtude compreendida como dever humano e como arquétipo ideal (santidade) que surgirá o postulado da imortalidade da alma como segunda condição da moralidade. Com isso finalizamos a exposição do argumento de Kant sobre a liberdade como a condição necessária da moralidade, que como virtude, perfaz o primeiro elemento do sumo bem.

⁶¹ “A moralidade humana no seu estágio mais elevado pode, de qualquer modo, ser nada mais do que virtude mesmo que seja inteiramente pura (totalmente isenta da influência de qualquer estímulo que não seja o do dever). Em seu estágio mais elevado, é um ideal (do qual é preciso aproximar-se continuamente), que é comumente personificado poeticamente pelo sábio” (MS, p. 227).

2.3. O Sumo bem como *visada da moralidade (a teleologia moral)*

Pretendemos, nesta seção, apresentar o conceito, as condições de possibilidade e as funções e significado do sumo bem na teoria ética de Kant com o intuito de compreendê-lo como a ideia basilar que estrutura a visão kantiana da realização humana. O sumo bem, ao mesmo tempo em que aparece como visada da liberdade porque emerge como horizonte da lei moral, também marca o limite da liberdade na medida em que necessita postular Deus e uma vida futura, realidades que transcendem a liberdade humana, para pensar a realização plena do homem. Nesse sentido, o sumo bem é o conceito chave da antropologia moral de Kant na medida em que articula a tensão entre os dois conceitos que estruturam a existência moral: a liberdade e a esperança. Estas impõem sobre o homem duas exigências: o dever de fazer o máximo daquilo que se encontra em seu poder para sua moralização e o confiar que aquilo que não está em seu poder poderá ser completado de algum outro modo.

2.3.1. O conceito de sumo bem

A *Analítica da Razão prática* pretendeu estabelecer a liberdade (enquanto espontaneidade e enquanto autonomia) como a condição necessária da moralidade ou da virtude. Mas como vimos, para chegar a esse resultado e para poder afirmá-lo como princípio prático supremo, Kant precisou admitir que só a *forma* legislativa das máximas se prestaria a uma legislação universal, que só ela poderia fornecer uma lei moral e, por conseguinte, servir de fundamento determinante da vontade moral. Desse modo, a vontade virtuosa é aquela que se compromete a agir por dever e não apenas conforme ao dever, tendo como móbil de sua ação unicamente o respeito pela lei. É nesse sentido que a virtude é considerada por Kant como o *bem supremo (das oberste Gut)* ou incondicionado da determinação da moralidade porque ela é a “condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra” (KpV, A 198), de modo que todo bem que se possa desejar só pode ser considerado bom se estiver condicionado a ela.

Contudo, se a virtude é o bem supremo ela não é ainda o bem *consumado*, porque, dentre os fins últimos que a razão prescreve ao ser humano, embora a moralidade seja o mais elevado ela não é o único. Ao lado do *fim moral* do ser humano deve-se contar também a felicidade como seu *fim natural*. O bem *consumado*, portanto, é a totalidade dos fins-bens do homem, é a reunião de moralidade e felicidade e, como tal, é “aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie” (KpV, A 198), é o bem *perfectissimum* ou o **sumo bem** (*das höchste Gut*).

Embora use predominantemente apenas a expressão “sumo bem” para referir-se à união entre virtude e felicidade como objeto da razão prática, Kant assinala uma segunda distinção para distinguir no conceito de sumo bem a caracterização de um *mundo moral ideal* da ideia do *fundamento* de sua possibilidade. Ao primeiro Kant dá o nome de “sumo bem derivado (*das höchste abgeleiteten Gut*) e ao segundo chama “sumo bem originário” (*das höchste ursprünglichen Gut*).⁶² Conforme Edgard Filho (2015, p. 233), o sumo bem derivado é “a ideia de um sistema em que há uma proporção adequada entre a virtude de cada um e a sua felicidade” e o sumo bem originário é “a ideia de uma vontade moralmente perfeita ligada à suprema beatitude, como Autor do mundo, de suprema perfeição, onisciente, onnipotente, onnipresente, eterno, isto é, o Ideal de Deus, algo não realizável por seres racionais finitos”. O sumo bem originário é uma das condições de possibilidade do sumo bem derivado e como tal identifica-se com o Deus postulado pela razão prática.

A segunda seção do *Cânon* da *KrV* (B 832-847) já apresenta um esboço da doutrina do sumo bem e dos postulados da razão prática que será desenvolvido no capítulo segundo da *KpV*. Na 1ª *Crítica*, a abordagem do conceito do sumo bem aparece a partir da ligação que Kant procura estabelecer como necessária entre a segunda e a terceira questões que definem o interesse prático-teórico da razão⁶³. Segundo Kant, a resposta à questão *que devo fazer?* não é outra senão esta: *faz o que pode tornar-te digno de ser feliz* (*KrV*, B 836s), de modo que vemos acrescentar-se aqui, como característica necessariamente vinculada à moralidade, o pressuposto do merecimento da felicidade.⁶⁴ Tal pressuposto não é esclarecido por Kant, pelo menos não explicitamente, nos seus escritos morais que estamos utilizando neste trabalho, mas esse é um ponto importante na medida em que é ele que permite a ligação entre a segunda e a terceira interrogações e com ela toda a elaboração da doutrina do sumo bem, dos postulados e a ligação entre moral e religião. Creio tratar-se de um pressuposto pelo fato de que o “merecimento de felicidade” não se encontra analiticamente posto pela determinação da vontade pela lei moral, já que nesta, toda relação a fundamentos empíricos deve ser evitada. E mesmo que tal merecimento seja pensado como consequência daquela determinação pura e

⁶² As mesmas expressões são utilizadas por Kant nesta distinção, tanto no *Cânon* da *Crítica da Razão Pura* (*KrV*, B 838) quanto no capítulo II da *Dialética* da *Crítica da razão Prática* (*KpV*, A 226).

⁶³ “Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1) *Que posso saber?* 2) *Que devo fazer?* 3) *Que me é permitido esperar?* A primeira questão é simplesmente especulativa (...). A segunda interrogação é simplesmente prática (...). A terceira interrogação: Se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar? é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica...” (*KrV*, B 833).

⁶⁴ Cf. *KrV*, B 838. Na segunda *Crítica* Kant volta a identificar a moralidade, enquanto virtude, com o “merecimento a ser feliz” (*KpV*, A 198).

acrescentado a ela de maneira sintética, Kant não o poderia buscar dentro dos limites daquilo que ele define como estritamente moral, mas apenas numa ordem extra moral.⁶⁵

Identificando, pois, o merecimento a ser feliz com a condição moral resultante daquele que agiu por dever, Kant prepara uma base prática para poder afirmar como razoável a esperança de felicidade ligada à moralidade. Assim, argumenta:

A segunda pergunta diz o seguinte: Se me comportar de modo a não ser indigno da felicidade, devo também esperar poder alcançá-la? Para resposta a essa pergunta é preciso saber se os princípios da razão pura, que prescrevem *a priori* a lei, também lhe associam necessariamente esta esperança. Por conseguinte, digo que, da mesma maneira que os princípios morais são necessários, segundo a razão considerada no seu uso prático, também é necessário admitir segundo a razão, no seu uso teórico, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura (KrV, B 837).

Essa “ideia da razão pura” que permite pensar a ligação inseparável entre o sistema da moralidade e o sistema da felicidade proporcional àquele, é a ideia de um mundo inteligível ou de um *mundo moral*. Tal mundo moral é pensado como inteligível porque nele se abstrai de todas as condições da moralidade e dos obstáculos que ela pode encontrar na natureza humana. E, embora seja apenas uma ideia, tem realidade objetiva na medida em que pode e deve ter influência sobre o mundo sensível no sentido de torná-lo quanto possível conforme a essa ideia (KrV, B 836). A realização desse mundo moral, ao qual a felicidade seja acrescentada como recompensa, só pode ocorrer sob a condição de que cada um faça o seu dever, i.e., que as ações de todos fossem tais “como se brotassem de uma vontade suprema” (KrV, B 838). Mas como nem o curso do mundo nem a própria causalidade das ações com respeito à moralidade são capazes de evidenciar a ligação de suas consequências com a felicidade, esta relação não pode ser conhecida tomando-se simplesmente a natureza por fundamento, mas apenas se colocarmos como fundamento, enquanto causa da natureza, uma *razão suprema* que comanda segundo leis morais.

Designo por *ideal do sumo bem* a ideia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz). Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem *originário* o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do sumo bem derivado, ou seja, de um mundo inteligível, isto é, *moral*. Ora, como devemos representar-nos necessariamente, pela razão, como fazendo parte de semelhante mundo, embora os sentidos não nos apresentem senão um mundo de fenômenos, deveremos admitir esse mundo como uma consequência da nossa conduta no mundo sensível e porque este último não nos oferece uma tal ligação, como um mundo futuro para nós. Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão (KrV, B 838s).

⁶⁵ Cf. PETERS, *Kant's Philosophy of Hope*, p. 32; 60; 162-164.

A felicidade somente não pode ser o bem perfeito, pois a razão não a aprova se não estiver ligada à boa conduta moral; nem a moralidade, como simples mérito de ser feliz, é um bem completo. “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” (KrV, B 841). Portanto, a razão nos obriga a ver uma ligação necessária entre esses dois elementos como consequência vinculada às leis morais. E como tal união não se verifica no mundo sensível, atual, nem como efeito direto de nossa ação moral, é preciso admitir que ela é possível num mundo inteligível, futuro, através de um sábio criador, se não quisermos considerar as leis morais como vãs quimeras por prometerem algo que não pode existir. Com isso, temos o esboço da doutrina do sumo bem que ganhará corpo na *KpV*, na *KU* e na *RGV*.

Objeto total da razão prática

No primeiro capítulo da *Dialética da razão prática pura* (A 192-197), Kant apresenta o sumo bem a partir da ideia geral da razão que, tanto no seu uso teórico quanto no seu uso prático, busca sua totalidade, isto é, “reclama a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e essa só pode absolutamente encontrar-se em coisas em si mesmas” (KpV, A 192). Com isso o filósofo se afasta do sentido do termo dialética empregado na *Fundamentação*, isto é, como o conflito entre as leis do dever e as necessidades e inclinações no homem⁶⁶, identificando-o com o sentido utilizado na *Crítica da razão pura*, ou seja, como a consequência da busca da razão pelo incondicionado (KrV, B 364). No contexto da filosofia moral, essa totalidade buscada pela razão, esse incondicionado, deve ser compreendido como a meta e objeto último da razão prática.⁶⁷

O sumo bem é o objeto total de uma razão prática pura e deve aparecer como um conceito prático necessário quando se leva em conta uma análise completa da realidade moral, quando se considera não só o *fundamento* da ação moral, mas também o *resultado* da ação efetiva. Em outras palavras, a determinação da vontade e os objetos da ação devem sempre constituir uma unidade, pois a ação sempre tem seu objeto. Por objeto da razão prática Kant entende um efeito possível através da liberdade.⁶⁸ Não é simplesmente uma coisa no mundo criado pela ação, mas significa tanto os estados de coisas produzidos pela ação quanto a ação

⁶⁶ Cf. GMS, BA 23; 114.

⁶⁷ “[A razão] Como razão prática pura procura para o praticamente condicionado (que depende de inclinações e de uma carência natural) igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do *objeto* da razão prática pura sob o nome de *sumo bem* (KpV, A 194).

⁶⁸ “Entendo por um conceito da razão prática a representação [*Vorstellung*] de um objeto como um efeito possível pela liberdade” (KpV, A 100).

mesma.⁶⁹ “Portanto, os únicos objetos de uma razão prática são os de *bom e mau*” [*Gute und Böse*] (KpV, A 101). Porém, como a *Analítica* em seu conjunto pretende mostrar, a moral kantiana inverte a compreensão tradicional a respeito da relação entre a lei moral e o conceito de bom ao afirmar que “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela”⁷⁰ (KpV, A 110).

Portanto, sendo a lei moral o único fundamento determinante da vontade pura e, como tal, meramente formal por abstrair de todo objeto do querer,

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

Essa advertência confirma a tese afirmada e reafirmada ao longo da *Analítica*, tese segundo a qual o princípio moral seria eliminado caso se admitisse, antes da lei moral, qualquer objeto sob o nome de bem como fundamento determinante da vontade e dele se deduzisse o princípio prático supremo, pois tal procedimento seria sempre heteronomia (KpV, A 197). Contudo, logo no parágrafo seguinte, Kant faz uma tão obscura afirmação acerca do sumo bem que parece contradizer frontalmente aquela conclusão e por isso produziu entre os seus intérpretes tanto perplexidade quanto profundas divergências.⁷¹ O texto em questão é o seguinte:

Mas é evidente que, se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, **então o sumo bem não é simplesmente objeto, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o fundamento determinante da vontade pura**; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio da autonomia. Esta ordem dos conceitos da determinação da vontade não pode ser perdida de vista, porque do contrário a gente compreende-se mal a si mesma e crê contradizer-se onde, entretanto, tudo se encontra, lado a lado, na mais perfeita harmonia (KpV, A 197).

Deixaremos de lado por ora as controvérsias acerca da necessidade, função e significado do sumo bem a fim de antes apresentarmos as linhas gerais de sua doutrina. Aquelas questões serão tocadas na subseção (2.3.3) adiante.

A determinação do conceito de sumo bem dá-se no segundo capítulo da *Dialética*. Depois de mostrar a ambiguidade do conceito de sumo [*das höchste*] como aludimos acima,

⁶⁹ Cf. BECK, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, p. 129s.

⁷⁰ Tal inversão é conhecida como a *Revolução Copernicana* da ética. Cf. SILBER, John. *The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined*, p. 85-101; *The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics*, p. 182.

⁷¹ O exemplo mais conhecido dessas divergências é a polêmica “Silber versus Beck”, iniciada nos anos 1960.

Kant passa a abordar a questão do modo da relação entre os dois elementos do sumo bem, isto é, a virtude e felicidade que, “em conjunto constituem a posse do sumo bem em uma pessoa” (KpV, A 199). No sumo bem consumado, que constitui também o sumo bem de um mundo possível,

a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ela não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral (KpV, A 199).

O conceito de sumo bem representa a vinculação necessária entre virtude e felicidade. Segundo Kant os dois únicos modos de se conceber tal união são ou de acordo com a lei da identidade ou de acordo com a lei da causalidade. O primeiro modo expressa uma unidade meramente analítica ou lógica na medida em que as máximas da virtude e as da felicidade não são consideradas como ações diversas, mas como idênticas. O segundo modo expressa uma unidade sintética ou uma vinculação real entre ambas no sentido de se entender a felicidade como produzida pela virtude assim como um efeito é produzido por uma causa distinta dele.

Kant cita o epicurismo e o estoicismo como exemplos que, de modos diversos, ilustram a tentativa de se compreender aquele vínculo de maneira analítica procurando perscrutar ou forçar uma identidade entre os princípios da virtude e da felicidade. Ao criticar o erro e a insuficiência de ambas as escolas gregas na concepção do sumo bem, Kant pretende mostrar ao mesmo tempo a impossibilidade da vinculação analítica entre seus elementos. Kant apresenta a unilateralidade de ambas nos seguintes termos:

O *epicurista* dizia: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e o *estoico*: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para o primeiro a *prudência* [*Klugheit*] equivalia à moralidade; para o segundo (...) unicamente a *moralidade* era verdadeira sabedoria (KpV, A 200). (...) Segundo o *epicurista*, o conceito de virtude encontrava-se já na máxima de promover sua própria felicidade; contrariamente, segundo o *estoico*, o sentimento de felicidade já estava contido na consciência de sua virtude (...). O estoico afirmava que a virtude é o *sumo bem total*, e a felicidade apenas a consciência de sua posse como pertencente ao estado do sujeito. O epicurista afirmava que a felicidade é o *sumo bem total* e a virtude somente a forma da máxima de concorrer a ela, a saber, no uso racional dos meios para a mesma (KpV, A 202).

Mas Kant não pode aceitar nenhuma dessas soluções porque, como mostraram os resultados da *Analítica*, felicidade e moralidade, bem como suas respectivas máximas, são dois elementos totalmente diversos de modo que se torna impossível concebê-los como vinculados analiticamente. Resta, pois, somente a possibilidade do vínculo sintético. Mas como tal vinculação é *a priori* e necessária, a experiência é incapaz de dar-nos a conhecê-la, de modo que sua dedução terá de ser transcendental. “É *a priori* (moralmente) necessário **produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade**; logo, também a condição de

possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*” (KpV, A 203). Tais dificuldades levam a uma espécie de aporia, denominada por Kant de *antinomia da razão prática*, que aponta para a aparente impossibilidade do sumo bem o que acarretaria também a falsidade da lei moral. Portanto, a possibilidade do sumo bem deve poder ser concebida de algum modo para que a veracidade da lei moral seja preservada. E o primeiro passo de Kant em direção a isso é esclarecer os termos em que o problema se coloca.

A antinomia da razão prática e sua supressão crítica

Kant apresenta a antinomia de modo bastante conciso. Se, como visto, a vinculação entre virtude e felicidade não pode ser analítica, ela tem de ser sintética, ou seja, “como conexão da causa com o efeito, porque ela diz respeito a um bem prático, isto é, àquilo que é possível mediante uma ação” (KpV, A 204). Ou a busca da felicidade é a causa da virtude ou a máxima da virtude é causa da felicidade. Mas ambos os casos se mostram impossíveis, pois, nem as máximas da felicidade podem, em absoluto, ser morais nem as máximas da virtude podem produzir a felicidade como seu efeito no mundo, porque a felicidade não depende da disposição e observância das leis morais, mas da concordância das leis naturais com a faculdade física do agente, i.e., depende da prudência e das circunstâncias da natureza, de modo que toda conexão que se possa encontrar entre virtude e felicidade no mundo sensível é meramente contingente, fruto do acaso. Mas o vínculo no sumo bem, sendo uma síntese *a priori*, exige uma conexão necessária.

Kant proporá como base da solução à antinomia prática o mesmo recurso (a distinção fenômeno-noumeno) da solução à terceira antinomia. L. W. Beck argumenta que o modo como Kant apresenta a questão é insuficiente para mostrar que entre as duas proposições há uma real antinomia⁷², por isso propõe duas reformulações da antinomia prática com o objetivo de torná-la mais adequada aos propósitos de Kant.⁷³ Não nos cabe aqui entrar em discussão sobre tais pormenores. Mencionamos as reformulações propostas por Beck porque nos parece

⁷² Segundo o texto de Kant a antinomia seria constituída pela oposição entre as proposições: 1) a felicidade produz a virtude e, 2) a virtude produz a felicidade. Mas, se, como Kant afirma mais de uma vez, a primeira é **absolutamente** falsa (KpV, A 206), e a segunda só **condicionalmente** falsa, então Beck parece ter razão ao afirmar que entre elas não há contradição e, portanto, nenhuma antinomia real. “Mas deveria ser óbvio que aqui não temos uma antinomia estrito senso (...). Toda a antinomia é imaginada e artificial” (BECK, 1960, p. 247).

⁷³ Wood prefere interpretar a antinomia prática (diferentemente de Beck e criticando Kant), não como um conflito entre juízos (*absurdum logicum*), mas como “um conflito entre uma obrigação moral e um compromisso racional aparente de não aderir a essa obrigação”, isto é, como um *absurdum practicum* (1970, p. 104). Para Wood (1970, p. 27; 104), a forma com que Kant formula os argumentos morais (sobre a liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus) na segunda *Crítica* resulta enganosa devido à sua tentativa de descrever a antinomia prática nos moldes do conflito teórico.

realmente que elas expressam com maior clareza a problemática que Kant tem em mente. Elas:

- 1) **Tese:** a máxima da virtude deve ser a causa da felicidade.
Antítese: a máxima da virtude não é a causa eficiente da felicidade; a felicidade só pode resultar do uso bem-sucedido do conhecimento das leis da natureza.
(...)
- 2) **Tese:** O sumo bem é possível. Prova: a lei moral o exige.
Antítese: o sumo bem não é possível. A conexão entre virtude e felicidade não é nem analítica, nem sintética *a priori*, nem dada empiricamente.
Solução: a antítese é verdadeira no mundo sensível se as leis da natureza têm exclusiva soberania; a tese pode ser verdade para o mundo inteligível porque a conexão sintética entre virtude (como causa) e felicidade (como consequência) não é *absolutamente* impossível (BECK, 1960, p. 247).

Como se vê, a reformulação de Beck consiste em deixar de lado a primeira proposição da formulação de Kant (a felicidade produz a virtude) já que ela é absolutamente falsa e desmembrar a segunda (virtude produz a felicidade) em duas de modo a poder restringir sua validade à sua relação ou com o mundo sensível ou com o mundo inteligível. Desse modo a solução proposta por Kant à antinomia prática encontra melhor paralelo com a antinomia teórica e tal solução repousa na consideração de que a proposição da “antítese”⁷⁴ (“a virtude não é a causa eficiente da felicidade” ou “o sumo bem não é possível”) só é válida exclusivamente em relação ao mundo fenomênico; e a tese (a virtude é causa da felicidade) só seria falsa em relação ao mundo sensível, e poderia ser verdadeira em relação ao mundo inteligível. Portanto, ela seria apenas *condicionalmente*, mas não *absolutamente* falsa. Assim, pode concluir Kant, como a lei moral não apenas autoriza-nos a pensar nossa existência como um *noumenon* num mundo inteligível, mas também nos dá um fundamento determinante puramente intelectual de nossa causalidade no mundo dos sentidos (*ein rein intellektuelle Bestimmungsgrund*),

“não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexo, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível da natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial, cuja vinculação em uma natureza que é simplesmente objeto dos sentidos jamais pode ocorrer de outro modo senão contingentemente e não pode bastar para o sumo bem” (KpV, A 207).

Ora, ao colocar a solução do problema do sumo bem num mundo inteligível, Kant, por um lado, critica todos aqueles filósofos, tanto antigos quanto modernos, que tiveram a pretensão de ter encontrado a felicidade numa proporção adequada à virtude, i.e., o sumo bem, já *nesta vida* (KpV, A 208) e *pelas próprias forças*; por outro lado, Kant quer salvar a

⁷⁴ Deve-se notar que Kant mesmo não organiza as afirmações nos termos da clara oposição tese-antítese, como na 1ª Crítica, mas refere-se a elas como “primeira e segunda proposições” (*Der erste von den zwei Sätzen...der zweite aber...*)(Cf. KpV, A 206).

possibilidade de, se não conhecer, pelo menos *pensar* como possível uma vinculação necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade proporcionada à mesma (KpV, A 214). Como tal vinculação necessária não pode dar-se segundo as leis do mundo sensível, mas pertence inteiramente à relação suprassensível das coisas, sua possibilidade só pode ser compreendida pelo recurso que cabe à razão nesse campo, ou seja, por meio dos postulados.

2.3.2. Possibilidade do sumo bem

A antinomia da razão prática significa a ameaça de que o sumo bem seja praticamente impossível o que, conseqüentemente, implicaria na falsidade da lei moral. Com efeito, como conclui Kant na exposição da antinomia, “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (KpV, A 205). Com a antinomia Kant nos quer apresentar o seguinte dilema: se a obediência a um mandamento qualquer me obriga a buscar um fim que não é possível de ser alcançado, então o mandamento é falso ou inválido e não preciso obedecê-lo. Ora, a obediência à lei moral me obriga a promover o sumo bem como fim, e se ele for impossível terei que considerar a lei moral como inválida. Mas *sabemos* que a lei moral é válida porque ela nos obriga incondicionalmente e isto é um fato da razão. Portanto, para evitar essa contradição é que Kant introduz os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus como as únicas condições transcendentais que nos capacitam pensar a possibilidade do sumo bem e escapar ao dilema. Allen Wood (1970, p. 25-34) mostra que essa estratégia de argumentação utilizada por Kant é a de uma *reductio ad absurdum practicum*, isto é, um tipo de “argumento que leva a uma conclusão indesejável sobre a própria pessoa como um agente moral”, ou seja, a uma inconsistência praticamente inadmissível entre a intenção da ação e o fim a ela vinculado necessariamente, no caso presente, entre a lei moral e o sumo bem.

Para escapar da antinomia é preciso negar a pressuposição de que o sumo bem seja referido meramente ao mundo sensível e postular no mundo inteligível as condições que tornam sua possibilidade concebível. Por isso os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus surgem da solução proposta por Kant a duas dificuldades, implícitas na antinomia, que impedem a possibilidade do sumo bem, a saber, como conceber, a) a realização completa da moralidade e, b) a distribuição da felicidade em proporção àquela.

A perfeição moral e a imortalidade da alma

Segundo Kant, “a realização do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nessa vontade, porém, a **conformidade plena** das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem”, portanto ela tem de ser possível visto admitirmos que seu objeto, o sumo bem, é necessário (KpV, A 219). Essa conformidade plena das disposições com a lei moral seria nada menos que a “santidade” (KpV, A 220). Mas, como deixa claro a *Analítica*, visto que a lei moral aparece em toda a sua pureza e perfeição ela não é atingível por nenhuma criatura, permanecendo como um “ideal de santidade” (KpV, A 149). Assim, essa perfeição é impossível de encontrar-se como realizada em um momento da existência do homem, pois sendo incondicionada, não pode objetivar-se definitivamente em uma particularidade limitada e tal característica revela-se no fato de que ela surge sempre de novo como exigência no horizonte da ação de todo homem.⁷⁵

Portanto, o único modo de encontrar aquela perfeição exigida é pensando-a como um *progresso infinito* da vontade em direção àquela conformidade plena. Entretanto, explica Kant,

este progresso infinito somente é possível sob a pressuposição de uma *existência* e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao *infinito* (a qual se chama imortalidade da alma). Logo, o sumo bem só é possível sob a pressuposição da imortalidade da alma. Por conseguinte esta, enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um *postulado* da razão prática pura (KpV, A 220).

