

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O sumo bem na filosofia prática de Kant

ZAMA CAIXETA NASCENTES

Curitiba-PR
2004

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

ZAMA CAIXETA NASCENTES

O sumo bem na filosofia prática de Kant

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof^o Dr. Vinícius de Figueiredo.

Curitiba-PR
2004

ÍNDICE

Introdução	07
I- As dualidades na <i>Antropologia de um ponto de vista pragmático</i>	12
II- O sumo bem: a reunião das dualidades	52
III- O sumo bem na História	102
Conclusão	144
Bibliografia	150

“É já grande e necessária prova de inteligência ou perspicácia saber o que se deve perguntar de modo racional. Pois que se a pergunta é em si disparatada e exige respostas desnecessárias tem o inconveniente, além de envergonhar quem a formula, de por vezes ainda suscitar no incauto ouvinte respostas absurdas, apresentando o ridículo espetáculo de duas pessoas, das quais (como os antigos diziam) uma ordenha o bode enquanto outra apara com uma peneira.” Kant: *Crítica da razão pura*, B 83.

Aos meus pais, José e Madalena, seres necessários para que a minha contingente existência tivesse início neste mundo sensível;

À minha esposa, Nilce, constante e permanente objeto da minha paixão;

Aos meus irmãos, aos sete!, com os quais o jogo antagônico das minhas inclinações pôs, tão cedo ainda, em movimento as minhas disposições naturais, desenvolvendo-as;

Aos meus sobrinhos, aos catorze!, nova geração que, espero, possa participar da felicidade que as gerações anteriores vieram construindo.

RESUMO: a dissertação aborda as relações entre moral e História na filosofia prática de Kant. O fio a partir do qual serão tecidas é o conceito de sumo bem, pelo qual, na Dialética da *Crítica da razão prática*, felicidade e moralidade se reúnem. A ética kantiana tem no dever e no imperativo categórico alguns dos seus conceitos mais conhecidos. Eles expressam as bases puramente racionais em que se assenta a referida ética e funcionam como critérios para os juízos morais, ou seja, permitem avaliar como portadora de valor moral uma ação humana. Para tanto, essa ação não deve ser realizada como um meio para se chegar a um outro fim, devendo antes ser um fim em si mesma. Ora, uma das finalidades perseguidas pelos humanos com as suas ações é a obtenção da felicidade, o que a princípio sugere uma cisão entre moralidade e felicidade, já que a ação, para ser moral, não pode visar nenhum fim. Entretanto, não é o que se encontra na ética de Kant. A tarefa de fundar na pura razão a sua ética leva-o, na *Fundamentação* e na *Analítica da Crítica da razão prática*, a pôr de um lado a doutrina da felicidade e de um outro a doutrina da moralidade. No entanto, o reconhecimento do caráter legítimo da busca da felicidade implica coadunar conduta moral e obtenção da felicidade. Esse o problema que emerge na Dialética da segunda crítica mediante o conceito de sumo bem e que reabilita as idéias especulativas de imortalidade da alma e existência de Deus – expulsas, na *Crítica da razão pura*, do campo do conhecimento teórico. Retornam agora, sob a forma de postulados da razão prática. Se dever e imperativo categórico são noções centrais à moral kantiana, igual importância há naqueles postulados, posto serem condições de realização da própria moralidade; não se pode, portanto, divorciar a *Analítica da Dialética*. Por esses postulados da razão prática é que relacionaremos moral e História em Kant, argumentando que a realização da moralidade e a efetivação do propósito da natureza contêm problemas parecidos e que, de igual maneira, o encaminhamento da resolução dos mesmos se parece. Entendida como o gradativo desenvolvimento das disposições naturais inscritas na espécie humana, a História passa a ser o cenário em que o aperfeiçoamento das disposições naturais (uma delas a razão) implicará também um refinamento da conduta moral e o incremento do bem-estar físico do homem. Sendo assim, no progresso da História (ancorado numa natureza tomada teleologicamente, visto que estabelece fins para a espécie humana e dispõe de meios para a realização dos mesmos) moralidade e felicidade encontram a via para se harmonizarem e, com isso, a realiza-se o sumo bem.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia prática, Kant, Ética, sumo bem, História.

INTRODUÇÃO

De Kant se costuma afirmar que operou uma síntese entre racionalismo e empirismo e que se ocupou em demarcar o papel e o limite das faculdades humanas no papel do conhecimento. Isso quando o assunto recai sobre a sua epistemologia. Por outro lado, quando o foco é sua moral, é freqüente asseverar que procedeu a uma separação entre o ordenado pela razão ao homem e o dele exigido pelas inclinações. O mesmo filósofo sobre o qual muito se escreve ter procedido, no campo teórico, à síntese, comparece como alguém que, no campo prático, teria trabalhado por uma ruptura, separando conduta moral e bem estar. Só em parte isso é verdade. Certo é que Kant confere lugar privilegiado ao papel da razão na conduta do homem: dela provém a lei que deve regular a conduta de uma criatura racional e que serve de critério para ajuizar o valor moral das ações. Entretanto, isso não implica um seqüestro dos desejos: o dever não apaga o prazer.

A preocupação em proceder à síntese há também na moral. Reconhecendo ser o homem sensível e racional ao mesmo tempo, Kant lida com essa dualidade. Dela brotam a pertinência e a necessidade de se considerar tanto a felicidade quanto a moralidade, concernentes, respectivamente, a cada uma daquelas dimensões do ser humano. O princípio supremo da moral funda-se na razão e a observância dele não exclui a possibilidade de a uma conduta moral reunir-se também a felicidade. A mesma razão dada ao homem pela natureza para determinar a vontade nascendo daí o valor moral de nossas ações deve participar dos assuntos relativos à felicidade, estabelecendo os meios que poderiam contribuir para se alcançá-la. As distinções entre imperativo hipotético e imperativo categórico da *Fundamentação* e máximas e leis práticas da *Analítica da Crítica da razão prática* indicam que Kant sempre tomou, em sua moral, o homem por inteiro, não o investigando só pelo viés da razão. As distinções visam instituir em bases racionais o

princípio supremo da moral, sob pena de a sua validade ser apenas subjetiva para um indivíduo específico que em circunstâncias singulares busca alcançar o que para si tem como necessário à sua felicidade e não uma validade universal. A síntese dessas dualidades desponta na Dialética da *Crítica da razão prática* (indicando a impossibilidade de se seccionar a Analítica e a Dialética) mediante o conceito de sumo bem., pelo qual se pensa a possibilidade da conexão sintética entre felicidade e moralidade, esta como condição de tornar-se digno daquela. Sobre tal conceito versa a presente dissertação.

No primeiro capítulo iremos nos valer da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Com base nela levantaremos o modo dual de Kant conceber o homem. De fato, aí o homem é tomado no que ele *é*, as afecções e as paixões que nele operam, o sentimento de prazer sensível (próprios da condição sensível do homem) e sobre isso adota-se um ponto de vista pragmático, isto é, o que o homem *deve ser* enquanto criatura racional, o seu verdadeiro destino como ser dotado de razão. Por esse ponto de vista, o reconhecimento das inclinações não leva Kant a conferir-lhes precedência sobre a razão: a perspectiva teleológica da natureza permite-lhe reservar à razão o papel principal no governo da mente e enxergar no próprio jogo antagônico das inclinações um encaminhamento para a realização do destino mais alto da criatura racional. Além disso, defenderemos a importância da sociabilidade para o aperfeiçoamento das disposições naturais do homem, descortinando assim a perspectiva histórica e cultural da moral kantiana, a ser vista depois na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Nesta, a efetivação do propósito da natureza para com o homem é concebida historicamente; logo, tanto quanto a *Antropologia*, também a *Idéia* vê nas formas de sociabilidade um meio escolhido pela natureza para cumprir seus fins. Tendo argumentado, a partir da *Antropologia*, a existência

da dualidade no homem, encaminharemo-nos para o capítulo segundo a fim de defender que a doutrina do sumo bem reúne-a.

Por estar na Dialética da *Crítica da razão prática* a doutrina do sumo bem, o nosso segundo capítulo basear-se-á nela. Também na *Fundamentação*, uma vez que esta se propõe, tanto quanto a *Crítica*, a demonstrar a razão determinando a vontade e sua teoria dos imperativos hipotético e categórico mantém-se, respectivamente, na doutrina da felicidade e na doutrina da moralidade feita por aquela. No capítulo, situaremos a problemática envolvida na obtenção da felicidade, na realização da moralidade e na conexão da felicidade com a moralidade e argumentaremos que: a) a obtenção da felicidade é um problema que permanece em aberto porque, se por um lado é legítimo o desejo de ser feliz (uma vez que o ser racional finito não possui originariamente o contentamento com a sua existência), por outro a razão, disposta pela natureza no homem também para tomar parte na busca da felicidade (e não o instinto, como nas outras criaturas naturais), não é bem sucedida nesse papel; b) a realização da moralidade não é ponto tranquilo e pacífico por exigir um adequar pleno das máximas à lei moral, algo difícil para seres finitos, cuja vontade, não sendo santa, é afetada também pelas inclinações e por isso neles as máximas tendem a ser antes de felicidade que de virtude; c) a conexão da felicidade com a moralidade também é problemática, dadas a heterogeneidade entre as máximas de felicidade e as máximas de virtude e a causalidade em cena em cada uma delas (natural e livre, respectivamente), tornando complexas tanto a conexão analítica quanto a sintética. Na argumentação a favor do último ponto defenderemos a importância dos postulados da razão prática (imortalidade da alma e existência de Deus) para a filosofia prática e situaremos o diálogo de Kant com as doutrinas epicurista e estóica do sumo bem – as quais conectam analítica e não sinteticamente a felicidade com a moralidade. Feito isso, iremos, no terceiro

capítulo, argumentar que a hipótese de um progresso na História emerge como uma forma de se pensar a conexão de felicidade com moralidade.

No terceiro capítulo centraremos-nos na defesa de que a moral kantiana se desdobra na História. Proposições práticas encontram-se na doutrina do sumo bem da Dialética da *Crítica da razão prática* e na filosofia da História da *Idéia*. Os postulados da razão prática asseguram as condições de realização da moralidade e o pressuposto de um progresso na História permite compreender que a humanidade caminha, de fato, em direção à efetivação do propósito da natureza. No que diz respeito à conexão da felicidade com a moralidade, a *Crítica* postula a existência de Deus como necessária para se pensar que, mediante uma conduta moral, o sujeito torna-se digno da felicidade; participar dela exigia já a religião. Na *Idéia*, o correlato disso é a concepção de uma História cujo fio condutor é dado pressupondo-se a existência de um propósito da natureza para com a espécie humana. Por ele, vê-se História como um aperfeiçoamento das disposições naturais, dentre elas a razão. Ora, o cultivo da razão propicia aos homens tanto um bem estar maior (já que se aprimoram as artes e as ciências, as quais contribuem para o bem-estar físico do homem) quanto um progresso moral, um refinamento na conduta moral, o que é condição para se poder participar da felicidade. Para desenvolver o capítulo, basearemos-nos na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, indo buscar na *Crítica* e na *Fundamentação* pontos de contato dessas obras com a primeira. Procederemos assim para verificar que: a) o propósito da natureza contempla a obtenção da felicidade, a realização da moralidade e as condições de conexão entre ambas; b) o problema da efetivação desse propósito assemelha-se ao da realização da moralidade, aproximando-se também a solução: o recurso a proposições práticas; c) a efetivação do propósito da natureza se dá na História. Porque vincula a quinta proposição da *Idéia* a efetivação desse propósito ao

estabelecimento da constituição civil perfeita, o qual exige a resolução do problema da relação externa entre os Estados por meio de uma confederação de nações, abre-se então a filosofia da História para a política, o que nos permitirá indicar as implicações políticas da realização do sumo bem. Partiremos da referida proposição para irmos *À Paz Perpétua* a fim de continuarmos nossas considerações sobre as implicações políticas da realização na História do sumo bem, a partir destes pontos: a) o conceito de paz perpétua como retomada da idéia de confederação das nações; b) a paz perpétua como um dever da razão e a natureza como garantia do seu cumprimento; c) a perspectiva pragmática da política que leva em conta a moral, aquela que não pára na dimensão sensível do homem.

I: As dualidades na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

Introdução

Sendo o nosso tema o sumo bem e reunindo-se nele felicidade e moralidade, trabalharemos com a primeira parte da *Antropologia* a fim de verificar a permanência nela da maneira dual de Kant conceber o homem (ser sensível e ser racional), matriz dos conceitos de felicidade e moralidade da filosofia prática do autor. Sendo o homem um ser sensível, é legítimo que no seu agir seja levado em conta o prazer que determinados objetos causam à sua sensibilidade; no entanto, sendo criado pela natureza dotado de razão, é destinado a realizar os propósitos da natureza para com a espécie humana. Neles, inclui-se algo para além da mera satisfação das inclinações e da busca do prazer: realizar o refinamento da própria espécie, retirando-a de um estado de natureza (em que cada um busca satisfazer sua própria inclinação, ainda que tenha que usar o outro como meio) e impulsionando-a sempre mais em direção a um modo mais complexo de relações dentro da cultura em que as inclinações possam se satisfazer sem aviltar a condição racional do próprio homem. A felicidade, advinda do atendimento das inclinações, tem que se coadunar com a a racionalidade, o que se consegue mediante um aperfeiçoamento da sociabilidade, no qual o perseguir cada um o seu querer coaduna-se com o progresso conjunto da espécie – da mesma forma que na doutrina do sumo bem da *Crítica da razão prática* o conseguir a felicidade deve se harmonizar com a moralidade, sendo essa a condição do ser feliz.

Diferente da *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*, a *Antropologia* não tem como tarefa alicerçar a moral na razão pura (o que já fora feito pelas duas primeiras obras); a maior recorrência lexical é dos termos inclinações, afecções e paixões ao invés de

liberdade, lei moral, vontade livre, imperativo categórico, etc. Mesmo assim, a obra inscreve-se na filosofia *prática*, por se ocupar com o *agir* do homem; conforme está no título da obra, o ponto de vista é *pragmático*, ou seja, “o que ele [homem] faz de si mesmo, ou *pode e deve fazer como ser que age livremente*” (p. 21). O que o homem “pode e deve fazer” enquanto ser dotado de razão e que age livremente é moralizar-se, ou seja, agir levando em conta a determinação da sua vontade pela razão e não a determinação sensível da mesma – caso em que a ação visaria só a satisfação das inclinações. A *Antropologia* mantém o que da moralidade foi dito na *Crítica da razão prática* e na *Fundamentação* (a moralidade ancora-se na noção de liberdade, noção presente também na *Antropologia*, posto ser “pragmático” o seu ponto de vista e por pragmático entender-se o que o homem “pode e deve fazer como ser que age livremente”). Conserva também o que da felicidade ficou estabelecido nas duas obras, uma vez que a *Antropologia* analisa as paixões e as afecções – as quais disputam à razão o governo da mente e, quando vencem, levam o homem a agir *mecanicamente* buscando satisfazê-las – e felicidade é conceito pelo qual se compreende a satisfação do conjunto das inclinações. Todavia, ao discorrer sobre as inclinações, Kant nega-lhes proeminência na condução do agir humano, concedendo-a antes à razão. É a doutrina teleológica da natureza que permitirá a defesa da primazia da razão sobre as inclinações.

Nosso propósito ao incursionarmos pela *Antropologia* é argumentar que na obra encontram-se estes três pontos da filosofia prática kantiana que perpassam também a *Fundamentação*, a *Crítica da razão prática* e a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*: 1) o modo dual de se conceber o homem; 2- a perspectiva teleológica da natureza que permeia o debate sobre os antagonismos e sobre o fim da razão no homem; 3) a importância do papel da sociabilidade no aperfeiçoamento das disposições

naturais do homem e no refinamento da cultura. Organizaremos o capítulo em torno desses três pontos. Nem sempre será possível mantê-los em tópicos distintos e, ao tratar de um, às vezes acabaremos por retomar outro.

1- O modo dual de se conceber o homem

Tendo debatido no § 7 as distinções entre sensibilidade e entendimento e a relação existente entre as duas faculdades de conhecer, Kant introduz no § 8 as acusações levantadas contra a sensibilidade, “1- que confunde a faculdade de representação; 2- que é presunçosa, teimosa e difícil de dominar como senhora, quando só devia ser servidora do entendimento; 3- que até mesmo engana...” (p. 43), todas rebatidas nos três parágrafos seguintes. Quando o filósofo começa a parecer um empirista (por defender a faculdade inferior do conhecimento), desvia-nos ele dessa compreensão ao introduzir, no § 13, o conceito de aparência sensível e, no § 14, o de “aparência moral permitida”. A oposição sensível x moral fornece-nos o primeiro apoio à nossa tese de que na *Antropologia* verificamos aquelas duas dimensões do homem, como o concebe Kant.

O § 13 coloca-nos diante do conceito de ilusão, “o engano provocado no entendimento pelas representações dos sentidos pode ser natural ou também artificial e é ilusão ou fraude” (pp. 48-49). Em seguida, apresenta-nos a paixão como causadora da desconfiança dos homens acerca das capacidades dos seus sentidos, “Esse jogo no qual os seres humanos não confiam sem seus próprios sentidos, ocorre principalmente com aqueles que são fortemente acometidos de paixão” (p. 49). Por ora, estamos no campo da sensibilidade apenas e a paixão desponta como sendo capaz de baratar os sentidos. No livro três, será definida como “a inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode

dominar, ou não pode dominar de modo algum” (p. 149) – o que significa que se opõe à razão, portanto, algo de amplitude maior que o desconfiar dos sentidos. Também nesse modo de definir a paixão na sua relação com a razão pode-se notar que, na *Antropologia*, o homem é tomado como constituído dualmente.

O mesmo pode ser constatado no livro segundo. Que a dimensão sensível figura nele, disso não se tem dúvida, posto estar em questão na primeira divisão do referido livro, “Do prazer *sensível*”, e na conceituação de contentamento, agradável, dor e desagradável. Essa noção de “prazer na sensação” associa-se ao que, na *Crítica da razão prática*, compõe a “doutrina da felicidade”: a inclinação do sujeito inclina-se (a redundância visa efeito de clareza) para determinado objeto, cuja representação determina a vontade; nesse caso, a vontade é determinada sensível e não racionalmente, sendo a razão convocada a traçar os meios para efetivar o objeto desejado pela inclinação; prazer e agrado dizem respeito ao sentimento experienciado pelo sujeito (e não partilhável com outros, conforme veremos noutro momento, ao considerarmos o gosto) quando o objeto efetivado pela ação contribui para o seu bem-estar. E a dimensão racional, descortinadora da moralidade?

Aparece no fecho do § 61, ao negar-se a possibilidade de alcançar-se a plena satisfação de todas as inclinações (que seria a felicidade, *Fundamentação*, ou a “contínua promoção da força vital” – isto é, um contínuo de contentamento – , *Antropologia*):

“Mas que se passa com a *plena satisfação* durante a vida? – Ela é inatingível para o ser humano tanto em sentido moral (estar satisfeito consigo mesmo quanto à sua boa conduta), quanto em sentido pragmático (estar tranqüilo com seu bem-estar, que ele pensa proporcionar a si mesmo mediante habilidade e prudência). A natureza pôs a dor no ser humano como um agulhão para a atividade, ao qual não pode escapar se quer progredir sempre até o melhor”. (pp. 131-132).¹

¹ Aqui, pragmático deve ser tomado no sentido dado pela *Fundamentação* ao diferenciar o imperativo hipotético do categórico. No primeiro está em questão uma finalidade e à escolha dos meios de se alcançá-la é que se dá o nome de **destreza**, a qual, quando voltada para a consecução da felicidade própria, é a prudência. Por essa subdivisão, o imperativo hipotético contempla então as “*regras de destreza*” e os

“Plena satisfação” aqui se amplia e comporta moralidade, “sentido moral”, e felicidade (“sentido pragmático”, porque nele está incluído o “bem-estar”) – os mesmos elementos que compõem o conceito de sumo bem. Estamos, como no primeiro livro, diante daquelas dualidades; mesmo abordando o prazer sensível, não sai do horizonte da discussão kantiana a referência à moralidade. Além de confirmar que felicidade e moralidade compõem a temática da *Antropologia*, a passagem interessa-nos por negar a possibilidade de se atingir “a plena satisfação *durante a vida*” (deslocamos o itálico). Há aí um modo de negação, “durante a vida”, e não uma negação total, a da “plena satisfação” em si. Lembremo-nos da *Crítica da razão prática*: a razão ordena categoricamente à vontade o imperativo moral; se o faz, é imperativo da razão também a “plenitude moral” (termo aqui usado como sinônimo de “plena satisfação no sentido moral”), pois do contrário a razão chocar-se-ia consigo mesma ao ordenar algo inexequível. Não se dando “durante a vida” essa “plena satisfação”, quando vai ser? Nos capítulos dois e três retornaremos à questão.

Ainda no § 61, encontramos esta nota, que insere as afecções no campo do sentimento de prazer e desprazer:

“Nesta parte deveria ser tratado também das *afecções*, como sentimentos de prazer e de desprazer que ultrapassam os limites da liberdade interior do ser humano. Contudo, porque costumam freqüentemente ser confundidas com as *paixões*, que se encontram em outra parte, a saber, na faculdade de desejar, e no entanto, também tem próximo parentesco com elas, empreenderei a discussão delas por ocasião desta terceira parte.” (p. 132).

“*conselhos* de prudência”. Regras de destreza e conselhos de prudência, em seguida, passam a receber a designação, respectivamente, de “imperativos *técnicos* (pertencentes à arte)” e “*pragmáticos* (pertencentes ao bem-estar)”. *Fundamentação*, p. 53. É nessa acepção que se deve tomar “pragmático” – pois o que está em questão é a obtenção do bem-estar – e não pragmático no sentido explicitado pelo Prefácio da *Antropologia*.

Consideradas como “sentimentos de prazer e de desprazer” as afecções, estabelece-se a conexão entre os livros segundo e terceiro; todavia, mais que essa articulação, interessa-nos na passagem a particularidade das afecções aí posta: são sentimentos de prazer e desprazer que “ultrapassam os limites da liberdade interior do ser humano”, ou seja, para reportarmo-nos à caracterização delas no livro terceiro, são irrefletidas, tomam intempestivamente o sujeito impedindo a razão de agir e, portanto, tolhem a liberdade deixando o homem à mercê delas. Efeito semelhante (encobrir a razão) sobre a liberdade produzem-no também as paixões. Apesar das semelhanças, há uma diferença importante entre elas: a pertinência das afecções para o aperfeiçoamento da espécie humana, o mesmo não ocorrendo com as paixões.

Essa tese de se oporem à razão somente alguns sentimentos de prazer e desprazer aparece também no § 62, ao distinguir sensibilidade e suscetibilidade:

“A *sensibilidade* não é contrária àquela equanimidade. Pois ela é uma *faculdade* e uma *força*, de aceitar tanto o estado de prazer quanto de desprazer, ou também de mantê-los longe da mente e, por isso, ela tem uma escolha. Em compensação a *suscetibilidade* é uma *fraqueza*, de se deixar afetar mesmo contra a vontade mediante compartilhamento com os estados dos outros, que por assim dizer podem jogar ao bel-prazer com o órgão do indivíduo suscetível.” (p. 133)².

A nosso ver, nessa distinção pode-se notar as dualidades do homem e a importância conferida por Kant à sociabilidade. Sensibilidade “é uma faculdade e uma força, de aceitar tanto o estado de prazer quanto o de desprazer, ou também mantê-los longe da mente e, por isso, ela tem uma escolha”. À sensibilidade é dado o poder de “escolha”, no livro terceiro reservado à razão. Importa-nos, agora, não confrontar sensibilidade e razão e sim verificar

² Anteriormente a isso, o texto definira assim equânime e equanimidade: “*Equânime* é aquele que nem se rejubila nem se entristece, e difere bastante daquele que é *indiferente* diante dos acasos da vida, isto é, do sentimento embotado. – Da equanimidade se diferencia a índole *caprichosa* (presumivelmente esta no início era chamada de lunática), que é uma disposição do sujeito a explosões de alegria ou de tristeza, sem que ele mesmo possa indicar qual a razão delas, e que afeta principalmente os hipocondríacos.” (pp. 132-133).

na oposição sensibilidade e suscetibilidade a ressalva de que não é por ser prazer ou desprazer que esses sentimentos irão, necessariamente, encobrir a razão; no interior do § 61, isso não aconteceria com a sensibilidade (ela pode “mantê-los longe da mente”) e sim com a suscetibilidade, “ela é uma fraqueza, de se deixar afetar mesmo contra a vontade mediante o compartilhamento com os estados dos outros, que por assim dizer podem jogar ao bel-prazer com o órgão do indivíduo suscetível”. Ao invés de simplesmente colocar a suscetibilidade como faculdade que não consegue afastar da mente prazer e desprazer – e por isso não tem escolha –, o texto abre-se para uma outra perspectiva: ser afetado “mediante o compartilhamento com os estados dos outros”. Trata-se, portanto, de uma referência à sociabilidade. A ausência de escolha aqui, “se deixar afetar mesmo contra a vontade”, não é mais do sentimento experimentado pelo sujeito (até mesmo porque esse sentimento tange à reação do sujeito quando seus sentidos entram em contato com substâncias e, uma vez o contato ocorrendo, não há escolha e na sensação haverá agrado ou desagradado) e sim daquele vivenciado por um outro e que, ao ser compartilhado, afeta também o sujeito. Sendo assim, é duplamente significativa a distinção entre sensibilidade e suscetibilidade: 1- reitera as dualidades presentes no interior da *Antropologia* (quando trata do *ser sensível* que sente prazer e desprazer) e moralidade (ao abordar a possibilidade de se fazer suspensão desse prazer e escolher, por conseguinte, ser livre, *ser racional*); 2- inscreve a dimensão pragmática do homem sempre em conexão com a sociabilidade – presente na suscetibilidade pela referência ao “compartilhamento com os estados dos outros” (da mesma forma, no § 66 comparar a sua dor com a dos outros é forma de o homem mitigar a dor, “seu [do homem] contentamento aumenta por comparação com a dor dos outros, mas a dor própria diminui pela comparação com um sofrimento igual ou ainda maior dos outros”, p. 136). O parágrafo já se abre para o debate – a ser travado na segunda

divisão do livro segundo – “do sentimento do belo”, prazer comunicável, passível de ser compartilhado.

Kant afirma, na seção “Do gosto artístico” (final do livro segundo): “Tomo em consideração aqui apenas as artes da palavra, eloquência e poesia; porque estas estão voltadas para uma disposição da mente pela qual esta é imediatamente despertada para a atividade” (p. 143). Correlacionam-se “prazer sensível” e “gosto artístico”, porquanto em ambos haja um elemento impulsionador da “atividade”: na seção reservada à análise do prazer sensível, à dor era conferido esse papel, “a natureza pôs a dor no ser humano como um agulhão para a atividade” (p. 132) e agora, na seção que trata do “gosto artístico”, ele é conferido às artes das palavras. O modo dual de a *Antropologia* pensar o homem pode ser visto no fato de, na primeira seção do livro segundo, considerar-se a dimensão sensível do ser humano (o que se nota pelo próprio título) e na segunda a racional (porque no gosto artístico inclui-se um prazer “em parte sensível e em parte intelectual” e por resultar esse gosto de um jogo da faculdade de conhecer).

Com base no livro terceiro é que argumentaremos melhor acerca da permanência das dualidades na *Antropologia* – uma vez que tratará das inclinações (afecções e paixões) e da relação delas com a razão. Todavia, como nesse confronto operado por Kant o destaque será dado à razão, optamos por desenvolver a argumentação nossa acerca disso dentro do próximo tópico do capítulo – já que é a doutrina teleológica da natureza que possibilita ao filósofo reconhecer o caráter legítimo das paixões (algumas nascidas da própria cultura) sem conceder-lhe legitimidade no governo da mente.

2- A doutrina teleológica da natureza e o debate sobre os antagonismos e sobre a finalidade da razão no homem

No § 5 aparece um antagonismo curioso: o das representações obscuras com as claras. O exemplo trabalhado no final do parágrafo ilustra a tese de que o antagonismo impulsiona o progresso, “um certo grau de conteúdo enigmático numa obra não é desagradável ao leitor, porque com isso se lhe tornará sensível a própria sagacidade para resolver o que é obscuro em conceitos claros” (p. 37). No “conteúdo enigmático” é que se vê a representação obscura de que falava o início do parágrafo. No exemplo, o progresso é no campo do conhecimento, uma vez que o leitor passa do sentido do obscuro ao claro – passagem que é tomada como progresso.

Reaparecerá, no livro segundo, na nota 113, o mesmo argumento: as obras efêmeras (que cedem facilmente ao gosto do público e, por isso mesmo, passam junto com as mudanças de padrão de gosto) produzem no “público leitor de gosto refinado (...) uma fome insaciável de leitura (uma forma de não fazer nada) não para se cultivar, mas para ter prazer” (p. 130). Parando aqui a citação, parece ser negativa a ação dessas obras; todavia, no contexto do livro segundo, o antagonismo entre prazer e desprazer – visto como aquilo que impele o indivíduo (e a espécie) à atividade – permite ao filósofo ver nelas uma positividade, “ao mesmo tempo que dão [os leitores] à sua atarefada ociosidade a aparência de um trabalho e simulam nela um digno emprego de tempo, o qual, todavia, não é em nada melhor do que aquele que proporciona ao público o *Jornal do Luxo e das Modas*” (idem). Mesmo desconhecendo a natureza do publicado no referido Jornal, o fato de a idéia de aparência emergir no § 14 como positividade (porque, sendo freqüente a *aparência* de virtude, essa aparência acaba por despertar *realmente* a virtude, sobre o que argumentaremos adiante) e agora reaparecer nesse contexto de apreciação crítica das “obras efêmeras” permite-nos afirmar não ser depreciativo o juízo de Kant sobre este tipo de obra.

Logo, essa “aparência de trabalho” é tão benéfica quanto, no § 14, foi a “aparência moral”, conforme ainda veremos. Mais ainda ao considerarmos ser entre “tédio e passatempo” o debate travado no § 61, dentro do qual aparece a nota comentada: o indivíduo ocioso vive um “vazio de sensação” (p. 130), tido, no § 60, como uma dor negativa que incita o sujeito à ação quando uma dor positiva não o fez. Ora, o § 61, introduzindo a noção de passatempo (certamente um deles as “obras efêmeras”) – na qual está contida a noção de civilização, porquanto floresçam nela os “passatempos” arrolados na exemplificação do final do § 60 –, apresenta a civilizada forma substitutiva da “dor negativa” (que seria o tédio): a leitura de “obras efêmeras”. O passatempo implica o campo do *pragmático* (remete-nos a sociabilidade, autores produzindo obras para leitores em busca de refinamento) enquanto dor negativa (tédio) o fisiológico (“vazio de sensação”)³.

Se caminhar de uma representação obscura a uma clara é visto como progresso, o mesmo encontra-se, como já introduzíamos antes, no § 14, em que é otimista o olhar do filósofo sobre o que na cultura é aparência da virtude, uma vez que a toma como um encaminhar-se para virtude realmente. Havendo um antagonismo entre aparência de virtude e virtude de fato, a doutrina teleológica da natureza permite ao filósofo enxergar essa

³ Na *Crítica da razão prática*, os romancistas são vistos negativamente por fomentarem o fanatismo moral (põem como fundamento e motivos da vontade algo que não a lei moral e o respeito a ela, respectivamente): “Se fanatismo, no significado mais geral, é uma transgressão dos limites da razão humana, empreendida sobre a base de proposições fundamentais, então o fanatismo moral é essa transgressão dos limites que a razão pura prática estabelece para a humanidade, pelos quais proíbe pôr o fundamento determinante subjetivo de ações conformes ao dever, isto é, o motivo moral das mesmas, em qualquer outro lugar que na própria lei e pôr a disposição, que desse modo é introduzida nas máximas, em qualquer outra parte que no respeito por essa lei, por conseguinte ordena a fazer do pensamento do dever – que abate toda a arrogância e toda a vã philautia – o princípio de vida supremo de toda a moralidade do homem.