Kant entende por postulado a necessidade da razão de admitir uma proposição que vale incondicionalmente *a priori* porque inseparável de uma lei prática e enquanto tal é uma proposição teórica, mas indemonstrável. O sentido do postulado não é provar os objetos da metafísica clássica nem fazer aceitar a imortalidade da alma e a existência de Deus como dogmas da religião. Seu significado, como afirma Herrero (1991, p. 72), é eminentemente *existencial*, porque os postulados são objetos de crença e como tais eles abrem, no terreno da religião, a perspectiva da esperança como novo elemento a acrescentar-se à moral.⁷⁶

Nessa perspectiva, mais do que a certeza de uma vida eterna em outro mundo, o postulado da imortalidade da alma deve possibilitar ao homem a esperança de que sua

⁷⁵ Cf. HERRERO, *Religião e história em Kant*, p. 47.

⁷⁶ “O que é importante sobre o postulado da imortalidade da alma não é nenhuma descrição gráfica de uma vida futura ou um apelo a ela, mas o papel exercido por esse conceito ao nos permitir conceber a possibilidade da realização de nossos esforços morais imanentes em uma existência transcendente. A crença moral na imortalidade não é um ‘delírio sobre o além’ mas uma fê exigida pela nossa busca racional de um fim último de nossos esforços morais imanentes. É somente na medida em que a ideia de imortalidade exerce um papel na solução da primeira antinomia da razão prática que o argumento do *absurdum practicum* de Kant justifica a postulação de seu objeto. Nossas ânsias especulativas por conhecimento sobre o além devem sempre dar lugar, na visão de Kant, aos nossos interesses morais, teoricamente mais modestos” (WOOD, 1970, p. 124).

consumação moral pode tornar-se efetiva na medida em que abre a esperança de participação no sumo bem. Assim, afirma Kant,

o que unicamente pode convir à criatura, em relação à esperança dessa participação, é a consciência de sua provada disposição para – a partir de seu atual progresso do pior para o moralmente melhor e do propósito imutável, tornado conhecido a ele por esse meio – esperar uma ulterior continuação ininterrupta desse progresso, por mais que sua existência possa durar mesmo além desta vida, e assim ser plenamente adequado à vontade de Deus (...) jamais aqui ou em qualquer momento previsível de sua existência, mas só na infinitude de sua duração (abarcável unicamente por Deus) (KpV, A 222s).

Mas, poderíamos nos indagar, em que podemos encontrar a utilidade de uma proposição que lança para além da vida a possibilidade de alcançar nossa destinação moral? Kant responde que tal proposição é de máxima utilidade para evitar-se dois erros básicos. Ou seja, sem essa ideia do progresso infinito, ou a lei moral acaba sendo degradada de sua santidade na medida em que a poderíamos adaptar à nossa própria comodidade, fraqueza e falta de disposição moral ou, ao contrário, seríamos iludidos pela expectativa de algo que nos seria inalcançável (a santidade moral). De modo que, para respondermos a essa questão, precisamos entender que a preocupação de Kant é enfatizar a ideia de que somos seres finitos e que, portanto, na comparação com a lei moral santa, nossa moralidade (ou antes, nossa moralização) nem pode dar-se de uma vez por todas como que por aquisição imediata e absoluta daquela conformidade plena (como normalmente queremos que seja o caso), nem pode considerar-se como impossível para não nos resignarmos perante ela. Como seres finitos, só podemos entender nossa moralização como um processo contínuo que, para um propósito prático (não teoricamente), pode ser compreendido como infinito.

É importante perceber, como nota Wood (1970, p. 119), que o postulado da imortalidade da alma não é formulado para garantir a possibilidade da santidade em si, mas para assegurar a possibilidade de um progresso sem fim em direção a ela e é propriamente esse *progresso* e não a santidade mesma o “objeto real da vontade”, porque enquanto progresso ela torna-se uma meta acessível à vontade finita. O que cabe à nossa consciência de criaturas finitas em relação a essa duração infinita é unicamente a esperança de que nela, por meio de nossa disposição à virtude, o nosso progresso moral do pior para o melhor poderá continuar ininterruptamente. Mas a própria disposição ao progresso moral pode ser considerada por Deus de algum modo como moralmente equivalente à santidade constituindo assim a realização adequada da condição do sumo bem⁷⁷. Contudo, segundo Wood (1970, p.

⁷⁷ “Somente o progresso ao infinito, de degraus mais baixos aos mais altos da perfeição moral, é possível para um ente racional, mas finito. O Ser infinito [*der Unendliche*], para o qual a condição temporal nada é, vê nessa série para nós interminável, um todo conformável à lei moral, e a santidade (...) deve ser encontrada em uma intuição intelectual singular da existência de entes racionais” (KpV, A 221s).

121), embora esse argumento permita pensar a possibilidade de uma progressão infinita, não é suficiente para indicar *como* essa progressão ou disposição suprassensível (à virtude) possa ser contada para a realização da santidade. Para isso seria preciso incluir alguma forma de colaboração divina para se pensar a completude da destinação moral do homem. Como Kant aborda esse tema na *Religião*, falaremos disso no terceiro capítulo.

A felicidade proporcional à virtude e a existência de Deus

A primeira dificuldade implícita na antinomia referia-se à realização plena da moralidade, que era a condição de possibilidade do primeiro elemento do sumo bem. A segunda dificuldade refere-se à questão de conceber a possibilidade da felicidade como vinculada com a moralidade para que o sumo bem seja completo. A dificuldade encontra-se no fato de que o conceito de sumo bem exige uma conexão necessária, uma união sistemática entre a virtude e a felicidade, não uma conexão meramente accidental. Ou seja, conforme Wood (1970, p. 126), o sumo bem não se realiza simplesmente pelo fato de o virtuoso vir a ser, *por acaso*, também feliz, mas somente se o virtuoso puder ser considerado feliz *por causa de sua virtude*. E, como mostra a antinomia, essa relação necessária entre a virtude como causa e a felicidade como efeito não pode ser encontrada segundo as leis do mundo sensível, e ainda assim deve ser possível para que o sumo bem também seja.

Virtude e felicidade, consideradas isoladamente, possuem origens tão diversas que entre ambas não se pode ver uma união imediata e sistemática. Pois a felicidade é, segundo Kant, “o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, *tudo se passa segundo seu desejo e vontade* e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade” (KpV, A 224). Por nossas próprias forças podemos, no máximo, executar imperativos prudenciais a fim de obter os fins que nos propõe nosso desejo de felicidade, mas não podemos garantir por essa via que esses fins concordem (necessariamente, não casualmente) com os fins moralmente determinados. Por outro lado, também na lei moral não podemos encontrar o fundamento para uma conexão necessária entre moralidade e felicidade, pois a lei moral, como uma lei da liberdade, “ordena mediante fundamentos determinantes que devem ser totalmente independentes (como motivos) da natureza e da concordância da mesma com nossa faculdade de apetição” (KpV, A 224). A obediência à lei moral, mesmo que completa, não é capaz de nos proporcionar felicidade, apenas de nos tornar dignos dela (KpV, A 234).

Portanto, como o mundo sensível não nos dá a conhecer essa conexão necessária, ela deve ser postulada como possível em um “mundo moral” como um todo que inclua tanto o

mundo inteligível quanto o mundo sensível. Mas nesse mundo moral, no qual é pensado esse “sistema de uma moralidade compensatória [que] é apenas uma ideia cuja realização se baseia na condição de que cada qual faça o que deve” (KrV, B 838), como nem a natureza, nem a causalidade das próprias ações pode determinar que efeitos as suas consequências teriam para a felicidade, a conexão entre felicidade e moralidade só pode ser esperada “caso se ponha ao mesmo tempo por fundamento, como causa da natureza, uma *razão suprema* que comanda segundo leis morais” e que seja fundamento tanto da natureza quanto da moralidade. Na segunda *Crítica*, o argumento pelo qual Kant justifica o postulado da existência de Deus é o seguinte:

Esta causa suprema, porém, deve conter o fundamento da concordância da natureza não simplesmente com uma lei da vontade dos entes racionais mas com a representação dessa *lei*, na medida em que estes a põem para si como **fundamento determinante supremo da vontade**, portanto não simplesmente com os costumes segundo a forma, mas também com a sua moralidade como motivo dos mesmos, isto é, com a sua disposição moral. Logo, o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral. Ora, um ente que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma *inteligência* (um ente racional), e a causalidade de um tal ente segundo esta representação das leis é uma *vontade* do mesmo. Logo, a causa suprema da natureza, na medida em que tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ente que mediante *entendimento* e *vontade* é a causa (consequentemente o Autor) da natureza, isto é, *Deus* (KpV, A 225s).

E, assim como no caso do primeiro postulado, também aqui Kant não está argumentando em vista de um conhecimento teórico sobre a existência de Deus. O objetivo principal do argumento é mostrar que não podemos conceber a harmonia entre nossas intenções morais e a natureza a menos que postulemos uma natureza como suscetível de concordância com os nossos fins morais. Ora, o que torna possível pensar tal concordância é a ideia de que a natureza tenha sido criada para o mesmo fim do homem, isto é, em vista da moralidade. Para isso a natureza precisa ser concebida como sendo o produto de uma inteligência e vontade, isto é, Deus.

Função prática e estatuto epistêmico dos postulados

Para uma compreensão mais adequada do papel atribuído aos postulados da razão prática é necessário que levemos em conta as observações cuidadosas que Kant faz a esse respeito nas seções III, VI, VII e VIII do segundo capítulo da *Dialética da razão prática* e também no prefácio (especialmente, KpV, A 6-11) da obra. Tais seções são importantes porque explicitam os pressupostos que segundo Kant determinam e justificam o *status* dos postulados dentro do sistema crítico, tais como o primado da razão prática em seu vínculo

com a razão especulativa, a distinção entre saber e fé, e as noções de carência da razão e de fé racional.

No prefácio da *KpV*, Kant afirma que o “enigma da Crítica” – e um dos principais alvos das objeções dirigidas a ela – é a questão sobre “como se pode contestar realidade objetiva ao *uso* suprassensível das *categorias* e contudo *conceder-lhes* essa *realidade* com respeito aos objetos da razão prática pura” (*KpV*, A 8). Para responder a essa objeção, Kant precisa esclarecer quais são os pressupostos acerca dos usos da razão, que estão por trás daquela ampliação da razão pura, e que tornam legítimo o uso das ideias de liberdade, imortalidade e existência de Deus de um ponto de vista prático. A análise do uso prático da razão pretendeu mostrar que a realidade concedida aos objetos da razão no uso prático não significa uma determinação teórica das categorias nem uma extensão do conhecimento ao suprassensível, mas somente que a elas convém um objeto, ou seja, faz-se aqui um uso diverso do que o da razão especulativa (*KpV*, A 8). É preciso compreender que os postulados servem como o caminho que nos permite pensar o sumo bem como *possível*, e não como objetos que garantem sua realização. São expressões da esperança, da fé de que nosso esforço livre no exercício moral não ficará sem sentido (na medida em que a lei moral aponta para o sumo bem como seu fim último), e não a certeza ou prova de uma realidade que irá promovê-lo independentemente de nossa ação.

Ao passo que o interesse da razão em seu uso especulativo “consiste no *conhecimento* do objeto até os princípios supremos *a priori*”, o interesse no uso prático consiste na “determinação da *vontade* em relação ao fim último e completo” (*KpV*, A 216). O vínculo entre os dois usos da razão dá-se à medida que a razão encontra proposições que são **inseparavelmente** ligadas ao seu interesse prático e, portanto, tem de assumi-las, embora de um ponto de vista teórico ela não possa estabelecê-las afirmativamente. Assim, liberdade, imortalidade e existência de Deus que, do ponto de vista teórico só podiam ser *pensados* sem contradição, são exigidos como realidades a partir de outra perspectiva, a prática, não contradizendo com isso os limites da especulação. Nessa vinculação da razão teórica com a prática, a razão prática tem o primado e a razão especulativa está a ela subordinada⁷⁸, pois se ocorresse o contrário, i.e., se a razão teórica tivesse o primado, então a razão entraria em conflito consigo mesma na medida em que, ao mesmo tempo em que o uso prático exigiria uma ampliação dos conceitos, o uso teórico fechar-se-ia em seus limites obrigando-a a banir os conceitos práticos de seus limites.

⁷⁸ “Todo interesse é por fim prático e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no uso prático é completo” (*KpV*, A 219).

Na seção VII Kant procura explicar de que modo se pode pensar essa ampliação da razão pura, a partir do ponto de vista da razão prática, sem que se pense com isso ter ampliado também o conhecimento especulativo além de seus limites. O primeiro momento dessa ampliação é que o sumo bem seja dado como uma intenção *a priori*, um fim como objeto (da vontade) determinada imediatamente pelo imperativo categórico. O segundo momento mostra que esse objeto necessário da vontade (sumo bem) não é possível sem que se pressuponham três conceitos teóricos, liberdade, imortalidade e Deus, que não possuem nenhuma intuição correspondente, portanto, nenhuma realidade objetiva. E o terceiro momento conclui pela necessidade, decorrente do fato de que a lei prática ordena a existência do sumo bem, de postular da possibilidade daqueles objetos aos quais a razão teórica não pode assegurar realidade. A razão teórica é, pois, justificada a pressupô-los em virtude de sua absoluta necessidade para a razão prática.

Mas esta ampliação da razão teórica não é nenhuma extensão da especulação, isto é, para doravante fazer dela, de um ponto de vista teórico, um uso positivo. Pois, já que com isso não se conseguiu pela razão prática senão que aqueles conceitos são reais e têm efetivamente os seus (possíveis) objetos, mas que, além disso, nenhuma intuição deles nos é dada (o que tampouco pode ser exigido), assim não é possível nenhuma proposição sintética mediante esta concedida realidade dos mesmos (KpV, A 242).

Kant insiste que esta ampliação não significa uma “ampliação do conhecimento de *objetos suprasensíveis dados*, mas de uma ampliação da razão teórica e do conhecimento da mesma em relação ao suprasensível em geral” (KpV, A 244). A razão teórica é incrementada pela razão prática na medida em que esta necessita conceder realidade a tais objetos suprasensíveis coagindo aquela a conceder que eles existem mesmo sem os poder determinar teoricamente. Assim, as ideias da razão, que nos limites da razão teórica são **transcendentes** e princípios meramente **regulativos**, tornam-se, pela faculdade prática, “*imanentes* e *constitutivas*, enquanto são fundamentos da possibilidade de tornar efetivo o objeto necessário da razão prática pura (o sumo bem)” (KpV, A 244).

Uma distinção que nos permite situar com maior clareza o estatuto epistemológico dos postulados é aquela entre opinião, fé e saber, apresentado por Kant na terceira seção do *Cânon* da primeira *Crítica*. O texto começa com a distinção entre os dois graus de crença:

A crença (o considerar algo verdadeiro) [*Führwahrhalten*] é um fato do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objetivos, mas que também exige causas subjetivas no espírito do que julga. Quando é válida para todos aqueles que sejam dotados de razão, o seu princípio é objetivamente suficiente e a crença chama-se então *convicção* [*Überzeugung*]. Se tem o seu princípio apenas na natureza particular do sujeito designa-se por *persuasão* [*Überredung*] (KrV, B 848).

O critério ou “pedra de toque” [*Probierstein*] para saber-se se a crença é convicção ou mera persuasão é a “possibilidade de a comunicar e de a encontrar válida para a razão de todo

homem” (KrV, B 848). Ao passo que a persuasão, porque toma por objetivo o princípio subjetivo de seu juízo (e é por isso simples aparência) não pode querer reivindicar validade fora do sujeito, a convicção pode ser expressa como um juízo válido para todos. A convicção possui três graus: opinar [*Meinen*], crer [*Glauben*] e saber [*Wissen*]. A *opinião* é uma crença da qual se tem consciência de ser insuficiente tanto objetivamente quanto subjetivamente; A *fé* é a crença objetivamente insuficiente mas que é, ao mesmo tempo, considerada subjetivamente suficiente; o saber é a crença considerada suficiente tanto objetiva quanto subjetivamente suficiente (KrV, B 850).

Mas é só do ponto de vista prático que a crença objetivamente insuficiente pode ser chamada de fé, i.e., do ponto de vista da habilidade (cujos fins são contingentes) ou da moralidade (cujos fins são absolutamente necessários). Quando um fim é proposto, as condições para se o alcançar devem ser consideradas como hipoteticamente necessárias. No caso da moralidade, esta necessidade é subjetiva, mas absolutamente suficiente e para todos quando sei de maneira certa que ninguém pode conhecer outras condições que levem ao fim proposto (KrV, B 852). Neste caso tem-se uma fé necessária. Ora, o sumo bem é posto como fim necessário pela lei moral e como não se conhece outras condições para sua possibilidade que os postulados, i.e., “que há um Deus e um mundo futuro” (KrV, B 856), os postulados são, portanto, matéria de uma fé necessária, mas esta é *fé moral*. Contudo, esta não permite afirmar que se *sabe* que há um Deus e uma vida futura, pois a convicção não é certeza lógica e sim certeza moral. Por isso o melhor não é dizer “é moralmente certo que há um Deus, etc., mas *estou* moralmente certo, etc.” (KrV, B 857). Essa noção de fé exposta por Kant na *KrV* parece ser a base do conceito de fé racional pura desenvolvida na *KpV* como o assentimento [*Fürwahrhalten*] que provêm de uma carência [*Bedürfniss*] da razão pura no uso prático.

A distinção entre hipótese e postulado também ajuda a esclarecer o conceito de fé racional pura e sua função. Segundo Kant, tanto hipóteses quanto postulados originam-se de uma necessidade da razão pura⁷⁹. No caso da razão teórica, ela sente a necessidade de explicar a ordem e a intencionalidade [*Zweckmässigkeit*] que vê na natureza e, portanto, pressupõe uma divindade como sua causa. A razão teórica pressupõe Deus não para dar realidade objetiva a essa ideia, mas para satisfazer a razão em sua busca de explicações para os fenômenos.

Em relação à carência da razão prática enquanto origem dos postulados, Kant afirma:

Contrariamente, é uma carência da razão *prática* pura, fundada sobre um *dever*, tornar algo (o sumo bem) o objeto de minha vontade para promovê-lo com todas as

⁷⁹ “Uma carência da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a hipóteses, mas a da razão prática pura conduz a postulados” (KpV, A 255s).

minhas forças, em cujo caso porém tenho de pressupor a sua possibilidade, por conseguinte, também as condições correspondentes, a saber, Deus, liberdade e imortalidade, porque por minha razão especulativa não posso provar estas condições, se bem que tampouco refutá-las (KpV, A 257).

Assim, recordando que aquele dever mencionado, que funda a carência prática, funda-se por sua vez sobre a lei moral que é uma proposição apoditicamente certa por si mesma e é, portanto, independente daquelas pressuposições, Kant conclui:

Logo, essa é uma carência desde um ponto de vista absolutamente necessário e justifica sua pressuposição, não simplesmente como hipótese permitida mas como postulado desde um ponto de vista prático; e, concedendo-se que a lei moral pura enquanto mandamento obriga inflexivelmente a qualquer um, o homem honesto pode perfeitamente dizer: eu quero que exista um Deus, que minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo inteligível puro, enfim, que inclusive minha duração seja infinita, eu insisto nisso e não deixo que me privem dessa fé (KpV, A 258).

Significado dos postulados

Kant adverte que esta fé racional prática aberta com a doutrina dos postulados não deve ser confundida com um mandamento (KpV, A 260). Admitir o sumo bem *como possível* não é em si mesmo um dever, mas uma *necessidade* da própria razão em seu uso prático a fim de que o esforço no cumprimento da lei moral tenha sentido e não seja em vão. A antinomia prática nos ameaça com o absurdo da impossibilidade de realização do sumo bem no mundo. A função dos postulados é abrir um caminho racional que supere essa ameaça tornando concebível a realização da harmonia entre virtude e felicidade, não garantir sua realização. Nesse sentido, eles são, antes, expressões da esperança de que nosso esforço livre não ficará sem sentido do que a descrição de uma realidade que irá consumá-lo. Assim, a partir da apresentação dos postulados que fizemos até aqui, duas conclusões que pensamos ser centrais para o nosso estudo, referem-se ao significado geral de sua inserção no âmbito da moral, significado que resumimos como: a) expressão da finitude humana e do limite da liberdade; b) passagem da moral à religião.

a) Logo após a “dedução” dos postulados Kant apresenta o contraste entre a doutrina cristã e as escolas gregas para mostrar com maior clareza o motivo do fracasso destas em suas tentativas de solução à questão da possibilidade do sumo bem. Segundo Kant, o erro comum aos epicuristas, estoicos e cínicos é que eles tenham colocado a liberdade ou a vontade do homem como o único fundamento da possibilidade do sumo bem, sem precisar da existência de Deus para alcançá-lo. Em verdade, explica Kant,

eles procederam corretamente ao estabelecer o princípio da moral, independentemente desse postulado, por si mesmo, unicamente a partir da relação da razão com a vontade, e, por conseguinte, o fizeram condição prática *suprema* do

sumo bem; mas nem por isso ele era a condição *completa* da possibilidade do mesmo (KpV, A 227).

Os epicuristas ao tomarem, falsamente, a felicidade como princípio da moral, acabaram reduzindo o nível do sumo bem ao não esperarem maior felicidade do que a que deve ser obtida pela prudência humana. Os estoicos, ao contrário, assumem corretamente a virtude como princípio prático supremo e condição do sumo bem. Mas tanto ao considera-la como plenamente alcançável nesta vida como por desconsiderarem a felicidade como o outro elemento do sumo bem, elevaram muito a capacidade do homem para além dos limites de sua natureza, considerando-o, sob o nome de sábio, na verdade, igual a uma divindade.

Por isso Kant entende que a doutrina do cristianismo, considerada filosoficamente, apresenta um conceito de sumo bem (o reino de Deus) mais adequado à exigência da razão prática. Em relação ao primeiro elemento do sumo bem, a moral cristã, que, por um lado apresenta a lei moral como santa e pura e exige a santidade, e por outro considera a fraqueza moral humana em sua incapacidade de ser plenamente conforme àquela santidade nesta vida, não deixa à criatura nada mais que a possibilidade de um progresso infinito em direção à perfeição moral e por isso a esperança de uma duração também infinita. *Virtude* enquanto disposição moral em luta, consciente da propensão à transgressão e à impureza (dos motivos morais), não *santidade*, é o máximo que o homem pode chegar por suas próprias forças. Em relação ao segundo elemento, a felicidade, visto que ela não se encontra necessariamente vinculada ao cumprimento da lei moral, sua realização encontra-se fora de nosso poder. Mas como ela não pode ser dispensada do sumo bem

a doutrina moral cristã complementa essa falta pela apresentação do mundo, em que entes racionais consagram-se com toda a alma à lei moral, como o *reino de Deus* no qual natureza e moralidade chegam a uma harmonia por si mesma estranha a cada um dos dois, mediante um Autor santo que torna possível o sumo bem derivado (KpV, A 231s).

Desse modo, a visão cristã do sumo bem, expressa e justificada por Kant através da doutrina dos postulados, torna-se a base filosófica em torno da qual se estrutura a visão do homem como ser finito cuja liberdade, embora seja a condição necessária não é ainda suficiente para se compreender a participação do homem no bem que o realiza por completo. A santidade, tal como expressa pela lei moral, é norma para o homem e arquétipo constante de sua conduta porque o progredir em direção a ela é possível e necessário já nesta vida (KpV, A 232). E a condição necessária para tal é o exercício de sua liberdade moral. Alcançar a santidade, contudo, é algo que está para além do que a liberdade pode garantir. Já a felicidade é “representada como alcançável somente em uma eternidade”, pois, no que concerne à nossa capacidade, “não pode absolutamente ser alcançada neste mundo e por isso

torna-se meramente objeto de esperança” (KpV, A 232). A esperança, portanto, que encontra seu fundamento nos postulados, representa o limite da liberdade enquanto esforço que se encontra no poder do homem.

b) O segundo resultado que se produz pela doutrina dos postulados (e com eles o sumo bem) é que eles servem de ligação entre a liberdade e a esperança, ou como prefere Kant, propiciam a passagem da moral à religião.⁸⁰ Trata-se aqui da religião no seu sentido mais estrito, isto é, na medida em que ela consiste na consideração e observância de todos os deveres morais como mandamento divinos.⁸¹ Visto que essa compreensão se fundamenta na lei puramente moral, e pode ser conhecida graças à própria razão de cada um, ela pode ser considerada a essência da religião, o núcleo ou a sua esfera mais estreita (RGV, B XX, p. 21). Ao final da longa nota na qual Kant explica a passagem “inevitável” da moral a religião, o filósofo retoma essa mesma ideia praticamente nos mesmos termos.⁸² A fé em Deus, entendida aqui como fé racional pura, surge da exigência da própria razão prática de ver seu projeto sistematicamente concluído por meio da consideração do fim último da ação por dever. “Da Moral promana um fim; pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão *que resultará deste nosso reto agir*” (RGV, B VI, p. 13). Assim, religião no sentido estrito, i.e., a religião racional, não é mais que a própria moral acrescida da ideia de que ao cumprirem os seus deveres, os homens “executam também justamente por isso mandamentos divinos, portanto, em todo o seu fazer ou deixar (...) estão *constantemente no serviço de Deus*, e que é também absolutamente impossível servir a Deus de outro modo” (RGV, B 146, p. 109). No capítulo 3 retomaremos esse ponto ao abordarmos os elementos que levam Kant a desenvolver, por outro caminho e de modo mais detalhado, a relação da religião com a esperança.⁸³

⁸⁰ “Dessa maneira a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à *religião*, quer dizer, ao *conhecimento [Erkenntnis] de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha* e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que apesar disso têm de ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade (...) A lei moral ordena-me fazer do sumo bem possível no mundo o objeto último de toda conduta. Mas eu não posso esperar efetuar isso senão pela concordância de minha vontade com a de um santo e benévolo Autor do mundo” (KpV, A 233).

⁸¹ Cf. KpV, A 233; RGV, B 146; 229, p. 109; 155.

⁸² “Se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do bem supremo (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onnipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isso acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião” (RGV, B XIII, p. 15).

⁸³ “Kant aproxima expressamente a religião da questão: ‘o que posso esperar?’ Que eu saiba, nenhum outro filósofo definiu, de modo exclusivo, a religião, por essa questão. Ora, essa questão nasce ao mesmo tempo *na*

2.3.3. Função e significado do sumo bem

O objetivo deste tópico é recolher aqueles elementos que apontam para a função ou sentido mais geral do sumo bem para o conjunto da filosofia moral kantiana. Contudo, isso seria uma tarefa enorme se se pretendesse fazer um inventário exaustivo acerca do tema. Por isso buscaremos somente atentar para os traços mais gerais que nos ajudam a desenhar a visão kantiana do homem na relação entre a moral e a religião. Cremos que para isso nos será útil primeiramente lançar um olhar rápido sobre as principais questões polêmicas e controversas que surgiram entre os comentadores kantianos, pois elas ajudarão a situar a nossa posição acerca do tema e de sua importância.

Questões polêmicas acerca do sumo bem

Como mencionamos acima (em 2.3.1), a doutrina do sumo bem, desde sua recepção mais imediata até os dias de hoje, tem sido alvo de diversas críticas e de diferentes interpretações. Dentre as críticas antigas as mais conhecidas são as de Hegel, Schopenhauer e Heine. Os comentários irônicos de Schopenhauer e Heine parecem querer antes pôr em questão a honestidade intelectual ou a sanidade mental de Kant do que realmente apontar os problemas de sua teoria. Com efeito, o primeiro acusa o filósofo prussiano de utilizar a doutrina do sumo bem para restaurar clandestinamente o eudemonismo em sua ética⁸⁴, assentando-a sobre hipóteses teológicas dissimuladas de modo a camuflar uma sub-reptícia fundamentação teológica da ética; o segundo satiriza Kant comparando-o a um Robespierre teórico que, depois de guilhotinar a divindade, ressuscita-a com a varinha mágica da razão prática porque se compadece diante do desconsolo do piedoso Lampe (seu criado) que não pode ser feliz sem um Deus.⁸⁵ Por isso dentre esses a objeção de Hegel é a mais forte e dirige-se especialmente à função do segundo postulado.⁸⁶ Ela consiste em mostrar o dilema que emerge do confronto entre duas visões incompatíveis da ação moral reunidas na ideia de sumo bem. A acusação de Hegel é que não se pode manter ao mesmo tempo: a) que a conexão

crítica e *fora* dela. Na crítica, por meio dos famosos ‘postulados’. Fora da crítica, pelo atalho de uma reflexão sobre o mal radical” (RICOEUR, 1978, p. 348).

⁸⁴ “Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude, que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o nome de *Soberano Bem* (...). Isto na realidade nada mais é do que uma moral que visa a felicidade, apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de *Soberano Bem* pela porta dos fundos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 27s).

⁸⁵ HEINE, Heinrich. *História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos*, p. 140.

⁸⁶ Cf. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, (cap. V: a virtude e o curso do mundo e cap. VI: a cosmovisão moral; a distorção), p. 237-244; 102-118.

sistemática entre virtude e felicidade *requiera nossa ação moral* para sua realização e; b) que essa conexão seja parte da ordem do mundo *criada por Deus*. A resposta de Wood (1970, p. 140) a esse dilema consiste em mostrar que essa conexão sistemática (encontrada no conceito de sumo bem) pode ser vista como o “efeito de uma cooperação entre a vontade humana (a qual pode perseguir esse fim somente fraca e imperfeitamente) e a criação divina de um mundo bom” e que esses dois pontos de vistas não são necessariamente incompatíveis entre si.⁸⁷ Além desses críticos mais conhecidos, segundo Hamm (2011, p. 42), a maioria dos representantes do neokantismo (entre eles Herman Cohen) considera um grande erro que Kant tenha tentado fazer do sumo bem o segundo grande tema da sua ética.

Recentemente, desde o início dos anos 60, o debate acerca do sumo bem foi-se tornando mais agudo e os lados opostos das disputas sobre a questão do papel por ele desempenhado na ética de Kant definindo-se com mais força. Alguns defendiam a importância do sumo bem por fornecer conteúdo à moralidade; outros afirmavam que o sumo bem não tinha nenhuma importância prática e não acrescentava nenhum conteúdo à lei moral. O principal representante da primeira posição foi John Silber; o da segunda, Lewis. W. Beck. Podemos dizer que o primeiro ponto que divide a opinião dos intérpretes diz respeito à coerência sistemática da teoria ética que se considera, ou ameaçada ou alcançada com o conceito de sumo bem, dependendo do lado da interpretação. Assim, as principais questões em torno das quais giraram as discussões foram questões como: o sumo bem é um elemento intrínseco e necessário à ética de Kant? Ou é um elemento extramoral acrescentado à teoria ética e que serve mais a propósitos religiosos? Ele pode representar um ideal o qual somos obrigados promover? Qual é o sentido dessa obrigação e qual o estatuto de sua realização?

Beck, por exemplo, baseia-se nos dois últimos parágrafos do primeiro capítulo da *Dialética* da *KpV* para mostrar a equivocidade do texto kantiano em relação à questão sobre se o sumo bem é fundamento determinante da vontade. O primeiro parágrafo diz que “a lei moral é o único fundamento determinante da vontade” (*KpV*, A 196) e o segundo afirma que “o sumo bem não é simplesmente objeto, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o *fundamento determinante* da vontade pura” (*KpV*, A 197). Daí a crítica de Beck de que Kant não pode ter as duas coisas, isto é, que assumir o sumo bem significa renunciar a autonomia moral, o que seria contraditório com o formalismo. Do mesmo modo, Beck vê como um erro de Kant a afirmação de que buscar e promover o sumo bem seja uma necessidade moral, um

⁸⁷ Para a apresentação detalhada dessa crítica de Hegel e a solução oferecida por Wood, Cf. WOOD, 1970, p. 135-145.

mandamento da razão, uma vez que o que está em nosso poder é somente a realização de sua primeira condição, e por isso, não pode haver um comando de realizar o sumo bem que seja diferente daquele que comanda a realização do dever. Portanto, conclui Beck (1960, p. 245), “o conceito de sumo bem não é em absoluto um conceito prático, mas um ideal dialético da razão”, não tem importância prática, mas serve somente para o propósito arquitetônico da razão de unir sob uma ideia as suas legislações (teórica e prática). Enfim, para o intérprete, Kant enganou-se ao pensar que a possibilidade do sumo bem fosse diretamente necessária à moralidade ou que teríamos um dever moral de promovê-lo além daquele dever determinado pela forma da lei moral.⁸⁸

Jeffrie Murphy defende uma posição semelhante à de Beck. Seguindo o argumento de Marcus Singer, para quem o imperativo categórico é suficiente para determinar muitas ações como obrigatórias (e, portanto, não é um critério meramente negativo para máximas, mas serve também para fornecer obrigações positivas), Murphy afirma, criticando Silber, que o sumo bem, como uma tentativa de fornecer um conteúdo material e direção ao formalismo de Kant, não funciona e é desnecessário.⁸⁹ Contra a afirmação de Kant (e de Silber) de que nós estamos determinados *a priori* a realizar o sumo bem tanto quanto podemos por nossas forças, Murphy desenvolve três principais linhas críticas que concluem o seguinte: 1) “o sumo bem pode servir talvez como um objeto para a vontade, mas ele não pode ser (se a descrição kantiana da liberdade como autonomia deve ser mantida), como Silber alegaria, um objeto *necessário*” (MURPHY, 1965, p. 105), no sentido de ser um objeto que determinaria a vontade através de algum conteúdo não formal; 2) “nós não podemos ser obrigados a promover o sumo bem porque não somos de nenhum modo capazes de fazê-lo” (MURPHY, 1965, p. 107), uma vez que tal dever incluiria a distribuição da felicidade em proporção à virtude, coisa que não cabe a nós; 3) “devemos reconhecer que se a promoção do sumo bem representa um dever de alguma espécie, não representa um dever *moral* (...) pois julgar que a felicidade deva ser distribuída à virtude é fazer um juízo estético ou teleológico” (MURPHY, 1965, p. 109) e assim o sumo bem representaria mais um *ideal estético* pelo qual poderíamos esperar do que uma *obrigação moral* que nos ligaria ao dever de promovê-lo.

⁸⁸ “O que eu devo fazer para promover o sumo bem? Simplesmente agir por respeito à lei, o que eu já sei [pelo imperativo categórico]. Eu não posso fazer absolutamente nada mais para distribuir felicidade de acordo com o mérito – esta é a tarefa do governador moral do universo, não do trabalhador da vinha. Esta não é *minha* tarefa; minha tarefa é realizar a única condição do sumo bem que está em meu poder” (BECK, 1960, p. 244s).

⁸⁹ “A introdução dessa noção [do sumo bem como objeto *necessário* da vontade moral] por Kant foi desnecessária e imprudente, servindo a propósitos teológicos extramoriais através da introdução de confusões na epistemologia de sua filosofia moral propriamente dita” (MURPHY, 1965, p. 102).

Por outro lado, os defensores da posição oposta, liderada por Silber, argumentam em defesa da importância do sumo bem como um conceito necessário à teoria ética de Kant e de sua não contradição com a moral autônoma.

Silber⁹⁰, embora considere o *Commentary* de Beck como o mais importante estudo em relação a muitos pontos da *Crítica da Razão Prática*, crê que sua grande falha é a ausência de uma visão de conjunto, pois, argumenta, por melhor que seja qualquer comentário, ele é incapaz de fornecer uma descrição definitiva da ética kantiana se não leva em conta também os outros escritos que abordam outros elementos imprescindíveis à moral de Kant. O conceito de sumo bem, por exemplo, é também tematizado por Kant no final da primeira e da terceira *Críticas*, na *Religião*, na *Metafísica dos Costumes*, na *Antropologia* e em outros ensaios. Além disso, segundo Silber (1965, p. 182), falta no comentário de Beck a ideia do todo da segunda *Crítica* a partir do qual se poderia ver a inter-relação de todas as suas partes e é nessa falha que se situaria a origem de sua compreensão “fundamentalmente errônea” do sumo bem.⁹¹ Desse modo, contra a interpretação de Beck de que a ação de promover o sumo bem não vai além do que o cumprimento da lei moral exige, Silber pretende mostrar a importância do conceito de sumo bem argumentando que, na medida em que se segue a partir da lei moral, ele acrescenta conteúdo à forma abstrata do imperativo categórico e dá direção à vontade determinada moralmente (SILBER, 1965, p. 183). Outros comentadores, tais como Yovel, Caffarena, Aramayo e Hamm, também podem ser incluídos nessa linha de defesa do sumo bem, embora sob pontos de vistas diferentes.

Outra importante questão acerca do sumo bem que dividiu a opinião entre seus estudiosos diz respeito ao estatuto de sua realização, cuja resposta (imanente ou transcendente) determina também a compreensão sobre o tipo do dever envolvido em sua promoção. A questão que geralmente se procura responder nesse ponto é se o sumo bem é algo que deve ser realizado na história, neste mundo, ou se sua realização deve ser compreendida como algo que transcende as condições históricas. Segundo Beiser⁹², estudiosos contemporâneos de Kant, avessos à metafísica, têm tentado purificar a filosofia kantiana de todo elemento metafísico a fim de torná-lo mais tragável em nossa era positivista, gerando uma interpretação que não leva em conta seus elementos transcendentais. Como exemplos desse movimento que, fieis ao programa antimetafísico, atuam sobre a ética de

⁹⁰ Cf. SILBER, J. R. The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics, p. 183.

⁹¹ “Se não estou enganado, a doutrina do bem (da qual o conceito de sumo bem é a parte central) de Kant é o que une as diversas partes da segunda *Crítica*. Eu suspeito que é a falha de Beck em considerar sistematicamente a doutrina do bem que o impediu de ver a sua importância como tema unificador da segunda *Crítica* e distorceu a sua interpretação do conceito do sumo bem de Kant” (SILBER, 1965, p. 183).

⁹² Cf. BEISER, “Moral faith and the highest good”, p. 588-629.

Kant, Beiser cita Onora O'Neill, Richard Velkley, Klaus Düsing, Andrews Reath, Yirmiyahu Yovel e Thomas Pogge. “Esses estudiosos – afirma – defenderam uma concepção completamente *secular e imanente* do sumo bem, segundo a qual ele é simplesmente uma meta do esforço humano que não precisa envolver as crenças na existência de Deus ou na imortalidade da alma” (BEISER, 2006, p. 589).

Contrariamente à interpretação imanentista, Beiser defende a irredutibilidade metafísica da fé moral em Kant, não no sentido de afirmar o conhecimento de entidades transcendentais, mas em três outros sentidos que o próprio intérprete resume como segue:

Primeiro, o ideal do sumo bem de Kant é fundamentalmente cristão, Protestante, na verdade; por isso é absolutamente contrário à sua intenção interpretá-lo como secular e humanista. Em segundo lugar, é impossível separar o sumo bem dos postulados, das crenças na existência de Deus e na imortalidade. Em terceiro lugar, a doutrina de Kant aborda um problema metafísico básico: a ligação entre o reino noumenal da moralidade e o reino fenomênico da história. Cremos que era crucial a Kant resolver este problema para explicar a possibilidade de ação moral (BEISER, 2006, p. 590).

Creio que Silber estabeleceu um ponto importante ao argumentar que o sumo bem deve ser entendido ao mesmo tempo como imanente e como transcendente devido à complexa compreensão que Kant tem acerca dele. A transcendência do sumo bem apareceria no dever que o homem tem de *realizá-lo* completamente e seria, nesse sentido, “a medida que o homem usa para avaliar os limites de sua capacidade e de sua liberdade”; a imanência do sumo bem se manifestaria na obrigação do homem de *promovê-lo* com todas as suas forças e, nesse sentido, seria “a medida que especifica a obrigação moral real do homem” (SILBER, 1959, p. 484). Os dois aspectos devem ser atribuídos ao sumo bem para que se evite dois erros em relação ao dever moral do homem: o primeiro erro, que surgiria da naturalização ou imanentização do sumo bem, é o de querer derivar as leis que prescrevem o que *deve ser feito* do que *é feito*; o segundo seria apresentar uma ética ilusória ou inalcançável na medida em que se apresenta o sumo bem meramente como transcendente.

Isso gera o problema de, sob premissas kantianas (“dever implica poder”), entender como o homem pode estar sob uma obrigação de fazer algo que transcende suas forças. Para resolver isso, Silber propõe a distinção entre dois modos pelos quais a obrigação pode ser entendida, a saber, como constitutiva e como regulativa.⁹³ Assim, empregando a noção de

⁹³ Uma obrigação é constitutiva se estabelece o padrão em termos do qual se deve avaliar seu caráter moral real, constitutivo. Uma obrigação é regulativa se estabelece o padrão em termos do qual a vontade pode calcular a extensão da sua liberdade e capacidade. Nenhuma obrigação que exceda o poder da vontade pode ser uma obrigação constitutiva, pois a vontade pode ser responsabilizada somente pelo exercício de sua liberdade. Uma contradição se seguiria se alguém fosse considerado uma pessoa livremente responsável por aquilo que ela não era livre para fazer. Uma obrigação pode ser regulativa, contudo, mesmo que ela seja, de fato, impossível.

“obrigação regulativa”, Silber pretende ter salvado o caráter obrigatório do sumo bem mesmo em seu aspecto transcendente. Ou seja, para ele, o sumo bem em sua transcendência pode assim ser entendido como um objeto possível da vontade desde que a obrigação de sua completa realização seja relacionada à vontade como obrigação regulativa, não constitutiva. Disso resulta o seguinte: se se faz um emprego *constitutivo* da ideia do sumo bem, então o dever do homem em relação a ele deve ser apresentado como uma obrigação de apenas *promover* [*to promote*] a sua realização com todas as suas forças e de acordo com suas capacidades e o sumo bem enquanto objeto da vontade é considerado como imanente, como possível. Mas como a demanda da lei moral para ser completa envolve também o dever do emprego regulativo da ideia transcendente do sumo bem, ela põe a obrigação de sua realização [*the attainment*] como objeto necessário da vontade, não para obrigar o homem a supor que ele tenha capacidade de realizar essa demanda transcendente, mas para obrigá-lo a “avaliar suas capacidades por referência a essa ideia para que ele nunca possa ter um falso sentido de segurança sobre seu valor moral, até que tenha de fato esgotado os limites de sua capacidade na tentativa de realizar o sumo bem” (SILBER, 1959, p. 491).

Entretanto, embora essa distinção proposta por Silber seja bastante esclarecedora do duplo aspecto do sumo bem, ela parte de uma interpretação equivocada, pois Kant não considera um dever a *realização* completa do sumo bem.⁹⁴ Na avaliação de Wood, essa distinção (obrigação regulativa/constitutiva) é um modo obscuro de tratar um ponto que é claro nos próprios textos de Kant, uma vez que Kant teria realizado tal distinção. Explica Wood:

Há uma distinção para Kant entre o que a lei nos manda *fazer* (realizar [*to accomplish*]), e o que ela nos manda *buscar* [*to seek*] (tornar nosso fim). Se a lei mandasse-nos *alcançar* [*to attain*] o sumo bem, então o sumo bem seria um dever “estrito” ou “perfeito”, algo que seríamos obrigados a *realizar*. Mas Kant assinala que ambos os componentes do sumo bem envolvem deveres “latos” ou “imperfetos”, deveres de agir a partir de uma certa máxima, de adotar um certo fim, mas não necessariamente de atingir ou alcançar esse fim. Mas isso certamente não é dizer que a real realização do sumo bem não é de nenhuma importância para a moralidade. Pois se o agente é ordenado a fazer do sumo bem seu fim, ele é ordenado precisamente a buscar sua realização. Seria absurdo para alguém permanecer indiferente à realização real do sumo bem e ainda assim manter que ele estava cumprindo adequadamente seu dever de “promovê-lo com todas as suas forças”. O dever de buscar (não necessariamente de alcançar) o sumo bem pode ser o que Silber tem em mente quando fala de uma “obrigação regulativa de realizar o sumo bem” (WOOD, 1970, p. 94s).

Nenhuma contradição decorre de alguém pensar-se capaz de fazer algo que na verdade é impossível (SILBER, 1959, p. 489).

⁹⁴ “Kant apresenta o dever do homem com respeito ao sumo bem em dois modos radicalmente diferentes. Por um lado, Kant frequentemente afirma que é dever do homem realizar totalmente o sumo bem. Por outro lado, ele afirma muitas vezes que é dever do homem meramente promover o sumo bem em toda extensão de seu poder. Em passagens do primeiro tipo ele sublinha a transcendência do sumo bem como uma ideia da razão. Em passagens dos segundo tipo ele enfatiza sua imanência como objeto da vontade” (SILBER, 1965, p. 486).

Cremos que Silber acerta ao afirmar a necessidade de compreender o sumo bem como transcendente e como imanente, mas que sua interpretação é prejudicada ao não dar a devida importância ao significado dos postulados e à fé racional, associando o aspecto transcendente do sumo bem a uma função meramente regulativa da razão, semelhante ao uso que a razão teórica faz das ideias na busca do conhecimento, mas que, no âmbito da razão prática não vale nada.⁹⁵

Nesse sentido concordamos com a interpretação de Wood para o qual

O uso mais proeminente feito por Kant do conceito [de sumo bem] é entendendo-o como parte de seu argumento para a racionalidade prática da fé moral em Deus como a única agência através do qual podemos conceber a possibilidade do sumo bem. Mas isso não significa que o sumo bem não seja também visto por Kant como um objeto de esforço humano. Como o único fim último concebível, ele é o único fim último no qual podemos ver os esforços de todos os seres racionais bem dispostos como unidos e, portanto, ele é o único fim concebível que pode ser universalmente compartilhado por todos os seres humanos e considerado por eles como um fim último comum de todos os seus esforços (na medida em que estes esforços estão de acordo com a moralidade). "Concordar com esse fim não aumenta o número dos seus deveres, mas proporciona-lhes um particular ponto de referência da união de todos os fins" (R 6:5) (WOOD, 1999, p. 313).

A interpretação de Wood nos parece mais de acordo com o propósito de Kant, pois o comentador acentua a importância do vínculo do sumo bem com os postulados e com a dimensão da fé moral. Além disso, chama a atenção para o fato de que a fé moral não é algo extrínseco à razão, mas se enraíza na própria condição do homem enquanto ser sensível e racional (WOOD, 1970, p.7). Esse duplo modo de inserção do homem no mundo não constitui duas naturezas do homem, mas provoca uma tensão dialética insolúvel entre as suas limitações (finitude) e a sua destinação racional. A consciência de que sua destinação racional, atestada pela ideia do sumo bem, exige o ultrapassamento de suas limitações é que revela a finitude humana e o torna consciente de sua dependência de algo além de suas forças para realizar seu fim último. Desse modo, segundo Wood o conhecimento crítico da situação do homem envolve a consciência do caráter problemático e dialético da existência humana e uma resposta apropriada, a fé moral, a essa condição:

[A fé religiosa racional] guia o homem em sua busca racional de seu fim último incondicionado, mostrando-lhe como ele pode ver o mundo de sua ação moral de modo a não ser desviado pela ilusão do desespero moral que ameaça a busca de sua sublime destinação prática. A fé moral é para Kant a resposta racional do ser finito às perplexidades dialéticas que pertencem essencialmente à busca do mais alto propósito de sua existência. Entender essa fé, portanto, nos dá acesso à *Weltanschauung* crítica, à concepção mais fundamental de Kant sobre o lugar do

⁹⁵ "Se os postulados fossem interpretados em sentido regulativo, eles simplesmente deixariam de ser postulados e se tornariam meras regras práticas de conduta, perdendo assim, não só sua qualidade intrínseca de valer universalmente, mas também e, sobretudo, a de serem condições sistemáticas indispensáveis para a própria realização do sumo bem" (HAMM, 2011, p. 53).

homem no mundo e de sua resposta adequada à condição em que ele, por meio do autoconhecimento crítico, reconhece como sua própria (WOOD, 1970, p. 8).

É notório que aqueles comentadores que veem a doutrina do sumo bem de Kant como contraditória com seu formalismo moral, como desnecessária à teoria moral ou reinterpretada separada e independentemente dos postulados como meramente imanente, não dão a devida atenção àquele conjunto de conceitos (distinção entre saber e fé, primazia da razão prática, carência da razão e fé racional) que apresentamos acima, e que, na nossa compreensão, servem para ampliar o âmbito da racionalidade de modo a compreender também a dimensão da fé e dos elementos necessários para se atribuir sentido à ação como um todo e ao todo da existência humana. A fé, embora pertença ao espaço do “suficiente apenas subjetivamente”, enquanto vinculada necessariamente à moral, torna-se fé necessária, fé moral, incluindo-se na esfera do racional. Cremos que a consideração desses aspectos do pensamento kantiano é de grande importância para a compreensão do que ele entende por razão e para a compreensão de sua visão do homem enquanto ser *finito e racional*.

Sobre as funções sistemáticas do sumo bem

A partir do confronto entre as diferentes interpretações do conceito de sumo bem acerca daqueles pontos que mais interessam ao nosso tema aqui, extraímos algumas conclusões sobre a sua função que permitem traçar as linhas gerais da visão kantiana do ser humano.

a) O primeiro ponto a ser esclarecido sobre a função sistemática do sumo bem é, como afirma Hamm (2011, p. 52) que ele não se encontra no âmbito da *fundamentação*, mas da *realização* do objeto necessário da vontade. Kant realiza essa distinção no primeiro e segundo livros da KpV, respectivamente. Com efeito, sabemos que a grande tarefa da *Analítica* é fundamentar a moralidade através da determinação da vontade pela lei moral ao passo que a da *Dialética* é determinar o objeto necessário da vontade determinada por esta lei. Os postulados surgem como as condições sob as quais aquelas duas coisas são possíveis. Por isso, afirma Kant, a liberdade é a condição da lei moral, mas as ideias de Deus e de imortalidade não são condições da lei moral, mas condições do *objeto* determinado por ela (KpV, A 5), isto é, o sumo bem. Essa distinção sistemática entre *fundamentação* e *realização* da moral também é apresentada no início da *Religião*:

Embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis. – Pois sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem

algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (RGV, B V-VI, p. 12).