Se assim é, então não apenas romancistas ou educadores sentimentais (ainda que se oponham zelosamente ao sentimentalismo), mas às vezes até filósofos, e os mais severos entre todos, os estóicos, estatuíram um fanatismo moral em vez de uma austera mas sábia disciplina dos costumes” (p. 301). A *Crítica*, ocupada em mostrar a razão determinando a vontade, não transige com os falsos motivos e fundamentos apresentados pelos romancistas. Já a *Antropologia*, por manter essa determinação da vontade pela razão demonstrada pela *Crítica*, não precisa julgar tão severamente assim os romancistas; considera aquilo que, nas diferentes formas de sociabilidade (espetáculos teatrais, romances, artes da palavra, jogos, encontros sociais, refeições, conversas), pode ser tomado como um ordenamento em direção ao progresso da moralidade.

aparência como algo transitório⁴ e que um dia cederá lugar ao que, deveras, a natureza quer para o homem: a virtude. É o que passamos a ver:

“Quanto mais civilizados os seres humanos, tanto mais atores; aparentam simpatia, respeito pelos outros, honestidade, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero com isso, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter.” (p 50).

É no caráter artificial (“atores”) da conduta humana na vida civilizada que notamos a presença do antagonismo entre natureza (que tem a moralidade como um de seus propósitos para com o homem e que, portanto deve cumprir-se) e civilização (em que as regras de conduta dos homens é marcada por uma aparência de virtude). Na idéia de “acordo”, posto como garantia para os ganhos da aparência moral, “sem enganar ninguém com isso, porque *cada um dos demais está de acordo* que não se está sendo exatamente sincero com isso” (itálico nosso), percebemos também o papel da sociabilidade no aperfeiçoamento das disposições naturais. Isso porque há uma “convenção social” pela qual todos sabem serem aparentes a simpatia, a honestidade e o altruísmo e aderir e anuir a essa convenção permitem o jogo funcionar: não aparecerá nenhum “boca do inferno” para pôr côbro à teatralidade, denunciando-a, e exigir a verdade do que realmente encontra-se na motivação calculada e interesseira dos atos de cada. Noutras palavras, é a sociabilidade a

⁴ Assim como, no § 75, os móveis sensíveis interinamente fazem as vezes da razão e por isso não são depreciados pelo autor: “Que não obstante a natureza tenha implantado em nós a disposição para a afecção, foi sabedoria da natureza, a fim de ter provisoriamente as rédeas nas mãos até que a razão alcançasse a força adequada, isto é, a fim de acrescentar ainda móveis de estímulo patológico (sensível), que fazem as vezes interinamente da razão, para a vivificação dos móveis morais.” (p. 151). É o suporte de uma natureza teleológica que permite a Kant não julgar a História e a cultura como decorrentes só das inclinações; o que na História é efeito evidente das inclinações, toma-o como disposições transitórias e, levando em conta que se a natureza dotou o homem de razão ela não está aí para ser domesticada pelas inclinações, aposta no progresso rumo a uma ordem mais racional e menos mecânica (no sentido de seguir a causalidade natural ditada pelas inclinações) da História.

fiança da aparência moral. Sustenta ainda mais esse nosso raciocínio o final do § 14, “Somente a aparência do bem *em nós mesmos* precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais” (p. 52), posto aqui a aparência não ser tolerada por estar em questão a individualidade (“aparência do bem em nós mesmos”, ou seja, sem referência aos outros); logo, o seu suporte é a sociabilidade.

Se diante de pólos antagônicos Kant os concilia partindo da noção de que eles se orientam para um outro fim (perspectiva teleológica), o que lhe permite tomar o percurso de um ao outro como moralização (§ 14), progresso (§ 5), não deverá ser tão complexo assim ao filósofo encontrar um modo de conciliar, no conceito de sumo bem, as duas dimensões do homem (sensibilidade e racionalidade) representadas na dupla face de sua ética (felicidade e moralidade); afinal de contas, foi a natureza mesma quem dispôs no homem tanto as inclinações quanto a razão, nas quais se assentam, respectivamente, o caráter legítimo da busca da felicidade e o valor universal do princípio supremo da moralidade.

Antagonismos existem também no livro segundo, nas oposições contentamento e dor, agradável e desagradável, “*Contentamento* é um prazer sensorial, e o que dá prazer no sentido é *agradável*. *Dor* é desprazer por meio do sentido e o que a produz é *desagradável*” (p. 127). Da mesma forma o resultado delas revela esse jogo antagônico: impelir o indivíduo à atividade impulsionadora do progresso, “aprimorar-se é bem possível, e mesmo um dever” (p. 133)⁵. A vinculação desse par antagônico, contentamento/dor, à teleologia

⁵ Na *Fundamentação*, desenvolver os talentos é um dever: “Uma terceira pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dele um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cômodas e prefere ceder ao prazer a esforçar-se por alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais. Mas está em condições de poder perguntar ainda a si mesmo se, além da concordância que a sua máxima do desleixo dos seus dons naturais tem com a sua tendência para o gozo, ela concorda também com aquilo que se chama dever. E então vê que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir, mesmo que o homem (como os habitantes dos mares do Sul) deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra – no gozo; mas não pode **querer** que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas

compreende-se assim: se na *Idéia* a natureza serve-se da insociável sociabilidade para desenvolver os seus propósitos, aqui ela vale-se da insaciável atividade e quando o homem deseja descanso ela o espicaça à atividade mediante a dor, garantindo assim a marcha histórica até o melhor (que seria o progresso). Observemos o modo como é apresentado o jogo antagônico entre contentamento e dor:

“*Contentamento* é o sentimento de promoção da vida; dor, o de um impedimento dela. Todavia, a vida (do animal) é, como também já observam os médicos, um jogo contínuo do antagonismo entre ambos.

Assim, antes de todo contentamento tem de preceder a dor; a dor é sempre o primeiro. Pois que outra coisa se seguiria de uma contínua promoção da força vital, que não se deixa elevar acima de um certo grau, senão uma rápida morte de *júbilo*?

Um contentamento tampouco pode seguir imediatamente a outro, mas, entre um e outro, tem de se encontrar a dor. São pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos dela, que constituem o estado de saúde, o qual erroneamente consideramos como sendo o sentimento de um contínuo bem-estar; porque consiste unicamente de sentimentos agradáveis que se sucedem com intervalos (sempre com a dor se intercalando entre eles).” (p. 128).

Na dinâmica da vida há um jogo antagônico entre contentamento e dor; logo, a História e a cultura, manifestações da atividade sensível (o agir visando contentar as paixões e, com isso, alcançar o bem-estar) e racional (o agir livremente, de que nos falava o Prefácio da *Antropologia*) da vida dos humanos também são atravessadas por esse mesmo jogo. Sendo assim, um contínuo contentamento (que seria o cessar do antagonismo) estiolaria a força vital; quando o indivíduo começa a entrar num estado de repouso e de inanimação, dada a sucessão de contentamentos, introduz-se nele a dor a impeli-lo à faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis.” (p. 61). A tônica do raciocínio é a mesma do § 60 da *Antropologia*: o homem, por ser criatura racional, não deve viver apenas para regalar-se nem cingir à obtenção do gozo a sua razão, devendo antes pô-la a serviço de “toda a sorte de fins possíveis”: determinar a vontade (*Crítica da razão prática*); desenvolver suas disposições naturais (*Fundamentação*); progredir moralmente, refinar a cultura e o modo de relações entre os homens, governar a mente impedindo-a de se deixar guiar pelas inclinações (*Antropologia*); superar o estado de guerra existente entre os indivíduos, ultrapassar o estado de guerra reinante entre um Estado e outro depois que os indivíduos se congregam em um Estado, estabelecer uma constituição civil perfeita (*Idéia*); instituir a paz perpétua (*À Paz Perpétua*).

atividade. A tese é bastante clara, reiterada depois na seção “*Esclarecimento mediante exemplos*”. Nessa seção, de um antagonismo provém o valor do *jogo* (o jogo é atraente), posto ser o jogo “um estado em que temor e esperança se alternam incessantemente” (p. 129: grifo nosso), o dos *espetáculos teatrais* (são cativantes), “porque em todas elas [tragédia ou comédia] há certas dificuldades – inquietação e hesitação em meio a esperança e alegria – e assim o jogo de afecções contrárias, é, ao término da peça, estímulo à vida do espectador, pois o comoveu interiormente” (idem) e o do *trabalho* (“a melhor maneira de gozar a vida”), “porque é uma ocupação penosa (...) e o repouso pelo mero desaparecimento de uma longa fadiga se transforma em prazer sensível” (idem). No final dessa seção, vemos, no conceito de *tédio*, o antagonismo funcionar até mesmo quando o homem opta por não fazer nada – o que seria o cessar da “força vital”, arrefecendo-se o progresso da espécie. Nesse caso, há um “vazio de sensação” (não se sente prazer nem desprazer), o tédio, o qual passa a ter a função de mola propulsora para a atividade, “se sentirá impelido a fazer antes algo que o prejudique, a não fazer absolutamente nada” (p. 130)⁶.

No § 68, a elucidação do sentimento do sublime é feita a partir do antagonismo: a) *atração e temor*: “O sublime é a *grandeza* que suscita respeito segundo a extensão ou grau; a aproximação (...) é atraente, mas ao mesmo tempo o temor de desaparecer, em sua própria apreciação, ao se comparar com ele é assustador” (p. 140); b) *contentamento e dor*, “...aí se desperta a admiração (um sentimento agradável pela contínua superação da dor)” (idem:

⁶ Essa afirmação leva em conta a passagem a seguir, em que se nota ambigüidade na tradução, apesar do que estaremos tomando tédio como “vazio de sensação”: “Por fim, ao menos uma dor negativa afetará freqüentemente aquele que uma dor positiva não incita à atividade, o *tédio*, como *vazio de sensação*, que o homem habituado à mudança desta percebe em si quando se esforça em preencher com ela seu impulso vital...”. A qual nome feminino e singular referem-se os pronomes “desta” e “ela”? Dor negativa? Dor positiva? Atividade? Qualquer que seja a opção, fica confuso o “ela” da seqüência, posto passar a referir-se ao mesmo nome dado como referente de “desta”. Facilitaria a compreensão saber a qual mudança o homem está habituado e com o quê preenche o “vazio de sensação” – pontos irrespondidos pela redação do período composto.

grifo nosso). Todavia, não é só com base neles que estaremos argumentando a partir do § 68. De fato, há nas considerações sobre o sublime aí contidas uma analogia com a moral, “o sublime é realmente o contrapeso, mas não o reverso do belo, porque *o empenho e a tentativa de se elevar à apreensão do objeto desperta no sujeito um sentimento de sua própria grandeza e força*” (p. 140: destaque nosso). Isso porque também a lei moral “desperta no sujeito um sentimento de sua própria grandeza e força”, conforme lemos no final da *Crítica da razão prática* acerca dos “efeitos” da lei moral: “O segundo espetáculo [a lei moral em mim] eleva infinitamente meu valor enquanto inteligência, mediante minha personalidade, na qual a lei moral revela-me uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensorial” (p. 571). Em ambos os casos, a grandeza remete à dimensão racional do homem – porque, enquanto ser sensível, ele não é acima dos outros seres também dotados de sensibilidade. Além dessa analogia com a moral, há esta: na *Crítica da razão prática*, Kant refere-se ao sentimento de respeito infundido pela lei moral⁷ e aqui, no § 68 da *Antropologia*, “o sublime é a grandeza que suscita respeito segundo a extensão ou grau” (idem). Uma grandeza da natureza, “(por exemplo o trovão sobre nossa cabeça ou uma cadeia de montanhas alta e não desbravada)” (idem), tem o poder de despertar “no sujeito um sentimento de sua própria grandeza” (idem). Isso ocorre ao convocá-lo a “elevar-se à apreensão do objeto grandioso”. Nos parágrafos dedicados ao prazer sensível, a dor foi apresentada como “agulhão para a atividade” a fim de evitar o estiolamento da força vital, a paralisia da marcha rumo ao aperfeiçoar-se. Agora o sublime impulsiona o sujeito no “empenho e na tentativa de se elevar à apreensão” da grandeza da natureza, impedindo-o de acomodar-se às apreensões costumeiras.

⁷ “Com efeito, a lei moral é, para a vontade de um ente sumamente perfeito, uma lei de santidade mas, para a vontade de todo ente racional finito, é uma lei do dever, da necessitação moral e da determinação das suas ações mediante o respeito por essa lei e por veneração de seu dever.” (p. 287).

“Do luxo” é uma das seções conclusivas do livro segundo. Ancorando-nos nela, argumentemos a favor dos antagonismos que atravessam a *Antropologia*. Nessa seção, eles surgem no duplo modo de Kant posicionar-se acerca das perdas e dos ganhos. A referência às perdas aparece nesta passagem: “o luxo traz *danos* ao bom modo de vida” (p. 147), minimizada depois. Todavia, o que aqui soa como censura é suavizado, posto recair apenas sobre o luxo na vida pública: “Vê-se por aí que, uma vez que não se pode propriamente censurar o luxo na vida doméstica, mas somente na vida pública” (idem). Entretanto, num processo argumentativo muito curioso, atenua-se mais ainda a crítica, uma vez que, na seqüência, abre-se uma perspectiva positiva para o luxo mesmo na vida pública: “a postura do cidadão para com a comunidade no que se refere à sua liberdade de avançar sobre a utilidade quando se compete pelo embelezamento das pessoas ou das coisas (...) dificilmente deveria ser penalizada por proibições de desperdício” (idem). Ou seja, o governo não deve imiscuir-se nessas questões, não devendo ser penalizada a postura do cidadão na qual se revelaria o luxo: “sua liberdade de avançar sobre a utilidade quando se compete pelo embelezamento das pessoas ou das coisas” (idem). Ora, é na justificativa dessa posição a favor da não-penalização que retornam os antagonismos, “porque o luxo tem a vantagem de vivificar as artes e, assim, de restituir à comunidade os gastos que um tal dispêndio poderia ter lhe causado” (idem). Até então, “desperdício”, “empobrecimento”, “doença”, “danos ao bom modo de vida” eram maneiras de avaliar o luxo. Agora, surge uma vantagem, “*vivificar* as artes”. Se é censurável por ser “dispêndio desnecessário”, é precisamente por isso que é louvável, já que o desperdício fomenta (vivifica) as artes, engendradoras de bens e artefatos destinados ao “embelezamento de pessoas e coisas” e, portanto, para serem desperdiçados. A tese da vivificação das artes leva-nos de volta à seção “Do gosto artístico”, na qual o apreço do filósofo pelas “artes da palavra” se justifica

porque “estão voltadas para uma disposição da mente pela qual esta é imediatamente despertada para a atividade”. Ao vivificar as artes, o luxo também “desperta para a atividade”, porquanto as artes (nelas incluídas as “da palavra”) despertem a mente para a atividade. Desnecessário é afirmar que essa “atividade” impulsiona o homem para o aperfeiçoamento mencionado nos parágrafos iniciais do livro segundo e endossado aqui no § 72, “o primeiro [o luxo] ainda é compatível com a progressiva cultura do povo (na arte e na ciência)”.

Argumentamos até aqui, nesse segundo tópico do capítulo, ser um modo teleológico de considerar a natureza o que possibilita a Kant conceder aos antagonismos a função de impulsionar a espécie humana para o progresso. Passemos agora a defender, com base no livro terceiro, ser esse mesmo modo o que permitirá ao autor, nas suas considerações sobre as afecções e as paixões, dar sempre à razão a melhor parte.

Começemos pelas definições do livro terceiro: *apetite* é “autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu.” (p. 149). *Inclinação* é “apetite sensível habitual” e a *paixão* uma “inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum” (idem). Junto com a paixão, o livro terceiro aborda as *afecções* “como sentimentos de prazer e de desprazer que ultrapassam os limites da liberdade interior do ser humano.” (p. 132). Não se trata de uma subdivisão de sentimentos revestida de atributos específicos mas sim de uma qualidade, ou seja, afecção se diz de qualquer sentimento de prazer ou desprazer na medida em que ele se opõe à liberdade do homem.

Paixões e afecções dizem respeito à sensibilidade do homem; as paixões por se definirem como uma espécie de inclinação – e inclinação é “apetite sensível habitual” (p. 149) – e as afecções como “o sentimento de um prazer ou desprazer no estado presente que

não deixa a reflexão aflorar no sujeito” (idem). Ambas obstam a razão, ou seja, nos termos da *Crítica da razão prática* e da *Fundamentação*, são elas que comparecem diante da razão reivindicando dela o atendê-las, para o que a razão deverá traçar meios. A *paixão*: a) possui uma perspectiva de futuro, por ser uma espécie de apetite (aquele contra o qual a razão pouco ou nada pode fazer) e este se definir como a “autodeterminação mediante a representação de algo futuro”; b) opõe-se ao aperfeiçoamento, “a paixão é um encantamento que exclui também o aperfeiçoamento” (p. 163); c) “reflete para alcançar o seu fim” e “não tem pressa” (p. 150). A *afecção*: a) apresenta uma perspectiva presente (“o sentimento de um prazer ou desprazer no estado presente [...] é a afecção”, p. 149), uma vez que prazer e desprazer referem-se ao estado do sujeito quando aos seus sentidos se fazem presentes certas substâncias/matérias – motivo pelo qual a afecção é definida no livro terceiro como “surpresa mediante *sensação*” (p. 150); b) põe-se para o aperfeiçoamento, “comoções passageiras da mente que ao menos estimulam o propósito de se aperfeiçoar” (p. 163); c) é “passageira e turbulenta” (p. 163). Convergem, no entanto, por se oporem à razão: “A inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum, é *paixão*. Em contrapartida, o sentimento de um prazer ou desprazer no estado presente, que não deixa a *reflexão* aflorar no sujeito (a representação da razão, se se deve entregar ou resistir a ele), é *afecção*.” (p. 149). Não há um clareamento do sentido atribuído aqui ao termo *reflexão*; ao final do parágrafo, mais este traço delineador da afecção: “Em geral o que constitui o estado de afecção não é a intensidade de um certo sentimento, e sim falta de reflexão para comparar esse sentimento com a soma de todos os sentimentos (de prazer e desprazer) em seu estado.” (p. 152). Não obstante também aqui não se defina *reflexão*, aparece uma determinação, qual seja, a sua finalidade: “... reflexão

para comparar esse sentimento com a soma de todos os sentimentos (de prazer e desprazer) em seu estado”.

Embora possa acontecer de a afecção, tanto quanto a paixão, embair a razão (“estar submetido a afecções e paixões é sempre uma enfermidade da mente, porque ambas excluem o domínio da razão”, p. 149), não é isso o que se espera de uma criatura racional. A razão não deve limitar-se ao papel de executora do que dela solicita a sensibilidade. Na recusa em conceder às determinações sensíveis o direito de determinarem a razão encontra-se a concepção kantiana de que a razão deve determinar a vontade, e não se deixar (a razão) guiar por afecções e paixões que pleiteiam dela serem atendidas.

Uma das seções do livro terceiro, “Do governo da alma em relação às afecções”, trata mais de perto da relação da afecção com a razão. Olhando para a estrutura de todo o livro terceiro, compreendemos ser aí o único lugar onde o ponto é debatido: o § 73 conceitua e classifica o apetite e situa a afecção distinguindo-a e aproximando-a da paixão; o § 74 confronta-as; o § 75, “Do governo da alma em relação às afecções”, se detém na relação da afecção com a razão, seguindo as trilhas da definição de § 74, “A afecção é surpresa mediante sensação, pela qual se perde o *governo da mente*” (p. 150), pegadas reconhecidas pelo uso das mesmas expressões destacadas por nós; os §§ de 76 a 79 dedicam-se ao estudo “Das diversas afecções mesmas”, não se referindo à problemática da relação da afecção com o “governo da mente” – até mesmo porque o assunto já se encerrara no parágrafo anterior. Portanto, para advogarmos que a finalidade da razão não é submeter-se às afecções e às paixões e atendê-las, tomaremos, agora, o § 75, centrado nas afecções, e, mais adiante, passaremos às paixões, com as quais se ocupa o livro terceiro a partir do § 80.

Discutiremos a estrutura do parágrafo, “Do governo da alma em relação às afecções”, a partir de quatro pontos.

1- *reafirmação da tese*: não obstante aconteça de as afecções impedirem a reflexão de aflorar no sujeito, isso não é o que deve acontecer no homem, e a mente, mesmo diante de afecções, pode se controlar – conforme nos informa o § 78: “Ambas afecções [ira e vergonha], se podem encontrar alívio com a mente se controlando prontamente, não são prejudiciais à saúde” (p. 158). A reafirmação se dá mencionando-se um “princípio moral inteiramente justo e sublime da escola estóica”⁸, o de que “o sábio nunca deve sofrer afecção”. A justificativa para os atributos creditados ao princípio, “justo e sublime”, corrobora o ideal (propugnado na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*) de que o agir humano não pode se regular pelos apetites sensíveis. O reconhecimento, portanto, da dimensão sensível não retira a importância dada pelos escritos éticos ao caráter racional do homem, uma vez que à afecção não é concedido um papel decisivo⁹ – o que se nota na metáfora da cegueira, “afecção torna (mais ou menos) cego”. Não obstante o texto não mencione ser a razão a responsável pelo “governo da alma em relação às afecções”, podemos afirmá-lo apoiando-nos no fato de nos livros segundo e terceiro a afecção já ter sido apresentada, ao lado da paixão, como passível de “ultrapassar os limites da liberdade interior do ser humano” (p. 132) e não deixar “a reflexão aflorar no sujeito” (p. 149). Sendo assim, quando a liberdade e a reflexão não são bloqueadas, o que temos no “governo da

⁸ Na Dialética da *Crítica da razão prática*, Kant dialoga mais demoradamente com os estóicos (bem como com os epicuristas, filósofos gregos que, segundo ele, teriam avançado muito na determinação do conceito do sumo bem e traçado de modo correto o princípio supremo da moralidade ao fazê-lo independentemente do postulado da existência de Deus, p. 449) ao confrontar com a deles a sua doutrina do sumo bem, aspectos que trataremos no segundo capítulo.

⁹ Baseando-se na *Doutrina da virtude*, Valério Rohden analisa essa mesma relação entre sensibilidade e racionalidade na ética kantiana, formulando, na introdução do seu trabalho, assim a questão: “Essa bifurcação de tendências [tender, como ser racional, à virtude e, como ser natural, ao prazer] evidencia uma tensão inerente à prática humana, exposta à ação de princípios opostos, que procuraremos pensar pela determinação do conceito de virtude. Tal determinação envolve uma reflexão sobre o caráter humano e racional na Ética, a partir da pergunta de como deve ser entendida a racionalidade de uma ética como a da *Doutrina da virtude* de Kant, que não se destina a entes finitos perfeitos, como o sábio estóico ou o santo cristão, mas a entes continuamente expostos às adversidades da sensibilidade.” ROHDEN, Valério. “O humano e racional na Ética”. *Studia Kantiana*, 1(1), 1998, p. 308. A investigação aprofundará na análise dos pontos de contato entre Ética e Antropologia em Kant, valendo-se da *Doutrina da virtude*.

alma” é a razão, determinando a vontade a fim de essa ser levada a iniciar uma ação pela representação da lei moral e não pela representação sensível de um objeto apetecido.

2- *primeiro argumento*: a afecção só pôde ter relevância (vivificar “móviles morais”) num momento em que a razão ainda não se encontrava revestida de “força adequada”, ou seja, num estágio ainda inicial da cultura e da civilização: “Que não obstante a natureza tenha implantado em nós a disposição para a afecção, foi sabedoria da natureza, a fim de ter *provisoriamente* as rédeas nas mãos até que a razão alcançasse a força adequada” (p. 151). Esse reconhecimento da positividade da afecção consiste na tutela (permitida pela natureza) exercida sobre homem até sua maioridade racional – única situação em que a afecção pode adiantar-se à razão. Curiosamente, na situação indicada, ainda não temos uma razão operante, “até que a razão alcançasse a força adequada”. Logo, por mais que a *Antropologia* se volte para o estudo da afecção e da paixão, não concebe um sombreamento da razão por elas – até mesmo porque isso seria ficar só no campo do fisiológico e negar o “ponto de vista pragmático” adotado na obra. A noção de antagonismo, tão presente no livro segundo na análise do sentimento de prazer e desprazer, está aqui não no fato de a mesma afecção pela qual “se perde o governo da mente” (p. 150) também fomentar a razão para governar o homem (aliás, se fosse nesses termos, estaríamos próximos muito mais de um paradoxo). Encontra-se na relação entre móviles sensíveis e móviles morais: da mesma forma que, no livro primeiro, a *aparência moral* não embatia com o despertar da verdadeira *virtude* e, no segundo, a *dor* não ameaçava aniquilar o homem e sim encaminhava-o para o *aperfeiçoamento* e o *luxo* não significava esgotamento, por dispêndio, das forças produtoras de civilização mas *incremento* das mesmas para “restituir à comunidade os gastos que um tal dispêndio poderia lhe ter causado” (p. 147), agora, no livro terceiro, os móviles sensíveis não se opõem aos morais, antes “fazem as

vezes interinamente da razão, para a vivificação dos móveis morais” (p. 151), até que a razão possa comparecer com os efetivos (no sentido de contrário a interino) móveis morais. A marcação feita pelo texto pode ser compreendida numa perspectiva temporal: anterior à “maioridade” da razão, a natureza dotou o homem de afecção para ter “provisoriamente as rédeas nas mãos”. Desenvolvida a razão, desnecessária é a atuação da afecção, porquanto agora seja por meio da razão que a natureza tem as “rédeas nas mãos”. Para onde a natureza conduz o homem, já que é tão ciosa do controle dele, exercendo-o ora pela afecção ora pela razão? Não precisamos recorrer a *Idéia* para responder: o horizonte com vistas ao qual o homem é conduzido é a realização do seu mais alto destino, a moral. É o que nos diz o fim da citação: “...ter provisoriamente as rédeas nas mãos até que a razão alcançasse a força adequada, isto é, a fim de acrescentar ainda móveis de estímulo patológico (sensível), que fazem as vezes interinamente da razão, para a vivificação dos móveis morais.” (p. 151). Se os móveis sensíveis envolvidos na afecção são de caráter interino é porque a razão é quem, de fato, deve governar o homem – e não só contentar a sensibilidade. Considerando estar a afecção associada ao sentimento de prazer e desprazer (dentro do qual se inserem o agradável e o contentamento, a felicidade enfim) e a razão vinculada à moralidade, então a espécie humana marcha rumo ao progresso moral – ao qual o conduz a natureza mesmo à sua revelia, conforme veremos na *Idéia*. Até aqui o papel da afecção é reconhecido, por atuar “interinamente” até a razão assumir as rédeas do homem – no que se revela um Kant ciente da importância, para a sua filosofia prática, do caráter sensível do homem.

3- *segundo argumento*: a incapacidade da afecção de perseguir o seu fim, o que vale dizer que só a razão é capaz de fazê-lo: “Pois de resto a afecção, considerada por ela só, é sempre imprudente: ela se faz incapaz de perseguir seu próprio fim (por isso se faz

necessário o concurso da razão para a perseguição desse fim) e, portanto, não é sábia para fazer com que, por deliberação sua, ele se manifeste em si.” (idem). A afecção põe um fim (afirmação que reaparece adiante, “as afecções de ira e de vergonha têm algo de próprio: enfraquecem a si mesmas no que concerne a *seus fins*.”, p. 158: destaque nosso), não mencionado aqui, e cuja caracterização é difícil. Isso porque fim (meta) traz consigo a perspectiva de futuro, de algo que se tem em mira e é buscado. Ora, tais exigências são difíceis de serem feitas à afecção, revestida, no livro terceiro, de uma presenticidade, um dos traços, como já expusemos, que a distingue da paixão e que servirá, no § 76, para diferenciar a afecção vergonha da paixão vergonha (p. 153). Não nos ocuparemos com essa discussão (se a afecção põe um fim e não consegue persegui-lo ou se não é capaz de perseguir um fim posto por outrem).

4- *terceiro argumento*: a razão e o seu papel de vivificar a alma quando se trata da “representação do bem moral”: “Não obstante, na representação do bem moral a razão pode provocar uma animação da vontade (...) por meio da ligação de suas idéias com intuições (exemplos) que são adjudicadas àquelas, e, por conseguinte, avivam a alma em vista do bem” (idem). O papel antes concedido à afecção, agora o é à razão. Situa-se entre esses dois pólos o segundo argumento, enfraquecedor do poder da afecção. De fato, se ela não pode perseguir fim, não contribui para a realização do fim por excelência do homem (o que ele “pode e deve fazer como ser que age livremente”, Prefácio), a moral (o que ainda se admitia no argumento primeiro). Este o motivo: a moral carrega em si a noção de fins a serem perseguidos pela razão (e, lembrando as lições da *Crítica da razão prática*, fins realizáveis). Por ter a razão alcançado agora sua “força adequada”, dispensam-se os móveis sensíveis para vivificar os móveis morais. A razão mesma: a) “provoca uma animação da vontade”, antes, quando o homem não atingira a maioria racional, essa

vontade era animada por “estímulo patológico, sensível”. Se alcançar a “força adequada” é um trabalho da cultura e da civilização, então a moral também o é, já que, anterior à razão atuante, temos a presença de estímulos patológicos, os quais, quando determinantes da vontade, inviabilizam a moral e abrem a via da felicidade. A moralização enquanto processo engendrado pela cultura é reforçado pelo comentário, no interior do § 75, do dom da fleuma, “Quem dele está dotado, na verdade não é ainda, por isso, um sábio, embora sempre tenha o favorecimento da natureza” (p. 152). Precisamente por ser “dom natural”, e não “conquista cultural”, é que o fleumático não é sábio; a sabedoria advém do aperfeiçoamento trazido pela cultura, no interior da qual se desenvolvem as disposições naturais do homem – aperfeiçoamento suscitado pela natureza mediante a dor que essa natureza mesma inscreveu no homem – conforme vimos no livro segundo; b) dispõe de idéias (as idéias morais fundadas em princípios a priori de que nos dão notícias a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*) e, por um movimento de espontaneidade e atividade dessa mesma razão, liga-as com intuições (o inverso do processo anteriormente descrito, em que a afecção, com seus móveis, vivificava os móveis morais). Porque ligadas às idéias, as intuições “avivam a alma em vista do bem”. Mesmo conectando-se a intuições, a razão continua em seu livre governo, a qual “continua ainda mantendo as rédeas nas mãos”.

Concluindo: na análise do problema “Do governo da alma em relação às afecções”, argumentamos que aí se percebe que Kant, na *Antropologia*, reconhece o lugar da afecção dentro da dinâmica do homem, o que significa dar como legítima a busca da felicidade; que esse reconhecimento não implica, no entanto, circunscrever a finalidade da razão à satisfação do que dimana da sensibilidade (não obstante isso também seja uma tarefa legítima da razão) – à razão se concede lugar de destaque no governo da mente, o que seria,

na linguagem da *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*, a razão determinar a vontade, ao invés de a vontade ser determinada pelas representações sensíveis de objetos desejados e a razão cooperar na efetivação desses objetos mediante o estabelecimento dos meios a isso apropriados.

Passemos às paixões.

“As paixões são altamente prejudiciais à liberdade”, informa-nos Kant no § 80, dando como motivo o fato de se deixarem “unir à mais tranqüila reflexão” (diferente das afecções que se opunham a ela) e poderem “se enraizar e coexistir mesmo com a argumentação sutil” (p. 163). Tudo isso porque não são “turbulentas e passageiras” como as afecções (ou seja, quase não são percebidas) e instauram-se na mente de modo sorrateiro, combalindo a vontade e açulando o sujeito a “agir segundo um fim que lhe é prescrito pela inclinação” (p. 164) – e não pela lei moral, conforme se espera de um ser sensível, sim, mas também racional. Casos há em que a afecção transmuta-se em paixão. Bastam sua recorrência e um desgoverno da mente e, pronto, de passageira a afecção torna-se permanente, apaixonada-se (vira paixão) e é maior sua ameaça de dirigir a conduta do sujeito.