Se a fundamentação do dever moral exclui metodologicamente o objeto da vontade como inadequado para tal fim, a consideração da ação moral como um todo (o que inclui suas consequências) exige a reinserção de seu objeto ou fim. Pois seria absurdo que fôssemos impelidos pelo dever a agir sem saber ao mesmo tempo para quê: “Sem este [fim], um arbítrio que não acrescente à ação intentada algum objeto determinado (...) sabe porventura *como*, mas não *para onde* tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo” (RGV, B VI, p. 12). Ou, segundo a formulação de Gérard Lebrun (2003, p. 89s), “um platônico-niilista: seria esta a absurda condição do sujeito moral submetido à Lei, se ele não considerasse, *enquanto age*, que natureza e liberdade podem unificar-se neste mundo sob a lei da liberdade, e que o fenômeno poderá conformar-se ao suprassensível”, em outras palavras, que o sumo bem seja possível.

Em virtude dessa distinção, alguns intérpretes, que defendem a importância do sumo bem em Kant, compreendem essas duas partes como dois estágios de sua ética chegando a considerar o dever de promoção do sumo bem como outro imperativo central no sistema ético de Kant, ao lado do imperativo categórico.⁹⁶ Para Yovel, os limites desse segundo estágio da ética kantiana seriam definidos pelo conceito de sumo bem na medida em que ele se estende para além da ética formal do imperativo categórico. Rodríguez Aramayo, (1991, p. 54) seguindo a interpretação de Yovel, sugere que o imperativo categórico kantiano dificilmente sobrevive sem o auxílio de outro imperativo não menos importante e que ele mesmo formula e chama de “imperativo elpidológico” (ARAMAYO, 2001, p. 60). Com isso ele defende a ideia de que o formalismo ético de Kant complementa-se com o imperativo da esperança, cujos elementos são fornecidos pela filosofia da religião e pela filosofia da história de Kant.

b) A partir desse primeiro ponto podemos ver que a principal função sistemática do sumo bem na filosofia prática de Kant consiste em apresentar, sintetizada em um único objeto, uma visão completa da estrutura da existência moral e, portanto, dos elementos essenciais à realização do homem como um todo. Essa síntese total é apresentada por Yovel (1980, p. 36-42) sob três títulos que reúnem as principais funções sistemáticas do sumo bem: (i) reunião (síntese) do moral com o natural; (ii) totalização ou continuidade material entre

⁹⁶ “A filosofia prática de Kant baseia-se sobre a teoria do imperativo categórico, mas não se esgota nele. A Dialética da razão prática, ou a doutrina dos postulados e o sumo bem, é de crucial importância, pois complementa a ética formal com um elemento material e apresenta à prática humana seu objetivo último. O sistema prático de Kant deve assim, ser dividido em duas partes ou estágios, o formal e o material, ou em termos kantianos, o absoluto e o completo [ou o incondicionado e o total]” (YOVEL, 1980, p. 32).

intenções e consequências; (iii) provimento de um fim último objetivo como objeto da vontade moralmente determinada.

A primeira função do sumo bem enquanto síntese é estabelecer uma ligação necessária entre os dois bens mais elevados da vida humana: o bem moral (*das Gute*) ou virtude e o bem natural (*das Wohl*) ou felicidade, bem estar. Esses dois bens, como mostra Kant, indispensáveis ao homem, são, no entanto, heterogêneos, isto é, fundados em princípios totalmente diferentes entre si. Seus valores são independentes e insubstituíveis. Enquanto o bem moral é uma exigência de nossa consciência moral, da razão (prática) o bem natural é uma demanda de nossa existência como ser sensível e de necessidades naturais. Na falta de um ou do outro bem, a representação da vida humana estaria incompleta e a razão não fica satisfeita com a incompletude, por isso ela não pode renunciar a nenhum deles. Mas a síntese dos dois, pensada no sumo bem, não é um mero agregado nem uma relação coordenada, mas uma relação de subordinação na qual a felicidade de uma pessoa é representada como condicionada à sua virtude ou ao seu merecimento de ser feliz.

A segunda função do sumo bem enquanto totalização é fornecer um quadro geral da ação moral de modo que nela sejam integrados os seus componentes essenciais: as intenções ou motivos (*Triebfeder*) e as consequências da ação. O formalismo do imperativo categórico, que deve desconsiderar as consequências da ação, requer-se somente em vista da fundamentação, isto é, da determinação do princípio (ou da máxima) moral (que deve ser algo incondicionado). Mas em vista da realização ou da consideração da ação moral como um todo, é necessário incluir as consequências ou efeitos que resultam dela necessariamente. Portanto, o conceito de sumo bem provê a totalização ou continuidade das intenções dos agentes morais e das consequências objetivas de suas ações em um processo coerente (YOVEL, 1980, p. 40).

A terceira função do sumo bem é prover um fim último à vontade moral, pois, afirma Kant, temos uma “necessidade natural de pensar um fim último para todo o nosso fazer e deixar [de fazer] tomado no seu todo” e “não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão ‘*que resultará deste nosso reto agir?*’ (...) e para que poderíamos dirigir como que para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele pelo menos concordar”, de modo que

Não pode, pois, ser indiferente à moral que ela forme ou não para si o conceito de um fim último de todas as coisas (concordar a seu respeito não aumenta o número dos seus deveres, mas proporciona-lhes, no entanto, um particular ponto de referência da união de todos os fins); só assim se pode proporcionar realidade objetiva prática à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir (RGV, B VIII, p. 13).

Vemos que aqui, ao relacionar o sumo bem com a terceira das grandes questões que exprimem os interesses da razão, Kant conecta a ele o conceito de esperança que podemos compreender como um incentivo (além do mero respeito à lei) ao cumprimento e à realização de nossa própria perfeição moral. Como mencionado acima, esse é um motivo da acusação feita por Beck de heteronomia e de violação do princípio ético formal. Mas se aquele parágrafo da KpV (A 197) parece obscuro ao afirmar que o sumo bem é também “o *fundamento determinante* da vontade pura”, a *Religião* esclarece melhor qual o sentido em que o sumo bem pode ser também determinante. Ao retomar a ideia de sumo bem, Kant enfatiza, “tal ideia deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja autoproposta pressupõe já princípios morais” (RGV, B VIII, p. 13). O sumo bem é como uma projeção que se dá a partir da vontade que já se determinou moralmente e, portanto, é condicionado ao ato de fundamentação não podendo assim servir de fundamento da vontade moral. Para que o sumo bem fosse fundamento determinante da vontade moral num sentido heterônomo, ele teria que ser representado pelo agente *antes* da determinação da vontade, mas nesse caso seria uma representação externa construída sem referência à lei moral o que seria contraditório. O sumo bem não é uma meta direta da ação, não é o objetivo que *motiva* o agente antes da representação da lei, mas é a representação do *resultado* final engendrado pelo cumprimento da lei moral. Não é uma meta utópica projetada arbitrariamente, mas *promessa*, não contida na lei moral, mas vinculada a ela, “ainda que inconscientemente”, da acessibilidade [*Erreichbarkeit*] de seu fim último (KU, B 462 nota). Assim, talvez possamos concluir que, se a representação do sumo bem não é o fundamento determinante direto da vontade moral porque este só o pode ser o respeito à lei (KpV, A 139; 158), ele é a ideia e a esperança de que o esforço moral, por ser desinteressado, não ficará sem recompensa.

O que justifica, segundo Kant, a adoção do sumo bem como fim último é a limitação inevitável do homem de buscar um resultado em todas as suas ações, de ter que estabelecer fins para sua ação mesmo que a lei moral seja fundamento determinante suficiente da vontade. O homem é um ser racional, mas também um ser sensível. Por isso, além da *lei* o homem necessita também da representação do *fim*. Desse modo, se a lei é para o homem um objeto de *respeito*, o fim é sempre o objeto de uma *inclinação*. Enquanto a lei só inspira *reverência*, no fim, mesmo naquele proposto pela lei moral, o homem busca algo que possa *amar* (RGV, B XII nota, p.15). Mas como nem todo fim é moral, pois há fins que podemos nos propor arbitrária ou apenas subjetivamente, os fins de que aqui se tratam são aqueles incondicionais, que são objetivamente necessários, e que, portanto, são também deveres. Tal é o caso do sumo bem. Assim, explica Kant,

Que todos devam fazer para si do sumo bem possível no mundo o fim último – eis uma proposição prática sintética *a priori* e, decerto, uma proposição objetivo-prática dada por meio da pura razão, porque é uma proposição que vai mais além dos conceitos de deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas (RGV, B XI nota, p. 14).

Assim, o sumo bem aparece como um móbil a mais para a ação ao ser acolhido pela razão prática, que se estende para além da lei moral, entre seus fundamentos de determinação e isso sem perturbar a pureza da moralidade porque ele é um fim imposto pela própria razão prática e como tal, é um fim propriamente moral e desinteressado.⁹⁷

Até aqui apresentamos alguns elementos e questões acerca do conceito do sumo bem em seu aspecto meramente formal ou em relação à sua função sistemática no sistema da filosofia prática. Desse ponto de vista o sumo bem emerge como um ideal da razão que, fiel à sua natureza arquetônica, deseja alcançar um sistema unificado dos fins do homem e por isso se autoriza, enquanto razão prática, a avançar até a determinação de seu fim último. Verificamos aqui o movimento da ascensão da razão aos seus fins mais elevados como ideias suprassensíveis, ao sumo bem como ideia reguladora. Mas há ainda um segundo aspecto a considerar no sumo bem, o de sua *realização* no mundo sensível através das dimensões concretas do agir humano. Nesse segundo aspecto, faz-se necessário ver o sumo bem como ideia prática, como a ideia de um “mundo moral” que tem realidade objetiva na medida em que “pode e deve ter influência sobre o mundo sensível para torná-lo, tanto quanto possível, conforme a essa ideia” (KrV, B 836). É o momento de reconhecer no mundo as marcas do suprassensível, de ver de que modo os efeitos da liberdade (interna e externa) podem ser impressos na história humana. Portanto, a forma da realização do sumo bem no mundo, como realização da liberdade, só poderá ser apreendida na forma da história, entendida como a autorrealização da própria razão prática, e, porque histórica, tal realização será captada na forma de uma esperança, mas esperança justificada, ou como diria Kant, *permitida*.

⁹⁷ “A proposição ‘faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último’ é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última; tal é possível em virtude de a lei se referir à propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um objeto da experiência)” (RGV, B XII nota, p.15).

CAPÍTULO 3 – LIBERDADE E ESPERANÇA

No capítulo anterior procuramos mostrar a importância da liberdade como a categoria central da descrição kantiana do processo de realização humana. A liberdade representa aquilo que o homem pode e deve fazer pela sua autorrealização e, como tal, é condição da moralidade. Esta por sua vez, no conjunto sistemático da razão prática, aponta para o conceito de sumo bem cuja condição de possibilidade transcende o âmbito da liberdade e entra no espaço da fé racional. Portanto, no presente capítulo abordaremos de que modo os elementos presentes na dupla passagem da moral à religião e à história desvelam, no quadro geral da filosofia prática, um espaço estrutural da esperança e engendram ao mesmo tempo sua justificação filosófica. Assim, na primeira parte abordaremos os temas pelos quais Kant sugere a emergência da esperança em sua filosofia da religião; na segunda parte, aqueles que legitimam a esperança a partir da filosofia da história. Concluimos com isso que a imbricação entre os aspectos transcendente e imanente da esperança constitui o terceiro nível da realização humana representando aquilo que o homem não pode mais fazer e só lhe é permitido esperar.

3.1. Esperança e religião

Kant, como nos mostram o conceito de sumo bem e a doutrina dos postulados, concebe uma relação estreita entre moral e religião. Com base nessa relação, percebemos que a sua teoria da esperança pode ser compreendida como uma consequência de sua filosofia moral, encontrando seu desenvolvimento completo na filosofia da religião. Kant escreve, na *Lógica* (A 25), que a questão pelo que é permitido esperar é respondida pela religião e, na carta a Stäudlin, de 4 maio de 1793, afirma que com o livro *A religião nos limites da simples razão*, ele procurou completar a terceira parte (i.e., aquela assinalada pela questão da esperança) do plano que ele havia prescrito examinar no campo da filosofia pura.⁹⁸

Ao final da seção 2.3.2 desta dissertação apresentamos a passagem da moral à religião como um resultado da doutrina dos postulados, exigida para pensar-se a possibilidade do sumo bem, e também apresentamos a definição kantiana da religião enquanto conhecimento

⁹⁸ KANT, *Correspondence*, p. 458. Assim, afirma Ricoeur (1992, p. 21), “Pode-se considerar *A religião nos limites da simples razão* como um ensaio de justificação filosófica da esperança”.

dos deveres como mandamentos divinos⁹⁹, definição que já aparece na *KpV*. No prólogo à primeira edição da *Religião*, Kant reafirma a passagem inevitável da moral à religião retomando o postulado da existência de Deus e explicitando o modo como a relação entre moral e religião deve ser entendida.

O dever de promover o sumo bem resulta, como vimos, unicamente da lei moral. O sumo bem é a “ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever) e ao mesmo tempo (...) de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever)” (RGV, B VIII, p. 13). Mas como o único que pode unir os dois elementos desse sumo bem é um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, devemos supor um tal ser, isto é, Deus, para a possibilidade daquele bem.¹⁰⁰ Contudo Kant adverte que a ideia de sumo bem deriva da moral e não constitui o seu fundamento. Essa observação vale igualmente para a relação entre moralidade e religião como um todo: em Kant, não é a religião que fundamenta a moral (como na religião tradicional), mas é a moral que fundamenta a religião. Portanto, dizer que a religião é conhecimento dos deveres como mandamentos divinos significa dizer que esses deveres são queridos por Deus porquanto a fidelidade do homem no cumprimento deles é condição para a realização do sumo bem. Deus não é o fundamento do dever, mas a condição necessária para se esperar a realização completa do *efeito* do cumprimento dos nossos deveres. O dever só aparece como mandamento de Deus quando o pensamos em relação com o sumo bem como fim último da moral. Mas a moral, enquanto fundada na liberdade ou, como diz Kant, “no conceito do homem como ser livre”, se vincula a leis incondicionadas e “não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar” (RGV, B III, p. 11).

Com isso vemos que o que diferencia moral e religião em Kant é que esta, por meio da doutrina dos postulados, fornece um móbil a mais para a ação, móbil que, embora diferente do mero respeito à lei, deriva da própria lei:

A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, i.e., quanto ao objeto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres (SF, A 45, p. 43s).

⁹⁹ “Esta [a religião] não é a totalidade de certas doutrinas enquanto revelações divinas (pois tal chama-se teologia), mas de todos os nossos deveres em geral como mandamentos divinos (e, subjetivamente, da máxima de os observar como tais)” (SF, A 44s, p. 43).

¹⁰⁰ “Se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do bem supremo (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isso acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião” (RGV, B XIII nota., p. 15).

Portanto, podemos dizer que a diferença introduzida pela religião em sua ligação com a moral é que ela acrescenta à *obrigação* do cumprimento dos deveres por mero respeito à lei (o que define propriamente a moral) a *esperança* na realização dos efeitos adequados à atitude moral e, essa esperança, ao prover um fim último à ação, confere sentido à vontade que precisou determinar-se sem referência a fins e dá força no seguimento da lei moral. “Dessa forma”, afirma Herrero (1991, p. 74),

a moral aparece em sua majestade na religião. Assim, enquanto vemos o dever como querido por Deus em vista da realidade efetiva do sumo bem, podemos esperar que ele acabe por realizar nossa salvação. Portanto, a religião leva, por meio da esperança, à consumação efetiva da liberdade do homem no mundo.

Entendemos, portanto, o conceito de sumo bem apresentado já na *Crítica da razão prática* como o conceito chave da introdução e justificação da esperança na filosofia prática de Kant. Ele nos diz *que* a concordância entre seus dois elementos é possível, pois tal possibilidade é aberta pelos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus, e que a realização plena de nossa existência pode ser o objeto último de nossa esperança. Contudo, tal como apresentados na segunda *Crítica*, os postulados não dizem *como* o sumo bem é possível e quais são as razões dessa esperança. É disso que trataremos agora.

3.1.1. A (im)perfeição moral do homem e a graça divina

Como vimos no capítulo 2 (2.3.2), a condição suprema do sumo bem é a “santidade” das disposições ou a perfeição moral do homem. Mas visto que a natureza humana é finita, limitada e que por isso tal perfeição lhe aparece como um ideal, a santidade só podia encontrar-se num *progresso* infinito da vontade em direção à perfeição, daí a necessidade de postular a imortalidade da alma. Porém, esse postulado só garante a possibilidade de um progresso para a santidade e não a santidade mesma, de modo que ele se mostra insuficiente para superar a ameaça que paira sobre a possibilidade do primeiro elemento do sumo bem. Como se isso não bastasse, Kant apresenta na *Religião* uma ameaça ainda maior à moralidade: o mal radical na natureza humana. Portanto, trataremos antes dessa nova dificuldade à perfeição moral para em seguida ver como Kant pensa a possibilidade da santidade através do movimento de “conversão” e do auxílio da “graça”.

O conceito de mal radical

Se a incapacidade de se adequar plenamente à lei moral era atribuída à limitação humana e como tal constituía uma carência de poder, o mal radical representa uma

positividade à medida que surge do movimento da própria liberdade em perverter a ordem do dever. Veremos, pois, como Kant apresenta esse movimento de autodestruição da liberdade e o seu processo de restituição, pois, segundo Ricoeur é justamente o vínculo entre o *desafio* colocado pelo mal radical e a *resposta* oferecida pela religião que constitui o vínculo da esperança, de modo que “o motivo do mal radical e o da esperança se recruzam ao longo do trabalho, o mal afetando o processo da religião do começo ao fim, e a esperança afirmando-se estritamente contemporânea à irrupção do mal”¹⁰¹ (RICOEUR, 1992, p. 21).

Kant abre a reflexão sobre o mal radical perguntando-se se não haveria um termo médio entre as duas teses extremas que originam a disjuntiva: *o homem é (por natureza) ou moralmente bom ou moralmente mau* (RGV, B 8, p. 28). Essa interrogação inicial já sugere que Kant recusará tanto a hipótese otimista quanto a pessimista, isto é, tanto a negação da realidade do mal quanto a afirmação da corrupção da natureza humana pelo fato de que ambas as teses suprimem a liberdade e a possibilidade da imputação do mal moral. Contudo, antes de abordar em que consiste precisamente o mal radical, Kant esclarece em que sentido deve ser entendido o conceito *natureza* nessa indagação antropológica.

Natureza humana não pode significar aqui algo que fosse contrário ao fundamento das ações por *liberdade*, porque então não se poderia dizer do homem que ele é moralmente bom ou mau. Portanto, por natureza do homem Kant entende, no contexto da reflexão sobre o mal, apenas

o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos (...) Mas este fundamento subjetivo deve, por sua vez, sempre ser um *actus* da liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar, e o bem ou o mal chamar-se nele moral) (RGV, B 6, p. 27).

A partir dessa definição de natureza humana, Kant pode situar o mal onde ele de fato reside, isto é, não nos impulsos naturais nem em algo que determinasse o arbítrio mediante inclinação, mas “unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso de sua liberdade” (RGV, B 7, p. 27), ou seja, nas *máximas* da vontade. Portanto, dizer que o homem é bom ou mau por natureza significa referir o seu primeiro fundamento de adoção e aceitação de máximas boas e más sempre a uma máxima ulterior e não à inclinação natural. Disso resulta nossa incapacidade de conhecer o primeiro fundamento subjetivo uma vez que cada máxima, cuja aceitação é livre, tem seu fundamento em outra máxima e a busca é reconduzida sempre mais além.

¹⁰¹ “Desse modo, um dos motivos maiores da hermenêutica filosófica da religião é dar a razão, nos limites da simples razão, desse entrecruzamento entre o reconhecimento do mal radical e a assunção dos meios de regeneração” (RICOEUR, 1992, p. 21).

Lei moral e inclinações são os dois móveis básicos de determinação da vontade do homem. O primeiro é independente das inclinações ou de outro condicionamento natural; o segundo é o móbil propriamente natural, no sentido de referir-se ao desejo de felicidade. Tomados os dois isoladamente não se pode encontrar neles nenhum fundamento do mal, pois, por um lado, as inclinações em si não tem relação direta com o mal e, enquanto congênicas, não somos autores delas; por outro, é impossível que o mal resida numa *corrupção* da razão moralmente legisladora que pudesse aniquilar a autoridade da lei e sua obrigação. Sem os móveis da liberdade (que vem da lei moral) o homem seria simplesmente *animal*; sem o da inclinação, uma razão liberta da lei moral teria como móbil a oposição à lei e o homem seria *diabólico*. Mas nenhuma dessas situações se aplica ao homem e não podem representar o mal moral. Por outro lado, se o homem não tivesse outro móbil que a lei moral, então ela seria admitida em sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio e ele seria moralmente bom; e se, ao contrário, admitisse apenas os móveis da inclinação, sem a lei moral, como suficientes para a determinação do arbítrio, então seria moralmente mau; mas, uma vez que o homem acolhe de modo natural ambos os móveis em sua máxima, a diferença entre se ele é bom ou mau não pode residir nos próprios móveis enquanto *matéria* da máxima, senão ele seria bom e mau ao mesmo tempo, o que é contraditório. Em que reside então a diferença? Ela reside, responde Kant, na *forma* da máxima, isto é, na *subordinação* que a máxima realiza entre os móveis, na qual um sempre deve ser a condição do outro para que possam subsistir juntas na mesma máxima. Portanto, o mal consiste na subordinação ocasional do móbil da lei moral ao móbil das inclinações (ou do desejo de felicidade), na inversão da prioridade que a lei moral deve ter sobre outros móveis quaisquer.¹⁰²

“Este mal é radical”, continua Kant, “pois corrompe o fundamento de todas as máximas” e é universal, pois a expressão “o homem é mau por *natureza*” significa que isso vale não para o indivíduo particular, “mas para toda a espécie (...), pois as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres [bom ou mau] como inato são tais que não há fundamento algum para dele exceptuar um só homem, e ele se aplica à espécie” (RGV, B 15; 27, p. 31; 38). Mas também a qualidade *inata* da disposição de ânimo do homem ou de seus caracteres tem no presente contexto um sentido próprio para Kant, pois “não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva (...) mas unicamente que não foi

¹⁰² “Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto condição suprema da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio” (RGV, B 34, p. 42).

adquirida *no tempo*” (RGV, B 14, p. 31). Dizer que o primeiro fundamento de adoção de nossas máximas é inato significa apenas que ele “é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência”, isto é, que reside no arbítrio e não pode ser dado na experiência.¹⁰³

Podemos dizer que até aqui Kant apenas deu uma descrição filosófica do que seria (*de iure*) o mal radical e não uma afirmação de que o homem seja *de fato* mau. O mais próximo que Kant chega de um juízo de fato sobre a maldade da natureza humana é a afirmação de uma propensão (*Hang*) para o mal presente na natureza do homem, propensão que, se inerente à espécie, poderia chamar-se de *inclinação* natural do homem para o mal¹⁰⁴. Como explica Wood, (1970, p. 217), essa propensão ao mal “não é a inversão dos incentivos ou móveis morais de atos particulares”, (pois isto é o próprio mal), mas “refere-se à propensão humana para adotar máximas que invertem esses incentivos. A propensão ao mal é assim uma propensão a seguir um princípio mal, a adotar uma máxima ou a política de fazer o mal e, pois, de ter uma vontade má”. Mas novamente, inclinação natural aqui não significa que o homem não seja por ela responsável:

Ora visto que esta própria inclinação se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, conseqüentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade devem por si considerar-se como contingentes, o que por seu turno não se coaduna com a universalidade deste mal, se o supremo fundamento subjetivo de todas as máximas não estiver, seja como se quiser, entretido na humanidade e, por assim dizer, nela radicado: podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana (RGV, B 27, p. 38).

Portanto, assim como o mal também a propensão a ele, porque consiste em máximas que se opõem à lei moral, é sempre um ato da liberdade, decisão livremente assumida embora profunda e insondavelmente entretida em nossa humanidade (como atesta a experiência dos atos dos homens), e assim se distingue das disposições originárias¹⁰⁵ [*ursprüngliche Anlagen*].

¹⁰³ “Diremos, pois, a propósito de um destes caracteres [que se refere ao primeiro fundamento subjetivo de adoção das máximas do homem] (...) é-lhe inato: e, no entanto, aquiescemos sempre em que não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor. (...), por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele” (RGV, B 8, p. 28).

¹⁰⁴ Kant distingue três diferentes graus dessa propensão: “*Primeiro*, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou a *fragilidade* da natureza humana; em *segundo lugar*, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a *impureza*; em *terceiro lugar*, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano” (RGV, B 21, p. 35).

¹⁰⁵ Como vimos no capítulo 1, as disposições originárias são basicamente três: 1) a disposição para a *animalidade* como ser *vivo*, que pode chamar-se de amor a si mesmo físico ou de um “amor a si mesmo para o qual não se requer razão”; 2) a disposição à *humanidade*, como ser vivo e racional, que pode referir-se ao amor de si físico, *mas que compara* (para o que se exige a razão), i.e., julga-se ditoso ou desditado só em comparação

As disposições originárias do homem não só não são contrárias à lei moral (*boas* negativamente), mas são também disposições para o bem (pois *fomentam* o seu seguimento). Elas são originárias porque “pertencem à possibilidade da natureza humana” (RGV, B 19, p. 34), i.e., pertencem necessariamente à possibilidade do ser humano. Aquilo que Kant chama de disposições originárias pode ser dito, em contraposição à propensão para o mal, a disposição originária para o bem. É de suma importância notar aqui que nessas considerações sobre a natureza humana Kant as faz de modo a afirmar a coexistência da propensão para o mal com a disposição para o bem. Contudo, essa coexistência apresenta uma hierarquia, pois, embora a propensão para o mal constitua o “fundamento subjetivo da possibilidade da deflexão das máximas a respeito da lei moral” (RGV, B 21, p. 35), ela não pode ocupar o lugar nem destituir a disposição ao bem de seu topo mais elevado na escala dos fins que constituem o destino humano segundo sua teleologia natural. Assim, segundo Ricoeur (1992, p. 25), esta justaposição entre o bom e o mau princípio, ambos inerentes à natureza humana, juntamente com a afirmação da originalidade da disposição ao bem, abrem “a possibilidade do primeiro passo no caminho da esperança”, pois por mais radical que seja o mal ele não é definitivo e por mais que seja sempre presente é uma presença contingente à medida que aquela disposição ao bem, sendo mais originária que o mal, guarda a possibilidade de retorno ao respeito à lei.

Ainda Ricoeur¹⁰⁶ nota que, na reflexão sobre a *origem* do mal moral, Kant encontra no tema da *sedução* (de acordo com a representação bíblica) um segundo elemento para se afirmar a relação entre a temática do mal e a da esperança. Pois, diz Kant, “se o *primeiro* começo de todo o mal em geral é representado como para nós inconcebível” e se “o homem é representado somente como caído no mal *mediante a sedução*, portanto, *não* corrompido *desde o fundamento*, mas susceptível ainda de um melhoramento”, então “ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara” (RGV, B 48, p.50). Vejamos como Kant caracteriza esse retorno do homem ao bem.

A conversão e a graça

com outros; 3) a disposição para a *personalidade*, como ser racional e *susceptível de imputação*; tal disposição expressa “a susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio* (RGV, B 15-19, p. 32-34).

¹⁰⁶ “Se o homem se tornou mau por sedução, então ele não é corrupto *essencialmente*. Ao aliviar o homem do peso da origem, o tema da sedução marca o ponto em que a culminação do mal radical coincide com o primeiro impulso da esperança (...). Esse “apesar” [da corrupção do coração humano] é o “apesar” da esperança. E o conceito de mal radical torna-se ele próprio o primeiro componente de uma esperança *justificada* (RICOEUR, 1992, p. 27).

Uma vez desvelado o problema do mal moral desde o próprio coração da moralidade, a conversão torna-se, a uma só vez, um dever e um objeto de esperança em vista do cumprimento do destino moral do homem.

A conversão é definida por Kant como o “restabelecimento da disposição originária para o bem” (RGV, B 48, p.50), expressão que aparece como título da observação geral da primeira parte da obra. Portanto, apesar do conceito ter uma origem religiosa e basear-se na ideia joanina do “novo nascimento” (Jo 3, 5) Kant dá a ele uma significação propriamente moral inclusive opondo-se à ortodoxia cristã cujo ensinamento entende a fé como pressuposto necessário do novo nascimento (BRUCH, 1968, p. 80).

Enquanto tal “restabelecimento” a conversão supõe que a disposição originária para o bem, como vimos acima, não foi anulada em nós pelo mal radical, pois apesar da queda, “ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo”, daí que é preciso pressupor que “um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido” (RGV, B 49s, p.51). Em que consiste, pois, a conversão? Kant responde:

O restabelecimento da originária disposição para o bem em nós não é, portanto, aquisição de um móbil *perdido* para o bem; pois tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos. **Este restabelecimento é, portanto, apenas a instauração da pureza da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas**, segundo a qual a lei deve ser acolhida no arbítrio, não só vinculada a outros motivos ou, inclusive, subordinada a estes (às inclinações) como condições, mas **na sua plena pureza como motivo impulsor suficiente por si da determinação do arbítrio** (grifos nossos) (RGV, B 52, p.52).

Kant chama esse restabelecimento da pureza da lei de conversão ou “mudança de coração” porque ele não pode dar-se pouco a pouco mediante uma reforma gradual, mas por meio de uma *revolução* da disposição de ânimo [*Gesinnung*] e isso porque a conversão tem lugar no caráter inteligível do homem. Uma mudança que fosse meramente gradual exigiria apenas uma mudança dos *costumes*, não do *coração*, e tal faria do homem *legalmente* bom segundo seu caráter empírico (*virtus phaenomenon*), mas não necessariamente *moralmente* bom (*virtus noumenon*).

A conversão, enquanto mudança no caráter inteligível, não é propriamente uma mudança *no tempo*, mas a condição de possibilidade de tal mudança que deverá se traduzir no tempo como reforma gradual ou progresso contínuo. Portanto, a conversão como restabelecimento da santidade das máximas não significa que o convertido possua uma *vontade* santa, mas apenas uma *máxima* da aproximação incessante da santidade. O homem

que empreendeu tal revolução não se tornou um santo, mas tornou-se susceptível ao bem. Isso porque “entre a máxima e o ato há um grande hiato” (RGV, B 53, p.52). Assim,

quando o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito susceptível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom; i.e., pode esperar que, com semelhante pureza do princípio que adoptou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante progressão do mau para o melhor (RGV, B 54s, p.53).

Essa diferença entre revolução e reforma gradual apenas reflete a diferença entre o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem em relação à possibilidade de avaliar-se a conversão. Pois se a conversão, enquanto mudança no caráter inteligível, não é a mera mudança nos costumes, só Deus que perscruta o coração, pode conhecê-la com certeza como *revolução*. Mas para os homens, “que só podem apreciar-se a si mesmos e a força de suas máximas segundo o domínio que obtêm sobre a sensibilidade no tempo” (RGV, B 55, p.54), essa mudança só pode mostrar-se como *reforma* gradual da propensão para o mal, isto é, como *progressão* contínua em direção ao bem.

Mas nesse ponto uma questão se coloca: como é possível que um homem naturalmente mau, ou por natureza corrompido, possa tornar-se bom ou fazer de si um homem novo e agradável a Deus?¹⁰⁷ Tal possibilidade é algo que “ultrapassa todos os nossos conceitos”, diz Kant, mas se é um dever fazê-lo é porque o podemos. Esse “poder”, no entanto, não significa que o homem possa fazê-lo *somente* por meio de suas próprias forças, mas que todo o esforço que cabe ao homem talvez o possa tornar susceptível de uma “assistência superior para nós imperscrutável” que pudesse completar a imperfeição de nossos esforços. Com isso Kant introduz o postulado da graça divina como outro meio de tornar concebível a possibilidade da conversão e justificação do homem afetado pelo mal em sua raiz. “A teoria kantiana da conversão – que permanece no interior dos limites da razão – prefigura assim sua teoria da graça, – que ele só irá esboçar, porque ela se situa fora dos limites da razão ou no máximo em seus *parerga*” (BRUCH, 1968, p. 86s).

Kant chama a atenção para o fato de que, em relação à questão – *Se o homem é radicalmente mau, como pode vir a tornar-se bom?* –, a razão moralmente desencorajada mobiliza, contra a exigência de melhoria de si e sob o pretexto de incapacidade natural, ideias religiosas impuras que afirmam que “Deus pode fazer o homem melhor sem que ele próprio tenha de fazer algo a não ser suplicar-lhe”, isto é, uma ideia de auxílio divino ou graça que vai contra os princípios da moralidade. E, de modo geral, a resposta da religião parece ser que

¹⁰⁷ Cf. RGV, B 49; 171, p. 50;123.

apenas uma ajuda sobrenatural pode restituir ao homem sua disposição originária ao bem. A questão da graça, apresentada assim em contraste com a exigência de uma moral autônoma, assume a forma de uma antinomia que se interroga sobre se a conversão do homem do mal ao bem deve ser atribuída à agência humana ou à divina. Tal, afirma Despland (1973, p. 230) “é a versão de Kant do velho problema da relação entre natureza e graça”, cuja resposta kantiana lhe valerá a acusação de pelagianismo.

Essa antinomia é propriamente apresentada na parte III da *Religião*. Aqui o elemento da graça é a fé na satisfação ou justificação (redenção) dos pecados do homem, concedida por Deus e é o primeiro termo da antinomia (tese); o segundo termo (antítese) é a fé numa boa conduta de vida que importa para se tornar agradável a Deus. Ambas constituem condições da esperança de beatitude do homem. A primeira diz respeito ao que o próprio homem *não pode* realizar a favor de sua justificação, a outra ao que o homem *pode* e *deve* fazer, e ambas constituem uma só fé e estão necessariamente conexas. Essa ligação só pode ser pensada se se admite que uma deriva da outra, isto é, “ou a fé na absolvição da culpa que sobre nós pesa produz a boa conduta de vida, ou então a intenção verdadeira e ativa de uma conduta boa que sempre se deve levar suscita, segundo a lei de causas moralmente operantes, a fé naquela absolvição” (RGV, B 169, p.122). Mas tomadas isoladamente ambas, tese e antítese, são refutáveis, pois aceitar apenas a primeira seria negar os princípios da moralidade (que a boa conduta é fundamento da esperança de satisfação) e aceitar somente a segunda não nos deixa ver como é possível ao homem corrompido tornar-se bom por esforço próprio, o que leva-nos a admitir que “a fé num mérito que não é o seu e pelo qual se reconcilia com Deus deve preceder todo o esforço em ordem a boas obras – o que contradiz a proposição anterior” (RGV, B 172, p.123).

Esse conflito não tem propriamente uma solução e a inclinação de Kant pela segunda alternativa (que a fé na graça derive da boa conduta) não é uma afirmação metafísica, mas deve ser entendida em relação ao propósito prático-moral:

Este conflito não se pode resolver mediante o exame da determinação causal da liberdade do ser humano, i.e., das causas que fazem que um homem se torne bom ou mau, portanto, não pode ter uma solução teórica; com efeito, esta questão ultrapassa toda a capacidade especulativa da nossa razão. No campo prático, porém, em que não se indaga o que é o primeiro física, mas sim moralmente, para o uso do nosso livre arbítrio, a saber, donde devemos partir, se da fé no que Deus por nós fez ou do que, para de tal nos tornarmos dignos (consista ele no que quiser) devemos nós fazer, não há qualquer dúvida em se decidir pelo último (RGV, B 172, p.123).

O primeiro elemento da resposta kantiana é, portanto, que nós não podemos saber como as ações de nossa liberdade podem harmonizar-se com as da graça salvadora, pois esta é uma questão que transcende a capacidade especulativa da razão. Mas o segundo elemento,

isto é, a opção de Kant do ponto de vista prático, o filósofo o retira, não da religião de simples culto, mas da *religião moral* (com a qual a religião cristã, dentre todas as religiões públicas é a única a se identificar) cujo princípio é o seguinte:

que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor; e só quando não enterrou a moeda que lhe foi dada ao nascer (Lc 19, 12-16), quando se serviu da disposição originária para o bem a fim de se tornar um homem melhor, pode esperar que será completado mediante uma cooperação superior o que não está na sua capacidade, e também não é absolutamente necessário que o homem saiba em que esta consiste (RGV, B 62, p.58).

Portanto, a esperança de que Deus, pela graça, completará a nossa deficiência se nos esforçarmos com boas disposições não é o fundamento de nosso esforço, mas é essencial à nossa vida moral. Contudo, importa observar que, embora essa esperança da graça só tenha sentido se surgir do esforço no cumprimento do dever, isso não significa, como explica Herrero, que o homem tenha que primeiro *merecer* essa ajuda:

Para Kant não existe mérito algum do homem quando se trata da realização daquilo que é seu dever. A colaboração de Deus não é recompensa pelas boas obras (...). A esperança surge do dever cumprido e tem por base a crença em Deus (...). [Mas o homem] não pode esperar apoderar-se da “graça”, do Deus da graça. Ao invés disso, ele pode apenas esperar que Deus consuma o que o dever prescreve (HERRERO, 1991, p.104).

A concepção kantiana da relação entre a liberdade e a graça é complexa. Podemos dizer que ele evita determinar esse processo de colaboração divina a partir de razões especulativas ou religiosas afirmando que não podemos discernir os efeitos da graça em nós (isso seria *fanatismo*) nem pretender atuar mediante ações de culto para obter algo de Deus (isso seria *superstição* religiosa). Por isso, afirma Kant,

crer que pode haver efeitos da graça e, porventura, terão de existir para suprir a imperfeição do nosso esforço virtuoso, é tudo o que a tal respeito podemos dizer; de resto, somos incapazes de determinar algo a propósito do seu caráter distintivo e, mais ainda, de fazer alguma coisa para os suscitar (RGV, B 267, p.176).

Contudo, note-se que Kant não apenas não nega que possam haver efeitos da graça, como afirma que é preciso postulá-la se quisermos manter a esperança de conquistar nossa meta moral. Nesse sentido, afirma Bruch (1968, p. 105), ao eliminar a graça *medicinal* que parece comprometer a liberdade humana, para só admitir a graça *santificante* pela qual a ação de Deus completa o esforço humano, Kant se inclina ao pelagianismo. Ao mesmo tempo não se pode dizer que ele foi totalmente pelagiano porque não podemos concluir que ele tenha minimizado dogmaticamente o papel da graça.¹⁰⁸ Podemos afirmar então que, na obra *A*

¹⁰⁸ “Ao motivar assim as restrições de sua teoria da graça, Kant escapa, pelo menos parcialmente, à acusação de pelagianismo que se lhe dirigiu a partir de concepções teológicas mais elaboradas e mais ortodoxas*. Pois ele procura menos minimizar a graça do que preservá-la em seu caráter de mistério inacessível. O essencial da fé reside então em uma confiança incondicionada, humilde e muda, naquilo que Deus fará. E essa confiança parece a Kant mais conforme à situação metafísica e moral do homem que a adesão forçada aos dogmas temerários. A

Religião nos limites da simples razão, a relação entre as questões “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”, ou, entre o *ser digno de felicidade* e o *ser feliz*, é tematizada, a partir da forma religiosa “liberdade-graça”, ou esforço humano-providência divina, binômios cuja relação se encontra melhor expressa na seguinte passagem:

Contudo, não é permitido ao homem estar inativo quanto a este negócio e deixar que a Providência atue, como se a cada qual fosse permitido perseguir somente o seu interesse moral privado, deixando a uma sabedoria superior o todo do interesse do gênero humano (segundo a sua determinação moral). Pelo contrário, há de proceder como se tudo dele dependesse, e só sob esta condição pode esperar que uma sabedoria superior garantirá ao seu esforço bem intencionado a consumação (RGV, B 141, p.106).

Portanto, apesar das dificuldades é certo que, em relação à antinomia provocada pela teoria da conversão e da graça, Kant nem descarta sem mais a necessidade de uma ajuda sobrenatural, nem opta de maneira inequívoca e unicamente pela boa conduta como causa daquela, mas que, retendo algo das duas teses “assume a antinomia como constitutiva da própria fé” (RICOEUR, 1992, p. 33). Sobre essa antinomia em cujo núcleo se encontra a tensão mais visível entre a liberdade e a esperança (na forma de graça divina) vejamos a bela síntese de Ricoeur:

Kant muito justamente transformou a antinomia em paradoxo; esse paradoxo torna-se uma estrutura da esperança, como paradoxo *do esforço e do dom*. Esse paradoxo prolonga com efeito o primeiro paradoxo do livro I: a inferência do mau princípio *ao lado* do bom princípio. Levado ao limite, ele consiste em dizer, por um lado, que o acolhimento do dom vale uma injunção para mobilizar os recursos mais ocultos da disposição para o bem; por outro lado, e inversamente, que o recurso a essas profundidades do querer, aguçado pela própria radicalidade do reconhecimento do mal, vale uma disposição para acolher esse dom; como se, em um nível insondável de profundidade, não se pudesse mais distinguir, no próprio coração da disposição para o bem, o que é identidade de esforço e alteridade de dom (RICOEUR, 1992, p. 33s).

Assim, cremos poder afirmar que Kant, como herdeiro da tradição cristã e ao mesmo tempo como grande representante da Ilustração, propõe uma articulação singular entre a afirmação radical da liberdade do homem e a abertura deste, fundada na mesma liberdade, a um *dom* transcendente¹⁰⁹ que poderá completar o que está além de suas forças.

despeito dessa limitação, Kant toma cuidado em distinguir a economia da salvação segundo aquilo que se considera a *parte Dei* ou a *parte hominis*; (...) isto é, não é totalmente impossível que do ponto de vista da repartição metafísica das ações de sua respectiva importância, aquela de Deus seja realmente o fundamento de nossa salvação, mas que do ponto de vista humano será nocivo – ao mesmo tempo impossível – afirmar a predominância sobre aquela do homem. É mais uma necessidade prática que justifica o apagamento da graça divina” (BRUCH, 1968, p. 104s).

*[Como um exemplo dessa acusação Bruch cita Karl Bart, *Die protestantische Theologie*].

¹⁰⁹ É preciso, contudo, reconhecer que Kant não tematiza de modo explícito o conteúdo desse *dom*, mas no máximo a *abertura* humana a partir da consciência de sua finitude. “Se o postulado da imortalidade manifesta a dimensão temporal-existencial da liberdade, o postulado da existência de Deus manifesta a liberdade existencial como o **equivalente filosófico do dom**. Kant não tem lugar para um conceito de dom, que é uma categoria do Sagrado. Mas possui um conceito para a origem de uma síntese que não se encontra em nosso poder: Deus é ‘a

Essa interpretação pode ser corroborada pela leitura que Lima Vaz faz dessa tensão presente na visão cristã do homem. Ao apresentar os diferentes ideais de realização humana que se sucederam na filosofia ocidental, Vaz caracteriza o ideal da vida humana do Cristianismo como um ideal que se distingue do ideal da Antiguidade clássica à medida que é pensado dentro de uma nova antropologia na qual “o *logos* da ciência deve submeter-se à *pístis* (fé), e a *autárkeia* ou autossuficiência do Sábio é denunciada como orgulho, sobrevivendo em seu lugar a ‘justificação pela fé’”. Afirma Vaz (1992, p. 167):

O ideal cristão do “homem perfeito” (*téleios anér*) constitui-se, assim, através do paradoxo de encontrar-se o homem, no cerne mais íntimo ou no princípio ativo do seu *dever-ser* (na sua inteligência e na sua liberdade), aberto ao acolhimento de um *dom* transcendente que deve operar nele a passagem à sua definitiva humanidade (...). O ideal da santidade cristã é atravessado pela tensão entre o esforço humano e a graça, o que torna a um tempo apaixonante e difícil o problema do humanismo cristão, tema que se impôs à reflexão cristã nos tempos modernos, quando o paradigma da santidade deixou de ser culturalmente dominante.

Ora, cremos que podemos situar a filosofia de Kant, ao menos no que se refere à sua compreensão geral da realização do homem, dentro dos contornos desse ideal cristão à medida que sua filosofia prática compreende aquela tensão fundamental entre o esforço humano e o complemento divino, tensão criada pelo influxo, por um lado, da obrigação de agir autonomamente que o homem impõe-se pela lei moral e, por outro, pela necessidade de confiar (de crer, *esperar*) que sua ação poderá ser complementada naquilo que não está em seu alcance. Nesse sentido, podemos compreender o pensamento de Kant como um grande esforço de articular filosoficamente razão e fé tentando evitar os unilateralismos tanto do fideísmo quanto do racionalismo estrito.

Também Giovanni Salla, ao comentar a relação entre a “prova moral da existência de Deus e a questão de uma ética eudaimonística” em Kant, chega a uma conclusão semelhante ao afirmar que “a beatitude é a forma plena da moralidade mesma, o ser definitivo do homem posto à prova pela moral”. E ao completar em seguida:

A beatitude é o próprio homem como pessoa realizada (...). A realização da meta do imperativo moral apresenta o duplo caráter que distingue o homem como entidade por si mesma entregue à própria responsabilidade: **ela é produto da liberdade humana e, simultaneamente, dom d’Aquele de quem o homem recebeu a sua vida e a lei da sua liberdade**. A separação entre exigência moral e bem mina a dignidade do homem na medida em que expõe o homem a uma definitiva e irreparável “nulidade” (cf. KU B 428=V 452). Uma vez que, por outro lado, a ligação da virtude com a beatitude só pode ser produzida ultimamente por Deus, a proteção da dignidade do homem como entidade livre e responsável só é possível no horizonte da transcendência (SALLA, 1993, p. 567).

causa adequada a este efeito que se manifesta à nossa vontade como seu objeto total, a saber, o soberano bem” (RICOEUR, 1978, p.351).

3.1.2. A comunidade ética (sumo bem comunitário)

Neste tópico apresentaremos o conceito de comunidade ética, enquanto povo de Deus sob leis éticas, que é a versão comunitária ou religiosa do sumo bem em Kant. Esse conceito encontra-se intimamente relacionado à leitura crítica que o filósofo faz da religião histórica (fé eclesial) e de seu papel no processo que Kant chama de “fundação de um reino de Deus na terra”, na parte III da obra *A Religião nos limites da simples razão*. O conceito de comunidade ética (ou “igreja invisível”), enquanto ideia, não é objeto de experiência possível, mas serve de arquétipo àquelas igrejas (“visíveis”) que devem ser fundadas pelos homens. Assim, a igreja visível (religião histórica), enquanto união efetiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal, é interpretada como *veículo* que traz consigo um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa ou religião racional. A partir da apresentação desses conceitos centrais, discutiremos a questão da (in)dispensabilidade das religiões históricas, implicada na interpretação kantiana, que pode ser resumida nos seguintes termos: à fé religiosa pura se há de acrescentar sempre uma fé histórica (eclesial) como uma parte essencial, ou a fé eclesial, como simples meio condutor, poderá transformar-se progressivamente em fé religiosa pura, devendo pois, desaparecer nesse processo?

Religião histórica e religião racional

A compreensão filosófica de Kant acerca da religião obedece igualmente àquela distinção que percorre toda sua filosofia, a saber, a distinção entre as partes pura e empírica de um sistema de conhecimentos (GMS, B V, p.14). Assim como os conhecimentos teórico e prático possuem uma parte pura e uma empírica, como podemos constatar a partir da análise das duas primeiras críticas, também a religião é considerada por Kant de acordo com essa distinção. É, portanto, devido a esse pressuposto metodológico que a reflexão kantiana da religião se desenvolve sobre a distinção entre religião histórica e religião racional e procura determinar o modo como a relação entre ambas deve ser compreendida.

No prólogo à segunda edição de *A Religião nos limites da simples razão*, ao esclarecer o significado do título da obra, Kant utiliza a imagem dos círculos concêntricos para ilustrar o que ele pretende com aquela distinção (puro/empírico) aplicada à religião:

Visto que a *revelação* pode pelo menos compreender também em si a *religião racional* pura, ao passo que esta, ao invés, não pode conter o histórico da primeira, ser-me-á possível considerar aquela como uma esfera *mais ampla* da fé, que encerra em si a última como uma esfera *mais estreita* (não como dois círculos exteriores um ao outro, mas como concêntricos) (RGV, B XX, p. 21).

Como a esfera que representa a religião histórica é a mais ampla, então concebe-se que a religião racional, como a “esfera mais estreita” é o cerne que pode ser encontrado dentro da primeira ao abstrair-se de suas condições empíricas. Ou, nas palavras de Wood (1970, p. 194), “a Religião nos limites da razão” é, assim, encontrada *dentro* da fé eclesial, que contém também “a religião *fora* dos limites da razão”, uma religião *revelada*.

Na parte III da *Religião*, que tem por objetivo a representação filosófica e histórica da “fundação de um reino de Deus na Terra”,¹¹⁰ Kant retoma essa ideia de religião racional contrastando-a com a de religião histórica, a qual é apresentada como “fé revelada”, fé eclesial ou fé estatutária. A religião histórica ou, como prefere Kant, a fé histórica é aquilo que “o homem comum entende por religião e que se apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é interiormente oculta e depende de disposições de ânimo morais” (RGV, B 154, p.114). A religião histórica é aquela que

necessita de uma legislação estatutária que só se torna conhecida por revelação, por conseguinte, de uma fé histórica [*historiche Glaube*], a qual, em contraste com a pura fé religiosa [*reine Religionsglaube*], se pode chamar fé eclesial [*Kirchenglaube*]. Efetivamente, no caso da primeira, trata-se apenas do que constitui a matéria da veneração de Deus, a saber, a observância – que ocorre numa disposição de ânimo moral – de todos os deveres como seus mandamentos; mas uma Igreja, enquanto reunião de muitos homens sob tais disposições de ânimo em ordem a uma comunidade moral, precisa de uma obrigação pública, uma certa forma eclesial que se funda em condições de experiência, forma que é em si contingente e múltipla, por conseguinte, não pode ser conhecida como dever sem leis divinas estatutárias (RGV, B 149, p.111).