Para se compreender melhor em que consiste a oposição das paixões à razão, a *Antropologia* caracteriza nestes termos o trabalho da razão: “Também na esfera prático-sensível, a razão vai do universal ao particular segundo o princípio, não de contentar uma única inclinação colocando *todas* as demais na sombra ou de lado, mas de observar se aquela pode coexistir com a soma de *todas* as inclinações.” (p. 164). Consiste, pois, tal trabalho, em observar se a satisfação de uma inclinação “pode coexistir com a soma de todas as inclinações”, o que exige da razão uma perspectiva de totalidade, ou seja, pôr diante de si a soma de todas as inclinações para com ela confrontar uma em particular e ajuizar se contentá-la não significaria inviabilizar as outras. E sempre inviabiliza porque a

razão mesma multiplica as inclinações, o que dificulta sua própria tarefa de averiguar se o contentamento de uma inclinação não se opõe ao de outra – pontos a serem debatidos, com base na *Fundamentação*, no nosso capítulo segundo. Portanto, mais uma vez vemos a *Antropologia* advogar não ser a finalidade da razão apenas atender afecções e paixões. Ao final do livro terceiro, quando Kant, ao discorrer sobre as “leis da humanidade refinada” (p. 178), recomenda em um banquete “não variar sem necessidade o assunto nem saltar de uma matéria a outra”, reaparece essa mesma idéia de atuar a razão sempre com vistas a uma totalidade: “ao final de um banquete, tal como ao final de um drama (tal é também a vida inteira percorrida pelo homem racional), a mente se ocupa inevitavelmente em recordar os vários atos do diálogo: onde não pode encontrar um fio de conexão, ela se sente confusa e não constata ter avançado, mas, antes, retrocedido em seu cultivo.” (idem). Trabalhando assim a razão, entende-se em que as paixões se lhe opõem: “A inclinação pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma certa escolha, é a paixão.” (p. 163). Logo, “as paixões são altamente prejudiciais à liberdade” por impedirem a razão de mirar aquela soma, obstruindo qualquer tipo de escolha, tendo que ser satisfeito o desejo manifesto naquele momento. Se a razão “vai do universal ao particular”, as paixões aprisionam a razão num particular (o que se manifesta na sensibilidade do sujeito num determinado instante), o que vale dizer a falência da razão – conforme já afirmava o início do livro terceiro, “estar submetido a afecções e paixões é sempre uma enfermidade da mente, porque ambas excluem o domínio da razão.” (p. 149).

O jogo antagônico das paixões aparece no § 86 através do conceito de ilusão. Até então, às paixões a *Antropologia* negava o poder de contribuírem para o aperfeiçoamento, infirmando-se com isso que fossem disposições provisórias inscritas na espécie humana a fim de impulsioná-la ao progresso. Tais atributos foram concedidos às afecções, não o

sendo agora às paixões: “Isso bem pode ser concedido às muitas inclinações, sem as quais a natureza viva (mesmo a do homem) não pode passar, como uma necessidade natural e animal. Mas a Providência não quis que pudessem, e nem mesmo que devessem, se tornar paixões” (p. 165). Todavia, ao dividir as paixões, Kant o faz desta forma, “paixões da inclinação natural (inatas) e paixões da inclinação procedentes da cultura dos seres humanos (adquiridas)” (p. 165), indicando com essa segunda categoria a existência de paixões nascidas na cultura. Se na cultura desenvolve-se a própria razão até que ela alcance a força adequada para conduzir o homem sem que a natureza precise das afecções para “ter as rédeas nas mãos” (p. 151), como entender que dessa mesma cultura provenham as paixões, que vão “excluir o domínio da razão” (p. 149)? Mais difícil de entender fica ao apanharmos o final do § 82: por meio dessas paixões adquiridas o outro é considerado como *meio* para satisfazer as inclinações, “são inclinações que se dirigem meramente à posse dos meios de satisfazer todas as inclinações que dizem respeito imediatamente ao fim” (p. 167), o que seria o retorno ao estado de natureza (e, portanto, a negação da própria cultura) e a invalidação da moralidade, porquanto essa exija ser o outro tomado como fim em si mesmo e não como meio¹⁰. Tal compreensão de que por tais paixões o outro é meio para atender exigências de inclinações é reiterada no § 84, tanto assim que são subsumidas numa única categoria, “Da inclinação ao poder de ter influência sobre outros seres humanos em geral”. Além de reafirmar, o parágrafo explica porque influenciar os outros é apossar-se daqueles meios, “ter em seu poder as inclinações dos outros homens para poder dirigi-las e determiná-las segundo as próprias intenções é quase tanto quanto estar de posse dos outros, como se fossem simples instrumentos da própria vontade”. (p. 169).

¹⁰ “Seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles *já* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*.” *Fundamentação*, p. 76.

Embora difícil de entender a questão anterior, uma das formas de se compreendê-la se dá mediante o conceito de *ilusão*, apresentado no § 86: “Por ilusão, como um móbil dos desejos, entendo a ilusão prática interna de considerar como sendo *objetivo* o que é *subjetivo* na motivação.” (p. 172: itálico nosso). Pela ilusão, as paixões adquiridas são vistas como “estímulos mais intensos da força vital” que “a natureza requer de tempos em tempos” (p. 172). De fato, honra, poder e dinheiro (os objetos desejados, respectivamente, pelas paixões da ambição, do desejo de poder e da cobiça) são, no fundo, objetos da imaginação do homem, portanto, é algo *subjetivo*, que, mediante a ilusão, será tomado como *objetivo*: a) a *honra* porque substitui um “valor interno (moral)” (p. 170) pela reputação, calcada na opinião dos outros sobre o valor da minha pessoa. O caráter imaginário consiste no fato de aquele que busca a honra “avaliar como sendo iguais a mera opinião dos outros sobre o valor das coisas e o valor real delas” (p. 168), ou seja, precisa imaginar, de fato, uma identidade entre opinião e realidade; b) o *poder* porque “começa pelo temor de se ser dominado pelos outros e pensa em se colocar a tempo em vantagem de poder sobre eles”, movimento que suscita nos outros resistência e reivindicação da liberdade deles – ambas, reações que se opõem ao desejo de poder, sendo esse, por conseguinte, algo imaginário, uma vez que, no real, a busca de contentamento dessa inclinação cria obstáculos (resistência e reivindicação da liberdade) à sua própria realização; c) a *cobiça* porque o dinheiro, que “não tem outra utilidade (...) a não ser servir meramente ao intercâmbio das atividades dos seres humanos, mas com isso também de todos os bens físicos entre eles”, acabou gerando um efeito contrário: ser encarado como um fim em si mesmo, produzindo um “gozo da mera posse e inclusive com a renúncia a todo uso dele” (p. 171). O caráter imaginário da cobiça consiste na crença (portanto, algo imaginário e não real) de que o dinheiro seja suficiente para substituir a falta de qualquer

outro meio com o qual se pudesse satisfazer uma inclinação, “contém [o dinheiro] um poder que se crê seja suficiente para substituir a falta de qualquer outro” [meio] (p. 171). Honra, desejo de poder e cobiça são os objetos da imaginação do homem (correspondendo ao “*subjetivo*” presente no conceito de ilusão) e que, nas paixões da ambição, do desejo de poder e da cobiça, são perseguidos como objetos reais (correspondendo ao “*objetivo*” visto no conceito de ilusão). Ora, é justamente a ilusão quem converte o subjetivo em objetivo, conforme lemos a seguir:

“A natureza requer de tempos em tempos estímulos mais intensos da força vital, para reavivar a atividade do ser humano, a fim de que ele não perca, na mera *fruição*, o sentimento da vida. Para tal fim ela, mui sábia e benevolentemente, faz com que o homem preguiçoso por natureza considere objetos de sua imaginação fins reais (formas de obter honra, poder e dinheiro), os quais lhe proporcionam bastante *trabalho* e lhe dão muito o que *fazer* com o *não fazer nada*; aqui, o interesse que o ser humano tem por esses fins é um interesse da mera ilusão e, portanto, a natureza joga realmente com ele e o estimula (ao sujeito) ao seu fim, embora ele esteja convencido (objetivamente) de que foi ele quem estabeleceu um fim próprio para si.” (p. 172).

No livro segundo, a natureza encarregava-se, por meio do antagonismo entre dor e desagrado, de retirar o homem de um prolongado estado de contentamento paralisador da força vital, conduzindo-o à atividade. Agora, no livro terceiro, os estímulos da natureza não são mais a dor e o desagrado (sentimentos de desprazer), mas sim as próprias paixões adquiridas na cultura; se antes se opunham à atividade racional, outra paixão, a da ilusão, estimula aquela força – e nisso consiste o seu antagonismo. Ao buscar honra, poder e dinheiro, o homem põe em marcha essa força vital, com a qual se constrói a cultura. Pela ilusão, as paixões adquiridas superam a ameaça que representavam para a própria cultura quando se opunham à razão e quando tomavam os outros homens como meios. O exemplo dos jogos com o qual Kant encerra o § 86 é significativo para concluir o nosso percurso

pelo antagonismo presente nas paixões: “são [os jogadores] inconscientemente estimulados pela sábia natureza à empreitada de testar suas forças em disputa com outros, a fim propriamente de que a força vital em geral se preserve da extenuação e se mantenha ativa. Dois desses antagonistas crêem jogar um contra o outro, porém de fato a natureza joga com ambos” (p. 172). Assim, verifica-se que, o ponto de vista teleológico desde o qual é tomada a natureza atravessa o debate sobre os antagonismos, vistos como meios de a natureza pôr o homem a caminho dos destinos reservados por ela a ele ao lhe conceder a razão.

3- A sociabilidade e o aperfeiçoamento das disposições naturais do homem e o refinamento da cultura

Nos parágrafos de 15 a 27, Kant retorna à análise dos sentidos, numa espécie de Fisiologia do Sistema Nervoso, entremeada do debate da relação do funcionamento dos sentidos com a sociabilidade. Assim, por exemplo, a classificação em *objetivos* (tato, visão, audição) e *subjetivos* (gosto, olfato), proposta pelo § 16, tem a sociabilidade como uma de suas bases: com os objetivos “se pode facilmente entrar em acordo com as outras pessoas” (p. 53). Da mesma forma, a comparação entre os dois sentidos subjetivos, empreendida pelo § 22, busca na sociabilidade o critério para avaliá-los, sendo o olfato aquilatado como “o mais ingrato e mais dispensável”, “não compensa cultivá-lo ou sequer refiná-lo”, uma vez que ele “pode proporcionar mais objetos de asco (principalmente em lugares de muita aglomeração) que de agrado” (p. 58). Já o paladar leva a melhor, precisamente por possuir “a vantagem particular de que fomenta a sociabilidade”. É, pois, o avesso do olfato, que, nas “aglomerações” (portanto, sociabilidade: agrupamento de pessoas, como por exemplo, em espetáculos teatrais) proporciona asco, retirando assim o prazer do convívio com os

outros, tão necessário ao cultivo da razão, conforme nos ensina Kant ao tecer suas considerações em torno das refeições. Tal vantagem do paladar será retomada no livro terceiro na análise das refeições, vistas como propiciadoras de um momento em que a razão pode ser cultivada – mediante a conversa encadeada por um fio condutor. Às refeições concede-se, no livro terceiro, tal caráter porque o próprio paladar já se revestiu, no livro primeiro, de um caráter pragmático, saindo assim da sua condição de mera fisiologia.

Outro momento da *Antropologia* que nos permite argumentar sobre a importância do papel da sociabilidade no aperfeiçoamento das disposições naturais do homem encontra-se no livro segundo, quando é discutido o tédio. A primeira seção do livro trata “Do sentimento do agradável ou do prazer sensível na *sensação* de um objeto”; tédio é definido justamente como “vazio de sensação” (p. 130). A análise da noção de tédio adquire maior relevo no § 61, ao ser confrontada com o passatempo. Sentir contentamento é sinônimo de “sentir continuamente impelido a sair do estado presente”, sendo o tédio a estagnação do homem (pois “vazio de sensação” só existe quando se desistiu de qualquer atividade) – e ele é mais opressivo justamente aos homens “que *dedicam a atenção à própria vida* e ao tempo (os *seres humanos cultivados*)” (destaque nosso), ou seja, naqueles que um dia inseriram-se na vida da cultura¹¹ e, aperfeiçoados com os artefatos dela, decidem depois fazer o caminho inverso, “dedicar a atenção à própria vida”, voltando as costas àquilo que os refinou. Por conseguinte, ao carregar nas cores do tédio nos homens ensimesmados, Kant apregoa a importância de dedicar a atenção à vida social, ao trato com os outros, apontando a dimensão histórica da força vital existente em cada indivíduo, a qual deve ser posta a serviço do aprimoramento da espécie e não da consecução e da fruição de um gozo

¹¹ De largo trânsito pelo texto de Kant e pelo nosso, o termo cultura é caracterizado nestes termos numa das passagens da *Antropologia*: “Um modo de se divertir é, ao mesmo tempo, *cultura*, a saber, aumento da capacidade de desfrutar ainda mais os contentamentos dessa espécie, tais como o das ciências e belas-artes.” (p. 134).

solitário. Saltando para o final do livro terceiro, lá lemos a condenação do “purismo do cínico e a mortificação da carne do anacoreta” (p. 178), tidos como “formas desfiguradas da virtude”, precisamente por serem “sem bem-estar social” (idem). Sendo assim, o tédio é uma “forma desfigurada da força vital”, porquanto seja uma força da qual está elidido aquele bem-estar. Retornando do salto, se o tédio aparece aqui conectado à vida isolada e confrontado com o passatempo é porque o passatempo está para a vida social – permitindo-nos então ressignificar a exemplificação da seção final do § 60, em que o jogo e os espetáculos teatrais figuravam como “atraente” e “cativantes”, respectivamente. Ressignificados assim, podemos vê-los como “passatempos” e como atividades da vida social do homem que afastam o tédio. Por afastá-lo, impedem o sujeito de dedicar “atenção à própria vida”; ao contrário, deve o indivíduo pôr sua força a serviço do refinamento, como aquele propiciado pelos espetáculos teatrais.

Na condenação da “penitência daquele que se autoflagela” (p. 133), tida como “um trabalho puramente perdido” (idem), encontramos também apoio à nossa tese de que Kant concede à sociabilidade um papel relevante no progresso das disposições naturais; se a teologia judaico-cristã sustenta que ninguém se salva sozinho, a antropologia pragmática kantiana defende que ninguém se aperfeiçoa sozinho¹². A condenação baseia-se no fato de o autoflagelador não mudar de disposição, ou seja, não se exercita na escolha e na liberdade

¹² Ponto de vista já presente na *Crítica da razão prática*, quando do debate acerca do rebaixamento operado pela lei moral à presunção e da primazia conferida ao respeito à lei moral, e não aos talentos desenvolvidos, ou, pensando em sujeitos, deve-se respeitar quem age por dever (obedece a lei moral) e não quem é publicamente tido como refinado, possuidor de habilidades várias e finas: “Certamente também grandes talentos e uma atividade proporcional a eles podem suscitar respeito ou um sentimento análogo; é também inteiramente adequado dedicá-lo a eles, e então a admiração parece idêntica àquela sensação. No entanto, se se observa mais de perto, nota-se que, como permanece sempre incerto que parte tem, na habilidade, o talento inato e que parte tem nela, por zelo próprio, a cultura, assim a razão representa-nos a habilidade presumivelmente como fruto da cultura, portanto como mérito, o que rebaixa sensivelmente nossa presunção e/ou censura-nos a respeito, ou impõe o seguimento de tal exemplo do modo como ele nos convém.” (p. 271: grifo nosso). Portanto, que ninguém se vanglorie de ser talentoso; as glórias são da cultura e não dele. Arriscando uma entrada pelo séc. XIX, poderíamos afirmar que o enunciado “o homem se faz na História” não precisou esperar por Marx; formulou-o Kant no séc. XVIII.

de afastar-se do prazer sensível; sua penitência é perniciosa e inócua porque não altera sua disposição, ficando presa dos seus sentimentos, ao invés de encetar um “esforço racional de busca do aprimoramento” (idem). A condenação leva em conta a distinção entre sensibilidade e suscetibilidade (debatida anteriormente, no segundo tópico do presente capítulo) e reitera um dos aspectos anteriormente trabalhado, qual seja, o do aprimoramento constante da espécie mediante a dor.

A sociabilidade adquire relevo nas considerações da *Antropologia* sobre o juízo de gosto. Segue-se nossa argumentação para isso que acabamos de formular.

Nesta divisão do livro segundo, “Do sentimento do belo, isto é, do prazer em parte sensível e em parte intelectual na intuição reflexiva, ou do gosto”, a sociabilidade ganha destaque maior. Até então o gosto definia-se de um ponto de vista fisiológico (sensível), “propriedade de um órgão de ser afetado por certas matérias decompostas durante o ato de comer ou beber” (p. 137). Nessa perspectiva, há um “consenso universal”, mas referindo-se “à maneira de denominar certas matérias”, ou seja, conceitualmente, indivíduos diferentes têm a mesma compreensão do significado encerrado nos nomes das várias matérias afetadoras dos órgãos “durante o ato de comer ou beber” (idem). Todavia, não há o mesmo consenso quando o foco é a maneira de denominar “certos sentimentos” de agrado ou desagrado vividos pelo sujeito ao ter os seus órgãos atingidos por aquelas matérias. Isso porque se trata de um prazer sensível, contido nos limites da faculdade de prazer ou desprazer de quem vivencia a sensação, não havendo nele nenhuma base para além do sensorial e que fosse passível de estabelecer a comunicação entre indivíduos diferentes.

Reportamo-nos, até agora, ao início do § 67. Na seqüência, introduz-se uma nova conotação ao termo gosto: “faculdade de julgar sensível, de escolher não meramente para mim segundo a sensação dos sentidos, mas também segundo uma certa regra que é

representada como válida para todos” (idem). Se é válida para todos, esta regra “tem de ser fundada *a priori*, porque enuncia a necessidade” (idem). A pretensão do juízo de gosto de ser universal traz em si a referência à sociabilidade: o sujeito que ajuíza considera os outros e postula compartilharem eles do mesmo sentimento de agrado ou desagrado experienciado por ele. Ajuda-nos a compreender esse anseio de universalização do juízo de gosto esta afirmação do § 67:

“Porém, no gosto (da escolha), isto é, na faculdade de julgar estética, não é imediatamente a *sensação* (o material da representação do objeto), mas a maneira como a livre imaginação (produtiva) a harmoniza por composição, isto é, a *forma* que produz a complacência no objeto, pois somente a forma é capaz de reivindicar uma regra universal para o sentimento de prazer.” (idem).

Nova oposição se estabelece aqui, sensação x forma. A *sensação* está para o prazer sensível, resultante do contato dos órgãos do sentido com as matérias da “capacidade sensorial”, a qual é variável de sujeito para sujeito, “Da sensação dos sentidos, que pode ser muito distinta dada a diferença da capacidade sensorial dos sujeitos, não se pode esperar uma semelhante regra universal” (idem). Se há “diferença da capacidade sensorial” entre os sujeitos, então o sentimento de agrado e desagrado advindo do ativamento dessa capacidade por matérias/substâncias não pode ser compartilhado; logo, não pode sequer aspirar a ser universal o juízo veiculador daquele sentimento. Já a *forma* diz do prazer “em parte sensível e em parte intelectual” e, posto vincular-se à imaginação (sendo faculdade de conhecer, é a mesma em todos os sujeitos, diferente da “capacidade sensorial”; como faculdade de conhecer, comparece aqui a imaginação e não o entendimento), estabelece a base para o compartilhamento com os outros – abrindo ao juízo a candidatura à universalização. Para os nossos propósitos, a passagem citada acima é importante por: 1-

reiterar a dualidade ser sensível (as determinações do sujeito ao ser afetado por substâncias) x ser racional (a participação da faculdade de conhecer no sentimento de prazer e desprazer)¹³; 2- fazer série com os escritos éticos anteriores à *Antropologia*, uma vez que (na segunda seção da *Fundamentação*) a primeira das formulações do imperativo categórico e (na Analítica da *Crítica da razão prática*) a enunciação da lei prática fundamental da razão pura prática se dão abstraindo-se da *matéria* da máxima e levando-se em conta apenas a *forma* da mesma.

Encerrando o livro segundo, há as “Observações antropológicas sobre o gosto”, subdivididas em “Do gosto da moda”, “Do gosto artístico” e “Do luxo”. Argumentemos, a partir das observações sobre a moda, a favor da importância dada por Kant à sociabilidade. Uma dessas observações dá como “uma propensão natural do ser humano comparar seu comportamento com o de alguém mais importante”. A comparação havia também na exposição anterior acerca da pretensão do juízo de gosto à universalização: o homem refinado, de quem se espera um juízo de gosto, aprendeu a comparar o seu gosto com o de

¹³ Em que consiste essa participação, o § 67 informa-nos o papel da imaginação: “Porém, no gosto (da escolha), isto é, na faculdade de julgar estética, não é imediatamente a sensação (o material da representação do objeto), mas a maneira como a livre imaginação (produtiva) a harmoniza por composição, isto é, é a forma que produz a complacência no objeto” (p. 138). Tomando essa passagem, o papel da imaginação é “harmonizar a sensação por composição”; ora, se há uma harmonia resultante de uma “composição” é porque a discussão aqui é próxima daquela da *Crítica da razão pura*: a sensibilidade fornece uma diversidade de dados que precisam ser sintetizados (harmonizados “por composição”) pelas formas a priori da sensibilidade e pelas categorias do entendimento. Interpondo-se entre as duas faculdades de conhecer há a imaginação, produtora de esquemas necessários à passagem da sensibilidade ao entendimento. Seria isso “a unificabilidade das representações sensíveis”, dada no final da p. 138 como elucidação de “forma de julgar esteticamente”. Ou seja: no “prazer em parte sensível e em parte intelectual”, a imaginação, faculdade de conhecer, participa do jogo produzindo a *forma* que: a) harmoniza (compõe, sintetiza, unifica) o diverso das representações sensíveis; b) produz a complacência (por isso o prazer é “em parte intelectual”, posto resultar também de uma atividade da imaginação e não só da passividade da “faculdade sensorial do sujeito – que seria a “parte sensível”); c) funciona como regra *a priori* que torna possível ao juízo de gosto aspirar à universalização, à qual, no entanto, não chega, por não se fundar num conceito do entendimento. De fato, nele a apreensão da forma do objeto na imaginação (o unificar do diverso de que se compõe a representação sensível) se dá sem a referência a um conceito. É o que lemos neste excerto da *Segunda Introdução à Crítica da faculdade do juízo*: “Se o prazer estiver ligado à simples apreensão da forma de um objeto da intuição, sem relação dessa forma com um conceito destinado a um conhecimento determinado, nesse caso a representação não se liga ao objeto, mas sim apenas ao sujeito; e o prazer não pode mais do que exprimir a adequação desse objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade do juízo reflexiva e por isso, na medida em que elas aí se encontram, exprime simplesmente uma subjetiva e formal conformidade a fins do objeto.” (pp. 33-34).

outros – a civilização agiu sobre a “propensão natural”, e agora se comparam juízos e não simplesmente comportamentos (os quais encontram-se em questão nas observações sobre a moda). Ainda no parágrafo dedicado à moda, essa “sob o título de vaidade”, é apresentada como comprometedora da liberdade, “porque nela há uma coerção a nos deixar dirigir servilmente pelo mero exemplo que muitos nos dão em sociedade” – assim como as paixões, no livro terceiro, também travam a liberdade no homem. Por fim, a recém-estabelecida distinção entre gosto particular e gosto universalizável continua presente na análise da pompa, “exibição presunçosa”: ela pode negar o gosto universalizável “porque é calculada visando a grande multidão, que compreende em si muito do populacho, cujo gosto, embotado, requer mais sensação dos sentidos que capacidade de julgar” (p. 143). Logo, a pompa é recriminada porque não contribui em nada para o refinamento do populacho, comprometendo assim o tão propalado aprimoramento da espécie.

Tratando do sentimento de prazer e desprazer no livro segundo – assim como dos sentidos enquanto componentes da faculdade de conhecer, livro primeiro –, Kant fazia conexões desses temas com a questão da sociabilidade. No trato das afecções no livro terceiro, a questão é em parte suspensa, aparecendo no final da nota geral arrematadora dos parágrafos dedicados a comentar as afecções. Pela referência ao *riso* é que entrará em cena de novo a sociabilidade. Subdividido em “riso franco” e riso “sem espírito” (mecânico), a segunda categoria será desaprovada, porque “torna a reunião social insulsa” (p. 162). Na desaprovação, notamos a tese de que as afecções (uma delas o riso) impelem-no a congregar-se com outros homens, criando condições para a cultura. Ora, não é diferente com a razão, pois, pelo seu uso, os homens devem cada vez mais estreitarem seus laços sociais (na *Idéia*: saírem do estado de natureza e constituírem sociedade civil baseada em leis fundadas a priori na razão), civilizarem e progredirem moralmente – realizando o que

da espécie a natureza espera. Voltando ao riso, Kant toma o exemplo da criança e mostra as transformações que a afecção do riso introduz na criança: “Crianças (...) têm de ser logo habituadas a sorrir francamente e sem constrangimento, pois os traços risonhos do rosto se imprimem pouco a pouco também no interior e fundam uma disposição para a alegria, amabilidade e sociabilidade, que prepara desde cedo para uma intimidade com a virtude da benevolência.” (p. 162). Do riso, chega-se à “virtude da benevolência”, por um progresso cujas fases seriam: a) estava na cultura o riso; b) escreve-se ele no rosto da criança (“traços risonhos do rosto”); c) inscreve-se nela e passa a ser dela (“imprimem pouco a pouco também no interior e fundam uma disposição para...”); d) retorna dela para a cultura sob a forma de uma conduta moral (“a virtude da benevolência”). Intensa a profissão de fé no progresso moral operado pela cultura – um professor possível dada a existência de uma “sabedoria da natureza” (p. 151) que, ora pela afecção, ora pela razão, tem sempre “as rédeas nas mãos” (idem) e, por isso, engendra e garante aquele progresso. Teleologia.

Outras referências aparecem na nota após o § 88, adjucando-se aí à moralidade, já que esse parágrafo aborda o “sumo bem físico-moral”. Uma delas é feita no comentário acerca do *jogo* durante uma reunião social. O jogo reveste-se de importância porque durante ele “se estabelece uma certa convenção de interesses pessoais para se saquearem uns aos outros com a maior cortesia, e, enquanto dura o jogo, um completo egoísmo é erigido em princípio que ninguém renega” (p. 175), o que compensa o tipo de conversação existente durante ele: “(as poucas palavras necessárias para o jogo não estabelecem uma conversação)”. Egoísmo está para aquelas paixões da cultura mediante as quais o outro é tomado como meio para satisfazer interesses próprios (conceito mesmo de egoísmo), ou seja, a busca da realização dos propósitos individuais a qualquer preço. Ficando nesses termos a dinâmica das paixões, minam-se as bases da sociabilidade e, junto com elas, as da

moralidade, porquanto, conforme a *Fundamentação*, agir moralmente implica relacionar-se com o outro desde uma perspectiva racional (ele também pertence à comunidade dos seres racionais), e não sensível (que autorizaria o sujeito a tomá-lo como meio para atender às suas inclinações). Ora, durante o jogo o egoísmo é aprovado, “é erigido em princípio que ninguém renega”. Ou seja, o princípio do egoísmo não se choca com o da sociabilidade, o que é possível porque, para além daquilo que cada homem busca para si, há a natureza que não só estabeleceu propósitos para a espécie humana mas também dispôs os meios para que os propósitos se realizem. Vale para o jogo e a aparência moral este comentário do § 86: “Dois desses antagonistas crêem jogar um contra o outro, porém, de fato a natureza joga com ambos” (p. 172). Antes desse comentário, o texto apresentava o jogo como um meio empregado pela “sábia natureza à empreitada de testar suas [dos jogadores] forças em disputa com outros, a fim propriamente de que a força vital em geral se preserve da extenuação e se mantenha ativa.” (idem). Tal perspectiva abre a possibilidade de o jogo numa refeição – a qual deveria propiciar uma conversação favorável à “comunicação recíproca de pensamentos” e, por conseguinte, favorável ao aperfeiçoamento da espécie – ser encarado positivamente (por meio do egoísmo que durante ele é instaurado como “princípio que ninguém renega”), não obstante a pouca conversação reinante durante o jogo.

Nas considerações acerca do aspecto aperfeiçoante da *refeição* vê-se o papel dado por Kant à sociabilidade. Uma refeição também se presta ao propósito da natureza (aperfeiçoamento da espécie) porque o fim visado pelo anfitrião e pelos convidados deve ser o contentamento social e não a satisfação corporal, essa “cada um pode ter também isoladamente”. Essa distinção entre satisfação corporal e contentamento social remete-nos àquela entre juízo de gosto particular (baseado na sensação) e juízo de gosto universalizável

(baseado na imaginação e na comunicação com os outros). Ora, afirmar que a satisfação corporal “cada um pode ter também isoladamente” estabelece contato com o juízo de gosto particular, no qual o que conta é a satisfação (prazer ou desprazer) sentidos isoladamente pelo sujeito ao experimentar determinadas substâncias em seus órgãos sensoriais. Já o “contentamento social” exige uma consideração ao outro, tanto quanto o juízo de gosto. Tal avizinhamo de contentamento social com esse tipo de juízo deixa entrever que uma refeição, cujo propósito é esse contentamento e não aquela satisfação, promove e aperfeiçoa o juízo de gosto com aspirações à universalização por permitir aos convivas (já que o que impera durante a refeição é a busca de algo para além da sensação) saírem daquele gosto que, no livro segundo, creditava-se ao populacho: “gosto embotado” que “requer mais sensação dos sentidos que capacidade de julgar.” (p. 143). Além de revelar um anfitrião com gosto mais refinado (já que ele tem que “escolher de maneira universalmente válida, mas não pode fazer isso por meio de seu próprio gosto, já que seus convidados talvez escolham outros pratos ou bebidas, cada um segundo seu gosto particular.” – p. 139-140), a refeição com vistas ao contentamento social educa os convivas a saírem da pura sensação. Devendo haver no *jogo* e na *aparência de virtude* um acordo, o mesmo se postula para uma *refeição*: “É evidente que em todas as mesas, mesmo na de uma taverna, o que é dito publicamente por um conviva indiscreto em prejuízo de um ausente, não é para ser usado fora dessa sociedade, nem deve ser passado adiante.” (p. 176). Tal modo de compreender a publicidade harmoniza sociabilidade (refeição) com moralidade (respeito ao outro, de quem só é lícito motejar durante a refeição, jamais “fora dessa sociedade” constituída pelos convivas). Ancorado na noção de pacto (da aparência moral permitida e do jogo), é que Kant justifica a reserva à publicação do que se diz numa refeição: “Pois, mesmo sem um pacto feito especificamente para isso, todo simpósio envolve uma certa inviolabilidade

sagrada e dever de discricão sobre aquilo que possa posteriormente embaraçar um dos convivas fora da reunião: porque, sem essa confiança, aniquilar-se-ia o contentamento tão salutar à própria *cultura moral em sociedade*, e mesmo essa sociedade” (idem: itálico nosso) – mesma aniquilação que poderia ocorrer por ação das paixões adquiridas na cultura caso a natureza não dispusesse de uma paixão (claro, uma natural e não cultural), a ilusão. Por fim, para sustentar ainda mais as adjudicações da refeição com a sociabilidade e a moralidade, acrescenta o filósofo: “Comer sozinho é nocivo para um douto filosofante: não é restauração, mas exaustão (...) trabalho extenuante, não jogo vivificante dos pensamentos.” (p. 177) – nocividade vista, no livro segundo, na censura dos sujeitos que “dedicam atenção à própria vida e ao tempo” e, no terceiro, no reproche ao “purismo do cínico” e à “mortificação do anacoreta”: o cínico e o anacoreta excluem a sociabilidade e, por isso mesmo, seu purismo e sua mortificação não podem revestir-se de nenhuma conotação moral. Não há em Kant, pois, uma moral individual que prescindia das remissões à sociedade, à cultura e à História, do mesmo modo que, conforme veremos no próximo capítulo, no interior da *Crítica da razão prática* não há como dissociar a Analítica da Dialética¹⁴.