Conforme a distinção mencionada, Kant conclui que há apenas uma (verdadeira) *religião*, embora possa haver múltiplos tipos de *fé*. A única religião é a religião moral na medida em que ela consiste na consideração e observância de todos os deveres morais como mandamentos divinos, ou seja, esta é a essência da religião¹¹¹. Quanto a ela, visto que se fundamenta na lei puramente moral, pode ser conhecida graças à própria razão de cada um. Mas no que respeita aos diversos tipos de fé históricas (por exemplo, judaica, católica, protestante, etc.) não podem ser conhecidas pela simples razão, mas dependem de uma *revelação* que tenha sido dada a alguém ou a um povo e deste modo só pode ser conhecida e propagada entre os homens por meio da tradição e de Escrituras sagradas.

Isso basta por ora, para entendemos a distinção estabelecida por Kant entre religião histórica e religião racional. Veremos agora que tipo de relação Kant estabelece entre elas e qual o *status* que ele confere às religiões históricas.

¹¹⁰ RGV, B 131; 182, p.101; 130.

¹¹¹ “O conceito de uma vontade divina determinada segundo meras leis morais puras permite-nos pensar, assim como um só Deus, também apenas uma religião que é puramente moral” (RGV B 146, p.109).

Comunidade ética e igreja visível

Conforme afirma Wood (1970, p. 188) acerca da parte III de *Religião*, a preocupação de Kant ali é com os meios práticos pelos quais os homens podem melhor empreender sua busca do fim moral mais elevado ou do sumo bem. Tal fim, contudo, no contexto desta obra vai além da união da virtude e felicidade como fim do indivíduo, adquirindo um aspecto social à medida que envolve todo o gênero humano: “toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia, ao fomento do bem supremo como bem comunitário”. Contudo, prossegue Kant,

o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige a união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo (RGV, B 135, p.104).

Assim, o conceito de sumo bem, sob o nome de “comunidade ética”, isto é, “a associação dos homens sob simples leis de virtude” (RGV, B 130, p.100), é pensado também sob o aspecto comunitário, social. A diferença entre a comunidade ética e a comunidade política consiste no fato de que esta reúne os homens sob leis de direito públicas que são leis de coação, ao passo que aquela une os homens sob leis não coativas, i.e., sob simples leis de virtude. Do mesmo modo como para entrar numa comunidade política o homem sai do seu estado de natureza jurídico, assim também o homem deve sair do seu estado de natureza ético (que é o estado de interna amoralidade, no qual o homem é incessantemente assediado pelo mal) para se tornar membro de uma comunidade ética.

Visto que o que caracteriza a comunidade ética é a ordenação das leis em vista à *moralidade* das ações e não à sua mera *legalidade*, deve haver alguém diferente do povo que possa ser considerado seu legislador, para que possa conhecer os corações, o íntimo das disposições de ânimo a fim de proporcionar a cada um o que seus atos merecem. Ora, tal é o conceito de Deus como soberano moral do mundo; logo, o conceito de uma comunidade ética é o conceito de um povo de Deus sob leis éticas, i.e., sob leis de virtude (RGV, B 139, p.105).

Porém, é claro que tal conceito apresenta somente a *ideia* de uma comunidade que, como ideia sublime, não pode ser plenamente alcançada ou efetivada historicamente. Isso só poderia ser esperado como possível de execução por parte do próprio Deus. Aos homens cabe somente trabalhar pela aproximação a esse ideal na forma de Igreja. Assim, à união efetiva (histórica) dos homens em uma comunidade Kant denomina *igreja visível*, distinguindo-a da *igreja invisível* que, embora não seja objeto de experiência possível, serve de arquétipo às igrejas fundadas pelos homens.

Vemos, portanto, que a abordagem de Kant à religião segundo a distinção puro/empírico acaba pondo uma distância infinita entre a fé religiosa pura e a fé eclesial histórica o que o leva a conceber a aproximação do reino de Deus como uma transição gradual da fé eclesial para o domínio da fé religiosa. E é a tematização dessa transição e seus problemas que passaremos a considerar agora.

A indispensabilidade das religiões históricas

A tese kantiana de que a aproximação do Reino de Deus, isto é, a realização da comunidade ética só é possível como transição gradual da fé eclesial para uma fé religiosa pura levanta grandes problemas de interpretação e suscita uma interessante divergência entre os intérpretes kantianos.¹¹² Abordaremos aqui dois problemas centrais acerca do tema: o primeiro diz respeito à própria possibilidade teórica de se conceber tal transição se se compreende fé histórica e fé racional como termos que designam dois estados de coisas contraditórios; o segundo refere-se à função que deve ser atribuída à religião histórica e à consequência prática dessa atribuição, i.e., a sua necessária dissolução ou permanência na história.

a) Possibilidade teórica da transição da fé histórica para a fé racional

Partindo da crítica de Reiner Wimmer¹¹³ e procurando solucionar as contradições apontadas por este sobre a ideia daquela transição gradual, Dörflinger (2011, p. 262) aceita a premissa de que “entre o ‘A’ e o ‘non-A’ de uma contradição não pode haver aproximação gradual” aplicando-a à distinção kantiana entre religião histórica e religião racional.

A ideia de tal transição evidentemente é problemática, pois como seria possível passar, de forma, contínua, de um estado para o outro, se ambos têm que ser caracterizados por qualidades contrárias? Como entre os termos de uma contradição tal transição fica excluída, e como a passividade moral não poderá ser o fio condutor para a autoatividade [*Selbsttätigkeit*] moral, há de se supor que a natureza das religiões históricas no processo da sua reforma já deve implicar certa modificação (DÖRFLINGER, 2011, p. 262).

Entretanto, é digno de nota que, embora a nomenclatura utilizada por Kant para referir-se à igreja (visível e invisível) pareça sugerir os termos exatos de uma oposição ou contradição, ela aponta apenas para uma *heterogeneidade* entre religião empírica e religião racional, heterogeneidade que lembra aquela existente entre intuições e conceitos. Por isso cremos ser possível indagar se, assim como para se pensar a possibilidade do conhecimento

¹¹² Um exemplo disso é dado por Dörflinger (2011, p. 262) ao citar Allen W. Wood e Reiner Wimmer como representantes de duas linhas de interpretação divergentes sobre esse ponto da filosofia de Kant.

¹¹³ Cf. WIMMER, R. *Kants kritische Religionsphilosophie*, p.204s (citado por DÖRFLINGER, 2011, p. 262).

exigia-se o “esquematismo” do entendimento¹¹⁴ como mediação entre a categoria e o fenômeno, não podemos pensar um conceito correlato (porque aqui se trata de um conceito prático-moral) que faça as vezes de “esquema” mediador da transição pensada por Kant entre a religião histórica (empírica) e a racional (pura).

Ora, Kant pensa um terceiro termo que exerce essa função mediadora e permite pensar a possibilidade daquela transição gradual. Este é a “verdadeira Igreja (visível)” na medida em que ela “é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (RGV, B 142, p.107).

Mas como este terceiro termo soluciona a questão? Isso ocorre na medida em que ele permite pensar a existência de uma fé histórica (ou de uma igreja visível) que, mesmo enquanto tal (i.e., estatutária) não se encontra em oposição ou contradição direta com a fé racional, mas, sob certo aspecto, é idêntica a ela. Nesse sentido, este termo médio satisfaz a principal condição exigida pela *esquematização*, a saber, a de ser homogêneo tanto à ideia quanto ao fenômeno, embora nesse caso seja mais correto falar de *simbolização*.¹¹⁵ Assim como a aplicação da categoria aos fenômenos tornou-se possível mediante a determinação transcendental do *tempo* (por ser esta homogênea à categoria e ao fenômeno), analogamente podemos compreender o conceito de “igreja verdadeira” como resultado de uma determinação transcendental da *história*, porquanto a ideia de igreja verdadeira possui também características a-históricas (e homogêneas à religião racional), a saber, a *universalidade*, a *pureza* (união sob motivos morais), a relação sob o princípio da *liberdade* e a *imutabilidade* quanto à sua constituição (RGV, B 143, p.107s).

Além disso, Kant chega mesmo a identificar uma religião histórica (a cristã) como aquela que “tem em si o grande requisito da verdadeira Igreja, a saber, a qualificação para a universalidade, enquanto por tal se entende a validade para todos” (RGV, B 236, p.159) e isso porque a Religião cristã, embora seja “subjetivamente revelada” (RGV, B 233, p.158), i.e., enquanto fé histórica é fundamentada em dogmas revelados, é também “objetivamente

¹¹⁴ No contexto do conhecimento teórico Kant apresenta a necessidade do esquematismo do seguinte modo: “É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental” (KrV, B 176s).

¹¹⁵ “Representar um puro conceito do entendimento como pensável num objeto de experiência possível significa conferir-lhe realidade objetiva e, em geral, apresentá-lo (*darstellen*). (...) Esta operação chama-se esquematismo, quando a realidade objetiva é diretamente (*directe*) atribuída ao conceito por meio da intuição a ele correspondente, isto é, quando o conceito é apresentado imediatamente; se, porém, não puder ser apresentado de modo imediato, mas só nas suas consequências (*indirecte*), a operação pode chamar-se a simbolização do conceito. O primeiro caso ocorre nos conceitos do sensível; o segundo é um recurso de emergência para conceitos do suprassensível, que, portanto, não podem ser genuinamente apresentados, nem dados em nenhuma experiência possível, mas pertencem necessariamente a um conhecimento, ainda que seja possível só como [conhecimento] prático” (FM, A 62s, p.43s). Sobre *esquematismo* e *simbolização*, ver também KU § 59.

natural”, ou seja, seu ensinamento é idêntico ao da razão prática, ideia que se harmoniza com a imagem dos círculos concêntricos utilizada por Kant para representar a relação entre ambas. E, ao pensar desse modo a possibilidade da transição, Kant deverá entender que a verdadeira religião (ou as religiões) histórica não deve ter-se a si mesma (enquanto religião estatutária e de cultos e rituais externos) como fim para não cair no *falso culto*¹¹⁶ e no clericalismo, mas deve ser um meio¹¹⁷ e servir como *veículo* para o seu verdadeiro fim que é a religião pura. Sobre isso a passagem seguinte é bem esclarecedora:

Uma vez que **relativamente a todos os nossos deveres** (que temos de considerar ao mesmo tempo, na sua totalidade, como mandamentos divinos) **estamos sempre no serviço de Deus**, a *religião racional pura* terá como *servidores* (sem ser *funcionários*) **todos os homens de bom pensamento**; só que em tal medida não poderão chamar-se servidores de uma Igreja (a saber, de uma Igreja visível, a única de que aqui se fala). - Contudo, já que **uma Igreja erigida sobre leis estatutárias só pode ser a verdadeira na medida em que contém em si um princípio de avizinhamiento incessante da fé racional pura** (como aquela que, quando é prática, constitui em rigor, em toda a fé, a religião), e pode com o tempo prescindir da fé eclesial (segundo o que nela é histórico), poderemos estabelecer nestas leis e nos funcionários da Igreja nelas fundada um *serviço* (*cultus*) eclesial **na medida em que orientam em qualquer altura as suas doutrinas e ordenamento para aquele fim último (uma fé religiosa pública)**. Pelo contrário, os servidores de uma Igreja que a tal não atendem, mais ainda, têm por condenável a máxima da incessante aproximação desse fim e por apenas beatificante a lealdade à parte histórica e estatutária da fé eclesial, podem com razão ser acusados de *falso culto* da Igreja ou (do que por ela se representa) da comunidade ética sob a dominação do princípio bom. Por *pseudo-serviço* (*cultus spurius*) entende-se a persuasão de servir alguém mediante acções que, de facto, fazem recuar o seu intento. Mas isto acontece numa comunidade em virtude de o que apenas tem valor de meio para satisfazer a vontade de um superior se fez passar por e substituiu aquilo que nos torna *imediatamente* agradáveis a ele; e assim se frustra o propósito daquele (RGV, B 228s, p.154s).

Creio que essas observações são suficientes para mostrar que Kant não compreende as religiões históricas como, *per se*, em contradição com a religião racional, mas sim que nas próprias religiões históricas é possível distinguir, diferentemente daquelas que se lhe opõem (na medida em que se fundam no clericalismo), aquela que traz consigo um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa (RGV, B 167, p.121), i.e., a igreja verdadeira.

b) Função da religião histórica nessa transição e consequência dessa atribuição

O segundo problema refere-se à função de “meio condutor” ou de “veículo” (como prefere Kant) atribuída à fé eclesial no processo de transição à fé pura, que levanta a questão

¹¹⁶ “Mas aquele [serviço] em que a fé revelada deve preceder a religião é o *pseudo-serviço*, pelo qual a ordem moral é totalmente invertida, e o que não passa de meio é incondicionalmente imposto (como se fora um fim)” (RGV, B 250, p.167).

¹¹⁷ “(...) a razão humana universal numa religião natural será reconhecida e honrada na doutrina da fé cristã como o supremo princípio imperativo, enquanto doutrina revelada, sobre a qual se funda uma Igreja e que necessita dos eruditos como intérpretes e depositários, será amada e cultivada como simples meio, embora sumamente estimável, para proporcionar à primeira compreensibilidade, inclusive, para os ignorantes, extensão e permanência. Eis o verdadeiro *serviço* da Igreja sob o domínio do princípio bom” (RGV, B 250, p.167).

de se essa transição implica necessariamente a dissolução das religiões históricas ou se ela exige sua permanência como parte do próprio processo de transição.

A interpretação que entende a distinção kantiana entre religião histórica e religião racional como uma rigorosa oposição parece mais propensa a enfatizar a “tese da dispensabilidade” ou a dissolução das religiões históricas em vista da valoração absoluta da religião racional.¹¹⁸ Tal interpretação vê uma contradição entre as afirmações de Kant sobre a fé histórica como “veículo” e ao mesmo tempo como “prescindível” em relação à fé religiosa pura.¹¹⁹

Por outro lado, há uma interpretação que defende a tese de que não há contradição entre as religiões históricas e a religião racional e que aquelas, embora sejam manifestações imperfeitas de religião, podem servir de fio condutor ou veículo à religião racional à medida que podem ser vistas como aproximações a esta (DÖRFLINGER, 2011, p.262). Nesse sentido, a transição da fé eclesial à fé religiosa pura é entendida como um processo de esclarecimento e de progresso para a comunidade moral, e a fé eclesial é considerada não apenas o veículo mas também *o pré-requisito histórico para uma comunidade moral* de homens fundada sobre a pura fé religiosa (WOOD, 1970, p.195). Portanto, segundo Wood (1970, p.196), que é um representante dessa linha de interpretação,

Kant não pretende que a fé eclesial, suas práticas e suas tradições históricas, devam ser abolidas pelo progresso. Ao contrário, para chegar a uma compreensão de si mesma como veículo para a pura fé religiosa, é melhor [à fé eclesial] servir à pura fé que é sua essência. Kant, assim, olha para uma época na qual a fé eclesial não será mais do que um mero veículo para a pura fé religiosa.

De fato, o texto kantiano parece dar margem a essas duas diferentes interpretações às quais podemos denominar, seguindo a nomenclatura de Dörflinger, “tese da dispensabilidade” e “tese da indispensabilidade” das religiões históricas. A seguir, procuraremos mostrar a partir do texto de Kant que não há contradição entre as duas teses desde que as compreendamos

¹¹⁸ “Em vista do que foi alegado até agora: a oposição rigorosa entre religiões históricas e a religião racional, o favorecimento absoluto desta última e **o fim claramente definido da dissolução das religiões históricas**, ou seja, que a religião ‘seja, finalmente, liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação, de todos os estatutos’ – em vista de tudo isso, pode causar surpresa que Kant, em consideração às condições históricas reais, não só faz o prognóstico de o processo da realização deste fim ser gradual e contínuo, mas também que ele considera a lentidão do processo como adequada, oportuna e fundada na própria natureza do mesmo” (Dörflinger, 2011, p. 261).

¹¹⁹ “Mas como será possível, **em vista da projetada dissolução da fé eclesial histórica**, manter ‘conservado’ o seu afirmado ‘influxo útil como veículo’, no tempo da transição? Sem uma modificação da ideia da natureza das religiões históricas, seria exigido algo impossível, a saber: considerar a continuação da prática da ilusão de um dever voltado ao serviço de Deus como meio útil para se livrar desta mesma ilusão. A influência útil da religião histórica como veículo não se poderia fazer compreensível, se seus estatutos extra-rationais e a sua prática derivada deles continuassem válidos sem nenhuma modificação. Pois a relação entre uma forma de fé histórica que julga algo um mandamento moral que não o é, por um lado, e, por outro, a fé racional, para que é uma simples ilusão pretender ‘servir [...] a Deus de outro modo’ em vez de cumprir os ‘deveres para com homens’, essa relação é contraditória”. (DÖRFLINGER, 2011, p. 266). Além disso, Dörflinger (2011, p. 273) afirma que Kant oferece argumentos de que é tanto possível como necessário prescindir do serviço simbólico de Deus.

como expressões de dois pontos de vista diferentes (histórico e a-histórico) reunidos numa perspectiva escatológico-moral.

As passagens que podem ensejar a defesa da dispensabilidade das religiões históricas são as seguintes:

Embora uma fé histórica afete como meio condutor a religião pura, contudo, com a consciência de que é apenas um meio condutor, e se esta fé, enquanto fé eclesial, traz consigo um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa **para, finalmente, poder prescindir desse meio condutor**, semelhante Igreja pode, pois, chamar-se sempre a *verdadeira*; (RGV, B 167, p. 121).

(...) É, pois, uma consequência necessária da disposição física e, juntamente, da disposição moral em nós – sendo a última a base e, ao mesmo tempo, a intérprete de toda a religião – **que esta seja, por fim, gradualmente liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que se apoiam na história** e que, por meio de uma fé eclesial, reúnem provisoriamente os homens em ordem ao fomento do bem, e assim reine enfim sobre todos a pura religião racional “para que Deus seja tudo em todos” (...). O fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, **torna-se pouco a pouco supérfluo**, mais ainda, acaba por ser uma cadeia, quando o homem entra na adolescência (RGV, B 179, p.127).

Contudo, outros dois trechos da mesma obra parecem deixar mais claro em que sentido Kant alude a um fim da fé eclesial e em que condições isso pode ocorrer, o que pode justificar a tese de sua indispensabilidade. O primeiro afirma:

(...) a fé histórica, que, como fé eclesial, necessita de um livro sagrado para guia dos homens, mas justamente por isso impede a unidade e a universalidade da Igreja, cessará por si mesma e se transformará numa fé religiosa pura, igualmente plausível para todo o mundo; com esse fito devemos já agora trabalhar com diligência, por meio do incessante desdobramento da religião racional pura a partir daquele **envoltório que agora ainda não é dispensável. Não que ele cesse (pois talvez possa sempre ser útil e necessário como veículo), mas pode cessar**; e assim apenas se alude à firmeza interna da pura fé moral (RGV, B 205 nota, p.141).

E o segundo, já na segunda seção da quarta parte, deixa claro o duplo sentido pelo qual se deve compreender as teses da dispensabilidade e indispensabilidade da fé eclesial ou das religiões históricas:

Por conseguinte, o princípio – de uma fé eclesial – que remedia ou previne toda ilusão religiosa é que, **além das proposições estatutárias de que por agora não pode de todo prescindir**, ela deve ao mesmo tempo conter em si um princípio para suscitar a religião da boa conduta como a meta genuína, **a fim de um dia poder prescindir daquelas proposições** (RGV, B 269, p.177).

Creio que esse conjunto de passagens citadas, principalmente o segundo, possibilita uma resposta à antinomia apontada pelas duas teses em questão, apelando-se a uma distinção análoga àquela utilizada para solucionar as antinomias da primeira *Crítica*. Desse modo, pode-se ler a tese da dispensabilidade da fé eclesial como afirmada de um ponto de vista meramente *noumênico*, i.e., o desaparecimento da fé histórica é visto como uma ideia meramente regulativa do processo histórico da transição, e não como um fato histórico; e a

tese da indispensabilidade como afirmada do ponto de vista *fenomênico*, i.e., devido às necessidades e às condições históricas a que estão submetidos os homens durante o tempo de transição, a fé eclesial é e continuará sendo um veículo indispensável até que os homens não necessitem mais dos meios (coação legal, regras e estatutos, educação) para realizar o fim moral. Mas esta situação em que os homens seriam espontaneamente morais é a própria ideia da perfeição humana que, portanto, não é uma meta real, mas a representação utópica de um futuro distante.

Cremos que essa solução se harmoniza com a interpretação de que a transição gradual da fé eclesial para o domínio da fé religiosa pura, como aproximação do Reino de Deus, expressa a forma daquela tensão entre o “já” e o “ainda não” que atravessa a autocompreensão escatológica da história da igreja cristã como *reinado de Deus*. Sendo o reino de Deus um reino moral, i.e., reconhecível pela simples razão (RGV, B 205 nota, p.142), um reino que “não vem em figura visível” (RGV, B 205, p.141), ele é a ideia de uma perfeição que, embora inalcançável historicamente, é o horizonte que dá sentido ao movimento de aproximação incessante (RGV, B 181, p.128) em direção a ele, horizonte sem o qual todas as igrejas históricas cairiam inevitavelmente na ilusão de se considerar *por si* “já” expressão acabada do reino. Por isso, todas as igrejas (visíveis) merecem igual respeito “na medida em que as suas formas são tentativas de pobres mortais para a si tornar sensível o Reino de Deus na Terra”. Mas, por outro lado, seria uma injúria se “tiverem a forma da apresentação desta ideia (numa Igreja visível) pela própria coisa” (RGV, B 270, p.177).

Assim, podemos concluir que a fundação do Reino de Deus na Terra só afirma a dispensabilidade e o fim da religião histórica como situação *ideal*. Pois, se de fato o reino da moralidade se consumasse na Terra, que sentido ainda haveria em manter-se um reino da mera legalidade e suas estruturas históricas? Por isso, a condição sempre empiricamente imperfeita dos homens junto com a percepção inteligível de suas potencialidades e sua consciência dessa diferença, leva a razão a projetar como tarefa a realização máxima daquilo que o homem deve ser (e tal consumação só pode ser uma *ideia*, pois uma “igreja invisível” não é objeto de experiência possível) (RGV, B 142, p.107). E, sob outro ponto de vista, aquela fundação do Reino, enquanto processo histórico que resulta da atividade de pobres mortais, supõe a indispensabilidade (histórica) da fé eclesial na medida em que, “sem se tornar uma Igreja visível, [a unanimidade universal, como condição da religião racional] não conseguiria propagar-se na sua universalidade” (RGV, B 236, p.159)¹²⁰ nem manter-se por si

¹²⁰ Cf. também RGV, B 157, p.115: “Por causa da necessidade natural de todos os homens de, para os supremos conceitos e fundamentos da razão, exigir sempre algum apelo sensível, alguma corroboração empírica e

mesma. Além disso, afirma Kant, a ideia de um Reino de Deus consumado “não é em si história alguma”, mas

constitui um belo ideal da época moral do mundo, suscitada pela introdução da verdadeira religião universal, época *prevista* na fé até à sua consumação, que não *antevemos* como consumação empírica, mas a *vislumbramos*, ou seja, podemos em vista dela fazer preparativos, só na contínua progressão e acercamento do sumo bem possível na Terra (RGV, B 205, p.141).

Portanto, podemos ler aquelas afirmações (citadas acima): “para, finalmente, poder prescindir desse meio condutor”; “que esta [a religião] seja, por fim, gradualmente liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que se apoiam na história”; e “a fim de um dia poder prescindir daquelas proposições”, como se referindo não a um momento *no tempo* em que a religião pura dominará de fato (já que isso é só uma *ideia*), mas antes como se referindo ao modo de autoconsciência próprio à verdadeira igreja (histórica), i.e., a consciência de ser *veículo*. E tal consciência pode ser traduzida pela condição idealmente paradoxal (assinalada por aquelas expressões) de saber que enquanto igreja histórica deverá trabalhar para a consecução de um fim cuja realização a tornasse dispensável. Ou seja, é a consciência de que ela *deve* existir “como se”, em relação ao estado de coisas que almeja (i.e., o reino de Deus na Terra) e que é a finalidade de sua existência, ela *não devesse* mais existir. Por isso cremos ser útil compreender o papel da igreja visível verdadeira sob uma perspectiva escatológica (mas moral, não teológica) que assegure a compreensão da realização do reino de Deus (ou da comunidade ética) como processo e como tarefa infinita, que já começa aqui na terra com cada ação humana (em prol da) moral, mas que preserva continuamente o “ainda não” de uma efetividade plena sempre apenas *esperada*.

3.2. Esperança e história

Nesta seção retomaremos alguns dos principais elementos da filosofia kantiana da história. Mas, diferentemente do primeiro capítulo, no qual enfatizamos o “mecanismo da Natureza” como primeiro nível do processo de realização do homem, abordaremos aqui as teses de Kant acerca da história sob a perspectiva da *esperança* que elas representam de um ponto de vista prático. Pois, assim como a moral, através do conceito de sumo bem, conduz à religião (KpV, A 233), podemos afirmar, como Weil (2012, p.112), que ela conduz também à filosofia da história e de um modo que, ao dar razões da possibilidade da completude da

quejandos (a que, de fato, importa atender no intento de introduzir universalmente uma fé), deve utilizar-se qualquer fé eclesial histórica, que em geral alguém encontra já diante de si”.

moral, assim como o faz a religião, ela também se inscreve no âmbito da *esperança*¹²¹ moralmente justificada. A diferença é que, enquanto na filosofia da religião se trata da realização da *moralidade* como liberdade interna (enquanto *disposições* dos indivíduos), a filosofia da história ocupa-se da realização da *legalidade* como liberdade externa (enquanto se refere às *ações* dos indivíduos).

3.2.1. Teleologia natural e teleologia moral: expressões da esperança

No segundo capítulo e na primeira parte do terceiro vimos que o fim último prescrito pela razão prática é o sumo bem (individual e comunitário) que o homem *deve* realizar no mundo e que os postulados da liberdade, da imortalidade da alma, da existência de Deus e da graça divina aparecem como condições de sua possibilidade de realização. Kant só admite que o sumo bem seja possível na medida em que todos esses elementos possam ser pensados como articuláveis segundo uma determinada ordem. Esta articulação não é um mero agregado nem uma simples coordenação entre virtude e felicidade, mas deve ser pensada segundo uma hierarquia na qual a *virtude*, como o primeiro elemento do sumo bem, é a condição suprema tanto da felicidade quanto da união dos indivíduos sob leis de virtude. E como a virtude, enquanto esforço no cumprimento do dever, funda-se na liberdade, podemos dizer que a liberdade, naquilo que compete ao homem, é a condição necessária e garantia da moralidade e da realização do sumo bem comunitário. Ao quadro geral dessa exposição Kant chama *teleologia moral*¹²² e ela refere-se ao *indivíduo*, como se pode notar pelos elementos que reúne (i.e., virtude, felicidade, imortalidade da alma).

No primeiro capítulo vimos que Kant se ocupa também em compreender a realização humana na história sob o ponto de vista da *espécie*. Os acontecimentos que compõem a história são frutos das ações livres dos homens, mas no seu conjunto, essas ações aparecem sem ordem e sem um sentido em si mesmas, pois pode ser que os homens executem suas ações segundo seus planos particulares, mas é certo que o todo de suas ações não revela nenhuma intenção ou plano conjunto. Assim sendo, se se quiser encontrar um *sentido* na história como um todo, é preciso considerar a humanidade sob outro ponto de vista que o da liberdade. Esse outro ponto de vista é a consideração da história como sendo o desenrolar de uma intenção ou plano (oculto) da Natureza cujo mecanismo atua no sentido de desenvolver as disposições naturais do homem. Assim, a teleologia da natureza aparece do ponto de vista

¹²¹ Cf. Capítulo 1, seção 1.1.1 desta dissertação.

¹²² Cf. KU, § 87.

da espécie humana, como uma garantia de que aquilo que o homem não faz livre e racionalmente, a saber, a realização do fim prescrito pela razão (o sumo bem político), a Natureza o coage a fazê-lo por outros caminhos. A Natureza é, pois, concebida como se possuísse um *telos* que direciona o desenvolvimento da história em direção ao mesmo fim prescrito pela razão. A diferença é que enquanto a razão apenas *prescreve* tal fim, a natureza o *impõe*, queiramos ou não; e, se pela primeira, a história pode correr paralela ou contrariamente ao fim prescrito, pois nem sempre os homens seguem o dever, pela segunda a história é vista como se conduzisse a humanidade até aquele fim, independentemente dos desvios tomados pelos homens. Desse modo, a *teleologia natural*, que tem a figura da *Providência* como uma de suas expressões, torna-se um reforço da esperança na consecução do sumo bem (político).

Na teleologia moral a esperança de felicidade (proporcionada por Deus) e mesmo a esperança da consumação moral (através da graça) só surgem como condicionadas à liberdade do homem na realização do dever. Assim, o homem que livremente decide agir contra o dever moral, não possui um fundamento necessário para esperar a realização do sumo bem. Na teleologia natural (física) aquela esperança é confirmada pela intenção da natureza que forçou o homem a libertar-se do instinto e a aculturar-se, a constituir a sociedade civil e continua impelindo-o a estabelecer um direito cosmopolita que favoreça sua *moralização*, fim que a razão prática também identifica como o mais elevado. Portanto, pode-se afirmar que, segundo Kant, liberdade e natureza constituem dois pólos ou fontes complementares da história, pois,

Por um lado a razão prática dá a meta e o fim que a história *deve* seguir como mandamento incondicional. Esse sentido, antecipado como dever, não permitia ainda conceber uma filosofia da história como compreensão do todo real das ações efetivas da liberdade. Daria apenas o sentido que a história deveria seguir, mas não o sentido que de fato segue. Por outro lado, a natureza, concebida teleologicamente, oferece a garantia de que o sentido real ou parcial dela se encaminha efetivamente para o fim da razão, porque na natureza humana existem disposições “das quais se pode deduzir que o gênero humano progredirá sempre para o melhor” (Gemein VIII, 307) e isso permite conceber a história como a história do “progresso para o melhor no tocante ao fim moral da existência do gênero humano” (Gemein VIII, 308) (HERRERO, 1991, p.137).

Outro modo de tornar mais claro o sentido em que os elementos da filosofia da história em Kant oferecem uma justificação da esperança é compreendê-la como uma abordagem alternativa, mas não excludente, ao problema do sumo bem¹²³. Como mencionamos acima, o conceito de sumo bem como tal se origina da moral como o fim total da razão prática. Mas ele recebe dois tipos diferentes de desmembramento: através da filosofia da religião, os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus representam a possibilidade e,

¹²³ Cf. RODRÍGUEZ ARAMAYO, 1992, p. 93-102; 115,116.

portanto, a esperança de que o *indivíduo* alcance sua perfeição moral (ou virtude) e a felicidade proporcional àquela. Por meio da filosofia da história, a “perenidade” da espécie e a “astúcia” da Natureza (conceitos paralelos aos postulados) asseguram a possibilidade, por conseguinte, a esperança de que a *espécie* desenvolva completamente suas disposições originárias. Assim, pode-se dizer que a filosofia da religião fundamenta uma esperança *transcendente*, pois os postulados só representam a possibilidade de realização plena do sumo bem num “outro mundo” transcendente à história ao passo que a filosofia da história justifica uma esperança *imane*nte ao projetar a realização do sumo bem (político) num futuro distante e indeterminado, mas ainda assim intra-histórico. Portanto, podemos dizer que, enquanto a primeira responde à questão pelo que é permitido ao *indivíduo* esperar, a segunda responde à questão sobre o que é permitido à *humanidade* esperar.

A concepção kantiana da história, baseada na teleologia da natureza, à primeira vista, parece suplantar a liberdade do homem ao entender que o destino do homem está mais nas mãos de uma *Providência* do que em suas próprias. Pode parecer que a liberdade é dominada pelas forças da natureza uma vez que esta chega ao seu fim como uma necessidade irresistível e que transforma o homem numa marionete manipulada por mãos que desconhece ou num Édipo que, mesmo agindo contra o destino acaba por realizá-lo. Entretanto, quando Kant fala de intenção da natureza, destino ou providência, ele não se refere à história de homens individuais, mas à história da *humanidade* como um todo, cujo fim pode ser prescrito *a priori* por ser derivado de uma “essência” que define a espécie enquanto tal e que Kant chama de *disposições*. Assim, a concepção teleológica da natureza não afirma que os homens individuais são coagidos a seguir um plano preestabelecido, tanto é que nesse nível Kant reconhece que a história conjunta aparece como um “agregado sem plano” em virtude do jogo das liberdades individuais. Além disso, o modo teleológico de ajuizar a natureza que serve como fio condutor para encontrar uma “finalidade” no curso do mundo não é um modo *determinante*, isto é, não pretende afirmar que realmente há uma tal finalidade ou intenção, mas um modo *regulativo*, proporcionado pela faculdade de julgar reflexionante, que nos autoriza a considerar o curso da natureza numa intenção prática apenas “como se” tivesse uma intenção e o desenrolar da história “como se” fosse a execução dessa intenção. E esse ponto de vista, por ter o interesse prático de abrir aos homens a esperança de que suas disposições podem chegar a se desenvolver plenamente no futuro, i.e., uma esperança na *consequência* de suas ações, de modo algum representa a negação teórica da *causa* dessas ações, ou seja, da liberdade, nem das possibilidades que permanecem abertas a essa liberdade. Por fim, essa “coação” da natureza não pode destruir a liberdade humana porque ela se dá no âmbito da

legalidade, no nível em que, segundo Kant, as ações são consideradas enquanto *fenômenos* (no caráter *empírico* do homem) que, como todos os outros fenômenos no mundo, estão submetidos a leis necessárias e sob esse aspecto não são livres. Mas a decisão do caráter inteligível do homem, enquanto lugar próprio da liberdade, provém da lei moral que é independente das leis da natureza como causa da ação, por isso não pode ser coagida por nenhum mecanismo da natureza.

Contudo, não obstante a independência entre teleologia moral e teleologia natural no que se refere aos seus *princípios*, pode-se, de *fato*, ver entre elas uma relação de cooperação na qual a teleologia natural está subordinada à teleologia moral. O mecanismo da natureza que em si pode ser entendido como um mecanismo cego, irracional, está, em último caso, a serviço do desenvolvimento racional e moral. Isso significa que, paradoxalmente, na própria estrutura da natureza humana se insere a intenção de que o homem vá além de sua mera natureza. Afirmar Kant:

O mecanismo da natureza através das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa. Isto significa, pois que **a natureza quer a todo o custo que o direito conserve, em último termo, a supremacia** (ZeF, B 62).

O ponto central para o qual convergem os principais elementos da filosofia da história de Kant é a sua noção de progresso. Por isso compreendemos o progresso como o mais abrangente objeto da esperança e ao mesmo tempo como aquele que mais implica diretamente cada indivíduo em todos os tempos. Pois, acerca do ideal da paz perpétua, por exemplo, que se encontra necessariamente entre os objetos particulares de nossa esperança, podemos pensar que, ainda que seja um ideal tão distante no futuro que não nos seja dado representar-nos como dele participantes diretos, mesmo assim é possível a cada um ver-se como *progredindo* em direção a ele e trabalhando por sua realização. E esse *progresso* em direção ao fim ideal, dada a educabilidade do gênero humano, é um objeto nem um pouco menos digno de valor que o próprio fim por ele visado.

3.2.2. Progresso e esperança

Para podermos compreender adequadamente o significado da esperança no progresso afirmada por Kant precisamos definir: 1) aquilo que cabe nos contornos de sua noção de progresso e mostrar seus fundamentos, bem como: 2) relembrar o caráter ou o estatuto da esperança no sistema da filosofia crítica.

1) Em relação ao primeiro ponto importa contrastar a concepção de história de Kant com outras possíveis concepções que são criticadas por nosso filósofo, pois é no quadro da reflexão sobre a história que sua noção de progresso aparece. Na segunda parte de *O conflito das faculdades* (1794) Kant retoma esse tema já abordado em outros escritos (*IaG*, *TP*, *ZeF*) a partir da questão: “Estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?” (SF, A 131, p.95). Segundo Kant, existem basicamente três formas comuns de se pensar a história: a primeira é a perspectiva *terrorista* que afirma que o gênero humano vai de mal a pior numa incessante regressão; a segunda é a *eudemonista* ingênua, que afirma exatamente o contrário da primeira; e a terceira é a posição *abderitista*, que defende a existência de uma eterna oscilação entre progresso e regresso que acaba redundando numa estagnação permanente na mesma posição. Kant critica como insustentáveis as três posições; a primeira e a última, porque por tentarem responder à questão do progresso pela experiência, acabam tendo uma visão insensata do curso das coisas humanas¹²⁴; a segunda, porque ao desconsiderar a mescla do bem e do mal na disposição do homem, pretende vaticinar com *certeza* a progressão da espécie para o melhor onde, na verdade, não se sabe que efeito se poderia daí esperar (SF, A 140s, p.100). A posição de Kant consiste em afirmar que o gênero humano progrediu sempre para o melhor e que há razões para *esperar* que continue progredindo (i.e., mas não certeza de que de fato *haverá* progresso); que esse progresso, embora contínuo, não é linear, ou seja, é possível que haja momentos de estagnação e retrocesso, mas não de *completo* retrocesso.

Em segundo lugar, é preciso observar que a ideia de progresso em Kant está intimamente ligada aos princípios de sua filosofia moral, sobretudo ao conceito de dever, e à sua concepção teleológica da natureza e da história tal como vimos no primeiro capítulo. Nesse sentido, o significado do progresso pensado por Kant dista profundamente da concepção de progresso que passou a predominar na filosofia e na cultura ocidentais a partir do século XIX, cuja ênfase recai sobre os aspectos científicos, técnicos e econômicos, sob a égide do materialismo positivista e do impulso capitalista. O progresso de que fala Kant tem muito menos a ver com o acúmulo de riqueza e capital, com a capacidade de intervenção na natureza ou com a atual proliferação de instrumentos e meios tecnológicos sofisticados, e mais com o desenvolvimento das aptidões propriamente humanas, como a disposição social, cultural e moral, desenvolvimento compreendido como progresso em direção à justiça, à paz e

¹²⁴ “Deve-se igualmente à nossa errada escolha do ponto de vista sob o qual consideramos o curso humano das coisas que este se nos afigure tão insensato. Os planetas, vistos da Terra, ora recuam, ora se detêm, ora avançam. Mas se o ponto de vista se tiver a partir do Sol, o que só a razão consegue fazer, eles prosseguem constantemente no seu curso regular, de acordo com a hipótese copernicana” (SF, A 140, p. 99s). Em relação ao curso das ações livres dos homens, esse ponto de vista seria o da *Providência*, a partir do qual elas (as ações) podem até ser *vistas* pelos homens, mas nunca *previstas* com certeza.

à moralidade, enfim, à humanização do homem. Por isso as maiores controvérsias entre os intérpretes kantianos acerca do tema dizem respeito à relação entre os dois principais *tipos* de progresso defendidos por Kant, uns afirmando a tese do progresso meramente *jurídico* (legal), outros defendendo a possibilidade também do progresso *moral* e outros ainda tentando revelar uma posição intermediária entre ambas.¹²⁵ Com isso esclarecemos os contornos do tipo de progresso que interessa a Kant.

Em terceiro lugar, vejamos os fundamentos de sua concepção de progresso e as razões pelas quais Kant sustenta a crença de que o progresso não só é possível, mas de fato está ocorrendo. Com isso responderemos à questão *por que Kant acredita no progresso* e, ao mesmo tempo, mostraremos as bases filosóficas da legitimidade da esperança no progresso humano na história.

O primeiro fundamento dado por Kant da esperança no progresso situa-se no coração de sua teoria moral, ou seja, no conceito de dever ou mais especificamente, na fórmula de que “dever implica poder” ou possibilidade (Antr, B 38, p.48) e assim o mandamento, aplicável a todo ser racional finito, de lutarmos pela nossa perfeição moral implica que o progresso moral é possível para os indivíduos e para os homens em seu conjunto. Ao expor na *KpV* a tensão entre o ideal de santidade que a lei moral em sua pureza nos exige e a nossa finitude humana, cuja fraqueza moral nos impede de sermos totalmente adequados à santidade, Kant nos apresenta a *virtude* como ideia mediadora entre aqueles dois termos. Ora, a ideia de virtude como disposição moral em luta, juntamente com o postulado da imortalidade da alma, permitirá deduzir a *possibilidade* de um *progresso indefinido* do homem em direção à perfeição moral, mas não o alcançar plenamente aquela santidade. Assim, essa ideia de virtude como progresso surge como a única maneira de “conciliar a debilidade de nossas forças com a exigência praticamente incondicionada da razão” (RODRÍGUEZ, 1993, p.409) e, por conseguinte, podemos considerá-la como a raiz e o protótipo da noção de progresso defendida por Kant¹²⁶. Entretanto, essa só pode ser uma parte do argumento, pois, visto que do dever segue-se o *poder*, não o *existir* (ALLISON, 1995, p.46), a partir do dever só é possível afirmar a *possibilidade* e não a existência real do progresso. Mas alguns textos de

¹²⁵ Para uma ótima introdução às diferentes interpretações e críticas à tese kantiana do progresso, ver: KLEIN, J. Kant sobre o progresso na história, p. 67-100. Para uma defesa da consistência da tese de Kant sobre o progresso moral como compatível com os princípios de sua teoria moral, ver: KLEINGELD, P. Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral, p. 105-132.

¹²⁶ A abordagem de Kant à religião nos termos da distinção entre fé eclesial e fé religiosa pura, bem como o movimento de transição da primeira à segunda possibilitada pela ideia de igreja verdadeira expressa também a temática do *progresso* no nível da comunidade religiosa, pois a realização da comunidade ética (ou reino de Deus) na terra só pode ser compreendida como uma *aproximação* contínua àquele ideal ou como transição gradual da fé histórica à fé pura (Cf. Capítulo 3, seção 3.1.2 desta dissertação).

Kant mostram que ele não se restringe a afirmar a mera possibilidade do progresso, (e isso porque a mera possibilidade não é uma resposta satisfatória à pergunta da razão pelo que lhe é permitido esperar), mas sustenta que não só já houve progresso como também haverá no futuro.¹²⁷ Assim, encontramos dois argumentos através dos quais Kant sustenta sua crença na realidade do progresso. O primeiro deles é a própria teoria teleológica da natureza tal como apresentada na *IaG* e justificada na *KU*. Pois, como vimos no primeiro capítulo, a concepção teleológica da natureza serve de fio condutor (para algum futuro historiador¹²⁸) para a elaboração de uma história universal. Ora, nessa medida, a tese teleológica abrange todo o âmbito histórico de modo que ela se refere ao passado, ao presente e ao futuro, isto é, não restringe a operação do mecanismo da natureza ao âmbito do passado apenas, deixando os outros fora da teoria ou vice-versa. Se a natureza pode ser vista como teleológica, então faz sentido crer que ela atuou no passado, atua no presente e continuará atuando no futuro no sentido de desenvolver todas as disposições que plantou no homem e assim fornece uma “garantia” do progresso real da *espécie* humana. O segundo argumento a favor da crença no progresso encontra-se em *O Conflito das faculdades* e segue basicamente dois passos: a) determina uma possível causa do progresso; b) encontra um evento que seja *signo histórico* da atuação dessa causa. Em relação ao primeiro ponto afirma Kant: “Na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser *causa* do progresso para o melhor e (já que tal deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) seu *autor*” (SF, A 141, p.100). Mas, como a partir de uma causa não se pode predizer um acontecimento como efeito, isto é, não se pode determinar se aquilo que é predito na causa ocorrerá de fato, é preciso o segundo passo do argumento, ou seja,

indagar por um acontecimento que aponte (...) para a existência de semelhante causa e também para o ato de sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como sua causa, mas somente como indicativo, como *senal histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), e poderia por isso demonstrar a *tendência* do gênero humano, olhada no seu *todo* (SF, A 142, p.101).

Pode-se dizer que Kant identifica a melhoria das Constituições dos Estados em relação às épocas anteriores como um desses sinais históricos (que confirmam o progresso previsto a

¹²⁷ “É, pois, uma proposição não só bem intencionada e muito recomendável no propósito prático, mas válida, apesar de todos os incrédulos, também para a mais severa teoria: que o gênero humano progrediu sempre para o melhor e assim continuará a progredir no futuro” (SF, A 150s, p.106).

¹²⁸ Deve-se entender a *IaG* não como já a redação de uma “história universal”, mas apenas como o seu fio condutor: “Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para uma tal história; e queremos, em seguida, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber” (*IaG*, A 387).

partir da abordagem teleológica da natureza), pois ela trouxe uma melhora nas relações estatais e um aumento da liberdade civil.¹²⁹ Porém, o signo mais atual e específico Kant encontra na Revolução Francesa. Mas o que Kant tem em vista aqui não é a revolução política em si, as ações ou os crimes importantes cometidos pelos homens que a tornaram possível, mas unicamente o “entusiasmo” que esse fenômeno provocou entre seus espectadores ante a perspectiva de o povo dar-se a si mesmo uma constituição civil. O que Kant enfatiza acerca desse acontecimento é o “modo de pensar” dos espectadores da revolução, pois este manifesta uma participação universal e desinteressada e “demonstra um caráter do gênero humano no seu conjunto (...), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal” (SF, A 143, p.102). O importante se encontra no fato de que os espectadores, desinteressados do jogo político da revolução, ainda assim aderiram à sua *ideia*. “O verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao *ideal* e, claro está, puramente moral, o conceito de direito, por exemplo, e não pode enxertar-se no interesse próprio” (SF, A 146, p.103). Esse entusiasmo com a revolução é o signo histórico da atuação da disposição moral da humanidade que é propriamente a causa do progresso. Nesse sentido ele satisfaz, segundo Kant, as condições de ser um sinal memorativo (acerca do passado), demonstrativo (acerca do presente) e prognóstico (acerca do futuro) do progresso da humanidade.

2) Apresentados os fundamentos que legitimam a esperança no progresso, passaremos a dois últimos pontos que merecem ser abordados acerca da esperança. O primeiro concerne ao seu aspecto motivacional que pode ser admitido sem prejudicar a pureza da autonomia moral; o segundo se refere ao status da esperança no sistema da razão.

Em relação ao primeiro ponto é bastante esclarecedora a crítica que Kant faz a Moses Mendelssohn na terceira parte de *TP*. Mendelssohn era da opinião de que a ideia do progresso e do aperfeiçoamento da humanidade na sucessão dos tempos não passa de uma quimera e assim ele se expressava a respeito: “vemos o gênero humano no seu conjunto fazer pequenas oscilações; e nunca dá alguns passos em frente sem logo a seguir retroceder duas vezes mais depressa para o seu estado anterior” (TP, A 272) e tal é, completa Kant, exatamente o rochedo de Sísifo. Na opinião de Kant tal situação é a descrição de um espetáculo indigno até do homem mais comum, uma tragédia que com o tempo torna-se uma farsa da qual se cansarão os espectadores. Por isso a resposta de Kant é a seguinte:

A esperança de melhores tempos, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na atividade dos que retamente pensam; e o afável Mendelssohn teve também de ter

¹²⁹ Cf. IaG, A 405,409; HERRERO, 1991, p.140.

isso em conta, ao esforçar-se com tanto zelo em prol da ilustração e da prosperidade da nação a que pertencia. Pois não podia racionalmente esperar que ele próprio e por sua conta apenas trabalhasse, se outros após ele não enveredasse pela mesma senda. No triste espetáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o gênero humano, quanto antes do 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 (TP, A 276).

Assim, se pelo conceito de *interesse da razão*, expresso pela questão *o que é permitido esperar?* Kant traz, objetivamente, a esperança para dentro do sistema da razão fazendo dela uma categoria filosófica, o seu aspecto motivacional, isto é, sua influência sobre a atividade dos homens, revela o caráter subjetivo da esperança mostrando-a como uma categoria estruturante da própria razão prática e de todo agir humano. Esse espaço estrutural ocupado pela esperança no seio da ação é salientado por aquela “benevolência desinteressada” que nos permite agir não apenas em função de interesses imediatos e individuais, mas que nos torna capazes de agir também pelo interesse de outros e em vista de um futuro do qual não faremos parte. E contra os argumentos baseados em meros juízos de fato, que pretendem questionar essa esperança, Kant argumenta:

As razões empíricas contrárias à obtenção destas resoluções inspiradas pela esperança são aqui inoperantes. Pois, pretender que o que ainda não se conseguiu até agora também jamais se levará a efeito não justifica sequer a renúncia a um propósito pragmático ou técnico (como, por exemplo, a viagem aérea com balões aerostáticos), e menos ainda a um propósito moral que, se a sua realização não for demonstrativamente impossível, se torna um dever (TP, A 276s).

E, a última afirmação desse trecho introduz-nos, implicitamente, a questão do *status* epistêmico da esperança. Aquela distinção entre opinião, fé e saber que apresentamos no capítulo 2 (2.3.2) a propósito do estatuto dos postulados da razão prática pode ser aplicada também à esperança. O objeto da esperança aqui tratado é o progresso legal e moral na história. Ora, o progresso, na medida em que se refere, além da melhoria das instituições, também à moralidade (isto é, às disposições internas dos indivíduos) e, além do passado da humanidade também ao seu futuro, torna-se um objeto que não pode ser *teoricamente* comprovado, nem *a priori* nem *a posteriori*. Nenhuma teoria sobre a história poderia, portanto, afirmar com certeza teórica, ou seja, com a pretensão de um saber (*Wissen*), nem o constante progresso para o melhor (eudemonismo), nem o incessante regresso para o pior (terrorismo), nem a eterna oscilação entre uma coisa e outra (abderitismo). E como, da mesma forma, não é possível demonstrar a impossibilidade de cumprir o dever a que somos obrigados, Kant encontra aí um espaço legítimo para a esperança no progresso futuro a partir da atuação moral no presente. Nesse sentido, Kant afirma:

Ora, é possível também que da história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças que, se fossem comprovativas, poderiam incitar-me a renunciar a um trabalho que, segundo a aparência, é inútil; contudo, enquanto não for possível apenas certificar tudo isso, não me é permitido trocar o dever (como o *Liquidum*) pela regra de prudência (como o *Iliquidum*, porque é uma simples hipótese) de não visar o inexequível; e por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se importa esperar o melhor para o gênero humano isso não pode, no entanto, causar dano à máxima, por conseguinte, também não ao pressuposto necessário da mesma numa intenção prática de que ele é factível (TP, A 275).