¹⁴ Essa dissociação é apontada por Vinicius de Figueiredo como existindo em algumas linhas de interpretação do kantismo: “procurando oferecer uma base normativa condizente com as exigências de um pensamento pós-metafísico, buscou-se seccionar o vínculo, existente no texto kantiano, entre o Dever e as idéias de Deus e da imortalidade da alma, as quais, embora sejam neutralizadas na 1ª *Crítica* como objeto de nosso conhecimento teórico, são reabilitadas por Kant tão logo estejamos às voltas com o intuito prático da razão. Assim, a defesa da independência da doutrina da Lei moral diante de toda e qualquer reabilitação dos temas da metafísica clássica terminou por convergir com a interpretação conforme a qual o essencial da ética de Kant está no imperativo categórico – só que, ao invés de representar um obstáculo, o ‘formalismo’ passou a pautar a exegese dos textos, motivada pela busca de um procedimento capaz de responder, sozinho, pela força normativa entrevista nas ações morais.” Cf. FIGUEIREDO, Vinicius de. “Mundo inteligível e analogia na moral de Kant”. In: Donatelli, Marisa & Menezes, Edmilson (org.). *Modernidade e a idéia de História*. Ilhéus: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2003, pp. 110-111.

II- Sumo bem: a reunião das dualidades

Introdução

Na *Antropologia*, percebíamos o dualismo, em especial quando as inclinações eram analisadas na sua relação obstaculizante com a razão e, portanto, no que elas entravavam a moralidade – posto ser a razão o fundamento do princípio supremo da moralidade. Passamos agora à *Crítica da razão prática*, em que felicidade e moralidade se conectam no conceito de sumo bem. Nele, reúne-se o separado pela *Antropologia* e pela Analítica da *Crítica razão prática*: inclinações e razão. Num dos parágrafos da Elucidação lemos: “Ora, a distinção da **doutrina da felicidade** (cujos princípios empíricos constituem todo o fundamento, sem nada acrescentar à segunda) da **doutrina da moralidade** é a primeira e mais importante ocupação da Analítica da razão prática pura” (p. 325). Esse distinguir corresponde à “teoria dos imperativos” da *Fundamentação*, isto é, imperativos hipotéticos distinguem-se dos categóricos, respectivamente “imperativo da felicidade” (FMC, p. 54) e “imperativo da moralidade” (FMC, p.56). As diferenças entre doutrina da felicidade e doutrina da moralidade assentam no reconhecimento da “heterogeneidade dos fundamentos determinantes (empíricos e racionais)” (CRP, p. 323) da vontade, a qual remonta à dupla dimensão do homem, ser sensível e ser racional. Na Dialética, os postulados da razão prática envolvidos na “doutrina do sumo bem”¹⁵ possibilitarão conectar num mesmo conceito (o de sumo bem) o que na Analítica foi separado naquele distinguir.

¹⁵ O termo é empregado por Kant nesta passagem da Dialética, embora não se referindo ao seu modo de conceber o sumo bem: “Determinar essa idéia de um modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional é a **doutrina da sabedoria** e esta, por sua vez, enquanto **ciência**, é **filosofia** no sentido em que a palavra foi entendida pelos antigos, entre os quais ela era uma indicação do conceito em que o sumo bem deve ser posto e da conduta mediante a qual ele deve ser adquirido. Seria bom se mantivéssemos o antigo significado dessa palavra como uma **doutrina do sumo bem**, na medida em que a razão aspira chegar nela à **ciência**.” (p. 383).

Estabelecer o princípio supremo da moralidade é o propósito da *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*¹⁶, para tanto se fazendo necessário demonstrar como prática a razão: ela pode determinar a vontade. A tarefa não é tão simples assim, pois, dada a dupla natureza do homem, sua vontade encontra-se numa encruzilhada (FMC, p. 30). Enquanto vontade de um ser sensível, é determinada por representações sensíveis de objetos apetecidos; o papel da razão nesse caso não é determiná-la e sim estabelecer os meios (CRP, p. 201) para o bom sucesso da ação com vistas a uma meta visada pela sensibilidade (inclinação)¹⁷. Por outro lado, enquanto vontade de um ser racional, deve ser determinada também pela razão; ao determiná-la, a razão a leva a iniciar uma ação sem levar em conta nenhuma meta traçada pelas inclinações, devendo a ação ocorrer mesmo que se ponha contra elas (e por isso é um dever).

Organizaremos nossa argumentação em torno do par vontade-objeto e destas questões envolvidas na doutrina do sumo bem: 1) máximas de felicidade não produzem felicidade; 2) máximas de felicidade não produzem virtude e nem máximas de virtude a felicidade; 3) a imortalidade da alma é postulada como um modo de solucionar o problema da adequação das máximas à lei moral e a existência de Deus, igualmente postulada, emerge como uma maneira de se pensar a conexão da felicidade com a moralidade.

¹⁶ A existência de um mesmo propósito nas duas não apaga a especificidade da segunda Crítica: “A *Crítica da razão prática* (...) tem de realizar uma tarefa mais ampla que a *Fundamentação*, pois, além de apresentar o princípio da moralidade, tem de dar conta da sua relação com a *Crítica da razão pura* e também apontar a possibilidade da realização da moralidade.” TERRA, Ricardo. “A arquitetura da filosofia prática kantiana”. In: *Studia Kantiana*, 1998, 1 (1), pp. 295-296.

¹⁷ “Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma necessidade.” (*Fundamentação*, p. 49: nota). Essa dependência “em face das sensações” corresponde ao que na *Antropologia* aparecia como “prazer sensível”, que exige a presença do objeto (ou das substâncias, para lembrarmos, do livro primeiro, as considerações pragmáticas em torno dos cinco sentidos) na sensação. Sensibilidade estaremos usando na acepção básica do termo em Kant: a capacidade de ser afetado por objetos. A *Antropologia* situa na categoria inclinações apenas as paixões, da qual ficam excluídas as afecções. A partir deste capítulo, passamos a subsumir aí tanto as paixões quanto as afecções. Procederemos assim baseando-nos na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática* (que designam por inclinações aquilo que vem se opor à determinação racional da vontade) e na Introdução de Valério Rohden à edição bilíngüe da *Crítica* (a qual emprega “apetições” referindo-se ao que deve ficar sob controle da razão. Ver adiante a nota 39).

Justificativas para esse modo de organizar: a) o sumo bem é definido, desde o Prefácio da *Crítica da razão prática*, como um objeto da vontade determinada pela razão, “elas [as idéias de Deus e de imortalidade] são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada a seu objeto, que lhe foi dado a priori (o sumo bem).” (p. 9); b) no sumo bem a relação entre felicidade e moralidade é apresentada como sendo sintética mas não causal, dada a heterogeneidade entre os dois tipos de máximas. Ligando-se felicidade e moralidade no sumo bem, pode-se compreendê-las a partir do modo como em cada uma relacionam-se vontade e objeto: na primeira a vontade é determinada sensivelmente por objeto – isto é, determinada pela matéria do querer – e na segunda o é formalmente, ou seja, por aquilo que de uma legislação universal resta quando se expurga a parte material: a forma.

Dividiremos em dois momentos o capítulo, “doutrina da felicidade e doutrina da moralidade” e “doutrina do sumo bem” – inspirados no trecho da Elucidação aqui já citado. Ao considerarmos a “doutrina da felicidade”, destacaremos: a) a vontade é determinada por um objeto cuja presença na sensação é sentida como prazer; b) os conceitos da razão prática aí envolvidos dizem respeito ao bem ou ao mal-estar do sujeito (*Wohl e Übel*); c) o fim da razão não é a consecução da felicidade; é nesse sentido que empregaremos o termo “máximas de felicidade não produzem felicidade”, não querendo com isso dizer ser impossível alcançar a felicidade. Da “doutrina da moralidade” evidenciaremos: a) a vontade é determinada pela representação da lei moral fundada na razão, não havendo nenhum objeto que a preceda; b) os conceitos da razão prática concernem ao bom (*Gute*) e ao mau (*Böse*), que ajuízam a ação incondicionada, ou seja, aquela que não leva em conta nenhum outro propósito a não ser o conformar-se com a lei moral; c) o fim da razão é a construção da moralidade, tida como o mais alto destino do homem.

1- Doutrina da felicidade e doutrina da moralidade

O imperativo hipotético aconselha como necessária uma ação cujo fim é satisfazer uma inclinação, condicionando-se a ação a esse fim; quando ele é removido ou substituído, a ação perde o seu caráter de necessidade, “podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção” (FMC, p. 57). Nesse caso, a ação é tida como boa apenas em sentido relativo: é boa na medida em que cumpre sua finalidade. Tal finalidade é dada pelo que, em circunstâncias específicas, é representado a um sujeito como agradável ao seu bem-estar; oscila, pois, conforme o indivíduo e, até num mesmo sujeito, varia de momento para outro. “Há, no entanto, uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é, como seres dependentes), e, portanto, uma intenção que não só eles podem ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a felicidade.” (FMC, pp. 51-52). Vinculam-se, assim, doutrina da felicidade e imperativo hipotético. Isso não significa que todo imperativo hipotético seja atinente à felicidade, mas apenas o que visa o bem-estar: a matriz da diferenciação é o conceito de **destreza** (o selecionar meios para se chegar ao fim visado). Quando o fim é algo diferente do bem-estar (caso da parte prática das ciências: FMC, p. 51), são imperativos de destreza, regras de destreza ou imperativos técnicos; quando é o bem-estar, denominam-se imperativos da prudência (posto prudência ser “a destreza na escolha dos meios para alcançar o maior bem-estar próprio” – FMC, p. 52), conselhos de prudência, ou imperativos pragmáticos. Apenas no último caso respeitam à felicidade e são chamados de “imperativos da felicidade”.

Se a “doutrina da felicidade” figura na *Fundamentação* na “teoria” do imperativo hipotético, nas considerações acerca do imperativo categórico está a “doutrina da moralidade” da mesma obra. O imperativo categórico ordena como necessária uma ação da qual se exclui qualquer finalidade. Na seção primeira, isso já aparece na discussão do conceito de “boa vontade”: “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza (...) mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma” (FMC, p. 23). Por estar excluída da ação qualquer finalidade (dada pelas circunstâncias do querer de um sujeito em um momento específico da sua existência), a ação é incondicionalmente necessária. Nesse caso, é tida como boa em sentido absoluto, posto não se constituir um meio para se chegar a um outro fim.

A teoria do imperativo hipotético comporta também a distinção entre **máximas** e **leis práticas**. As primeiras valem para o agir de um sujeito em um momento específico e obedecendo a uma necessidade que se lhe apresentou à sensibilidade; as segundas para o de todos os sujeitos racionais finitos, independente de qualquer circunstância e à revelia das necessidades sensíveis. Recomendando esse imperativo uma ação dirigida a um fim, ele não contém nenhuma lei prática; a validade aí é apenas “sob a condição subjetiva e contingente de este ou aquele homem querer considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade” (FMC, p. 53) – sendo o “isto ou aquilo” o objeto determinante da vontade deste ou daquele homem. No lugar de leis há máximas, que, quando orientam o sujeito na obtenção do “isto” ou do “aquilo” agradável à sua sensibilidade, denominam-se **conselhos de prudência**; quando com vista a outros fins dos quais está excluída aquela satisfação, denominam-se **regras de destreza**. Esse o motivo por que prudência, conselhos de prudência e imperativos de felicidade circulam pela *Fundamentação* e pela *Crítica da*

*razão prática*¹⁸ como sinônimo de imperativo hipotético – sinonímia que será mantida ao longo do nosso trabalho. Por sua vez, o imperativo categórico, por ordenar uma ação mesmo contrariando os fins estabelecidos por aquilo que este ou aquele sujeito deseja num determinado momento, contém leis práticas.

A seção primeira da *Fundamentação* coloca o problema da existência da **vontade boa**, única coisa passível de ser considerada como “bom sem limitação”, diferente do que só é relativamente bom: os dons naturais, os talentos do espírito e os dons da fortuna¹⁹. Serão bons ou maus dependendo do uso conferido a eles pela vontade; somente ela pode ser tomada como boa em si. Se num imperativo hipotético a ação volta-se a uma outra finalidade, ou seja, é apenas meio para se chegar a um outro fim, então a vontade (conforme esse imperativo é apresentado na segunda seção da *Fundamentação*) não pode ser absolutamente boa, já que essa “não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma” (FMC, p. 23). Em contrapartida, como no imperativo categórico a ação desconhece finalidade, quer dizer, é ela um fim em si mesma, a vontade é absolutamente boa – uma vez que está em questão a sua relação com a lei moral e não os efeitos que ela possa produzir no mundo. A vontade boa em sentido relativo é determinada por objeto, ou seja, o que a leva a desencadear uma ação²⁰ é a representação de um objeto cuja presença na

¹⁸ E também na *Antropologia*: “Ela [a plena satisfação] é inatingível (...) em sentido pragmático (estar tranqüilo com seu bem-estar, que ele pensa proporcionar a si mesmo mediante habilidade e **prudência**).” (p. 132: destaque nosso).

¹⁹ Esse debate é retomado no capítulo segundo da Analítica, mediante a distinção entre bom (*Gute*) e mau (*Böse*), referidos à ação, e bom (*Wohl*) e mal (*Übel*) aplicados ao bem ou ao mal-estar da sensação de uma pessoa conforme nela a presença de um objeto produza agrado ou desagradado. No imperativo hipotético a ação visa o bem-estar que o objeto efetivado por ela pode causar à sensação, o que significa, na terminologia da primeira seção, uma vontade boa apenas em sentido relativo, e, nos termos do segundo capítulo da Analítica, *Wohl* e *Übel*.

²⁰ Quando afirmamos desencadear uma ação a vontade, levamos em conta esta passagem: “Pode-se conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade, e por isso são de fato infinitamente numerosos os princípios da ação, enquanto esta é representada como necessária, para alcançar qualquer intenção possível de atingir por meio deles.” (FMC, p. 51). Diferente é o caso de uma vontade determinada racionalmente; diferente porque aí não desencadeia nenhuma ação a partir da determinação de um objeto, mas somente da lei moral. “Mas o *Gute* ou *Böse* [bom ou mau] significa

sensibilidade será sentida como agrado ou prazer, porquanto se preste à conservação e ao bem-estar do homem e, nesse caso, nenhum valor moral possui a ação. Já a vontade boa em sentido absoluto é determinada pela razão e leva-a a exercer a sua causalidade a representação da lei moral: a ação é necessária e, mesmo quando conflita com algo desejado na sensibilidade, deve ser realizada (por isso é um dever), ainda que nenhum sentimento de prazer a acompanhe – e somente nesse caso pode-se ajuizar a ação como tendo valor moral. Se se pode falar de sentimento, trata-se antes do “sentimento moral”, espécie de “sentimento intelectual”, produzido pela lei moral sobre a sensibilidade do sujeito²¹. No caso do imperativo hipotético e da vontade “boa como meio” (FMC, p. 25), cinge-se a razão a traçar o meio necessário ao propósito desejado: “A regra prática é sempre um produto da razão, porque ela prescreve como visada a ação enquanto meio para um efeito” (CRP, p. 69). O efeito: satisfazer uma inclinação. Diverso disso é o caso do imperativo categórico: a razão determina a vontade, ao invés de pôr-se a serviço de uma vontade determinada sensivelmente.

O conceito de felicidade na *Fundamentação* é apresentado como indeterminado (posteriormente, o veremos figurar, na Dialética da *Crítica da razão prática*, como uma determinação contida no conceito de sumo bem):

“Os imperativos da prudência coincidiriam totalmente com os da destreza e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade. Com efeito, poder-se-ia dizer aqui como acolá: quem quer o fim, quer também (necessariamente conforme à razão) os únicos meios que para isso estão no seu poder. Mas infelizmente o conceito

sempre uma referência à vontade, na medida em que esta jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo).” (CRP, p. 205). Nesse excerto da *Crítica*, a vontade aparece como “a causa motora de uma ação” e por isso afirmarmos acima que a vontade “desencadeia a ação”.

²¹ Esse raciocínio final baseia-se no capítulo terceiro da Analítica. Valemo-nos aqui do conceito de sentimento moral para traçar melhor a diferença entre vontade relativamente boa/imperativo hipotético e vontade absolutamente boa, boa em si mesma/imperativo categórico. Na seqüência, não seguiremos com essa distinção sentimento de prazer x sentimento moral. São outros os pontos com os quais teceremos o capítulo, conforme expusemos na introdução.

de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado e em todo o futuro.” (FMC, pp. 54-55).

Nesse contexto, a indeterminação sustenta a tese kantiana de fundar-se na razão o princípio supremo da moralidade a valer para todos os seres racionais – e por isso o princípio da felicidade não pode assumir esse estatuto, por causa do caráter eminentemente empírico da felicidade: “todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos”. Consegue o filósofo esse feito argumentativo ao derivar do imperativo hipotético as ações que são meios de se chegar a determinado fim e, portanto, a necessidade do imperativo só existe para os sujeitos desejantes daquele fim. Quando Kant admite a felicidade como um alvo mirado por todos os seres racionais finitos, parece estar próximo de conceder ao princípio da felicidade o posto de princípio supremo da moral universalmente válido. Não o concederá por ter, desde o começo de seus arrazoados sobre os imperativos, aproximado felicidade e satisfação de inclinação – e a inclinação é de caráter subjetivo e instável num mesmo sujeito; logo, do atendimento das exigências dela não se extrai nenhum princípio universal²². Outra forma de furtar-se àquele conceder é, ao definir prudência, subsumir o imperativo da felicidade no hipotético, fazendo valer para aquele a característica deste de prescrever uma ação como meio para se chegar a um fim.

²² No § 67 da *Antropologia*, no momento da discussão do sentimento do belo, encontramos essa mesma afirmação de variar a sensibilidade de um sujeito para outro e, por isso, com base nela não se pode chegar a nenhum universal: “Da sensação dos sentidos, que pode ser muito distinta dada a diferença da capacidade sensorial dos sujeitos, não se pode esperar uma semelhante regra universal.” (p. 138). Já nos reportamos a isso no capítulo primeiro ao argumentarmos que, no § 67, a diferença entre “prazer sensível” e “prazer intelectual” se constrói levando-se em conta a importância da sociabilidade para o segundo (o primeiro não a exige, pois prazer ou desprazer tange à presença de certas matérias na sensação; sendo a sensação variável de sujeito para sujeito, aqueles sentimentos não podem, portanto, serem comunicados). Revestindo-se a sociabilidade de tamanha importância, posto ser ela a “pedra de toque” na diferenciação, isso nos permite compreender a importância dada por Kant à História e à cultura e, por isso mesmo, não é nenhuma filosofice, dissertando sobre o sumo bem na filosofia prática de Kant, argumentar a favor da tese de que ele se desdobra na História.

Ora, ao retirar do conceito de felicidade o traço da determinação (sustentando, pois, a sua indeterminação), Kant desbarata ainda mais o princípio da felicidade; isso porque ninguém “é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz” (FMC, p. 55), esfumando-se o fim que, pelo imperativo hipotético, tem que já estar dado para que a ação se proceda com vistas à concretização do mesmo. O princípio da felicidade fica em desvantagem diante do próprio imperativo hipotético, uma vez que nesse é claro o fim, o que não ocorre com o princípio da felicidade, já que o fim deste, a felicidade, é algo indeterminado. Vemos nesse modo de encarar o princípio da felicidade não um desmerecimento do anseio da felicidade e sim um endosso da tese enunciada na primeira seção da *Fundamentação* de que o papel da razão é determinar a vontade (produzindo assim uma vontade boa em si mesma) e não simplesmente traçar meios de se conseguir a felicidade. A indeterminação do conceito traz impasses ao próprio princípio da felicidade, não sendo, como veremos adiante, garantido que máximas da felicidade produzam felicidade. Fica o princípio circunscrito à condição de imperativo hipotético, podendo apenas aconselhar a alguém os meios de, numa circunstância específica, satisfazer uma inclinação através de um agir obediente a uma razão meramente definidora dos caminhos para se dar cabo do propósito buscado pelo agir. Permanece só nessa condição porque, para ser categórico (e obrigar universalmente todos os seres racionais), o conceito de felicidade deveria abrigar o conteúdo do querer de todos no “estado presente e em todo o futuro” – o que é impossível, pois o conteúdo (matéria) de um querer rege-se pela sensibilidade de cada um e pelas circunstâncias em que um sujeito se encontra. Uma das conclusões elencada após o debate sobre a indeterminação do conceito de felicidade é esta: “Daqui conclui-se que (...) o problema de determinar certa e universalmente que ação poderá assegurar a felicidade de um ser racional é totalmente

insolúvel, e que, portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes” (FMC, pp. 55-56). Mesmo havendo **indeterminação**, a felicidade (conforme definida aqui) será tida como uma das **determinações** do conceito de sumo bem. O problema está do lado do sujeito (que não consegue formar para si uma idéia clara do que necessita à sua felicidade), não do filósofo. Ou seja, no âmbito da *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*, felicidade é um conceito determinado e significado de um modo bem preciso por Kant: a satisfação da soma das inclinações de um sujeito, a representação de um contentamento com o seu estado²³. Retornaremos à indeterminação do conceito ao analisarmos adiante um dos problemas envolvidos na doutrina do sumo bem, qual seja, por ser indeterminado, não é tão seguro assim que as máximas de felicidade produzam felicidade.

Se a doutrina da felicidade coloca como uma das tarefas da razão estabelecer os meios de satisfazer (mediante o efetivar de um objeto) uma inclinação específica, a doutrina da moralidade reserva à razão a tarefa de determinar a vontade e, com isso, ser a base do princípio supremo da moralidade. É a perspectiva teleológica, formulada na primeira seção da *Fundamentação*, que possibilitará a Kant sustentar esse outro fim da razão:

“Há contudo nesta idéia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para a sua avaliação com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta idéia.

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado

²³ “O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade.” (FMC, p. 37).

de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão.” (FMC, pp. 23-24).

Condensam-se aqui alguns dos temas da filosofia prática kantiana. Pelo aspecto teleológico a partir do qual a natureza é tomada (enunciado na primeira frase do parágrafo segundo do excerto), concebe-se o homem como criado pela natureza e por ela dotado de razão como um meio para que ele mesmo chegue ao fim ao qual ela o destina – para cuja realização ela mesma se encarregou de dispor os meios, quais sejam, as “disposições naturais” do homem, seguramente uma delas a razão. Esse fim não pode ser só a sua conservação ou o seu bem-estar; se o fosse, não precisaria da razão, pois disso melhor se encarregaria o instinto. Isso porque a razão, se é verdade prestar-se a satisfazer as necessidades ditadas pela inclinação, presta-se também a multiplicá-las (FMC, p. 25) e, por conseguinte, se atende a uma suscita outras tantas que devem ser satisfeitas (pontos aos quais voltaremos adiante) – o que reitera a tese de que o papel da razão não é só pôr-se a serviço da busca da felicidade. Como pela teleologia compreendem-se também a existência e a finalidade da razão, e essa finalidade não se limita ao simples planejamento dos meios de assegurar ao homem o seu bem-estar, então à razão cabe tarefa de mais monta que providenciar a felicidade; afinal, se ela existisse e se prestasse só à conservação (tarefa de qual o instinto daria conta com muito mais segurança) a doutrina teleológica estaria sendo contradita e o apetrechamento racional no homem seria um mero adereço. Ora, não é assim que age a natureza²⁴. Qual seria o outro fim traçado pela natureza para o homem e justificador da sua dotação racional? Embora não respondido no excerto acima, ele é aí

²⁴ “A natureza não faz verdadeiramente nada supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins.” *Idéia*, p. 12.

sinalizado: a moralidade, estabelecida sobre o *uso prático* da razão, ou seja, sua capacidade de determinar a vontade – ao invés de a vontade ser determinada por um objeto apetecido pelo sujeito por ser útil à sua conservação ou necessário ao seu bem-estar. Não se nega, portanto, o lugar da felicidade “num ser dotado de razão e vontade”, como o homem; o que se prega é que alcançar a felicidade não é o fim último da razão. Ela cumpre, pois, um duplo papel: o de dispor-se para a felicidade (traçar os meios para satisfazer uma inclinação) e o de opor-se à felicidade (resistir a essa mesma satisfação e prescrever como necessária uma ação, a qual deve acontecer mesmo se opondo à inclinação).

Vejamos agora a marcha argumentativa da Analítica da *Crítica da razão prática* para demonstrar como a razão pode determinar a vontade.

Começa por diferenciar máximas e leis práticas (§ 1. Definição); em seguida, vincula à determinação racional da vontade (Anotação à Definição) a possibilidade de existirem leis práticas e, o que é o outro lado da moeda, nega aos princípios práticos materiais (aqueles cujo fundamento determinante da vontade pressupõe um objeto; “princípios práticos materiais” corresponde, na terminologia da *Fundamentação*, a imperativo hipotético) a possibilidade de fornecerem alguma lei prática (§ 2. Teorema I). Feito isso, inclui todos os princípios práticos materiais no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria, “Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou do da felicidade própria” (p. 75: § 3. Teorema II). Essa inclusão ocorria também na segunda seção da *Fundamentação*, em que os imperativos da felicidade subsumiam-se no hipotético. Como no hipotético o determinante da vontade é um objeto apetecido pela inclinação (portanto uma determinação sensível, material, que leva em conta um objeto precedente à vontade) e efetivado numa ação subjetivamente necessária (isto é, necessária só ao sujeito

cuja matéria do querer é aquele objeto), o imperativo hipotético não fornece nenhuma lei prática porque vontades de sujeitos diferentes determinam-se por objetos diferentes – e mesmo a de um mesmo sujeito não deseja sempre um mesmo objeto. Logo, só um imperativo categórico pode fornecer lei prática a valer para a vontade de todos os seres racionais. Se a segunda seção associa imperativo categórico à lei prática, também a Analítica o faz, tanto assim que o § 7 do capítulo primeiro enuncia a “lei fundamental da razão prática pura” nos mesmos termos com que a segunda seção da *Fundamentação* trazia a primeira das formulações do imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” (CRP, p. 103). Até o § 7, o percurso argumentativo do capítulo primeiro da Analítica visava dar conta do propósito fundamental da *Fundamentação* e da segunda crítica: a razão determina a vontade. Para tanto, o § 4 do referido capítulo retomava a definição de “proposições fundamentais práticas” e, como as anotações e os parágrafos posteriores a essa definição (dada no § 1) revisavam os princípios práticos empíricos (materiais) reiterando sempre haver neles uma vontade determinada por objeto apetecido (*matéria*) por uma pessoa como algo que contribuiria para aumentar o bem-estar do seu estado, pode agora o § 4 associar determinação racional da vontade e leis práticas à *forma* (posto já ter sido demonstrado que, quando num querer considera-se a *matéria*, a vontade é determinada sensivelmente e o que se tem são máximas):

“Se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma. (...) Ora, se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples **forma** de uma legislação universal. Logo, um ente racional ou não pode absolutamente representar **seus** princípios prático-subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou

tem de admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual eles **convêm à legislação universal**, torna-os por si só uma lei prática.” (CRP, pp. 91-93).

Estabelecido o formalismo, os parágrafos 5 e 6 discutem, respectivamente, o conceito de vontade livre (determinável somente através da “simples forma legislativa das máximas”, p. 97) e a lei que “unicamente se presta para determinar” (p. 99) uma vontade livre. Excluídos de uma vontade livre os fundamentos empíricos representados pela matéria da máxima, uma vontade assim só pode ter como fundamento a forma legislativa dessa mesma máxima – justo o que vem enunciado no § 7 como a “lei fundamental da razão prática pura”. Se é “lei prática” é por ser a vontade determinada racionalmente; logo, o percurso do primeiro capítulo da Analítica para se chegar a essa “lei fundamental” é o trajeto da demonstração de como a razão pode determinar a vontade.

2- Doutrina do sumo bem

O capítulo segundo da Dialética da *Crítica da razão prática* esclarece uma ambigüidade existente no termo “sumo”, “sumo pode significar o supremo ou também o consumado. O primeiro é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra; o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie”. (p. 391). A doutrina do sumo bem trabalha com os dois significados, sendo a virtude “a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade” (idem), correspondendo àquela primeira acepção de sumo, sendo por isso o “bem supremo”. Sinalizara para essa mesma ambigüidade a primeira seção da *Fundamentação* (no debate dos nexos da vontade com a razão) quando, partindo do modo teleológico de compreender

a natureza, afirmava que “se a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*” (FMC, p. 25). A ambigüidade surge na seqüência: “essa vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade.” (pp. 25-26). Bem total seria o “sumo bem” ou, nos termos da *Antropologia*, plena satisfação, conforme discutimos no capítulo primeiro. Como ele abarca felicidade e moralidade, a “vontade boa em si mesma” não pode sê-lo, posto ser ela sinônimo de moralidade e, portanto, apenas um dos elementos; por isso é apenas “bem supremo” – o mesmo se vendo na *Crítica da razão prática*. O asseverado na primeira seção sobre a “vontade boa em si mesma” é o sustentado na Dialética sobre a virtude como “a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade”. Em ambas as obras, a moralidade é condição para a felicidade. Por essa dupla semântica do termo “sumo” já se nota que: a) o conceito de “sumo bem” reúne o separado na Analítica; b) a felicidade está condicionada à moralidade – embora isso não signifique, como veremos a seguir, afirmar que máximas de virtude produzem a felicidade. Comportando “sumo” também o sentido de consumado, apenas a virtude não é “sumo bem” (posto ser, como acabamos de verificar, só “bem supremo”), sendo necessário também à doutrina do “sumo bem” o “sumo” no sentido de “consumado”. Dá conta da segunda significação a felicidade. A virtude diz respeito, pois, à condição mediante a qual um ser finito pode desejar; a virtude, em si, não é objeto de desejo. Se consumado “é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie”, por felicidade entende-se o todo dos objetos “da faculdade de apetição de entes finitos racionais” (idem).

No conceito do sumo bem harmonizam-se, então, as duas dimensões do homem: enquanto ser finito, sua faculdade de apetição deseja o que falta ao seu contentamento com o seu estado (porquanto tal contentamento não seja uma “posse originária” – CRP, p. 85); enquanto ser racional, a realização do desejado pela faculdade de apetição deve submeter-se a uma condição, a moralidade, uma vez que esse é o destino mais elevado da sua existência – e, portanto, a tal fim deve estar condicionado o legítimo desejo da busca da felicidade.

Posto isto, formulemos nestes termos os problemas aos quais os postulados da razão prática envolvidos na “doutrina do sumo bem” vêm dar uma solução e, por solucioná-los, é que essa doutrina torna-se importante para a filosofia prática kantiana: I- máximas de felicidade não produzem felicidade porque: a) o *conceito de felicidade é indeterminado* e um ser finito não pode formar para si uma idéia clara do que é que o faria feliz; b) a mesma razão, servindo uma inclinação, opera a *multiplicação das inclinações*, suscitando novas que, por sua vez, precisam ser satisfeitas; c) da ação, cujo efeito esperado é satisfazer uma inclinação, também resulta, como um de seus efeitos, algo que se dispõe contra outras inclinações que também pleiteiam ser satisfeitas, ou seja, *não se prevêem as conseqüências de uma ação* e, quando se age tentando realizar um desejo, as conseqüências podem inviabilizar o concretizar outros tantos desejos tão legítimos quanto aquele motivador do modo determinado de agir do sujeito com vista a satisfazer o desejo inicial; II- máximas de virtude não produzem felicidade e nem máximas de felicidade produzem virtude, dadas a heterogeneidade entre os dois tipos de máximas e a diferença do tipo de causalidade nelas envolvido: as primeiras levam em conta a causalidade natural do mundo físico e as segundas a causalidade livre possível pela existência do sujeito também no mundo inteligível; III- pelo postulado da imortalidade da alma pensa-se a continuidade da duração

da existência do sujeito, continuidade exigida para que suas máximas se conformem plenamente à lei moral, uma vez que no curto tempo da existência finita no mundo sensorial não se dá essa conformação; pelo da existência de Deus torna-se pensável a conexão entre máximas de virtude e felicidade. Na “doutrina do sumo bem” da *Dialética da Crítica da razão prática*, há os dois últimos problemas; na “doutrina da felicidade” da *Analítica* e na “teoria” do imperativo hipotético da *Fundamentação*, delinea-se o primeiro – embora sejam nossos, e não de Kant, estes termos “máximas de felicidade não produzem felicidade”. Avancemos na doutrina da felicidade, agora para advogar que, de fato, por ela, se infere que máximas de felicidade não produzem felicidade.

2.1- Máximas de felicidade não produzem felicidade

O primeiro dos apoios para a afirmação de não produzirem a felicidade as máximas de felicidade é a indeterminação do conceito de felicidade: se felicidade diz respeito à satisfação da soma das inclinações e nenhum sujeito possui onisciência para antever quais inclinações aparecerão a exigir satisfação, então não é seguro que uma máxima de felicidade produza felicidade. Por ser determinado assim, permanece indeterminado para cada um dos seres racionais finitos o que os faria felizes: seria necessária muita onisciência a fim de se preverem quais necessidades manifestar-se-iam ao longo da vida, quais objetos iriam satisfazê-las, quais meios seriam acertados para dar existência a esses objetos, quais as conseqüências dimanadas da satisfação (posto muitas vezes o atender uma inclinação impedir atender a outra); afinal, “para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro.” (FMC, p. 55).

Além da indeterminação, o fato de máximas de felicidade não produzirem a felicidade compreende-se melhor dada uma característica da razão: ao mesmo tempo que satisfaz as necessidades já manifestas na inclinação, ela *multiplica as inclinações*. Com efeito, à razão cabe estabelecer os meios de se chegar a um fim que, no caso dos imperativos da felicidade, é o contentamento do sujeito com o seu estado através de um objeto, cuja representação determinou a vontade. Ora, a mesma *Fundamentação* que aponta como uma das tarefas da razão o atender as necessidades estabelecidas pelas inclinações, mostra os percalços havidos no desincumbir-se de tal tarefa. Isso aparece num raciocínio que conclui o argumento teleológico para justificar porque, num ser dotado de razão e vontade, aquela tem que determinar esta, ao invés de simplesmente pôr-se como fãmula de uma vontade determinada sensivelmente. Do raciocínio, destacaremos a primeira parte apenas: “Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (*que ela mesma – a razão – em parte multiplica*), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim” (FMC, pp. 24-25: destaque nosso). Logo, tudo o que a razão faz é satisfazer uma inclinação e não todas; pelo contrário, ao satisfazer uma dificulta a de todas, porquanto vá multiplicando-as. Todavia, para voltarmos ao nosso argumento inicial, felicidade não foi definida por Kant como a satisfação de uma inclinação e sim a da soma delas. Sendo assim, a razão não se põe tanto para a felicidade do homem (seria isso se por felicidade se entendesse a satisfação de uma necessidade específica de uma determinada circunstância), devendo-se antes, conforme o argumento teleológico em foco, voltar-se para a moralidade ao determinar a vontade. Ora, na esteira desse mesmo argumento vem o segundo: se felicidade é soma e a razão multiplica as necessidades, indetermina-se mais ainda o conceito, impossibilitando o sujeito de formar para si uma idéia dos objetos que,

presentes na sua sensação, atenderão suas necessidades e serão agradáveis ao seu estado. Ao encaixar um objeto, a razão suscita outros tantos, mantendo o homem sempre no seu estado de carência.

Exemplo desse raciocínio encontra-se na *Fundamentação*, no qual se mostra a indeterminação do conceito de felicidade: “Se quer muito conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou *talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora lhe dão já bastante que fazer.*” (p. 55: destaque nosso). A necessidade em questão é “conhecimento e sagacidade”; a razão do sujeito necessitado apresentará uma ação necessária como meio de se chegar a um fim (efetivar o objeto do desejo: conhecimento e sagacidade). Tal necessidade é apenas subjetiva (válida para o “agora” das circunstâncias da existência do sujeito e, mesmo para ele, cessa diante de outras circunstâncias). Necessidade objetiva, a estender-se sobre todos os seres racionais finitos, só há, como expusemos na “doutrina da moralidade”, quando a ação for ordenada como *devendo* acontecer mesmo fazendo resistência a qualquer inclinação, ou seja, é um *dever* agir seguindo o prescrito num imperativo categórico. No entanto, ao efetivar o conhecimento e a sagacidade, a razão acrescenta “novas necessidades aos desejos”, motivo pelo qual ela não cumpre o que inicialmente fôra chamada a fazer: produzir felicidade efetivando um objeto apetecido. Foi até exitosa em realizar uma necessidade, mas fez aparecer outras que exigem também serem satisfeitas. Como para Kant felicidade é o atendimento de todas as inclinações, máximas de felicidade não produzem felicidade; produziriam se esse conceito designasse a satisfação de uma necessidade singular.

Fornece-nos um terceiro argumento o exemplo do querer “conhecimento e sagacidade”, centrando-nos agora na idéia dos *efeitos* da ação: ao satisfazer uma inclinação, a razão dificulta mais ainda que máximas de felicidade produzam felicidade porque as *conseqüências* da ação opõem-se a tantas outras inclinações que visam ser contempladas em suas reivindicações. Ao perseguir, pois, determinados objetos visando o seu contentamento, o sujeito não se dá conta de também resultarem dos seus atos efeitos que podem implodir com o que esse mesmo ato intentava. Retornando à “teoria” do imperativo hipotético, lá víamos ser boa a vontade apenas em sentido relativo (conforme a consonância ou não do resultado para efetivar o objeto que precedera a ação e determinara sensivelmente a vontade) e não boa em sentido absoluto (de acordo com a conformação ou não da máxima com a forma de uma legislação universal). Seria exitosa uma ação se ela apenas atendesse uma inclinação particular e nada mais. Todavia, não funciona desse modo a cadeia inclinação-vontade-razão-ação (na *inclinação* manifesta-se uma necessidade a ser satisfeita por um objeto; a representação sensível do objeto determina a *vontade* e a *razão* é convocada a auxiliar a vontade no cálculo da *ação* que será o meio mais acertado de se satisfazer tal inclinação). Já vimos multiplicando as inclinações a razão, ampliando o espectro das que rondam a razão dela solicitando atendimento; agora se deparam as máximas de felicidade com outro embaraço: a sobra de efeitos para além do efeito de simplesmente tornar efetivo o objeto desejado. Para lograr louros a ação, as máximas de felicidade nela envolvidas deveriam conter o cálculo exato de todos os desdobramentos da ação (para não haver efeito surpresa), o que do sujeito exigiria antever a cascata de séries causais no mundo (e, portanto, um conhecimento muito grande acerca do mundo físico). Tantos “todos” juntos não são alcançáveis numa existência finita de um ser racional finito; logo, não há garantias de que máximas de felicidade produzam felicidade. Voltando ao

argumento teleológico da primeira seção da *Fundamentação*, vê-se quão plausível era a hipótese de que da consecução da felicidade melhor se encarregaria o instinto porque, pelo menos, não é da sua natureza multiplicar necessidades – atributo só da “razão cultivada” (FMC, p. 24), essa, sim, criadora de novas necessidades: engendradoras de novas paixões, diria a *Antropologia* (p. 165). A impossibilidade de se preverem as conseqüências constituía argumento contra a máxima de felicidade que aconselhava, a um sujeito em *circunstâncias* de aperturas financeiras e *necessitado* de um *empréstimo*²⁵, fazer uma promessa (no caso de tomar dinheiro emprestado) sem intenção de cumpri-la: “e como as conseqüências, a despeito da minha pretensa esperteza, não são assim tão fáceis de prever, devo pensar que a confiança uma vez perdida me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar” (FMC, p. 34: grifo nosso). No exemplo “querer sagacidade e conhecimento”, a conseqüência sugerida (porque introduzida por um pertinente “talvez”, caso contrário o filósofo estaria negando seu raciocínio e arvorando-se à onisciência de antever as conseqüência de um agir) é “talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis”. Se alcançar sagacidade e conhecimento aumenta o contentamento do homem, junto com isso vem a “visão dos males”, causadora de descontentamento. Frente a isso, entende-se um dos ganhos do imperativo categórico e porque é ele o princípio supremo da moralidade: prescinde da consideração às conseqüências da ação e oferece assim um critério de ajuizamento seguro do valor moral da ação; já o hipotético é problemático até mesmo para ajuizar sensivelmente uma ação²⁶, pois

²⁵ Notam-se, no exemplo, os conceitos presentes na “teoria” do imperativo hipotético e na “doutrina da felicidade”: a necessidade se manifesta numa circunstância e se satisfaz mediante um objeto. Circunstância: aperto financeiro; necessidade: precisa de dinheiro; objeto: dinheiro; ação: tomar dinheiro emprestado sob falsa promessa de pagá-lo. Máxima da felicidade é a proposição que enuncia o querer do sujeito nessas circunstâncias: “fazer a promessa sem a intenção de a cumprir” (FMC, p. 33).

²⁶ Diferenciar os dois modos de ajuizar a ação é um dos aspectos envolvidos na distinção traçada por Kant no segundo capítulo da Analítica entre bom (*Gute*) e mau (*Böse*) referidos à ação e bom (*Wohl*) e mal (*Übel*) referidos ao estado e à sensação de uma pessoa. O primeiro par de conceitos da razão prática pressupõe um

é impossível prever todos os seus efeitos e, portanto, há que se manter suspenso o juízo sobre o êxito ou não de um ato. Logo, ao argumentar a favor da tese de que máximas de felicidade não produzem felicidade dado o não poder prever as conseqüências de um agir por tais máximas, somos reconduzidos ao conceito de felicidade traçado pela *Fundamentação*. O caráter imprevisível das *conseqüências das ações* (o que sobra do efeito desejado) apóia a tese de não produzirem felicidade as máximas de felicidade (o que é, a nosso ver, indicativo de não ser o fim da razão o simplesmente alcançar a felicidade) porque felicidade é entendida de modo sistemático, ou seja, as inclinações formam uma espécie de sistema e é a satisfação de todas elas que Kant entende por felicidade²⁷. Se a felicidade fosse compreendida como a satisfação de uma inclinação, não caberia a idéia de que quando se atende uma, desentende-se com as demais.

Embora não seja tão seguro assim que máximas de felicidade produzam felicidade, Kant reconhece o caráter legítimo do anseio de ser feliz. Importa-nos destacar o reconhecimento porque: a) reforça a importância do sumo bem na filosofia prática kantiana (por ser através dele que se abre a possibilidade de pensar a adequação da felicidade à moralidade); b) reitera nossa tese de que Kant (ao mostrar os percalços da razão ao se pôr a serviço da felicidade) não está negando a pertinência do desejo de ser feliz e nem a possibilidade de se realizar tal desejo; está, sim, apontando não se limitar o papel da razão a traçar meios de se chegar à felicidade. Na Analítica aquele reconhecimento aparece na

Anotação II, Teorema II, nestes termos:

princípio moral totalmente a priori a partir do qual se pode definir numa ação se ela é boa ou má – justamente o que se tem como ajuizamento moral; já o segundo par, por se referir à sensação de uma pessoa (portanto a algo empírico), prescinde de um princípio moral fundado em bases racionais, precisando sempre da presença do objeto na sensação para se poder ajuizar a ação como boa ou má conforme ela se ponha para o nosso bem-estar (*Wohl*) ou contra esse bem-estar, causando, então, mal-estar (*Übel*) – sendo esse o ajuizamento sensível.

²⁷ “Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o solipsismo [Selbstsucht] (solipsismus).” (CRP, p. 253); “Mas o que prescreve a felicidade é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer idéia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade” (FMC, p. 29).

“Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição. Pois o contentamento com toda a sua existência não é obra de uma posse originária e uma bem-aventurança, que pressuporia uma consciência de sua auto-suficiência independente, mas um problema imposto a ele por sua própria natureza finita, porque ele é carente e esta carência concerne à matéria de sua faculdade de apetição, isso é, a algo referente a um sentimento de prazer e desprazer que jaz subjetivamente à sua base, mediante o qual é determinado aquilo que ele necessita para o contentamento com o seu estado.” (p. 85)²⁸.

O caráter legítimo do anelo de ser feliz repousa sob a condição finita da natureza humana, “o contentamento com toda a sua existência não é obra de uma posse originária e uma bem-aventurança”. Se não possui originariamente o que lhe completa, possui originariamente o apetrechamento (as disposições naturais) pelo qual possuirá o que lhe falta. Essa posse se dá mediante o processo que agora passamos a caracterizar. Através da representação de algo futuro²⁹ (o que um ser racional finito ainda não possui, e por isso mesmo é objeto desejado, mas pode possuir), um ser carente torna-se, pela sua faculdade de apetição, “causa da efetividade dos objetos desta representação” (já que “faculdade de apetição” é “a faculdade do mesmo ente de ser, mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos destas representações”: CRP, p. 29, nota); essa representação sensível determina a vontade, a qual, sendo também uma causalidade natural de um ser racional, torna efetivo (por uma ação) o objeto que até então fôra representado como algo

²⁸ Também neste trecho da Elucidação fica evidente não se opor a ética kantiana à busca da felicidade; apenas ressalva que tal busca não pode estar posta em evidência quando se trata de dever: “Mas essa distinção do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata oposição entre ambos, e a razão prática pura não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum tomada em consideração.” (p. 327).

²⁹ “Apetite é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como efeito seu.” (*Antropologia*, p. 149). Exemplos de “algo futuro” a determinar “a força de um sujeito” encontram-se na teoria dos imperativos da segunda seção da *Fundamentação*, “Se é a riqueza que ele quer”, “Se quer muito conhecimento e sagacidade”; “Se quer vida longa” (p. 55), e na quarta proposição da *Idéia*, poder, honra e dinheiro, “... movido pela busca de projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça” (p. 13). Os objetos aí representados seriam, respectivamente, a honra, o poder e o dinheiro.

futuro; na sensibilidade do sujeito, esse objeto produzirá o sentimento de prazer (quando concordar com a representação), posto ser sentido como agradável ao bem-estar e, portanto, ajuda a preencher aquele contentamento do qual um ser finito carece.

Ressalvado o caráter legítimo da busca da felicidade, argumentemos agora como a felicidade permanece como problemática também quando tomada na sua conexão com a moralidade.

2.2- Máximas de felicidade não produzem virtude e máximas de virtude não produzem felicidade

Em termos lógicos, o modo de conexão entre felicidade e moralidade (as duas determinações envolvidas no sumo bem) é posto por Kant da seguinte forma: “Duas determinações necessárias vinculadas em um conceito têm que estar conectadas como razão e consequência e, em verdade, de modo que esta unidade seja considerada ou como analítica (conexão lógica), ou como sintética (vinculação real)”. (CRP, p. 393). Na Dialética, o conceito em questão é o de sumo bem. Observemos, pois, como Kant aplica ao objeto da vontade determinada racionalmente esse aparte lógico:

“A conexão da virtude com a felicidade pode ser, pois, ou entendida de modo que a aspiração a ser virtuoso e o concurso racional à felicidade não fossem duas ações diversas mas completamente idênticas, já que em tal caso não precisaria ser colocada como fundamento da primeira nenhuma máxima diversa do fundamento da segunda; ou aquela conexão é assentada sobre o fato de que a virtude produz a felicidade como algo diverso da consciência da primeira, do mesmo modo a causa produz um efeito.” (p. 395).

Esta a pergunta: no conceito de sumo bem, que reúne duas determinações, felicidade e moralidade (virtude)³⁰, a conexão entre elas se dá analítica (“a aspiração a ser virtuoso e o concurso racional à felicidade não fossem duas ações diversas mas completamente *idênticas*”: destaque nosso) ou sinteticamente (“a virtude produza a felicidade como algo *diverso* da consciência da primeira, do mesmo modo a causa produz um efeito”: itálico nosso)? Abre-se na Dialética o diálogo de Kant com os epicuristas e os estóicos. Para ele, ambas as escolas, ao procurarem determinar o conceito de sumo bem, empregavam o mesmo método, qual seja, tomavam como analítica a relação, apenas variando qual das determinações do conceito (ou “os elementos diversos do sumo bem” – CRP, p. 395) colocavam em primeiro plano, se a virtude ou se a felicidade: “seguiam o mesmo método, na medida em que não deixavam virtude e felicidade valer como dois elementos diversos do sumo bem, por conseguinte procuravam a unidade do princípio segundo a regra da identidade, mas, por sua vez se separavam no fato de que, dentre ambos, escolhiam diversamente o conceito fundamental.” (idem). Ora, o método analítico não será o de Kant, e disso já sabemos antes mesmo da Dialética, porquanto na Elucidação o filósofo afirmara, “Ora, a *distinção* da **doutrina da felicidade** (...) da **doutrina da moralidade** é a primeira e mais importante ocupação da Analítica da razão prática pura” (p. 325: o itálico é nosso). Se distinguir uma doutrina da outra foi a “primeira e mais importante ocupação da Analítica”, então felicidade e moralidade não são vistas por ele como idênticas (analíticas); se a Analítica distinguiu, a Dialética agora não pode reunir analiticamente numa unidade (o conceito de sumo bem) esse diverso e defender que “o ser virtuoso e o concurso racional à felicidade” são “ações completamente idênticas”. Já argumentamos que o “concurso racional à felicidade” (o uso da razão no estabelecer os meios de satisfazer as inclinações)

³⁰ Na apresentação da ambigüidade contida no conceito de “sumo”, Kant emprega o termo virtude para designar o primeiro dos elementos do sumo bem; já no capítulo dedicado ao postulado da imortalidade da alma, é moralidade que o designa. Por esse motivo, estaremos empregando como equivalentes os dois.

não é o único concurso do qual participa a razão e que nele a razão não obtinha um bom resultado, porquanto procedesse a uma *multiplicação* das inclinações a que inicialmente fora chamada a atender e não fosse capaz de prever todas as *conseqüências* da ação executada. Ora, a recusa ao emprego do método analítico deixa aberto o problema da felicidade, uma vez que a virtude não é tomada como a felicidade. Ao recusar esse método, resta a Kant considerar o sintético: “já que essa vinculação não pode ser analítica (...) ela tem que ser pensada sinteticamente e, em verdade, como conexão da causa com o efeito, porque ela diz respeito a um bem prático, isto é, àquilo que é possível mediante uma ação.” (p. 403).

Pelo aparte lógico ficávamos sabendo ser uma conexão sintética a ocorrida “segundo a lei da causalidade” (p. 395), conforme se lê também na passagem transcrita no final do nosso último parágrafo. Aplicado ao sumo bem temos: a virtude produz algo diverso dela, a felicidade. Formulada assim a conexão, fica claro o que representa a diferença entre o analítico e o sintético na determinação do sumo bem. Todavia, isso não significa que Kant, ao adotar o método sintético, vá sustentar que a virtude produza a felicidade. Ele recusa também essa forma de relacioná-las, ficando, portanto, pendente a questão da felicidade. O argumento básico para sustentar que as máximas de virtude também não garantem a felicidade (posto não a produzirem) é o da *heterogeneidade* entre máximas de felicidade e máximas de virtude. Vejamos como esse caráter heterogêneo mantém o problema da realização do sumo bem e, portanto, da possibilidade da própria felicidade:

“Ora, é claro, segundo a Analítica, que as máximas da virtude e as da própria felicidade, relativamente ao seu princípio prático supremo, são totalmente heterogêneas e que, muito longe de se harmonizarem, embora pertençam a um mesmo bem soberano, para tornar possível este último, muito se limitam

e prejudicam mutuamente no mesmo sujeito. Por isso, a questão: como é praticamente possível o soberano bem? – continua a ser sempre, não obstante todas as tentativas de fusão até agora feitas, um problema não resolvido. Na Analítica, porém, propõe-se aquilo que dela faz um problema de difícil solução, a saber, que a felicidade e a moralidade são dois elementos do soberano bem específica e totalmente diferentes e que, por conseguinte, a sua conexão não pode ser conhecida analiticamente, mas é uma síntese de conceitos.” (CRP, pp. 131-132)³¹.

Reitera-se a importância da Analítica por ter estabelecido, ao distinguir “doutrina da felicidade” de “doutrina da moralidade”, o caráter heterogêneo entre máximas de felicidade e máximas de moralidade e, por causa dele, das doutrinas epicurista e estoica do sumo bem discorda Kant – posto basearem-se na identidade dos dois tipos de máximas. Além do que na primeira parte deste capítulo já alegamos a fim de distingui-las, podemos aduzir mais isto: as primeiras concernem à causalidade natural do mundo físico e as segundas à causalidade pela liberdade, única coisa dada a conhecer³² de um possível mundo inteligível (descortinado pela lei moral). De fato, máximas de felicidade aconselham como necessária a um sujeito uma ação cujo efeito é trazer à existência um objeto apetecido por ele; implica, pois, a causalidade natural do mundo físico, considerada pelo sujeito que age com vistas a atingir uma finalidade. Sua ação pressupõe a vigência da causalidade da natureza – à qual estão submetidos todos os eventos do mundo físico, dentre eles aquela ação cujo efeito será

³¹ Unicamente aqui nos valem da edição portuguesa de Artur Morão e não da brasileira de Valério Rohden. Em Rohden lemos: “Ora, a partir da Analítica ficou claro que as máximas da virtude são completamente heterogêneas em relação a seu princípio prático supremo e, longe de serem unânimes, apesar de pertencerem a um sumo bem com o fim de torná-lo possível, a rigor elas limitam-se e prejudicam-se mutuamente muito no mesmo sujeito.” (p. 399). Frente a que as máximas da virtude são heterogêneas? Ao pé da letra, o texto de Rohden só permite uma resposta: “em relação a seu princípio prático supremo”, o que não procede. Na tradução de Artur Morão, lemos o segundo termo, em relação ao qual as máximas da virtude são heterogêneas, “as máximas da virtude e as da própria felicidade, relativamente ao seu princípio supremo, são totalmente heterogêneas”. (itálico nosso). O texto original, disponível na edição bilíngüe de Rohden, traz: “Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten practischen Princips ganz ungleichartig sind...” (p. 398: destaque nosso). A tradução da segunda parte da expressão em itálico não foi editada, perdendo-se o segundo termo da comparação, necessário para se afirmar serem heterogêneas as máximas da virtude. Um problema de edição e não de tradução. O fato de valermos de Morão e não de Rohden explica porque só aqui usamos “soberano”, e não “sumo bem”.

³² “A lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (CRP, p. 7, nota). Com base nessa nota é que empregamos “conhecer” referindo-se à liberdade.

alcançar o fim almejado. A máxima, nesses casos, expressar-se-ia assim: “devo fazer tal coisa, porque quero uma tal outra” (FMC, p. 90); “no caso de que me apeteça isto ou aquilo, que tenho de então fazer para torná-lo efetivo” (CRP, p. 115). Já as máximas de virtude ordenam como necessária a todos os seres racionais finitos uma ação da qual está excluída a consideração ao efeito da ação e, portanto, qualquer objeto apetecido e de cuja existência a ação levada a cabo seria a causa; logo, isso desconsidera a causalidade natural do mundo físico. Não significa que ela seja abolida, posto a ação, mesmo não tendo em vista nenhum efeito, situe-se no espaço e no tempo e, por conseguinte, pode-se compreendê-la como sendo naturalmente causada e produzindo efeito. A ação pressupõe um outro tipo de causalidade, a causalidade livre – pela qual se entende que os eventos ocorridos num mundo físico tiveram como causa uma vontade determinada racionalmente pela vontade de um ser pertencente e dependente do mundo físico mas que, enquanto dotado de razão, pertence ao mundo inteligível e, conseqüentemente, pode se representar com independente do mundo físico³³.

³³ É a dupla condição do sujeito (fenômeno e nûmeno) que permite compreender em que medida uma mesma ação sua pode ser pensada, ao mesmo tempo, como acontecida segundo a causalidade natural e a causalidade livre. A afirmação acima baseia-se, em especial, nesta passagem da Elucidação *Crítica da razão prática* (a própria passagem retoma a primeira crítica, dispensando-nos de fazê-lo): “Ora, para suprimir, no caso exposto, a aparente contradição entre mecanismo natural e liberdade em uma mesma ação, é preciso que nos recordemos do que fora dito na *Crítica da razão pura* ou do que dela se segue: que a necessidade natural, que não pode coexistir com a liberdade do sujeito, é atribuída simplesmente às determinações daquela coisa que está submetida às condições de tempo, conseqüentemente só ao que pertence ao sujeito agente enquanto fenômeno, logo, na medida em que os fundamentos determinantes de cada ação do mesmo se situam naquilo que pertence ao tempo passado e **não está mais em meu poder** (para o que também têm de ser computados seus atos já praticados e o seu caráter, determinável por eles a seus próprios olhos, enquanto fenômeno). Mas o mesmo sujeito que, por outro lado, é também consciente de si como coisa em si mesma, considera do mesmo modo sua existência **enquanto não está submetida a condições de tempo** mas a si mesmo somente como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão, e nesta sua existência nada precede a determinação de sua vontade mas cada ação e em geral cada determinação de sua existência, mutável de acordo com o sentido interno, e mesmo toda a seqüência serial de sua existência como ente de sentidos não pode, na consciência de sua existência inteligível, passar senão por conseqüência, jamais por fundamento determinante de sua causalidade enquanto *noumenon*.” (pp. 343-345).

A heterogeneidade e o vínculo sintético entre as duas determinações do sumo bem levam à antinomia da razão prática³⁴, apresentada na seção “I. A antinomia da razão prática”, que compõe o capítulo segundo da Dialética. Consiste, a antinomia, em ser impossível afirmar tanto que as máximas de felicidade produzem a virtude quanto as de virtude a felicidade: “O primeiro caso é absolutamente impossível, porque máximas que põem o fundamento determinante da vontade na aspiração à sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude.” (p. 403). Cabe aqui resgatar um dos traços distintivos entre máximas de felicidade e máximas de moralidade (já sinalizados na primeira parte do capítulo) para entendermos o argumento anterior de Kant: num imperativo da felicidade, conta na ação o quanto ela foi bem-sucedida no alcançar o fim visado; logo, nela o que se considera é o nosso estado de bem-estar e as máximas que expressam o querer de um sujeito que agiu com vistas àquele fim “não são de modo algum morais” – tratando-se, portanto, de um ajuizamento sensível (o agrado ou o desagrado da sensibilidade). Já num imperativo categórico há um valor moral (ajuizamento moral), uma vez que a ação negligencia fins e resulta de uma obediência à lei moral, mesmo quando o que essa prescreve se opõe a um fim ditado pela inclinação: “Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir (...) não depende

³⁴ Beck nega a existência de antinomia na Dialética, “But it should be obvious that we do not have here an antinomy in any strict sense.” (p. 247). Discordamos, mais ainda quando, adiante, o vemos de comentador passar a reformulador da *Crítica da razão prática*: “Even so, it is possible to reformulate the antinomy so that it better conforms to Kant’s purposes.” (idem: itálico nosso). O propósito de Kant escapou de Kant e foi preciso Beck para no-lo trazer de volta com maior clareza! Prossegue: “I shall give two such statements:

I- THESIS: *The maxim of virtue must be the cause of happiness.*

ANTITHESIS: *The maxim of virtue is not the efficient cause of happiness; happiness can result only from successful use of knowledge of the laws of nature.* (p. 247).

Another statement of the antinomy is possible, and it has the merit of keeping the *summum bonum* in the center of attention throughout.

II. THESIS: *The summum bonum is possible. Proof:* The moral law requires it.

ANTITHESIS: *The summum bonum is not possible. Proof:* The connection between virtue and happiness is neither analytical nor synthetic a priori nor empirically given.

RESOLUTION: The antithesis is true of the sensible world if the laws of nature have exclusive sovereignty; the thesis may be true of the intelligible world because the synthetic connection of virtue (as ground) to happiness (as consequent) is not absolutely impossible. (p. 248). Cf. BECK, Lewis White. *A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada.” (FMC, p. 30). Se o que confere valor moral à ação é a ruptura com um propósito, efetivamente as máximas de felicidade jamais serão “a causa motriz de máximas de virtude” (p. 403), essas últimas revestidas de valor moral; não podem ser a “causa motriz” porque as caracteriza precisamente o propósito de satisfazer as inclinações, justo o elidido das máximas de virtude.

Permanece também impossível conectar sinteticamente máximas de virtude e felicidade, continuando o problema da conciliação entre felicidade e moralidade. No entanto, buscar a felicidade é algo inerente no homem – dada a sua finitude, reconhecida por Kant, o que vale dizer reconhecer ele ser legítimo o anelo de ser feliz; do contrário, seria um paradoxo do filósofo e encurtado teria sido o caminho se desde o início tivesse negado qualquer valor na procura da felicidade. Ainda não é na antinomia da razão prática que se dará a conciliação. Permanece-se no campo do negativo e numa segunda impossibilidade:

“Mas o segundo caso é também impossível, porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos, conseqüentemente não pode ser esperada nenhuma conexão necessária, e suficiente, ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais.” (pp. 403-405).

Fundamentemos a nossa afirmação de haver aí mais um impossível. Novamente, o cerne da justificativa é o caráter heterogêneo entre máximas de virtude e máximas de felicidade, agora em foco a causalidade. No caso de máximas de virtude, a vontade é determinada racional e não sensivelmente. Tal determinação racional só é possível se se

concebe que a vontade possa ser livre das representações sensíveis que a afetam enquanto vontade de um ser sensível. A liberdade é também liberdade diante das inclinações, uma vez que tais representações o são de algo futuro e que, precedendo a vontade, a determina a desencadear no mundo físico uma ação causadora da existência do objeto (até então inexistente, por isso a representação é de “algo futuro”). Portanto, o processo que traz à existência aquilo que preencherá a carência de um ser racional finito pressupõe a causalidade natural vigente no mundo físico. Ora, uma vontade determinada racionalmente é livre, o que significa operar por um outro tipo de causalidade que não a natural: a causalidade pela liberdade. Conceito problemático, a liberdade introduz-se na filosofia prática pela moral, “*ratio cognoscendi* da liberdade” (CRP, p. 7). Outra forma de fundamentar a entrada da liberdade na filosofia prática é a distinção traçada pela *Crítica da razão pura* e retomada na Elucidação da *Crítica da razão prática* e na seção terceira da *Fundamentação*³⁵ – eximindo-nos de ir à primeira *Crítica* – entre fenômeno e coisa em si, a qual vale também para o sujeito que empreende uma ação. Ao fazê-lo com vistas à sua felicidade, representa-se como fenômeno e, portanto, submetido à causalidade natural pela

³⁵ A distinção aparece no momento de dissolver a aparência de círculo vicioso criado pela relação entre lei moral e liberdade: “Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamos-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade” (pp. 98-99). A saída será o duplo modo pelo qual o homem pode se pensar: “Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. Pois, visto ele não se criar a si mesmo, por assim dizer, e não ter de si um conceito a priori mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e conseqüentemente só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível*, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no *mundo intelectual*, de que aliás nada mais sabe.” (p. 100). Nesse duplo modo de ser do homem enraíza-se a dupla causalidade presente em suas ações: “Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade.” (p. 102). Em última instância, pois, a heterogeneidade entre máximas de felicidade e máximas de virtude repousa sobre esse duplo modo de o homem se representar, um não se subsumindo no outro.

qual reconhece ser a sua ação causada pelas inclinações e que, por sua vez, será causa da existência dos objetos apetecidos. Por outro lado, se o fenômeno tem por fundamento a coisa em si, ao representar-se como fenômeno o sujeito admite-se também como coisa em si, independente, pois, da causalidade natural e pertencente, pela razão, ao mundo inteligível, sendo a liberdade definida positivamente como a “causalidade de um ente pertencente ao mundo inteligível” (CRP, p. 471). Retornando à justificativa de Kant para o impossível nexos sintético entre máximas de virtude e felicidade, observamos ancorar-se ele nessa heterogeneidade de causalidades: numa vontade com “disposições morais”, ou seja, determinada por máximas da virtude, temos uma causalidade livre. Conectar-se sinteticamente implicaria a felicidade sendo um efeito concreto no mundo físico, isso só seria possível mediante a causalidade natural, ou, nos termos de Kant, “segundo o conhecimento das leis naturais” (CRP, p. 403) – justamente o subtraído às máximas de virtude pela Analítica. Reportam-se ao “conhecimento das leis naturais” as máximas de felicidade, essas sim, ocupadas em fazer aparecer no mundo físico um objeto agradável à sensação do sujeito e esse “fazer aparecer” só é possível pressupondo a vigência das leis naturais pelas quais se compreende como um evento pode dar existência a um outro, o que lhe favorece calcular³⁶ se com o seu ato fará, de fato, aparecer no mundo o que ele deseja – todos aspectos esquadrihados pela seção segunda da *Fundamentação* sob os conceitos de “destreza”, “prudência”, “regras de destreza”, “regras de prudência”. Não sendo natural a causalidade em questão numa vontade disposta moralmente, não se pode defender causar ela no mundo físico um efeito: a felicidade.