E, na medida em que a esperança no progresso surge de uma exigência da razão prática que por si é inegável e incondicional (o dever), ela não é mera opinião nem convicção arbitrária ou sentimentalismo, mas enraíza-se em princípios práticos objetivos. Nem opinião, nem conhecimento, a esperança pode então ser concebida como uma convicção fundada racionalmente e, assim como a fé racional (ou fé moral), trata-se de um assentimento objetivamente insuficiente, mas subjetivamente suficiente (KrV, B 850). Ou, segundo a terminologia da *Crítica da Faculdade do Juízo*, ela encontra-se entre as *coisas de fé* (*mere credibile*), não entre as coisas da opinião (*opinabile*), nem entre os fatos (*scibile*) (KU, B 454). Se no contexto mais amplo do sistema crítico a limitação do saber foi necessária para abrir espaço à fé (KrV, B XXX), esse mote é válido também no contexto da filosofia da história: é justamente a incerteza teórica acerca do progresso que abre espaço para a esperança. E, assim como a fé, enquanto *certeza moral* (não certeza lógica), não significa dizer que “é moralmente certo que há um Deus, etc., mas sim que *eu estou* moralmente certo, etc.” (KrV, B 857), podemos dizer também que a esperança no progresso da humanidade para Kant não significa afirmar que tal progresso é moralmente certo, mas apenas que dele *se está* moralmente certo.

Só se a esperança no progresso for assim concebida, isto é, como questão de fé moral e não como certeza teórica, é que ela pode “aquecer o coração humano” e exercer aquela influência motivacional sobre a atividade dos homens de boa vontade. Pois se, por um lado, tivéssemos conhecimento do progresso com a certeza de um saber teórico, se ele fosse, portanto, independente de nossa ação livre, qual seria então o sentido de empenhar nossos esforços em prol do progresso e da melhoria do mundo? Nossa ação, enquanto ação livre, seria totalmente supérflua, desnecessária, pois nossa liberdade não passaria de uma peça num motor já em movimento. Por outro lado, se tivéssemos certeza da impossibilidade do progresso, nossa ação e nossos esforços seriam vãos e inúteis e nossa liberdade se transformaria em desespero. No primeiro caso seríamos como Édipo; no segundo, como Sísifo; e, em ambos, nossa liberdade seria suprimida pelo fatalismo do destino e não nos restaria nada além de conformismo e desespero.

CONCLUSÃO - A visão kantiana do homem

O fio condutor deste trabalho foi a tentativa de captar a compreensão kantiana acerca da realização humana. Por isso o recorte metodológico exigido pela temática selecionou, dentro da área da filosofia prática de Kant, os principais textos concernentes à sua filosofia moral, à filosofia da religião e à filosofia da história. A partir desses textos procuramos enfatizar aqueles elementos que se mostraram centrais na elaboração kantiana do desenvolvimento ou da realização do homem compreendido como indivíduo e como espécie. Dentre esses elementos, contam-se como principais a concepção teleológica da natureza e da história, o mecanismo da natureza que impulsiona o desenvolvimento das disposições do homem, o dinamismo da *Aufklärung* na educação para a liberdade, a liberdade como condição da moralidade, o conceito de sumo bem como visada da totalidade moral e, por fim, as ideias de Providência, graça, progresso e esperança. Como mostra a organização dos capítulos da dissertação, procuramos agrupar esses elementos sob os títulos mais gerais de Natureza, Liberdade e Esperança a fim de dar um contorno sistemático à abordagem do tema. Acreditamos que a relação que procuramos estabelecer entre esses três conceitos, tomados em sua significação mais ampla, foi-nos suficiente para a explicitação da cosmovisão moral de Kant e, nesse sentido, para uma resposta, pelo menos parcial e nos limites do pensamento kantiano, à questão *o que é o homem?*

Quisemos mostrar ao longo do trabalho que Natureza, Liberdade e Esperança são como que três níveis fundamentais que dão sentido ao processo de realização humana segundo Kant. Pretendemos ter mostrado com isso que a teoria moral kantiana, em seu sentido estrito, é insuficiente para fornecer uma visão completa de sua compreensão filosófica sobre o homem, pois não se pode atribuir a completa realização deste apenas à sua ação moral. A “eudaimonia” kantiana é representada pelo sumo bem, a síntese entre moralidade e felicidade, de modo que, se começamos buscando a felicidade (enquanto satisfação de nossas necessidades naturais) estaremos descartando o essencial, porque esse caminho jamais nos levará à moralidade. O único caminho capaz de nos tornar suscetíveis à participação no sumo bem é começando pela nossa moralização cuja condição necessária é o exercício de nossa autonomia. Contudo, ser moral não é ainda ser feliz, pois esta reunião não pode ser produzida por nós e permanece sempre uma síntese transcendente ao nosso esforço, mas esse caminho é o único modo de justificarmos nossa esperança de felicidade, pois a moral é capaz de nos tornar “dignos da felicidade”.

Os motes associados a cada uma das ideias-título, a saber, “o que a natureza faz pelo homem”; “o que o homem pode e deve fazer de si mesmo enquanto ser livre” e “o que o homem não pode mais fazer”, foram inspirados no prefácio à *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e talvez não correspondam exatamente ao que Kant enuncia ali. Não obstante, eles ajudam a reforçar a centralidade da liberdade no processo de realização humana, mas também a perceber os seus limites. A liberdade é condição necessária do processo, mas é apenas uma parte dele. Nesse sentido, didaticamente, podemos dizer, por um lado, que a ideia de Natureza (ou mais propriamente, a concepção teleológica da natureza) representa o “aquém” da liberdade ou aquela parte do processo que ainda não está ao alcance da ação do homem e é representada pela ação da Providência. Por outro lado, a ideia de Esperança (que surge da consideração dos postulados como condições do sumo bem) representa o “além” da liberdade, isto é, aquilo que não está mais ao alcance do homem e cuja realização só lhe resta esperar como complemento divino à sua ação livre. Vê-se, pois, que a Natureza, concebida como Providência, pode muito bem ser colocada sob a ideia da Esperança e que esta se constitui então como o limite prático da Liberdade e como o único modo pelo qual podemos captar a realização de nossa moralidade e de nossa existência humana, pois não nos é dado entendê-las como totalidades historicamente efetivadas.

Portanto, entendemos que Liberdade e Esperança constituem as condições últimas da realização humana em Kant e que, como duas colunas centrais, sustentam a visão kantiana do homem. Na medida em que Liberdade e Esperança representam a dignidade e a finitude do homem, elas constituem a própria estrutura existencial do ser humano como ser que acolhe em si uma aporética coexistência de predicados em si irreconciliáveis. Liberdade e Esperança assim compreendidas representam a tensão que o homem carrega em si entre o dever de ser adequado à lei moral e à impossibilidade de sê-lo sempre e pelas próprias forças; a autopercepção do homem como situado no presente, mas voltado para o futuro; como colocado entre a imanência e a transcendência de seu próprio ser; porquanto necessitado da razão e da fé como modos legítimos de compreender o mundo e a própria existência moral.

Por um lado, a razão e através dela a consciência do dever, da lei moral e, mesmo a consideração teleológica da natureza humana, revelam ao homem a sua capacidade de ser livre e autônomo, a sua prerrogativa de ser fim em si e fim terminal da criação, mostram-lhe a fonte de sua dignidade e abrem-lhe o horizonte de sua sublime destinação. Por outro, a mesma razão, consciente de suas capacidades reais, bem como a experiência de uma liberdade cujo exercício efetivo é sempre situado, mostram os limites da ação do homem e a finitude que lhe é constitutiva. A ideia dessa tensão, que aqui entendemos como constitutiva da própria

existência humana, aparece já na primeira frase do prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*, onde Kant afirma a propósito da metafísica:

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

É fácil ver a força programática que essa ideia representa ao ser colocado na abertura da *Crítica*. Segundo Fischer (2013, p. 370), Kant quer com essa ideia mostrar como a nossa razão é movida a perguntar pela “transcendência”. Mas essa ideia não é restrita ao âmbito da razão teórica, pois, como vimos no segundo capítulo, ela se traduz no campo da razão prática, como a busca da razão pelo incondicionado na forma do sumo bem. Ora, o sumo bem é o objeto total da razão prática, algo que o homem é obrigado a promover no mundo, mas que, ao mesmo tempo, ultrapassa toda capacidade da ação humana, daí a necessidade de se admitirem os postulados como condições de sua realização. Esse apelo, que o homem escuta na forma de um mandamento, a promover aquilo que ultrapassa suas forças seria um absurdo se não houvesse outros fundamentos que permitissem pensar a sua possibilidade. E a condição humana seria trágica se, ao ser movido em direção àquilo que é posto como seu fim último, ao homem não restasse nenhuma esperança de alcançá-lo. Mas, em termos kantianos, isso não significa que nossa obrigação moral deixaria de existir se não houvesse esperança. Certo é que, para evitar que sua moral engendre uma visão trágica do homem, é que Kant precisa completá-la com a esperança, ligando-a à religião e à história. Assim, a Esperança, enquanto elemento antropológico, funda-se no reconhecimento humilde das limitações da liberdade e da finitude humanas. Portanto, pode-se dizer que, enquanto a finitude caracterizar a condição humana haverá aí espaço para a religião, para a fé e para a esperança.

Por fim, entendemos que aquela condição paradoxal do ser humano assumida por Kant e certamente inspirada por sua visão cristã do homem, leva-o a compreender o processo da realização humana em seu todo como o resultado de uma transposição das categorias centrais da escatologia cristã para o terreno da filosofia prática moral. Nesse sentido cremos poder afirmar que a estrutura da *Weltanschauung* kantiana possui a forma de uma escatologia filosófica ou transcendental à medida que as teleologias (natural e moral) que a compõem e que apontam para o fim último da história são pensadas segundo a hermenêutica do “como se” e essa reserva crítica desautoriza-nos a compreendê-las como teses metafísicas. Assim, do mesmo modo que a realização moral do homem, em face da ideia de santidade expressa pela lei moral em sua pureza, não é compreendida como um estágio definitivo que o homem possa alcançar, mas apenas como aproximação contínua em direção à ideia de perfeição, isto é,

como virtude e *tarefa* infinita de sua liberdade, também a realização humana plena, projetada pela razão prática nos ideais da paz perpétua e do reino de Deus na terra, só pode ser concebida como *aproximação* contínua àqueles ideais e como *esperança* infinita. Isso não significa dizer que, na realidade, o homem não possa realizar-se porque nunca alcança o fim último. A realização se dá como processo mesmo de aproximação, como movimento em direção à sua própria ideia. Afinal, o que seria do processo sem cada um de seus momentos? Por isso cada passo dado, cada etapa galgada já é o realizar-se parcial, a antecipação presente daquilo que se espera. E se a mera ideia de aproximação é vaga demais para poder-se determinar a corretude da direção, a de progresso é capaz de servir de pedra-de-toque daquela aproximação.

O fundamento dessa estrutura escatológica da realização humana, nós o encontramos na estrutura mesma da razão tal como entendida por Kant. As *Dialéticas* das duas primeiras *Críticas* mostram que a razão, tanto em seu uso teórico quanto em seu uso prático, é movida a ir além da série dos condicionados e a buscar pelo incondicionado e essa busca, enquanto pensar (*Denken*), expressa a exigência de totalização que, para a razão teórica, mostra-se na forma das *ideias da razão* e, para a razão prática, no conceito de *sumo bem* como fim último absoluto. Como bem mostra Ladrière (2008, p.63), ao colocar o pensamento da totalidade, importa a Kant mostrar que esta não deve ser entendida como efetividade realizada, mas ser tomada apenas como o índice de uma exigência de totalização que, por um lado, força o entendimento a levar sempre mais longe suas investigações e, por outro, conduz à ação de uma iniciativa a outra fazendo de todo fim alcançado sempre um fim relativo, convocando o agir humano a prolongar-se indefinidamente. Essa concepção tem a vantagem de conter em sua própria estrutura a não possibilidade de efetivação definitiva e de assumir-se crítica de toda utopia que pretenda transformar-se num projeto histórico a realizar. Desse modo, transformar a ideia de sumo bem ou mesmo a ideia de perfeição moral em uma meta histórica levaria ao oposto daquilo que Kant pretende com elas. A ideia de totalização só é legítima como “indicação de uma tarefa infinita”, pois “o princípio do totalitarismo é muito exatamente a projeção na efetividade fenomênica da vida sócio-política, da ideia de totalização”¹³⁰ (LADRIÈRE, 2008, p.67).

Na segunda recensão ao livro de Herder *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, Kant utiliza a metáfora matemática da assíntota para representar essa tarefa

¹³⁰ A tentação da totalização efetiva é aquela impaciência do pensamento e da ação que procura fazer entrar esse momento instaurador último na representação, projetando-o na imagem de uma figura efetiva que poderia tomar seu lugar em algum momento acessível do futuro, na série das figuras históricas efetivamente realizadas ou, pelo menos, efetivamente possíveis de serem geradas a partir destas (LADRIÈRE, 2008, p.68).

infinita ou a aproximação incessante do homem a um objetivo sempre além de seu alcance, retomando a ideia de que nenhum membro do gênero humano, mas somente a espécie pode alcançar a sua determinação. A explicação dessa ideia em relação à figura matemática Kant deixa aos matemáticos. Mas, conclui, sobre ela

o filósofo poderia dizer: a determinação do gênero humano em sua totalidade é um *progresso incessante* e a completude do mesmo é uma mera ideia do fim, mas que é em todos os sentidos muito útil, pois a partir dela temos que orientar nossos esforços para conformá-los com a intenção da providência (RezHerder, A 156, p. 211).

Assim, devemos concluir que aquilo que realiza o homem segundo Kant não é propriamente um objeto ou um estado que ele venha a conquistar, mas uma *forma* de existir; não a chegada em si, mas o próprio caminhar; não o ideal, mas o progresso real em direção a ele. Pois a forma de sua existência é a forma mesma de sua razão: ela é a um tempo, ato e projeto. Mas, enquanto projeto, está sempre distanciada de si mesma como ato e nenhuma realização particular é capaz de superar a distância sempre de novo reaberta entre o ato particular pelo qual o homem se dá no já de sua existência, e a potência projetada na universalidade do dever ser por ele ainda não realizado. Ortega y Gasset (2013, p.7) sintetiza essa ideia, expressando de maneira simples e profunda a mesma problemática da realização humana que vemos em Kant: “normalmente os animais são felizes. Nosso destino é oposto. (...) E a razão disso está em que as tarefas humanas são irrealizáveis. O destino – o privilégio e a honra – do homem é não alcançar nunca o que se propõe e ser pura pretensão, utopia viva”. É esta, a nosso ver, a tensão fundamental expressa pela relação entre a liberdade e a esperança no seio da filosofia prática de Kant, tensão que revela o caráter necessariamente aporético de toda resposta à questão *que é o homem?*

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant

KANT, Immanuel. *Werke in zehn Bänden*. Hers. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, (ed. Especial 1983).

Traduções utilizadas

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. A paz perpétua. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 119-171.

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

_____. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. *Correspondence*. Trad. e ed. Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 21-37.

_____. *Lógica* [Jäsche]. Trad. Guido A. de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *O Conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy. Trad. George di Giovanni. In: _____. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: University Press, 2001, p. 19-37.

- _____. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. Que significa orientar-se no pensamento? In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 39-55.
- _____. Recensão a Herder. In: KLEIN, J. Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas de Joel Thiago Klein. *Studia Kantiana*, n.13, p.121-147, 2012.
- _____. Recensão a Herder. In: KLEIN, J. Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas de Joel Thiago Klein. *Studia Kantiana*, n.14, p.190-214, 2013.
- _____. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 11-19.
- _____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale para a prática. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 57-102.
- _____. *Sobre a pedagogia* [Rink]. Trad. Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999.
- _____. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. In: PIRES, Marcio. *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*. Introdução, tradução e notas de Marcio Pires. *Trans/Form/Ação*, v.36, n.1, p. 211-238, 2013.

Bibliografia complementar

- ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- _____. The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace. In: ROBINSON, Hoke (ed.). *Proceedings of the Eight International Kant Congress*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. *Kant's theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BEISER, F. C. Moral faith and the highest good. In: GUYER, P. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006, p. 588-629.
- BRUCH, Jean-Louis. *La Philosophie religieuse de Kant*. Aubier: Éditions Montaigne, 1968.

- CARNOIS, B. *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris. Seuil, 1973.
- CASSIRER, E. *Kant, Vida y Doctrina*. Trad. Wenceslau Rocas. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DEKENS, O. *Compreender Kant*. São Paulo: Loyola, 2008.
- DESPLAND, Michel. *Kant on History and Religion*. Montreal and London: McGill – Queen’s University Press, 1973.
- ESTIÚ, Emilio. La filosofía kantiana de la historia. In: KANT, I. *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, p. 7-38.
- FELDHAUS, C. *Liberdade e imputação: uma análise da fundamentação kantiana da responsabilidade*. Dissertação de mestrado, UFSC, 2004.
- FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três “Críticas”*. Trad. Karina Jannini. 3ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.
- GOLDMANN, Lucien. *Origem da Dialética: a comunidade humana e o universo em Kant*. Trad. Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GUYER, Paul. *Kant’s System of Nature and Freedom: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. *Kant*. Second edition. New York: Routledge, 2014.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HARE, John E. *The Moral Gap. Kantian ethics, Human Limits, and God’s Assistance*. New York: Oxford University Press, 1996.
- HECK, J. *A liberdade em Kant*. Porto alegre: Movimento, 1983.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito* (Parte I). Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Fenomenologia do espírito* (Parte II). 2. ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HEINE, Heinrich. *História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos*. Trad. Guilherme Miranda. São Paulo: Madras, 2010.

HENRICH, D. Die Deduktion des Sittengesetzes, In: *Denken im Schatten des Nihilismus*, Alexander Shwan, ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 55-112.

HERRERO, F. J. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

KRONER, Richard. *Kant's Weltanschauung*. Tübingen, 1914. Tradução inglesa de John E. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

LADRIÈRE, J. A perspectiva escatológica em filosofia. In: _____. *A fé cristã e o destino da razão*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008, p. 57-75.

_____. Peut-on penser philosophiquement une espérance? In: _____. *L'espérance de la raison*. Louvain/Paris: Éditions Peeters, 2004, p. 267-284.

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; org. Ricardo R. Terra. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 69-105.

_____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2010.

MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe; Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

_____. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos. In: KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 41-131.

NEIMAN, Susan. *The Unity of Reason*. New York: Oxford University Press, 1994.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1947.

PETERS, Curtis H. *Kant's Philosophy of Hope*. New York: Peter Lang, 1993.

POLITI, Sebastián. *História e Esperança: a escatologia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1995.

RICOEUR, P. A liberdade segundo a esperança. In: _____. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1978, p. 336-354.

_____. Uma hermenêutica filosófica da religião: Kant. In: _____. *Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 19-40.

- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.
- _____. El “utopismo ucrónico” de la reflexión kantiana sobre la historia. In: KANT, I. *Ideias para una historia universal em clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodrigues Aramayo. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994, p. IX-XL.
- _____. *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: Editorial EDAF, 2001.
- ROGOZINSKI, Jacob. *O dom da lei: Kant e o enigma da ética*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- ROSSI, Philip J; WREEN, Michael (eds.) *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- STRIET, Magnus. “Conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos” – relevância duradoura e limites da filosofia da religião de Kant. In: ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (eds.). *Kant e a teologia*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2010, p. 161-185.
- TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; (org. Ricardo R. Terra). 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 23-67.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- VILLACANÑAS, José Luis. *Kant*. In: CAMPS, Victoria (org.). *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, 2006 (p. 315-404).
- WEIL, E. *Problemas kantianos*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WENDEL, Saskia. Não naturalizável: o conceito de liberdade em Kant. In: ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (eds.). *Kant e a teologia*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2010, p. 13-44.
- WIMMER, R. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin/New York, 1990.
- WOOD, A. W. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. *Kant's Ethical thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Kant's Moral Religion*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1970.

_____. *Kant: introdução*. Trad. Delamar José V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

YOVEL, Yirmiahu. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

ZINGANO, M.A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

Artigos de periódicos:

ALMEIDA, G. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica*, v.4, n. 1, p. 57-84, 1999.

_____. A. Liberdade e moralidade em Kant. *Analytica*, v.2, n. 1, p.175-202, 1997.

_____. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisionismo moral”? *Studia Kantiana*, n. 1, p. 53-81, 1998.

BECKENKAMP, Joãozinho. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. *Kant e-prints*, Campinas, Série 2, vol. 1, n. 1, p. 31-52, 2006.

CAFFARENA, José Gómez. G. Afinidades de la Filosofía Práctica Kantiana con la Tradición Cristiana. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, Fasc. 2, p. 469-482, 2005.

_____. Respeto y utopía, ¿“dos fuentes” de la moral kantiana? *Pensamiento*, v. 34, p. 259-276, 1978.

CONSANI, Cristina Foroni; KLEIN, Joel Thiago. Condorcet e Kant: a esperança como horizonte do projeto político. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, p. 111-131, jun. 2014.

DÖRFLINGER, Bernd. Kant sobre o fim das religiões históricas. Trad. Christian Hamm. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 257-276, 2011.

_____. A Ético-teologia kantiana e o dever para a promoção do Sumo Bem. *Studia Kantiana*, n. 13, p. 73-90, 2012.

FERRAZ, Carlos Adriano. Acerca do papel do juízo teleológico na realização do sumo bem moral em Kant. *Studia Kantiana*, n. 9, p. 88-117, 2009.

FISCHER, Norbert. Fé e razão: sua relação em Agostinho, mestre Eckhart e Emanuel Kant. *Síntese – Revista de Filosofia*, v.40, n.128, p. 349-382, 2013.

HAMM, Christian. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 41-55, 2011.

HERRERO, F. X. Teoria da História em Kant. *Síntese – Revista de Filosofia*, n. 22, p. 17-33, 1981.

HULSHOF, Monique. O conceito de númeno na “Dialética transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão. *Studia Kantiana*, n. 12, p. 5-33, 2012.

JORGE FILHO, E. J. Virtude e fé moral, em Kant. *Síntese – Revista de Filosofia*, v.42, n.133, p.229-250, 2015.

KLEIN, Joel Thiago. Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. *Studia Kantiana*, n.9, p.161-186, 2009.

_____. Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas de Joel Thiago Klein. *Studia Kantiana*, n.13, p.121-147, 2012.

_____. Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas de Joel Thiago Klein. *Studia Kantiana*, n.14, p.190-214, 2013a.

_____. Kant sobre o progresso na história. *Ethic@*, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 67-100, 2013b.

KLEINGELD, Pauline. Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 18, p. 105-132, 2011.

KRASSUSKI, Jair A. A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 162-177, 2011.

MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo. Kant e a epigênese a propósito do ‘inato’. *Scientia Studia*, São Paulo, v.5, n.4, p. 453-470, 2007.

MARTINS, Clélia Aparecida. A antropologia kantiana e a Antropologia de um ponto de vista pragmático. *Discurso*, n. 34, p. 125-144, 2004.

MENEZES, Edmilson. Acerca da ideia de providência na filosofia da história kantiana. *Philosophica: Revista de Filosofia da história e modernidade*, São Cristóvão, n. 2, p 117-138, 2001.

MURPHY, Jeffrie G. The highest good as content for Kant’s Ethical formalism. Beck *versus* Silber. *Kant-Studien*, v.56, n.1, p.102-110, 1965.

ORTEGA Y GASSET, J. Miseria y esplendor de la traducción. *Scientia Traductiones*, n.13, p. 5-48, 2013.

QUELQUEJEU, Bernard. A autonomia ética e a questão de Deus. *Concilium*, v. 2, n. 192, p. 26-35, 1984.

RODRÍGUEZ, Mariano. Kant y la idea de progreso. *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. 6, n. 10, p. 395-411, 1993 (Editorial Complutense, Madrid).

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

SALLA, Giovanni B. A questão de Deus nos escritos de Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, fasc. 4, tomo XLIX, 1993.

SILBER, John R. Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent. *The Philosophical Review*, Vol. 68, n. 4, p. 469-492, 1959a.

_____. The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined. *Kant-Studien* 51, p. 85-101, 1959b.

_____. The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics. *Ethics*, v. 73, n. 3, p. 179-197, 1963.

TERRA, Ricardo R. A arquitetura da filosofia prática kantiana. *Studia Kantiana*, vol.1, n.1, p. 291-305, 1998.

VIEIRA, L. A. Filosofia prática e incondicionado. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 26, n. 84, 13-30, 1999.

ZÖLLER, Günter. Credo quia rationale. Kant sobre a Fé Moral. *Studia Kantiana*, n. 13, p. 55-72, 2012.