³⁶ Reiteramos: para Kant o cálculo nunca é exato, e por isso algumas das conseqüências da ação não se prevêm e algumas delas podem até opor-se a outros desejos legítimos. Com isso, desaponta-se a razão calculante e a razão desponta como sendo destinada à construção da moralidade e não à obtenção da felicidade.

Passemos agora à segunda seção do capítulo segundo, “*II. A supressão crítica da antinomia da razão prática*”, posto ser essa supressão a abertura do caminho para introduzirmos o nosso último ponto: os postulados garantem a adequação entre moralidade e felicidade.

Suprime-se a distinção já aqui mencionada entre mundo sensível e mundo inteligível, fenômeno e coisa em si, reconhecida por Kant como a chave para a abolir a antinomia da razão especulativa e agora o será da da razão prática: “Na antinomia da razão especulativa pura encontra-se uma semelhante colisão entre necessidade natural e liberdade na causalidade dos eventos no mundo. Ela foi afastada mediante a prova de que não se trata de nenhuma verdadeira colisão” (p. 405). Aquele dualismo (fenômeno, coisa em si) a justificava porque “não se trata de nenhuma verdadeira colisão”: um mesmo evento (a ação do sujeito) pode ser, como já argumentamos acima, causado natural e livremente, conforme o sujeito se represente como fenômeno ou númeno:

“não se trata de nenhuma verdadeira colisão, se, considerados (...) os eventos e mesmo o mundo em que eles se produzem somente como fenômenos; pois um e mesmo ente agente tem **como fenômeno** (mesmo para seu próprio sentido interno) uma causalidade no mundo sensorial que sempre é conforme ao mecanismo natural, mas com respeito ao mesmo evento, na medida em que a pessoa agente considera-se ao mesmo tempo como **noumenon** (como inteligência pura, em sua existência não determinável segundo o tempo), pode conter um fundamento determinante daquela causalidade segundo leis naturais, que é livre mesmo de toda a lei natural.” (p. 407).

No caso das máximas de felicidade, não figura esse dualismo. O sujeito vê-se como fenômeno e ser sensível (enquanto ser sensível, as inclinações afetam-lhe, por meio de representações sensíveis dos objetos desejados); logo, sua vontade é tomada como determinada por um representar de futuros objetos vistos como passíveis de produzir contentamento ao incompleto contentamento do homem com o seu estado, os quais,

tornando-se efetivos no mundo físico por meio daquela mesma vontade atuante como causalidade natural, serão sentidos como agradáveis ou desagradáveis conforme o sentimento de prazer ou desprazer do sujeito diante da presença efetiva desses objetos em sua sensação. Não valendo para as máximas de felicidade o dualismo, não valerá também para aquele primeiro modo da conexão sintética entre os dois elementos do sumo bem (“o apetite de felicidade tem que ser a causa motriz de máximas de virtude”, p. 403); conseqüentemente, máximas de felicidade não produzem moralidade, conforme lemos a seguir, “A primeira das duas proposições, de que a aspiração à felicidade produz um fundamento de disposição virtuosa, é absolutamente falsa” (p. 407). Carece de solução o problema do contentamento de um ser racional finito com o seu estado, a quem “o contentamento com toda a sua existência não é obra de uma posse originária e uma bem-aventurança, que pressuporia uma consciência de sua auto-suficiência” (p. 85). É do outro lado (as máximas de virtude produzem a felicidade) que o dualismo ajuda a suprimir a antinomia da razão prática, desfazendo assim o juízo recaído sobre ele “é também absolutamente impossível” – tanto quanto fora absolutamente impossível o primeiro lado (máximas de felicidade produzem a moralidade):

“A segunda [das duas proposições], porém, de que a disposição da virtude produza necessariamente a felicidade, não é falsa de modo absoluto mas só na medida em que ela for considerada a forma da causalidade no mundo sensorial e, por conseguinte, se eu admito o existir nele como a única espécie de existência do ente racional, portanto é só condicionalmente falsa.” (p. 407).

Seria “absolutamente falsa” se o único modo de existência de um ser racional finito fosse enquanto fenômeno, sob o domínio da causalidade natural. Isso porque nas máximas de virtude está em jogo a causalidade livre, pela qual se abstrai do modo de funcionamento

mecânico do mundo físico (não significando ser abolido o mecanicismo natural). Há uma condição para que se pudesse ser tomada como absolutamente falsa: admitir a existência no mundo sensível como “a única espécie de existência do ente racional” ou, outro modo de o excerto destacado anteriormente introduzir a condição, “mas só na medida em que ela for considerada a forma de causalidade no mundo sensorial”. Por existir tal condição, ela “é só condicionalmente falsa” – muito diferente, portanto, do ser “absolutamente falsa”, caso do qual estaria excluída qualquer condição. Era “absolutamente falsa” a proposição que afirmava que máximas de felicidade produzem virtude; ao excluir da outra proposição o ser “absolutamente falsa”, prepara-se o terreno para acolher a tese de que máximas de virtude possam causar a felicidade. Se é apenas “condicionalmente falsa”, pode-se asseverar ser “condicionalmente verdadeira”, levando-nos a buscar a condição, portanto, de se poder tomar como sinteticamente conectadas a moralidade e a felicidade. Se o “condicionalmente falsa” cimenta-se no admitir a existência no mundo sensorial “como a única espécie de existência do ente racional”, uma existência num outro mundo que não o sensorial, o inteligível – admitida por valer também para o sujeito da ação a distinção fenômeno e coisa em si, válida para os eventos do mundo físico, conforme já sustentamos antes com base em excertos da Elucidação da *Crítica da razão prática* e da terceira seção da *Fundamentação* –, é a condição de se tomar como “condicionalmente verdadeira” a proposição “a disposição à virtude produz necessariamente a felicidade”, representando isso um nexos possível entre moralidade e felicidade em que a felicidade adequar-se-ia à moralidade, ou seja, as duas harmonizar-se-iam e a primeira não excluiria a segunda. Reunir-se-ia o que até então a Analítica distinguira, “doutrina da felicidade” e “doutrina da moralidade”, e o que na *Antropologia* víamos distintos e separados nas considerações à dimensão sensível e racional do homem, respectivamente inclinações e razão.

Não será a existência num outro mundo a única condição daquele nexos. É o que vemos a seguir, na seção *Supressão crítica da antinomia da razão prática*:

“Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como *noumenon* em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento determinante intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexos, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na 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.” (pp. 407-409).

Aludíamos a uma outra condição. Ei-la: “não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexos, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível da natureza)”. A primeira condição parece ter sido suficiente apenas para afastar a falsidade absoluta, não para possibilitar a verdade relativa (porque condicionada). O ser possível um nexos não se dá de modo imediato, sendo antes mediato; a mediação se dá “através de um autor inteligível da natureza”³⁷. Encontramo-nos assim diante de um dos postulados da razão prática: a existência de Deus. Sendo um “autor inteligível”, afirmada fica, desde o início, sua pertença a um mundo inteligível – o mesmo que se tinha que admitir de uma pessoa cujas máximas de ação eram máximas de virtude. Tal existência do sujeito no mundo inteligível não garantia produzir a felicidade. Isso porque felicidade tem a

³⁷ Outra divergência entre a tradução de Rohden e Morão para este trecho “(vermitteltst eines intelligibelen Urhebers der Natur)” (p. 408). Esse traduz “da natureza” (p. 134) e aquele por “na natureza”, havendo nisto diferença, pois, pela sintaxe portuguesa, “autor da natureza” tem por objeto do ato de criar (implícito no nome “autor”) a natureza, enquanto que “autor na natureza” deixa vazia a posição do objeto do ato de criar, ficando o termo “natureza” com valor de adjunto adverbial de lugar (posto estar precedido pela preposição “em”, indicadora de relação espacial). Como a seqüência da tradução de Rohden não traz tal complemento, seguiremos usando-a e tomando como significado de “autor na natureza” o que se postula praticamente pela existência de Deus: criador da natureza. Além disso, autoriza-nos a seguir com Rohden o fato de, adiante, ler-se “Autor da natureza”, “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 (conseqüentemente o Autor) da natureza.”, (pp. 445-447). Trata-se, pois, de um problema de edição e não de tradução. Na seqüência estaremos empregando “autor da natureza”, embora a edição traga “autor na natureza”.

ver com eventos do mundo físico e, “como ser racional e, portanto pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (...) é liberdade.” (FMC, p. 102), sua causalidade é independente da causalidade natural; logo, uma pessoa que age moralmente não pode produzir a felicidade, pois moralidade e felicidade dizem respeito a modos distintos de causalidade e, mais ainda, a mundos separados pela distância existente entre liberdade e mecanicismo natural, liberdade e natureza. Se a liberdade possibilita vontade livre e máximas de virtude, e sendo tão distintos assim os mundos sensorial e inteligível, não é possível que máximas de virtude produzam, como efeito, a felicidade – esta difícil de ser produzida até mesmo pelas máximas de felicidade, conforme já argumentamos antes. A liberdade não pode causar o que só pode ser causado pela causalidade natural ou, melhor dizendo, o que mesmo pela causalidade natural é difícil de ser causado. Mas, a nova condição introduzida no fragmento da Dialética a partir do qual estamos raciocinando comporta dois traços: a) “um autor inteligível”; b) “autor da natureza”. Faltava esse segundo traço ao ente racional finito; dele se diz que é “sujeito inteligível”, “ser inteligível”, mas não que seja “autor da natureza”. Se o fosse, não seria problema o sumo bem e máximas de virtude produzirem felicidade, uma vez que o sujeito moral (com existência no mundo inteligível e mediante a qual se compreende a possibilidade de uma ação com valor moral), ao ser “autor da natureza”, causaria no mundo físico a sua felicidade. Por conseguinte, suprime-se a antinomia da razão prática negando-se o caráter de falsidade absoluta à proposição “máximas de virtude produzem felicidade” e introduzindo-se uma mediação pela qual se torna possível que a “moralidade tenha um nexos (...) com a felicidade como efeito no mundo sensorial” (p. 409). É o que passamos a advogar agora.

2.3- A virtude como condição de tornar-se digno da felicidade: os postulados da razão prática na doutrina do sumo bem

Sendo heterogêneas as máximas de felicidade e as de virtude e disso resultando a impossibilidade de se tomar a virtude como consequência da felicidade e vice-versa, permanece carente de solução o problema do sumo bem. O postulado da imortalidade da alma garantirá a “completude da primeira e principal parte do sumo bem, a moralidade” (p. 441), completude que se dá pela conformação plena da vontade à lei moral e que é uma das exigências de realização do sumo bem; o da existência de Deus assegurará a segunda parte, a felicidade adequada àquela moralidade, já que nem máximas de virtude e nem mesmo máximas de felicidade produzem a felicidade. Sobre os postulados, o Prefácio da obra informava, “não são condições da lei moral mas somente condições do objeto” (p. 7), objeto de uma vontade determinada racionalmente – ressalva importante, sob pena de se tomar outra coisa (os próprios postulados) que não a própria razão como fundamento da moralidade.

Postular a imortalidade da alma resolve o problema de como numa vontade determinada racionalmente pode se dar a conformidade plena das disposições à lei moral – o que vale dizer que as disposições do sujeito (aí incluído o que ele deseja) se harmonizam com a lei moral. Ora, isso, reconhece Kant, é pedir demais a um ser racional finito: “Nessa vontade, porém, a **conformidade plena** das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem. Logo, ela tem que ser tão possível quanto o seu objeto, porque ela está contida no mesmo mandamento que ordena a promoção dele.” (pp. 433-435). Dada a finitude de um ser racional, suas disposições não são plenamente conformes à lei moral,

posto serem conformes também às leis físicas pelas quais pode, com a sua ação, causar no mundo da natureza um efeito que aumenta o seu bem-estar e contribuir assim para a consecução da felicidade. A reconhecida pertinência do desejo da felicidade mantém o problema daquela “conformidade plena”. A Analítica, com a doutrina da moralidade, demonstrara poder ser determinada pela razão a vontade de um ser racional e sensível; cabe à Dialética, com o postulado da imortalidade da alma, pontuar como as disposições desse mesmo ser (que incluem o atendimento aos apetites e cuja pertença ao mundo sensível implica ter a sua vontade determinada também por representações sensíveis, as quais disputam à lei moral o estatuto de determinante da vontade) podem harmonizar-se plenamente com a lei moral.

Defendíamos atrás ser a existência do homem no mundo sensível motivo da falsidade absoluta da proposição “máximas de felicidade produzem moralidade” e da falsidade relativa (“só condicionalmente falsa”, p. 407) da proposição “máximas de moralidade produzem felicidade”, o que vale dizer, para esse último caso, ser a existência no mundo inteligível a saída da falsidade absoluta da proposição anterior e a possibilidade de creditar-se-lhe o estatuto de “verdade relativa”. Agora, discutindo a “conformidade plena”, é de novo a existência do homem no mundo sensível o complicador para o asseguramento de uma das condições necessárias à realização do sumo bem, qual seja, a de que as disposições se harmonizem plenamente com a lei moral. Complica porque esse conformar-se “é a santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional do *mundo sensorial* é capaz em nenhum momento de sua existência” (p. 435: itálico nosso). A saída agora também será recorrer a um outro modo de existência do homem, todavia com uma diferença. Se antes esse outro modo referia-se a mundo (o inteligível), portanto, subjazendo aí a categoria espaço (obviamente abolida, posto não se tratar de mundo da natureza), agora

esse outro modo refere-se a tempo (a eternidade, o progresso infinito), logo, implícita aí a categoria tempo (afastada, tanto quanto o era anteriormente o espaço). De fato, é em termos de *duração infinita* (ambos os termos devendo seus sentidos à categoria tempo) da existência de um sujeito que a Dialética solucionará o problema da conformidade da vontade à lei moral:

“Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um **progresso** que avança ao **infinito** em direção àquela conformidade plena (...).

Entretanto 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 é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte esta, enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um **postulado** da razão prática pura (pelo qual entendo uma proposição **teórica** mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente a priori).” (p. 435)³⁸.

O postulado é importante por abrir a possibilidade para entender o continuar do progresso moral do indivíduo mesmo após finda a sua existência finita. A possibilidade da

³⁸ Com base nessa mesma passagem, Luiz Bicca dá como “cativo de uma solução negativa” o problema do aperfeiçoamento moral que, para ele, “encontra uma solução positiva precisamente no contexto da filosofia da história.” (p. 37). Que a filosofia da história apresenta uma solução não há do que duvidar; já o esboçamos acima e, no capítulo terceiro, aprofundaremos a argumentação a favor dessa tese. Entretanto, isso não significa afirmar ter fracassado a Dialética da *Crítica da razão prática* ao se haver com as condições de realização da moralidade – o que sugere a leitura de Bicca. Tal leitura, hipotetizamos, deve-se ao projeto do autor de demonstrar “a unidade entre ética, política e história na filosofia prática de Kant”, tema-título de seu trabalho. Um dos andaimes argumentativos para dar cabo dessa tarefa é aproximar o ponto de vista da *Idéia*, o desenvolvimento das disposições naturais do homem, do debate da *Crítica*, a conformidade plena das disposições à lei moral. E bastaria. Não seria necessário depreciar o postulado da imortalidade da alma e substituí-lo pela filosofia da História, uma operação hermenêutica que, nos parece, acaba por esmaecer a importância das idéias especulativas (matriz dos postulados da razão prática) para a filosofia prática kantiana. Semelhante esbatimento nota-se, páginas adiante, quando, ao discorrer sobre a felicidade (mencionada na terceira proposição da *Idéia*), Bicca, para argumentar a favor da unidade entre ética e filosofia da história, recorre à *Crítica da razão prática* (na qual a felicidade, como na *Idéia*, comparece como algo de que o homem tem que se tornar digno) e omite o postulado da existência de Deus. Cf. BICCA, Luiz. “A unidade entre ética, política e história na filosofia prática de Kant”. *Filosofia política 5*. Porto Alegre: L & PM, 1989, pp. 23-45.

determinação racional da vontade não exclui a existência de representações sensíveis que conflitam com a lei moral na “posse” pela vontade, isto é, disputam entre si o determiná-la. Uma vontade determinada racionalmente ainda não é (e nem o será) uma vontade santa – que seria aquela independente das inclinações e, por conseguinte, plenamente conforme à lei moral, segundo o filosofar dos estóicos (o que adiante debateremos). Num ser finito, tudo o que a vontade pode ser é boa; todavia, a necessidade de postular a alma imortal deve-se à exigência, para a realização do sumo bem, de que a vontade, além de ser racionalmente determinada, amolde-se plenamente à lei moral – justo o conceito de vontade santa, tudo o que a vontade humana não é e nem pode ser³⁹. Beira a um paradoxo: a vontade humana não é santa; deve, no entanto, sê-lo, posto ser isso condição de realização do objeto de uma vontade determinada racionalmente. Apenas beira. Não se constitui paradoxo por assegurar o postulado “um progresso que avança ao infinito em direção àquela conformidade plena” (p. 435) e não um concretizar da conformidade; se o fosse, tratar-se-ia de uma vontade de um ser em que cessaram as influências das representações sensíveis, cuja vontade poderia então se ver só sob o influxo da lei moral (o que seria uma vontade santa) – equívoco em que incorre os estóicos (conforme veremos ainda). Sendo assim, as “lições” da Analítica para salvaguardar a determinação racional da vontade (sem, no entanto, negar-lhe as afecções sensíveis) completam-se com as da Dialética (razão pela qual não se pode dissociar a Analítica da Dialética), as quais, ao postularem uma existência infinita do sujeito, fornecem as condições de se pensar a continuidade daquela aproximação. Sinaliza-se assim para o sujeito uma garantia de que o seu esforço (em sua

³⁹ “Desde a Antiguidade a moral requereu, para poder instaurar-se, um controle das apetições pela razão. Portanto, enquanto o homem for um ente racional finito, ele jamais será santo; na melhor das hipóteses, empenhar-se-á pela virtude, que a *Crítica da razão prática* definiu como a ‘disposição moral em luta’. Quer dizer, o vir bônus de Kant é o homem em luta contra sua propensão de transformar o amor de si no princípio objetivo da ação. Devido a sua consciência da finitude humana, a ética kantiana é uma ética do dever, que como tal implica uma auto coerção da razão, mas que torna também dever e liberdade internamente compatíveis.” ROHDEN, Valério. Introdução à edição brasileira da *Crítica da razão prática*, 2003, p. XV.

existência finita) de adequar-se à lei moral não se interrompe com o fim desse seu modo de existência; tal garantia impede-o de esmorecer no seu empenho em moralizar-se. Reveste-se, pois, de grande significado aquele postulado, não como condição da lei moral, mas da realização do objeto da vontade determinada racionalmente (o sumo bem): o conformar-se da vontade de um ser finito com essa lei não pára ao fim de sua existência finita⁴⁰.

Se as máximas de virtude, e mesmo as de felicidade, não produzem felicidade, a felicidade só pode ser garantida se se postula a existência de Deus. Na formulação do problema, cuja solução exige tal postulado, reafirmam-se os pontos que vínhamos debatendo antes: 1) a heterogeneidade: a) dos fundamentos determinantes da vontade; b) das máximas de virtude e das máximas de felicidade (o que vale dizer que elas também são heterogêneas); 2) a independência frente às leis da natureza por parte das primeiras e uma consideração a essas mesmas leis por parte das segundas. Observemos como o problema é colocado:

“Felicidade é 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. Ora, 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; porém o ente racional agindo no

⁴⁰ Beck aponta este problema na noção de progresso presente no postulado da imortalidade da alma: “If, I say, the soul is no longer under the temporal condition, it is not possible to understand what is meant by ‘continuous and unending progress’. We can conceive of substances only under the temporal condition, and our language must be adapted to this temporal condition, even though it is recognized that this is not justified. If we say the soul is immortal and mean that it is eternal, we may add, ‘Of course our intellect can conceive of eternity only as infinite temporal duration; but eternity is not a quantum of time, but is atemporal.’ Very well; but we must be reminded that the premise for the eternity of the soul includes the idea of continuous change, which is a temporal and not an eternal mode.” *Op. cit.*, pp., 270-271. Ora, ao submeter à categoria de tempo a idéia de progresso moral, Beck está a exigir de um postulado a observância das mesmas condições de uma proposição do campo do conhecimento teórico, o que não procede, conforme ele mesmo reconhece ao concluir a seção dedicada à análise do referido postulado: “But I doubt very much that these objections to the conception of life after death would have troubled Kant. He was not concerned with any theoretical determination of the supersensuous, because it would be impossible on theoretical ground and empty of practical significance.” (idem).

mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Logo, não há na lei moral o mínimo fundamento para uma interconexão necessária entre a moralidade e a felicidade, proporcionada a ela, de um ente pertencente ao mundo e por isso dependente dele, o qual justamente por isso não pode ser por sua vontade causa dessa natureza e torná-la, no que concerne à sua felicidade e a partir das suas próprias forças, exaustivamente concordante com suas proposições fundamentais práticas.” (pp. 443-445).

A felicidade pressupõe, portanto, tudo se conformando ao desejo e à vontade de um sujeito e isso depende “da concordância da natureza com todo o seu [de um ente racional] fim”, neste fim envolvido também a moralidade. Ora, se é verdade transcorrer a ação humana no mundo físico e, conseqüentemente, submeter-se ela às mesmas leis naturais de qualquer outro evento aí ocorrido, não é verdade haver concordância da natureza com a busca da felicidade. Algo parecido já víamos quando argumentávamos não produzirem a felicidade as máximas de felicidade: não há cálculo nenhum que preveja todos os efeitos da ação. Na teoria do imperativo hipotético, por esse raciocínio Kant apontava ser o fim da razão no homem realizar sua mais alta destinação (a moralidade) e não apenas perseguir a felicidade. No ser destituído de capacidade de prever todos os efeitos estava em jogo o sujeito, posto ser uma limitação sua enquanto ser finito (é-lhe impossível antever os desdobramentos de seu agir, porquanto não seja onisciente). Na base do postulado da existência de Deus está em jogo agora a natureza, ou seja, seu descompasso com relação à vontade e ao desejo de um ser racional. Em ambos os casos a natureza esquiva-se ao homem: no primeiro, por poder surgir-lhe com efeitos imprevistos (os quais dificultam que até mesmo máximas de felicidade produzam felicidade), o que é o mesmo que dizer discordar a natureza do que é desejado pelo sujeito e que ele intenta realizar levando em conta o que ele conhece como sendo a maneira regular de funcionamento da natureza. Se houvesse concordância: os efeitos imprevistos inexistiriam, o cálculo seria sempre exato e as máximas de felicidade produziriam felicidade. Tudo o que o homem pode é ser autor, *na*

natureza, das suas ações. Não é, no entanto, autor *da* natureza, “porém o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza”. Se o fosse, concordariam desejo, vontade e natureza e, conseqüentemente, produzir-se-ia a felicidade. Tomando-se a questão da conexão da felicidade com a moralidade, acentua-se ainda mais a discordância entre natureza e vontade, uma vez que a “lei moral ordena mediante fundamentos determinantes que devem ser totalmente independentes (...) da natureza e da concordância da mesma com nossa faculdade de apetição”. Discordando, falta a solução do problema da conexão sintética entre moralidade e felicidade, apesar da necessidade de se pensar tal interconexão – e necessária porque diz respeito à própria dualidade do homem e porque são legítimas as exigências feitas à razão pela faculdade da apetição: “Não obstante, no problema prático da razão pura, isto é, do necessário empenho em favor do sumo bem, uma tal interconexão é postulada como necessária: nós devemos procurar promover o sumo bem (o qual, pois, tem de ser possível).” (p. 445). A saída é postular a existência de Deus como “autor da natureza”: “Portanto, é postulada também a existência de uma causa da natureza distinta da natureza em conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, da exata concordância da felicidade com a moralidade.” (idem). Na seqüência, no caracterizar dessa causa, veremos as aproximações entre Deus e homem enquanto seres racionais: Deus, tanto quanto o homem, possui “entendimento e vontade”; por entendimento (inteligência), entende-se a capacidade de um ente de agir segundo representações de leis e, por vontade, “a causalidade de um tal ente segundo esta representação de leis”:

“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, isso 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 o **entendimento** e **vontade** é a causa (conseqüentemente o Autor) da natureza, isto é, **Deus**. Conseqüentemente o postulado do **sumo bem derivado** (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade do **sumo bem originário**, ou seja, da existência de Deus.” (pp. 445-447).

Na supressão da antinomia da razão prática, uma das formas de se conectar sinteticamente moralidade e felicidade era “através de um autor inteligível da natureza” (p. 409). Retoma Kant agora o mesmo argumento: o autor inteligível da natureza supre a carência de autoria do homem. Não sendo esse o autor, concebe o filósofo a natureza como sendo de autoria de uma causa suprema dotada, tanto quanto o homem, de inteligência e vontade. Essa simetria nos atributos de homem e Deus é importante, por fundamentar a concordância entre disposição moral e natureza. A disposição moral no homem ancora-se na sua racionalidade e no fato de, sendo livre das determinações sensíveis, a sua vontade poder ser uma causalidade segundo a representação da lei moral. Visto sob esse ângulo, o homem é *autor na natureza* de ações que devem ser absolutamente boas, não o sendo, no entanto, *da natureza*. Por tal motivo é que máximas de virtude não produzem felicidade, não se vinculando, pois, causalmente máximas de virtude e felicidade. Resultando da ação de seres racionais dotados de inteligência e vontade tanto a natureza quanto as ações humanas, torna-se possível, então, concordarem ações morais e natureza: ambas se originam de uma vontade que age segundo representação de leis. Sendo Deus o autor da natureza, desfaz-se o impedimento do nexos sintético entre máximas de virtude e felicidade, qual seja, o fato de uma vontade determinada racionalmente não criar a natureza – na qual

se dão os encadeamentos causais necessários à realização daquilo que é desejado. Onde havia heterogeneidade (máximas de virtude e máximas de felicidade) passa a existir agora uma analogia: tanto as ações emanadas de uma vontade guiada por máximas de virtude quanto a natureza (cujo mecanicismo é levado em conta pelas máximas da felicidade ao intentarem dar existência, no mundo físico, ao objeto apetecido) têm como autores seres de inteligência e vontade. E só se pode falar em analogia porque, obviamente, mantém-se a finitude no homem mesmo quando age moralmente (Kant não o apresenta “igual a uma divindade”, como o faz, segundo ele, o estóico – CRP, p. 453), e é por permanecer que continua legítimo o dever de promover a felicidade, desde que isso não se anteponha ao dever.⁴¹

Argumentávamos no início do nosso debate sobre a doutrina do sumo bem que o diálogo de Kant com os estóicos e os epicuristas se dava na recusa do filósofo de pensar, com eles, como analítica a conexão entre felicidade e moralidade; o diálogo é retomado agora, após garantir, pelo postulado da existência de Deus, que tal conexão é sintética. Nos filósofos gregos Kant reconhece este acerto: “procederam corretamente ao estabelecer o princípio da moral, independentemente desse postulado, 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.” (p. 449). No

⁴¹ Eckart Förster, apoiando-se na Reflexão 6907, aponta a existência de dois tipos de felicidade em Kant. Após transcrever a Reflexão, comenta: “Em outras palavras, a verdadeira felicidade, a felicidade moral, é o que se segue necessariamente de uma virtude recíproca. Ela é independente da natureza; por isso podemos abstrair também das inclinações na descrição do mundo moral. Ao lado dela, há a felicidade física, dependente da natureza, enquanto satisfação de nossas inclinações sensíveis. Ser sensível que sou, busco-a também infalivelmente, mas ela própria é contingente e, sem a moralidade, não é propriamente uma verdadeira felicidade. A felicidade moral é independente da natureza, a felicidade física não é independente da moral.” FÖRSTER, Eckart. “As mudanças do conceito kantiano de Deus”. In: *Studia Kantiana*, 1998, 1 (1), p. 31. A seguir, afirma ser sempre empírica a felicidade conforme aparece na *Crítica da razão prática*: “Visto que tenho o dever de promover o sumo bem neste mundo, sem poder ao fazer isso contar com o caráter virtuoso dos demais, também a felicidade, que posso não obstante esperar enquanto digno dela, não deve ser interpretada como felicidade moral, mas, sim, como felicidade empírica. A felicidade na *Crítica da Razão Prática* está entendida num sentido decididamente empírico. Ela repousa agora ‘sobre a concordância da natureza em visto do [meu] fim inteiro’. Assim, é a nossa natureza dependente de objetos sensíveis, não a falta de moralidade dos demais, que constitui o obstáculo à felicidade.” (p. 37).

elogio aos gregos reitera-se um ponto fundamental da Dialética, qual seja, os postulados não são os fundamentos do princípio moral, “procederam corretamente ao estabelecer o princípio da moral, independentemente desse postulado” [existência de Deus], e sim as condições de realização do objeto de uma vontade obediente ao verdadeiro e legítimo princípio da moral. Sustentávamos antes que “sumo” não significa apenas “supremo” mas também “consumado”. A dupla significação do termo é importante a Kant porquanto permita reunir na Dialética o que separara na Analítica, moralidade e felicidade: esta diz respeito ao “consumado” (o todo dos objetos da faculdade de apetição, ou seja, o que a um ser sensível como o homem é dado desejar) e aquela ao “supremo” (o todo das condições em que a efetivação dos objetos apetecidos não avilta a dignidade desse ser que, além de sensível, é também racional). Ora, no seu correto proceder, os gregos, segundo Kant, determinaram apenas o primeiro sentido, “o fizeram condição prática suprema do sumo bem”. O equívoco das escolas gregas foi ter, na tentativa de “solução de seu problema da possibilidade prática do sumo bem”, abdicado do postulado da existência de Deus – pelo qual se assegura o segundo elemento do sumo bem (felicidade) correspondente ao segundo sentido de sumo, “consumado”. Não conseguiram assim dar conta da felicidade, que seria, junto com a virtude, a “condição completa da possibilidade do sumo bem”: “elas sempre faziam da regra do uso que a vontade do homem faz de sua liberdade um fundamento único e por si só suficiente de sua possibilidade, sem precisarem para tanto, na sua opinião, da existência de Deus.” (idem). Ao afirmar que, com o seu princípio moral fundado a partir da relação da razão com a vontade (o que Kant mantém na sua doutrina da moralidade, mantendo também, na doutrina da felicidade, a relação da razão com as inclinações ou, noutra formulação, da vontade com os objetos sensíveis desejados pela faculdade de apetição), tais escolas “o fizeram condição prática suprema do sumo bem; mas nem por isso

ele era a condição completa da possibilidade do mesmo”, Kant retorna à sua crítica ao caráter analítico impresso pelos gregos à relação entre os elementos do sumo bem. Se tomavam “sumo” naquelas duas acepções, não viam problema em dar o “supremo” como sendo também o “consumado” (estóicos) e vice-versa (epicuristas), uma vez que uniam analiticamente os dois elementos. Nos epicuristas, Kant vê um proceder mais incorreto ainda, “tomaram como princípio supremo um princípio totalmente falso da moral, a saber, o da felicidade, e substituíram a lei por uma máxima da escolha arbitrária segundo a inclinação de cada um” (p. 451); já os estóicos “escolheram de modo totalmente correto o seu princípio prático supremo, a saber, a virtude como condição do sumo bem” (idem) – reaparecendo aqui, outra vez, a dupla significação do termo “sumo”, em que a virtude é tomada sempre como o correspondente do primeiro significado, “supremo”. Apesar do proceder correto reconhecido nos estóicos, Kant arrola, na seqüência, os equívocos deles:

a) “representavam o grau dela [da virtude], requerido para a lei pura da mesma, como plenamente alcançável nesta vida” (idem): aqui se nota a importância do postulado da imortalidade da alma, exigido pela ética kantiana para resolver o problema da conformidade plena da vontade com a lei moral. Como “a plena conformidade da vontade à lei moral é santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência.” (p. 435), necessário é postular o continuar dessa existência numa duração infinita, que seria a eternidade – do que se eximia o estóico ao dar essa conformidade já “plenamente alcançável aqui”; **b)** “não quiseram de modo algum considerar também a validade do segundo elemento pertencente ao sumo bem, ou seja, a felicidade, como um objeto particular da faculdade de apetição humana” (p. 451) – justo o sentido de “sumo” entendido como “consumado” (p. 391). Retomando a primeira seção da *Fundamentação*, esse erro do estóico consistiria em dar como “bem total” a

“vontade boa em si mesma” (a determinada pela razão), incorreção evitada por Kant para quem “esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais” (pp. 25-26); c) “tornaram o seu **sábio**, na consciência da excelência de sua pessoa, totalmente independente da natureza (com vistas a seu contentamento), igual a uma divindade” (pp. 451-453), ou seja, mutila-se o homem ao conceder-lhe uma independência frente às inclinações e às exigências da sensibilidade. Aos nossos propósitos argumentativos, retornar Kant ao diálogo com as escolas gregas permite-nos destacar a relevância dos postulados da razão prática. Deles, o mais citado foi o da existência de Deus; por ele, resolvem-se os problemas suscitados pela dualidade do homem (ser sensível e ser racional, presentes na *Antropologia*) para a filosofia prática kantiana – dualidade essa que matriza a heterogeneidade dos determinantes da vontade (sensíveis e racionais) e a existente entre máximas de felicidade e máximas de virtude.

Também a doutrina moral cristã é apreciada. Nela Kant reconhece a presença do segundo elemento indispensável ao sumo bem e que, segundo ele, faltava à epicurista e à estóica: “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.” (p. 459). No arremate da apreciação é que Kant apresentará o ponto que coroa toda a doutrina do sumo bem: máximas de virtude não produzem felicidade nem garantem que ela seja concedida ao sujeito como recompensa por seu esforço de conformar-se à lei moral e o que o postulado da existência de Deus assegura não é a participação da felicidade, uma posse ou um gozo efetivo da mesma, mas sim o *tornar-se digno* dela. Nas palavras de Kant: “Por isso a moral

tampouco é propriamente a doutrina de como nos fazemos felizes mas de como devemos tornar-nos dignos da felicidade. Só se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela.” (p. 463).

III- O sumo bem na História

Introdução

Interessando-nos agora a realização do sumo bem na História, argumentaremos que:

1- o propósito da natureza para a espécie humana contempla a felicidade e a moralidade. Isso porque, se a História é concebida, na *Idéia*, como a realização desse propósito e se o sumo bem é a conexão de felicidade com moralidade, então precisamos investigar a inclusão, nesse propósito, dos elementos do sumo bem; 2- os problemas vistos na Dialética da *Crítica da razão prática* para a realização do sumo bem (a brevidade da existência do sujeito no mundo sensorial, durante a qual não se conformam plenamente as máximas à lei moral e a heterogeneidade entre máximas de felicidade e máximas de virtude, a qual impossibilita conectar causalmente felicidade e virtude) assemelham-se ao da *Idéia* quando se trata da efetivação do propósito da natureza (o curto tempo de vida do sujeito, insuficiente para se desenvolver plenamente as disposições naturais inscritas na espécie e presentes nele). Da mesma forma, assemelha-se a solução, que se dá recorrendo-se a proposições práticas: na *Crítica da razão prática* à imortalidade da alma e à existência de Deus; na *Idéia* à hipótese do progresso na História; 3- a efetivação do propósito da natureza se dá na História e na cultura, o que exigirá de nós mais tempo. Isso porque o progresso da História implica também o progresso da moralidade, e não só do bem-estar do homem, sendo então o momento de centrarmos na análise de como o sumo bem, de fato, realiza-se na História e na cultura. Ou seja: ao entrarem em relação entre si, os homens buscam satisfazer suas inclinações e das formas de sociabilidade estabelecidas entre eles, das regras de conduta em sociedade a natureza se serve para realizar o mais alto fim a que destina a

espécie humana, a moralidade – e não só a felicidade propiciada quando se sai da rudeza e entra na cultura e desta na civilização.

Por ser um dos propósitos da natureza “alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (quinta proposição), para o que se exigem “uma constituição perfeitamente justa” e a “solução do problema da relação externa legal entre os Estados” (sétima proposição), a filosofia da História da *Idéia* se abre para a filosofia política. Isso aponta para as imbricações da moral com a política. É o que faremos na parte dois do capítulo, a qual dividiremos também em três tópicos: 1- a necessidade, posta pela *Idéia* a partir da noção de antagonismo, de uma confederação das nações; 2- a instituição da paz perpétua como um dever e a natureza como garantia da paz perpétua; 3- a perspectiva pragmática que deve orientar a política moral.

1- A moral na História

1.1- O propósito da natureza

A entrada em cena da natureza na *Idéia* justifica-se pela irregularidade do proceder do homem em suas ações: “Como em geral os homens em seus esforços não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo, segundo um plano preestabelecido, uma história planificada (...) parece ser impossível.” (p. 10). A História, que se ocupa em narrá-las, espera poder “descobrir aí um curso regular” (p. 9), apesar daquele proceder, cuja irregularidade é compensada pela pressuposição de um propósito da natureza para a espécie humana mediante o qual se pode conceber um curso regular das ações humanas:

“Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.” (p. 10).

“Encontrar um fio condutor para tal história” (idem) é o objetivo da *Idéia*; esse fio fornece-o a teleologia da natureza: a natureza possui um propósito (*fim*) para a espécie humana e dispôs os *meios* de ele cumprir-se. O olhar sobre as ações dos homens como sendo dotadas desse propósito é a filosofia da História (*Weltgeschichte*) – diferente da História (*Historie*), “composta apenas empiricamente” (p. 23) a partir do observado no curso irregular do agir humano. A enunciação da perspectiva teleológica da natureza é feita nestes termos: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim (...). Um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza” (p. 11). A fórmula é retomada pela primeira seção da *Fundamentação*: “Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina.” (p. 24). Na *Idéia*, a apresentação da visada teleológica é, quanto à idéia de *fim*, de caráter genérico (considera “as disposições naturais de uma criatura”, sem especificá-la, motivo pelo qual não discrimina fins; afinal, cada espécie de criatura possui um fim ímpar); quanto à noção de *meio*, é lacunar, já que não singularizou, ao tratar dos fins, nenhuma espécie de criatura – e só se pode estabelecer os meios depois de definir-se o fim. Esse mesmo raciocínio baseado em *fim* e *meios*⁴² é procedimento visto na *Fundamentação* na justificativa da

⁴² Igual importância desses termos há naquela existente no par matéria/forma. Com base neles a *Antropologia*, no § 67, diferenciava o gosto fundado na sensação e o alicerçado na faculdade de conhecer (como debatemos no primeiro capítulo), a *Fundamentação*, na segunda seção, enunciava a teoria dos imperativos e a *Crítica da razão prática*, na Analítica, elaborava as doutrinas da felicidade e da moralidade e as distinguia (conforme

indeterminação do conceito de felicidade. A felicidade é o alvo mirado por todos os homens e dela não se tem nenhum conceito determinado; logo, se se pode dizer acertadamente que o *fim* é a felicidade, não se pode, no entanto, afirmar o que cada um deseja para sentir-se feliz, tornando-se vago o próprio fim visado. Com isso desaponta-se a razão na sua tarefa de calcular os *meios* de obter a felicidade, já que não tem clareza do fim visado. Ainda com base no par fim/meios é que será feita a distinção entre imperativo hipotético e categórico; no primeiro, a ação é um *meio* para se chegar a um fim ditado pelas inclinações e, no segundo, é um *fim* em si mesma⁴³, porquanto da ação tenha sido extraditado qualquer fim. Conhecer o fim para depois se pronunciar sobre os meios é uma exigência observada na estrutura da própria *Idéia*: a segunda proposição dá ciência do fim (propósito) da natureza para a espécie humana, lançando as bases para a quarta informarmos dos meios pelos quais ele será efetivado.

O propósito da natureza é assim formulado: “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”. (p. 11). Mais adiante é retomado e sintetizado desta forma “...o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições” (pp. 14-15). Sendo a História a sua efetivação e cabendo-nos sustentar realizar-se historicamente o sumo bem, passamos agora a argumentar que no propósito incluem-se os dois elementos do sumo bem, felicidade e moralidade.

Começemos pela *moralidade*, partindo desta afirmação: “Tendo a natureza dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro

argumentamos no segundo capítulo).

⁴³ “Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética-* ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.” (FMC, p. 50)

indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo. Ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo.” (p. 12). A razão surge aí como dada ao homem pela natureza, incluindo-se no rol das disposições naturais. Querendo a natureza o desenvolvimento completo dessas disposições, quer também o da razão e uma razão cultivada (desenvolvida no interior da cultura) determina a *vontade* tornando-a *livre* das inclinações – o que é condição para a moralidade. Basta lembrar a recusa da Analítica da *Crítica da razão prática* a ancorar na experiência⁴⁴ e na existência de Deus⁴⁵ a lei moral, aportando-a antes na própria razão, isto é, o homem a extraía de si mesmo. No contexto da afirmação acima, fica claro ser a liberdade da vontade o resultado daquele desenvolvimento: “A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa (...), todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e *até a bondade da sua vontade tiveram de ser inteiramente sua própria obra.*” (idem: destaque nosso). É tranqüilamente aceito que essa obra, pela qual os meios de subsistência do homem foram conseguidos, é a obra da própria criação da cultura, mediante o esforço de sucessivas gerações e legado às seguintes; sobre esse ponto inexistem contendas. O mesmo

⁴⁴ “Já que a matéria da lei prática, isto é, um objeto da máxima, jamais pode ser dada senão empiricamente, mas a vontade livre tem que ser independente de condições empíricas (isto é, pertencentes ao mundo sensorial) e, contudo, determinável, assim uma vontade livre tem que encontrar, independentemente da matéria da lei, um fundamento determinante na lei, nada mais que a forma legislativa. Logo a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade.” (p. 99).

⁴⁵ “Ora, a promoção do sumo bem era para nós um dever, por conseguinte não apenas uma faculdade mas também uma necessidade, vinculada ao dever como carência, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, uma vez que só ocorre sob a condição da existência de Deus, vincula sua pressuposição inseparavelmente com o dever, quer dizer, é moralmente necessário admitir a existência de Deus.

É o caso de observar aqui que essa necessidade moral é **subjéctiva**, isto é, uma carência, e não **objetiva**, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (porque isto concerne meramente ao uso teórico da razão). Tampouco se entende com isso que a admissão da existência de Deus **como um fundamento de toda a obrigação em geral** seja necessária (pois uma obrigação, como foi suficientemente provado, depende apenas da autonomia da própria razão). Ao dever cabe aqui somente o empenho para a produção do sumo bem no mundo, cuja possibilidade, pois, pode ser postulada mas não é considerada pela nossa razão como pensável senão sob a pressuposição de uma inteligência suprema.” (pp. 447-449).

vale para a “obtenção das vestimentas”, seguramente um ganho da cultura. Não é diferente com a moral: lê-se acima que também a “bondade da vontade” (a evocar-nos o conceito de vontade boa da *Fundamentação*, aquela determinada pela razão) alista-se no grupo dessas outras aquisições do homem por meio do desenvolvimento das suas disposições naturais. Encontramo-nos, aqui, diante de uma primeira indicação de que a moral kantiana não prescinde da História e da cultura. “Bondade da vontade” e “liberdade da vontade” surgem do aprimoramento do disposto pela natureza no homem, o que não significa afirmar que a civilização já é o reino da moralidade, mas apenas que na História se dá o progresso moral da humanidade: “Mediante a arte e a ciência, nós somos *cultivados* em alto grau. Nós somos *civilizados* até a saturação por toda a espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*.” (p. 19). No progresso da História se dá também o progresso moral, e não só o desenvolvimento das artes, da ciência, do comércio, que contribuem para o bem-estar físico do homem. Se da História estivesse excluída qualquer consideração à moral, não caberia afirmar que “falta muito para nos considerarmos moralizados”. Pressupor que a natureza possui um propósito para a espécie humana (uma vez que da observação empírica da conduta dos homens não se pode concluir a existência de nenhum propósito racional) permite vislumbrar na História uma finalidade, tomada como referência no ajuizamento do curso das ações humanas.

Na *Fundamentação* reaparece essa idéia de que a razão destina-se a fundar a vontade livre, isto é, foi dada pela natureza como governante da vontade:

“Há contudo nesta idéia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para a sua avaliação com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que *a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por*

governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta idéia.” (FMC, pp. 23-24: itálico nosso).

Como se vê no destaque, o ponto de vista é o mesmo da *Idéia*, segundo o qual a natureza dotou o homem de razão e vontade e destinou aquela a determinar esta: “tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda” (p. 12). A tarefa da *Fundamentação* é “por à prova esta idéia”, ou seja, demonstrar que a razão pode, de fato, ser “a governante da vontade”, isto é, determiná-la.

Passemos ao outro elemento do sumo bem.

Também a *felicidade* insere-se no propósito de desenvolvimento das disposições do homem, uma vez que a natureza quis “que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da razão” (*Idéia*, p. 12). Noutras palavras, é por aquele desenvolvimento que o homem poderá participar da felicidade sem que isso diminua a sua condição de criatura racional. A felicidade não se encontra pronta na natureza para o homem e tampouco pronta nele. É algo que ele deve aprontar, promover através do emprego de sua razão. Não significa que a natureza esteja disposta contrariamente à felicidade, mas apenas que o homem tem que criar uma outra natureza (a cultura, a civilização: a História, enfim) a fim de nela participar da felicidade proporcionada por ele a si mesmo. Com base na passagem acima, a felicidade adequada à condição racional do homem é a obtida por ele mesmo e no empenho da consecução dessa felicidade ele mesmo se eleva cada vez mais em sua racionalidade, afastando-se gradativamente de uma conduta guiada pelo instinto. A garantia de efetivar-se esse propósito se dá por um antagonismo: “Ele [o homem] quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem

inteligentemente dos últimos.” (p. 14). Vemos aqui o antagonismo entre indolência e trabalho, contentamento ocioso e fadiga, assemelhados àquele entre contentamento e dor, encontrados no livro segundo da *Antropologia* quando da discussão do prazer sensível. Nas duas obras, o jogo antagônico impulsiona o sujeito a desenvolver, ao perseguir os seus interesses particulares visando a felicidade, as suas disposições naturais; com isso, assegura-se o progresso da própria espécie, evitando a estagnação das disposições naturais (*Idéia*⁴⁶) e a paralisia da força vital (*Antropologia*⁴⁷). Embora não mencione um antagonismo específico, a *Fundamentação* aborda a mesma questão do progresso da espécie, ao dar como exemplo de dever o desenvolver as disposições naturais, implicada aí a necessidade de sair de uma vida de pura ociosidade e gozo⁴⁸.

No capítulo segundo argumentávamos que, na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, a razão participava da busca da felicidade, cabendo-lhe também administrar os interesses das inclinações planejando estrategicamente os meios executores de tais interesses; no entanto, ao participar disso, não era bem sucedida, indicando-se assim não ser o fim da razão o obter felicidade. É o que lemos na passagem a seguir, extraída da *Analítica*:

⁴⁶ “Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco”. (p. 14).

⁴⁷ “A natureza põe a dor no ser humano como um agulhão para a atividade, ao qual não pode escapar se quer progredir sempre até o melhor”. (p. 132).

⁴⁸ “Uma terceira pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dele um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cômodas e prefere ceder ao prazer a esforçar-se por alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais. Mas está em condições de poder perguntar ainda a si mesmo se, além da concordância que a sua máxima do desleixo dos seus dons naturais tem com a sua tendência para o gozo, ela concorda também com aquilo que se chama dever. E então vê que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir, mesmo que o homem (como os habitantes dos mares do Sul) deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra – no gozo; mas não pode **querer** que isso se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhes foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis.”. P. 61.

“O homem, enquanto pertence ao mundo sensorial, é um ente carente e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência, de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura. Apesar disso, ele não é tão inteiramente animal a ponto de ser indiferente a tudo o que a razão por si mesma diz e de usá-la simplesmente como instrumento de satisfação de sua carência enquanto ente sensorial. Pois o fato de ele ter uma razão não eleva, absolutamente, o seu valor sobre a simples animalidade, se a razão dever servir-lhe somente para o fim daquilo que o instinto executa nos animais. Neste caso ela não passaria de uma maneira peculiar da qual a natureza se tivesse servido para equipar o homem para o mesmo fim ao qual ela determinou os animais, sem o determinar a um fim superior. De acordo, portanto, com esta disposição natural uma vez encontrada nele, ele certamente precisa da razão para tomar sempre em consideração o seu bem e mal, mas ele, além disso, a possui ainda para um fim superior, a saber, não somente para refletir também sobre o que é em si bom ou mau e sobre o que unicamente a razão pura, de modo algum interessada sensivelmente, pode julgar, mas para distinguir esse ajuizamento totalmente do ajuizamento sensível e torná-lo condição suprema do último. (pp. 211-213).

O mesmo se encontra na *Idéia*: “A natureza quis (...) que o homem participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.” (p. 12). Nas três obras a natureza concede ao homem a razão e a dispõe tanto para a obtenção da felicidade quanto para realização da moralidade; os dois modos de ajuizamento acima referidos respeitam a esses dois fins, os quais repousam na condição dual do homem (sensibilidade e racionalidade, conforme visto na *Antropologia* e na citação anterior). Por mais que se ocupar com a felicidade seja “uma não desprezível incumbência” (isto é, a incumbência não é censurada pela razão prática porque o desejo de ser feliz é legítimo, dadas a carência e a finitude do homem) isso não autoriza nenhum sujeito a restringir à consecução da felicidade o uso de sua razão. Quando a *Fundamentação* expunha os insucessos desse uso, negava ser essa a finalidade da razão; não estava dando um golpe na razão enquanto guia da conduta humana, mas apenas interditando a possibilidade de o sujeito empregá-la só para ser feliz. Se apenas nisso a emprega, não se eleva acima dos animais. Logo, o que o enaltece é uma razão determinante

da vontade, e não uma submissa a uma vontade determinada pelas inclinações; lembrando-nos do livro terceiro da *Antropologia*, uma razão que governa a mente e que não se deixa escravizar pelas afecções e pelas paixões. Ao dar conta do segundo fim, funda-se a moralidade, cumprindo-se no homem a sua destinação superior enquanto criatura dotada de razão: a moral. Esse lugar privilegiado da moralidade, defendido na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, assegura-o também a *Idéia*: “como se ela quisesse dizer que o homem devia, se ele se elevasse um dia por meio de seu trabalho da máxima rudeza à máxima destreza e à perfeição interna do modo de pensar e (...), mediante isso, à felicidade, ter o mérito exclusivo disso e fosse grato somente a si mesmo, como se ela apontasse mais para a auto-estima racional do que para o bem-estar.” (idem). Nesse apontar “mais para a auto-estima racional do que para o bem-estar” é que se nota o lugar de destaque ocupado pela moralidade.

Argumentaremos a seguir que a *conexão entre moralidade e felicidade* é pensada em termos históricos.

O propósito da natureza comporta também a condição sob a qual um ser de razão pode ter acesso à felicidade: “Parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a *tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar.*” (p. 12: itálico nosso). Na *Crítica da razão prática*, a doutrina do sumo bem, de igual modo, reportava-se a um bem-estar do qual o sujeito torna-se digno por sua conduta moral. A conduta não garante participação mas sim merecimento da felicidade; o assegurado pelo postulado da existência de Deus é que quem age por dever torna-se digno da felicidade. (CRP, p. 463). De que conduta trata a *Idéia* no fragmento acima, aquela em cuja base encontram-se máximas de felicidade ou de virtude? Em princípio, nada sugere pender o texto para o lado das máximas de virtude: a passagem comenta a terceira

proposição, que considera que a felicidade da qual a natureza quer que o homem participe é aquela obtida mediante o uso da razão. Isso vale também para as máximas de felicidade, posto da obtenção do bem-estar participar a razão, que, segundo a teoria do imperativo hipotético da *Fundamentação* e a doutrina da felicidade da *Crítica da razão prática*, calcula os meios apropriados para que de uma ação resultem os objetos aprazíveis à sensibilidade do sujeito. No entanto, se a natureza, conforme víamos acima, aponta ao homem mais a auto-estima racional do que o bem-estar, então podemos tomar aquela conduta pela qual o homem torna-se merecedor do bem-estar como sendo a guiada por máximas de virtude e não por máximas de felicidade. Dessa forma, a idéia de que a felicidade da qual o homem pode participar é aquela adequada à virtude, ou seja, aquela merecida por um agir moral, encontra-se aqui na *Idéia*. Ora, do mesmo modo a felicidade que no sumo bem se pensa como conectada à moralidade é a adequada a essa mesma moralidade, isto é, aquela de que o sujeito tornou-se digno pela sua conduta moral. Na *Idéia*, a razão edificadora da felicidade de que o homem participará insere-se no grupo das disposições naturais que irão se desenvolver completamente na História. Sendo assim, a própria felicidade é conquista histórica da civilização (por isso não resulta de uma conduta guiada pelo instinto), enriquecendo-se as gerações seguintes com o aprimoramento dos talentos encetado pelas anteriores. Compondo a felicidade um dos elementos do sumo bem e vendo-se por aqui que ela não é fruto da ação isolada de um sujeito no curto espaço de tempo de sua vida e sim resultado de uma ação coletiva que se prolonga na história da espécie depois de desaparecer o indivíduo, então o sumo bem realiza-se na História. Indo de novo à *Fundamentação*, em sua primeira seção lemos: “Observamos de fato que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento” (p. 24). Por “razão cultivada” aqui se deve entender aquela aprimorada na

cultura, uma vez que, na continuação, a primeira seção sustenta que aqueles que se desencantam com a razão, posto não lhes assegurar o contentamento, “invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer” (p. 25). Se estão mais próximos do instinto natural é porque neles a razão ainda não se desenvolveu o bastante para servir-lhe de guia, conforme defendia a terceira proposição; logo, encontram-se em um estágio de civilização diferente, se comparado ao dos povos cuja conduta é mais influenciada pela razão. Parece chocar-se essa passagem com aquela da *Idéia*, em que se afirmava que o homem deve participar da felicidade propiciada a ele por ele mesmo mediante o desenvolvimento da sua razão. Por que a *Fundamentação* subtrai à razão cultivada o atributo de contribuir para a felicidade do homem? Por se tratar de um contexto diferente, em que se inicia a tarefa de pôr à prova a idéia de que a razão nos foi dada para produzir uma vontade boa. Para tanto, um dos encaminhamentos argumentativos é apresentar os embaraços da razão quando às voltas com a consecução da felicidade. No entanto, isso não significa menoscabo do desejo de ser feliz, pois, conforme se vê no final da passagem acima, “o homem se afasta do verdadeiro contentamento”. O “verdadeiro contentamento” é aquele condizente com a destinação racional do homem e com a “condição suprema de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável” (CRP, p. 391): a felicidade adequada à moralidade, de que nos falava a *Crítica da razão prática* ao discorrer sobre a doutrina do sumo bem.

1.2- O problema para a efetivação do propósito da natureza

Até aqui: vimos em que consiste o propósito da natureza para a espécie humana, argumentamos que nele se insere o sumo bem, cuja realização ocorre na História. Vamos agora progredir no desenvolvimento da nossa tarefa para advogar que, na *Idéia*, a efetivação daquele propósito esbarra num problema análogo àquele com que, na *Crítica da razão prática*, se deparava a realização do sumo bem: a brevidade do tempo de vida do indivíduo. A *Crítica* resolvia-o através dos postulados da razão prática; a *Idéia* por meio da hipótese do progresso da História, da continuidade do desenvolvimento das disposições naturais mesmo quando perece o indivíduo ou uma geração. De semelhante entre as duas soluções há o seu caráter prático, ou seja, não se trata de uma certeza dada por nenhum conhecimento teórico. A *Crítica* não nos dava a conhecer, por um juízo lógico, a imortalidade como uma das propriedades da alma e não atribuía a Deus o predicado da existência (o que seria um conhecimento teórico sobre Deus), apenas postulava a existência tendo em vista descortinar ao sujeito da ação moral um sentido para o seu esforço de adequação à lei moral, a fim de que a observância dessa lei não lhe soasse um absurdo ou um paradoxo à sua condição de ser sensível que busca também a felicidade⁴⁹. Da mesma forma a *Idéia*, pressupondo no curso das ações humanas um propósito da natureza no qual se calça a crença no progresso, não expressa uma verdade sobre a História; o conhecimento teórico sobre aquele curso encontra-se na *Historie*. Ausência de um propósito racional próprio e irregularidade de proceder (p. 10) são o encontrado na experiência, vedando-se

⁴⁹ Ressalvas feitas por Kant em *Sobre os postulados da razão prática pura em geral*, dentro do segundo capítulo da Dialética: “Esses postulados não são dogmas teóricos mas **pressuposições** em sentido necessariamente prático, logo, em verdade, <não> ampliam o nosso conhecimento especulativo mas conferem realidade objetiva às idéias da razão especulativa em geral (mediante sua referência ao domínio prático) e justificam conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar.” (p. 471). E, adiante: “Mas desse modo o nosso conhecimento é efetivamente ampliado pela razão prática pura, e aquilo que para a razão especulativa era **transcendente** é na razão prática **imane**nte? Certamente, mas **só de um ponto de vista prático**. Pois por ele em verdade não conhecemos, segundo o que são em si mesmo, nem a natureza de nossa alma, nem o mundo inteligível, nem apenas o Ser supremo, mas apenas unificamos seus conceitos no conceito **prático de sumo bem** enquanto objeto de nossa vontade e de um modo totalmente *a priori* pela razão pura, mas só mediante a lei moral e também apenas em referência à mesma relativamente ao objeto que ela ordena.” (p. 475).

assim sequer o levantamento da hipótese⁵⁰ do progresso – menos ainda a asserção da sua efetividade. Vamos, pois, ao problema da exigüidade do tempo:

“Ela [a razão] não atua apenas de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência a outro. Para isso um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza concedeu-lhe somente um curto tempo de vida (como efetivamente aconteceu), ela necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.” (p. 11).

Na História desenvolve-se a razão, “ela necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir”, e nela a espécie aperfeiçoa as disposições naturais. É também na História que um indivíduo assenhora-se das conquistas das gerações anteriores e, no que diz respeito à *felicidade*, lega às futuras o que “edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou” (p. 13). Se não é ele quem participa, apesar de ter preparado, é porque realmente máximas de felicidade não a produzem – lembrando-nos da *Fundamentação* e da *Crítica da razão prática*. Todavia, não se esvaem as forças empenhadas em obtê-la e nem se entra numa lassidão; a natureza capta-as e canaliza-as para o aperfeiçoamento da espécie. Quando um sujeito age mobilizando sua força vital sem chegar a um resultado, que seria a felicidade⁵¹ (ou seja, guiar-se pelo princípio do amor-

⁵⁰ O termo é de Lebrun: “Assim a hipótese do progresso, da mesma forma que a postulação prática, autoriza-nos a rejeitar a autoridade da prudência teórica e o seu desencantado empirismo.” LEBRUN, G. “Uma escatologia para a moral”. In: KANT (org. R. Terra). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 94.

⁵¹ A razão participa da promoção da felicidade mas isso não garante que a felicidade seja, de fato, alcançada, conforme víamos no capítulo segundo. Lá defendíamos que essa falta de êxito da razão nesse campo constituía um dos argumentos de Kant a favor da finalidade mais elevada concebida pela natureza ao dotar o homem de razão. A terceira proposição da *Idéia* coloca a mesma questão: a felicidade deve ser construída pelo homem mediante o desenvolvimento de sua razão; entretanto, uma geração não participa da felicidade por ela preparada. Se na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática* tal insucesso da razão operava argumentativamente a favor da tese aí desenvolvida (a razão pode determinar a vontade), o mesmo se nota na *Idéia*: vem em apoio à tese nuclear do opúsculo de que a natureza possui um propósito para com a espécie e que é na História que ele se efetiva. Estando a felicidade incluída nesse propósito, se o esforço empregado em obtê-la se coroasse de êxito já na geração presente, introduzir-se-ia a possibilidade de se pensar que o propósito já se cumpriu e que, portanto, a História já beira a um fim (término). Esse insucesso de uma geração

próprio, como se a felicidade fosse algo tangível, e pôr na consecução dela o melhor de suas disposições naturais), aí mesmo se manifesta a sabedoria da natureza, encaminhando para o bem-estar das próximas gerações o que foi empregado na busca mal-sucedida (e, portanto, desperdício de forças) das gerações anteriores. Evita-se assim o emprego das forças numa finalidade inalcançável (o que seria a negação da própria perspectiva teleológica). Algo similar havia na *moralidade*: o adequar das máximas à lei moral, buscado por um sujeito ao longo da sua existência finita, não é alcançado no curso de sua vida terrena; desse modo, ainda que a ação tenha sido ordenada por um imperativo categórico, não há nenhuma fiança de dela resultar a virtude (o esforço de conformar-se à lei moral). Tal cisão entre vida breve e necessidade de um contínuo progresso em direção à lei moral emendava-se, na *Crítica da razão prática*, postulando-se a imortalidade da alma; na *Idéia*, pressupondo-se um progresso da espécie (já que uma geração herda das outras as suas conquistas). A *Idéia* considera a mortalidade do indivíduo, “a natureza concedeu-lhe somente um curto tempo de vida (como efetivamente aconteceu)” (p. 11), e a *Crítica*, obviamente sem a negar, postula a imortalidade da alma (a continuidade do sujeito). Portanto, embora o referido postulado não seja condição da lei moral⁵², torna-se necessário no sentido prático por dar significado ao esforço da pessoa de adequar-se, ao longo de sua existência finita, à mesma lei moral. Soma-se a ele o pressuposto do progresso da História. Quando se interrompe a breve vida de um indivíduo, não se interrompe o aprimoramento da espécie e esta não tem que ficar eternamente recomeçando suas conquistas culturais, uma vez que a História é pensada como dotada de um progresso; da mesma, na *Crítica da razão prática*, o fim da existência do sujeito no mundo sensorial não implicava interrupção da

na obtenção da felicidade não significa que tal geração tenha sido infeliz: ela participa da felicidade que as anteriores buscaram construir.

⁵² “As idéias de Deus e de imortalidade, contudo, não são condições da lei moral mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura”. (CRP, pp. 8-9).

aproximação das suas máximas em direção à lei moral. A certeza prática (não teórica, conforme argumentávamos no parágrafo anterior) de que “morro, mas a humanidade continua” e “morro, mas continuo a existir sob outro modo”⁵³, alenta o sujeito a empenhar-se no desenvolvimento das disposições naturais nele existentes⁵⁴. Nesse desenvolvimento, cumpre sua destinação moral e torna-se digno, por sua conduta (diríamos conduta moral, conforme sustentamos atrás), da felicidade – ainda que dela participem as outras gerações e não ele mesmo. A *Crítica da razão prática* ponderava que a participação na felicidade exige a religião; pode-se asseverar, com base na *Idéia*, que exige a História: na primeira obra, é o sujeito mesmo quem toma parte, porém numa outra vida; na segunda, é um outro, mas nessa vida mesma. Ora, se a razão determina a vontade de um ser racional finito; se essa é também vontade de um ser sensível e, enquanto tal, é afetado por representações daquilo que falta àquele ser (porquanto seja finito) e que ele busca suprir por meio de um agir determinado sensível e não racionalmente, então a mesma razão pura em seu uso prático tem que assegurar que para um ser sensível não é absurdo agir também racionalmente, caso em que sua vontade é determinada pela razão (e não pelas inclinações, conforme a *Antropologia* e a *Fundamentação*). Assecuram-no a hipótese do progresso na História e os postulados da razão prática. Mesmo que não se possa afirmar teoricamente que a humanidade progride e mesmo que sobre as propriedades da alma e os atributos⁵⁵ de

⁵³ Não significa que na base do agir esteja o desejo de continuar a existir na vida eterna; se o fosse, no primeiro caso a ação seria apenas um meio de chegar a um fim (a vida eterna), extinguindo-se o seu valor moral. Na base deve estar a observância da lei moral prescrita pela razão.

⁵⁴ Ponto de vista semelhante encontra-se em Lebrun: “Basta nos situarmos no *Gesichtspunkt* do sujeito mundano virtuoso que pretende manter firme a sua disposição moral, para compreendermos que o *pensamento da História* é o mais poderoso auxiliar da moralidade em ato.” *Op. cit.*, p. 99. Há que se ressaltar que Lebrun prefere afirmar que o ser humano é destinado a tornar-se racional a sustentar que é dotado de razão: “Encarar a humanidade como ser histórico, assim, não é tanto uma asserção doutrinal (teórica, a usarmos os termos próprios), quanto a um juízo de reflexão pelo qual se visa o homem na sua ambigüidade: não somente animal e ser racional, mas animal *para tornar-se racional*.” (p. 97).

⁵⁵ “Mas conhecer completamente a existência deste Ser a partir de simples conceitos é absolutamente impossível, porque cada proposição existencial, isto é, que diz de um ente do qual formo um conceito que ele existe, é uma proposição sintética, isto é, uma proposição pela qual saio daquele conceito e digo dele mais do era pensado no conceito, ou seja, que para esse conceito no entendimento é posto ainda fora do entendimento um objeto correspondente, cuja descoberta obviamente é impossível por qualquer inferência.” (CRP, p. 495).

Deus nenhuma proposição teórica possa ser formulada (pois não são objetos dados empiricamente em nenhuma intuição), o progresso da História, a continuidade da vida na eternidade e a existência de um Ser supremo são necessários praticamente a fim de que o esforço do homem de conduzir-se racionalmente possa apresentar-se-lhe como a realização de sua mais alta vocação a que o destinou a natureza, ao dotá-lo de razão, e não lhe parecer como um fardo cuja condução requer o sacrifício da sua própria felicidade.

1.3- A efetivação do propósito da natureza

Vínhamos argumentando que no propósito da natureza coloca-se o sumo bem e que, por ser a História o curso do desenvolvimento de tal propósito, então a moral kantiana possui uma dimensão histórica também: a realização do sumo bem ocorre na História. Trataremos agora dos meios de que a natureza se serve para efetivar o seu propósito (os antagonismos), guiando-nos pelos elementos do sumo bem e mostrando em que medida se desenvolvem a partir da ação dos antagonismos.

“O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente a dissolver essa sociedade.” (p. 13).

Kant destaca das disposições naturais entre as quais há antagonismo a “insociável sociabilidade”, a designar a oposição entre duas tendências do homem: associar-se e isolar-se. Nesse destaque nota-se aqui na *Idéia* a relação entre sociabilidade e moralidade. Com efeito, a insociável sociabilidade é tomada pela natureza para efetivar o seu propósito e se

nele encontra-se a moral, então a moral é também realização histórica resultante do modo de operar daquele par antagônico. Dele serviu-se a natureza para que o homem tirasse “tudo de si mesmo” (p. 12). Embora não seja do léxico da *Idéia* o termo paixões, é delas que trata quando vincula à insociável sociabilidade o despertar das forças produtivas: “Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça” (p. 13).⁵⁶ São elas que operam a saída do estado de rudeza para a entrada no da cultura. Depois de conduzir o homem até aí, a insociável sociabilidade não cessa. Num dos comentários da sétima proposição, já citado aqui, Kant trabalhava com três conceitos: cultivado, civilizado e moralizado; afirmava-se a condição de civilizado, mas constatava não estar instaurado ainda um estado de moralidade. Colocando-se no interior das disposições naturais (uma delas a razão), a moralidade realizar-se-á junto com o desenvolvimento das mesmas. No fato, pois de esse desenvolvimento ter como um de seus impulsos a insociável sociabilidade e de nesse desenvolver incluir-se a moralidade revela-se a relação entre insociável sociabilidade e a realização da moralidade na História. Quais garantias há, então, de que no civilizar-se há uma marcha para a moralidade, ou seja, progride-se no moralizar-se? A de que os antagonismos não cessam depois de instauradas a cultura e a civilização; não há uma síntese que os faça desaparecer⁵⁷. Lembrando-nos da *Antropologia*: das formas de sociabilidade (conquistas da cultura e da civilização e que contribuem para o refinamento da cultura) a natureza extrai proveitos para a moralidade.

⁵⁶ “Busca de projeção”, “ânsia de dominação” e “cobiça” corresponderia, no léxico da *Antropologia*, às paixões (adquiridas na cultura) da ambição, do desejo de poder e da cobiça, respectivamente.

⁵⁷ “(Convém ressaltar que o antagonismo das duas tendências leva ao desenvolvimento contínuo e não a uma superação dialética.)”. TERRA, Ricardo. “Algumas questões sobre a filosofia da História em Kant”. In: KANT (org. Terra). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 71.

Essa “tendência a associar-se” tratada na *Idéia* e o desenvolvimento que ela produz nas disposições naturais aparecem também na “Doutrina do método” da *Crítica da razão prática*. Por essa doutrina “entender-se-á o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo humano, influência sobre as máximas do mesmo, isto é, como se pode fazer a razão objetivamente prática também subjetivamente prática.” (p. 531). A seqüência da Doutrina do método considera as *discussões morais* ocorridas nas “conversações em sociedades heterogêneas, que não se constituem simplesmente de sábios e de sutis raciocinadores mas também de homens de negócios ou de mulheres” (p. 537). As conversações constituem, sem dúvida, uma forma de sociabilidade das quais advêm ganhos: o desenvolvimento da faculdade de julgar quando a matéria é o valor moral de uma ação. Três são as fases das conversações: “observa-se que, além do narrar e do gracejar, ainda um outro entretenimento encontra aí lugar, a saber, o arrazoar” (p. 539). São as mesmas fases citadas numa outra forma de sociabilidade referida na *Antropologia*, “Numa mesa repleta, onde a variedade dos pratos é pensada apenas para manter a longa reunião dos convidados, a conversa habitual passa por três fases: 1. *narrar*, 2. *raciocinar* e 3. *gracejar*” (p. 177). A presença do mesmo tema nas duas obras indica que a *Crítica* não suprime a perspectiva da *Idéia* de que a razão se desenvolve na sociabilidade, perspectiva também presente na *Antropologia*. A parcimônia das referências da Analítica à cultura e à História pode ser entendida levando-se em conta o seu propósito de demonstrar destinar-se a razão, pela própria natureza, a determinar a vontade; a contenção não se deve a um corte com a perspectiva histórica a partir da qual a *Idéia* concebia o problema da moral. Aliás, mesmo no interior da Analítica já tivemos oportunidade de encontrar remissões a alguns pontos da *Idéia*⁵⁸. Ao fazer aquela demonstração, a Analítica formula um critério para o juízo moral –

⁵⁸ Além da passagem transcrita anteriormente, ao discutirmos a dupla finalidade concedida à razão pela natureza, há os exemplos de dever trabalhados na Analítica e aos quais subjaz sempre uma remissão à sociabilidade mediante a consideração da relação do sujeito a um outro ser racional: “jamais prometer algo

e por isso a Doutrina do método, como veremos logo abaixo, pode vislumbrar nas formas de sociabilidade um contexto em que esses juízos morais operam (pois se trata de julgar, apreciar o valor de uma ação moral) e se refinam. Tal modo de entender a demonstração da determinação da vontade pelo viés do estabelecimento de um critério para ajuizamento do valor moral das ações figurava na segunda seção da *Fundamentação*, após submeter a exame alguns exemplos de deveres (empreendido depois da primeira formulação do imperativo categórico): “Temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: *é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral.*” (p. 62: destaque nosso). Voltando às conversações, um dos seus ganhos é o refinamento dos juízos morais, o qual nos lembra este comentário da *Idéia* acerca das realizações advindas do antagonismo da insociável sociabilidade: “a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados” (p.13). Ou seja, seria o refinamento justamente esse transformar. Isso porque, no arazoar “sobre o valor moral de uma ação (...) principalmente sobre as pessoas mortas” (CRP, p. 539), algumas pessoas “parecem inclinadas preferentemente a defender o bem” (pp. 539-541) e outras “pensam mais em denúncias e incriminações que contestam esse valor” (p. 541). Os homens *associam-se* para as conversações mas *se separam* nos seus juízos e desse antagonismo resulta um ganho: aprimora-se a faculdade de julgar, seguramente uma das “disposições naturais que estão

enganosamente” (p. 71), “promover a felicidade dos outros” (p. 117). Contra nosso encaminhamento argumentativo de manter a *Crítica* a perspectiva histórica de compreensão do desenvolvimento da razão poder-se-ia objetar, com Kant mesmo, abdicar a formulação da doutrina da moralidade de qualquer “referência particular à natureza humana” (p. 27). Todavia, o fato de um dos procedimentos da Analítica para demonstrar a lei fundamental da razão prática ser referir-se à particularidade da natureza [humana](#) (que contém como uma de suas determinações a sociabilidade, já que “o homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais homem num tal estado”, *Idéia*, p. 13) através da análise de deveres em que outro ser humano está sempre em questão aponta para um Kant que pensou a moral naquela perspectiva. A economia dos aportes às formas de sociabilidade ao longo da Analítica deve-se à sua preocupação de retirar do princípio da felicidade (nele, sim, contempladas por inteiro as inclinações, específicas da natureza humana) o estatuto de princípio supremo da moralidade.

voltadas para o uso de sua [do homem] razão” (*Idéia*, p. 11). Esse aprimoramento mencionado pela *Crítica* faz série com a afirmação da *Idéia* de que a razão necessita de exercícios a fim de se desenvolver e aperfeiçoar; nesse sentido, os arrazoados morais sobre os quais recaem as conversações heterogêneas exercitam a razão. Sem o saber, os altercadores sobre o valor moral de uma ação acabam realizando o propósito da natureza.

Na continuidade da Doutrina do método, Kant, ainda pensando em como dar às leis práticas “acesso ao ânimo” e levando em conta o prazer havido no “exame mais sutil de questões práticas” (CRP, p. 543), recomenda àqueles que se ocupam da *educação da juventude* o uso de “biografias de épocas antigas e modernas com o propósito de terem à mão exemplos para deveres apresentados, nos quais, principalmente pela comparação de ações semelhantes em circunstâncias diferentes, eles puseram em atividade o ajuizamento de seus educandos para observar o menor ou maior conteúdo dos mesmos” (*idem*). A aposta do filósofo é de que do exercício da faculdade de julgar possa se esperar uma influência sobre a própria conduta moral, isto é, “uma base segura de probidade”:

“Com isso eles mesmos verão a juventude mais precoce, que, aliás, é ainda imatura para toda a especulação, tornar-se em pouco tempo muito perspicaz e não menos interessada, uma vez que ela sente o progresso de sua faculdade de julgar. Mas, o que é mais importante, podem com certeza esperar que a prática freqüente em conhecer a boa conduta em toda a sua pureza e aprová-la e, contrariamente, em observar com lástima ou desprezo mesmo o menor desvio dela, embora até aí seja exercido somente um jogo da faculdade julgar no qual as crianças possam competir entre si, contudo deixa, de um lado, uma impressão duradoura de apreço e, de outro, de repulsa, que pelo simples hábito de considerar freqüentemente as ações como dignas de aprovação ou repreensão constituiriam na vida futura uma base segura de probidade.” (pp. 543-545).

Salvaguardada, na Analítica, a possibilidade de fundar-se o princípio supremo da moralidade na razão pelo qual se ajuíza sobre o valor moral de uma ação; assegurada, na Dialética, ser dotado de sentido o agir moral segundo esse princípio (pelos postulados da

razão prática), a Doutrina do método indica poder contribuir o modo concreto de relação entre os homens (“conversações”, educação da juventude) para a influência desse mesmo princípio sobre a conduta das pessoas e, por outro lado, poder ser tomado como indicativo de estar esse princípio já na base da apreciação do valor moral das ações dos outros. A “doutrina do método”, qualificada como “método da fundação e da cultura de autênticas disposições morais” (p. 537), não macula a pureza do verdadeiro motivo da ação moral (o respeito à lei); o método é necessário, ainda que temporariamente: “Certamente não se pode negar que, para colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente-bom um ânimo inculto ou mesmo degradado, precisa-se de algumas instruções preparatórias para atraí-lo por seu proveito ou atemorizá-lo pelo seu dano; só que tão logo este mecanismo, estas andadeiras tenham produzido algum efeito, o motivo moral puro tem que ser levado integralmente à alma” (p. 535). Não é na educação que se funda o princípio moral, hipótese descartada na Analítica quando Kant (no quadro dos “Fundamentos determinantes materiais práticos no princípio da moralidade”) apresenta o princípio da educação, insere-o no primeiro grupo, o dos princípios subjetivos, e avalia: “Os fundamentos determinantes que se situam no primeiro grupo são, no seu conjunto, empíricos e obviamente não se prestam de modo algum ao princípio universal da moralidade.” (p. 135). Funda-se na razão o princípio da moralidade e a “cultura de disposições morais” só é legítima por se prestar ao progresso moral, preparando os ânimos a fim de que neles possa, mais tarde, funcionar o princípio moral em sua verdadeira pureza.

A consideração à cultura, constatada na referência da Doutrina do método da *Crítica* e da quarta proposição da *Idéia* à sociabilidade, localiza-se também na *Antropologia*; sobre as duas primeiras obras, acabamos de argumentar como nelas se entrelaçam moral e cultura; sobre a última, a nossa defesa foi feita no primeiro capítulo,

quando sustentávamos ser importante o papel concedido à sociabilidade no aperfeiçoamento das disposições naturais do homem e no refinamento da cultura – e disso a Doutrina do método da *Crítica* forneceu-nos um claro exemplo ao vislumbrar nas conversações uma forma de sociabilidade em que se aprimoram os juízos morais. Uma das seções da *Antropologia* a partir da qual debatíamos, no primeiro capítulo, aquele papel da sociabilidade era a das observações apostas ao § 88, nas quais o *jogo* e as *refeições* eram analisados pragmaticamente (no que neles se põe para a construção do próprio homem enquanto ser racional, mediante o aperfeiçoar das suas disposições naturais). Não argumentávamos baseando-nos no conteúdo do corpo mesmo do referido parágrafo porque sua afirmação de que o bem físico (bem-estar: felicidade) e o bem moral (virtude: moralidade) não podiam se misturar exigia nossa incursão pela Dialética da *Crítica da razão prática* a fim de entender aquela impossibilidade. Feito isso no capítulo segundo, podemos agora retomar o referido parágrafo a fim de seguirmos com nossa defesa de que o sumo bem realiza-se na História e atarmos à *Idéia* as nossas análises da sociabilidade da *Antropologia*, conforme prometemos lá no primeiro capítulo. Dados esses motivos todos, vejamos o parágrafo:

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

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

A sociabilidade <Umgänglichkeit> é também uma virtude, contudo, a *inclinação ao relacionamento* frequentemente se converte em paixão. Mas se a fruição das relações sociais se torna presunçosa pela ostentação, essa falsa sociabilidade cessa de ser virtude e é bem-estar que prejudica a humanidade.” (p. 174-175)⁵⁹.

Antes de irmos à relação entre sumo bem físico-moral e sociabilidade, discutiremos a passagem acima para defender que seu conteúdo é o mesmo da doutrina do sumo bem da Dialética; se se trata da mesma coisa, as considerações culturais da *Antropologia* sobre o sumo bem físico moral valem também para o sumo bem, por conseguinte, uma das condições de realização da moralidade é também o progresso na História – além dos postulados da razão prática de que nos falava a *Crítica da razão prática*.

Mencionam-se as dualidades, “ser humano que numa parte é sensível, noutra, porém, moral, intelectual”, nas quais se enraízam a “heterogeneidade dos fundamentos determinantes (empíricos e racionais)” (CRP, p. 323) da vontade e a heterogeneidade entre máximas de felicidade e máximas de virtude. Sendo um ser sensível, a conduta do homem

⁵⁹ Em que consiste o “bem físico” com que se inicia o texto? O termo aparecia nesta passagem do § 87: “Os mais fortes impulsos da natureza, que substituem a razão invisível (do regente do mundo), a qual cuida universalmente do gênero humano mediante uma natureza superior, o bem físico do mundo, sem que a razão humana possa atuar nisso, são *amor à vida* e *amor sexual*: o primeiro para manter o indivíduo, o segundo para manter a espécie, porque por meio da união dos sexos a vida de nossa espécie dotada de razão se conserva *progredindo* no todo, apesar de trabalhar deliberadamente em sua própria destruição (por meio de guerras), *destruição*, porém, que não impede as criaturas racionais em cultura sempre crescente de representar inequivocamente em projeção ao gênero humano um estado de felicidade nos séculos vindouros, do qual não mais se retrocederá.” (p. 174). De difícil compreensão são as sucessivas intercalações que se seguem ao tópico, “Os mais fortes impulsos da natureza”, retomado adiante: “são o amor à vida e amor sexual”. Difícil por não se localizar anteriormente o que é que deve ser tomado como “bem físico do mundo”: natureza superior, gênero humano, razão invisível? Da mesma forma “sem que a razão humana possa atuar *nisso*”: atuar em que, no bem físico do mundo, na natureza superior, na razão invisível? Considerando ser o título do § 87 justamente “Do sumo bem físico”, os impasses no entendimento aumentam, pois o único momento em que a expressão “bem físico” é usada é na intercalação cujos problemas acabamos de indicar. Ora, levando-se em conta que o § 88 versa sobre o “sumo bem físico-moral”, dando a crer que o parágrafo progride tematicamente o anterior, a impossibilidade de se recuperar o sentido de “bem físico do mundo” dificulta ainda mais perceber o nexos entre as duas partes do texto kantiano. Dadas essas dificuldades, estaremos tomando-o por aquilo que a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática* entendem como o buscado por uma ação subjetivamente necessária aconselhada por máximas de felicidade que é meio para se chegar à finalidade traçada pelas inclinações. Autorizam-nos tal leitura: a) a afirmação do início do referido parágrafo, “as duas espécies de bem, o físico e o moral, não podem se misturar”, em que o “misturar” lembra-nos assim a heterogeneidade entre máximas de felicidade e máximas de virtude e a problemática da doutrina do sumo bem para conectar felicidade e moralidade; b) a referência aí aos problemas daquelas obras – conforme demonstraremos no corpo do texto.

tende a ser guiada por máximas de felicidade, as quais lhe aconselham uma ação como meio de se atender os interesses das inclinações; por outro lado, sendo também um ser racional, seu agir deve guiar-se por máximas de virtude que lhe ordenam uma ação como fim em si mesma. Ocorre que as máximas de virtude ordenam necessariamente uma ação mesmo quando ela seqüestra uma inclinação sensível, ou seja, coloca-se de modo contrário a ela, impedindo-a de ser atendida – o que a *Antropologia* descreve como luta, “a inclinação ao bem-estar e à virtude, uma em luta com a outra” (p. 174). Se se fica nesse estado de coisas, agir moralmente exclui o alcançar a felicidade – exclusão que não pode haver, tendo em vista que o desejo de ser feliz é legítimo no homem, posto brotar de sua própria condição de ser sensível. Ora, o sumo bem físico-moral é a reunião disso, indicando não serem excludentes a busca do bem-estar e o cumprimento do dever. A expressão *físico-moral* está para a ambigüidade do termo “sumo” com que se iniciava a Dialética, “supremo” e “consumado”. Por “supremo” entende-se a condição sob a qual um ser sensível pode desejar sem que isso rebaixe a sua condição de ser racional; por “consumado” o condicionado, ou seja, aquilo que, de fato, é legítimo ao sujeito desejar sem que a satisfação do desejo incorra numa conduta destituída de valor moral. A essa distinção correspondia, respectivamente, moralidade e felicidade. A dupla determinação permanece na *Antropologia*, agora explicitada na adjetivação “físico-moral”. A doutrina moral kantiana leva em conta, pois, as dualidades do homem. A Analítica (que, por ocupar-se muito com o dever e a pureza racional da lei moral, poderia sugerir um apagamento da dimensão sensível do homem) comporta uma referência às duas dimensões do homem. Com efeito, se se tratasse de vontade de seres só racionais, seria dispensada qualquer Analítica para demonstrar que neles a vontade é determinada racionalmente: seria uma vontade santa, cujas máximas sempre concordariam com os ditames da razão; se se levasse

em conta a de seres só sensíveis, a questão sequer poderia ser levantada, pois faltaria um dos elementos (razão) que compõe o problema investigado na Analítica, cabendo até mesmo duvidar da pertinência de se falar em “vontade”⁶⁰. No interior, pois, da Analítica, permanece essa referência à condição sensível do homem, sem a qual cai por terra a própria noção de dever e obrigação⁶¹. Da mesma forma, na *Antropologia*, “sumo bem físico-moral” contempla essas duas dimensões, por reunir o prazer e o dever, o bem-estar e a virtude, a felicidade e a moralidade, desde que observada a condição para essa reunião, conforme veremos na seqüência. Alinha-se o “sumo bem físico-moral” ao definido na *Crítica* como “sumo bem” e ao proposto na *Idéia* sob o título de “felicidade da qual se torna digno por sua conduta” (p. 12). Sumo bem é, pois, a felicidade da qual pode participar um ser cujo agir guiou-se por máximas de virtude e a virtude como condição de tornar-se digno da felicidade; ou seja, a felicidade *adequada* à moralidade. Pensando na *Crítica da razão prática*, este o termo preciso: adequada. Não se pode dizer *advinda* porque isso é instaurar um nexos causal entre virtude e felicidade, o que foi proibido pela Dialética; tampouco *alcançada*, pois isso seria “tratar a moral em si como uma doutrina da felicidade, isto é, uma diretriz sobre o modo de tornar-se participante da felicidade” (CRP, p. 463), o que indicaria posse, gozo, fruição. Pela Dialética, o que a razão prática assegura é não serem antagônicas felicidade e moralidade; a conduta moral, se não *causa* a felicidade, torna o sujeito digno dela, ou seja, aquela passa a ser condição dessa.

⁶⁰ “Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade.” (FMC, p. 47).

⁶¹ “Uma visão apenas inteligível torna o homem autônomo mas não obrigado”. ROHDEN, Valério. “O humano e o racional na Ética”. *Studia Kantiana* 1 (1), 1998, p. 316. A afirmação é feita no momento em que Rohden confronta o seu com o ponto de vista de Holly Wilson, com quem concorda que [a ética kantiana não prescinde dos elementos antropológicos; no entanto, aponta no trabalho deste a omissão da Doutrina da virtude, obra em que tais elementos também aparecem e, portanto, deveria compor o corpus da análise de Holly Wilson. Comportando, pois, as idéias de obrigação e de dever uma referência ao homem sensível, não se pode pois, objetar à aproximação entre moral e cultura em Kant a afirmação de que sua doutrina moral abstrai das particularidades da natureza humana.](#)

A perspectiva da *Antropologia* situa-se num outro registro do daquele da *Crítica*. Se mantém desta a virtude como condição da felicidade quando afirma que a virtude deve fazer restrições ao princípio do bem-estar, ou seja, que “a inclinação para o primeiro deve ser limitada pela lei do último”, diferencia-se dela por colocar a questão da *fruição* da felicidade, que a *Crítica* não tratava, uma vez que a participação (fruição) da felicidade exigia a religião – e, obviamente a *Crítica* não envereda por esse domínio. Inicialmente o texto da *Antropologia* parecia negar até mesmo a possibilidade de se conciliarem bem-estar e virtude, “as duas espécies de bem, o físico e o moral, não podem se misturar”. Depende do que se entende por “misturar”: se por misturar entende-se ligá-las causalmente, é impossível mesmo que o bem-estar produza a virtude e vice-versa, conforme ensinava a *Crítica*. Todavia, a posição inicial do problema altera-se, alteração marcada pela adversativa “mas”, à qual se segue a justificativa da mudança, “mas *porque* na prática é difícil impedir a mistura”. Ou seja, não se podem misturar bem-estar e virtude porque isso diz respeito à própria heterogeneidade daquilo que constitui o homem, sensibilidade e racionalidade, inclinações e razão. Entretanto, como a prática mistura-os – constatação da *Idéia* já na sua introdução⁶² – necessário é à filosofia prática investigar a condição sob a qual se pode dar a mistura sem nenhuma perda para a dignidade racional do homem nem prejuízo dos seus apetites sensíveis: “ele [todo o fim do ser humano] necessita de uma análise por meios reagentes para saber quais são os elementos e a proporção de sua composição que possam, unidos entre si, proporcionar a fruição de uma *felicidade morigerada*.”⁶³ Todavia, essa reunião não pode ser de qualquer natureza, indiscriminada. O bem-estar físico de que uma criatura racional pode participar deve observar determinadas

⁶² “[...] em geral os homens em seus esforços não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo, segundo um plano preestabelecido.” (p. 10).

⁶³ O fim do ser humano seria a reunião do bem-estar com a virtude. A primeira contempla sua natureza racional e é condição para o homem participar da segunda, que diz respeito à sua natureza sensível.

condições. Se o busca a todo preço e só nisso põe a sua razão, não se eleva sobre as demais criaturas, a não ser por empregar a razão para consegui-lo, e não os instintos, como as outras. No entanto, sentenciavam a *Idéia* e a *Fundamentação*, se o fim último do homem fosse a felicidade, o instinto bastaria para realizá-lo (como ocorre com as criaturas irracionais) e a razão seria algo disposto no homem mas que não estaria destinado a cumprir nenhuma finalidade – o que contradiria a perspectiva teleológica da natureza. Sendo assim, a filosofia prática kantiana trata de reunir o tantas vezes separado: ser sensível, interesse das inclinações, prazer; ser racional, lei moral fundada na razão, dever. A reunião se dá sob uma condição: a inclinação ao bem-estar deve ser limitada pela virtude, conforme presente na *Idéia* e na *Critica*. A diferença é que a *Antropologia* afirma que a observância da condição descortina uma felicidade que possa ser *fruída* e não só *merecida*. A possibilidade dessa reunião de bem-estar e virtude é pensada no plano da cultura, “O modo de pensar que unifica o bem-estar com a virtude nos *relacionamentos* é *humanidade*.” (sublinhado por nós).

Tendo argumentado que nas considerações sobre o sumo bem físico-moral encontram-se os mesmos pontos da doutrina do sumo bem, passemos, finalmente, a discutir a relação entre sumo bem físico-moral e sociabilidade, o que exigirá ir a outro ponto da *Antropologia*:

“Por insignificantes que possam parecer essas leis da humanidade refinada, principalmente se comparadas com as leis morais puras, tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras para agradar, é um traje que veste vantajosamente a virtude, que deve ser recomendado a esta última inclusive de um ponto de vista sério.” (p. 178).

Mantêm-se as diferenças entre “leis da humanidade refinada” e “leis morais puras”, entre civilizar-se e moralizar-se; a distinção não implica, no entanto, ausência de conexão entre ambos. O civilizar é tomado como orientado para o moralizar-se: o refinamento das regras de conduta nos relacionamentos contribui para o advento da conduta moral, para a passagem do estado de aparência moral das relações sociais para o da verdadeira moral. Como se dá essa passagem do registro de um a outro é algo de que temos notícias mediante os casos ilustrativos aduzidos por Kant e por ele analisados. Vimos anteriormente, na Doutrina do método da *Crítica*, que o debate (nas “conversações heterogêneas”) acerca do valor moral da ação propiciava o refinamento do juízo moral e que se pode esperar do exercício da faculdade de julgar (possibilitado a uma juventude cujos educadores forneciam-lhes casos não de modelos a serem imitados e sim de ações cujo valor moral submetia-se à apreciação a fim de aprimorar o juízo moral do educando) uma “base segura de probidade” na vida adulta. Agora, na *Antropologia*, podemos nos valer da quinta das regras de banquete mencionada no contexto do qual extraímos a citação anterior: “As regras de um banquete servido com gosto e que *anima* a sociedade são: (...); e) na discussão séria, se não obstante é inevitável, manter a si mesmo e a suas emoções em cuidadosa disciplina, de modo que o respeito e a afeição recíproca sempre sobressaiam” (p. 178). (A regra anterior a essa recomendava evitar a discussão séria). Ora, a moral kantiana apregoa precisamente o controle das inclinações pela razão, é essa e não aquelas que deve ter o governo da mente; atendem-se, sim, os interesses das inclinações – a própria Analítica reconhece tomar a razão parte nisso, “é uma não desprezível incumbência” (CRP, p. 211) –, dada a condição sensível do homem. Kant considera, pois, o aspecto sensível do homem mas estabelece como inerente mesmo à sua destinação racional a condição pela qual os interesses da sensibilidade (o bem-estar obtido com os objetos apetecidos pelas inclinações

e trazidos à existência por uma ação ditada por uma máxima de felicidade) devem ser atendidos: agir moralmente. Dentre as criaturas naturais, à humana foi reservado um fim mais alto (a moral) que o proposto às demais (a conservação da espécie, o bem-estar físico) e que a finalidade da razão é realizar esse mais elevado fim, ao invés de estiolar-se na tarefa de conseguir o bem-estar. Por isso a recusa da Analítica em conferir ao princípio da felicidade o estatuto de princípio supremo da moral: admiti-lo é aceitar ser o destino mais elevado do homem a felicidade⁶⁴ e que para realizá-lo deve empregar todas as suas forças vitais, incluindo-se nelas a razão. É essa ótica que víamos anteriormente quando a *Antropologia* propunha como condição para a consecução do bem-estar a observância da virtude. A *Idéia* posicionava-se do mesmo modo ao afirmar que, dotando o homem de razão, a natureza “forneceu um claro indício do seu propósito quanto à maneira de dotá-lo” (p. 12), incluindo-se no propósito o ser guiado não pelos instintos – que corresponderia a uma conduta ditada pelas inclinações – mas sim pela razão. Retornando ao exemplo da regra do banquete, se a observância das “leis morais puras” representa o governo das paixões pela razão, na situação social do banquete a natureza, sem que os convivas o saibam, encaminha-os para o progresso moral: o conviva quer “manter a si mesmo e a suas emoções em cuidadosa disciplina” durante o banquete, mas a natureza o quer mantendo suas inclinações em cuidadosa disciplina pela razão. Obviamente, isso não lhe é prescrito por nenhum imperativo categórico e sim por uma regra de prudência; a ação de disciplinar a si mesmo e as emoções visa um fim, especificado na formulação da própria regra de humanidade: “de modo que o respeito e a afeição recíproca sempre sobressaiam”. No

⁶⁴ De igual modo a Dialética, ao tratar do postulado da existência de Deus, nega ser a felicidade o fim último de Deus ao criar o homem: “Disso pode-se também concluir que, se for perguntado pelo **fim último de Deus** na criação do mundo, não se tem de mencionar a **felicidade** dos entes racionais nela mas o **sumo bem**, que acrescenta ainda uma condição àquele desejo destes entes, a saber, a de ser digno da felicidade, isto é, a **moralidade** dos mesmos entes racionais, a qual unicamente contém o padrão de medida de acordo com o qual eles, unicamente, podem esperar tornar-se participantes da primeira pela mão de um **sábio** Autor.” (p. 465).

entanto, ao conduzir-se assim, o homem encaminha-se para aquilo a que está destinado a ser pela própria natureza: um ser sensível cujas inclinações não tomam de assalto a razão mas são por ela disciplinadas. Não há, pois, em Kant, cisão entre moral e cultura, moral e História. Aproximá-las não é conspurcar a pureza da lei moral, é indicar que o moralizar-se não é “somente um pensamento do que uma cabeça filosófica (...) poderia tentar ainda” (pp. 23-24), para empregarmos, num outro contexto, as palavras da *Idéia*. A virtude não é dada pela natureza e nem é uma conduta guiada pelos instintos; é um agir prescrito por uma razão que se desenvolve na História, na cultura. Logo, também a virtude (o moralizar-se) desenvolve-se na civilização, motivo pelo qual não se opõem. A afirmação da *Antropologia* de que “tudo o que promove a sociabilidade (...) é um traje que veste *vantajosamente* a virtude” não torna incomunicáveis moral e cultura, o que poderia se pensar com base na metáfora de “traje”, “vestir” – como se as regras do bom convívio encobrissem a verdadeira virtude, sendo então necessário desfazer-se delas (despir-se das leis de humanidade) para que a virtude aparecesse. O termo “vantajosamente” sinaliza para uma outra forma de compreensão: dispondo da inclinação do homem a *associar-se*, a natureza serve-se do convívio social para fazer progredir moralmente a espécie, porquanto nesse convívio encontram-se situações em que o homem exercita sua faculdade de julgar moralmente uma ação desentranhando então de sua própria razão as regras de avaliar que, aos poucos, tornam-se também regras de conduzir-se de modo moral. Este o motivo pelo qual, conforme líamos na passagem extraída do § 88, a própria sociabilidade se apresentava lá como uma virtude, “a sociabilidade é também uma virtude”: presta-se ao advento da própria virtude, desde que não se converta em paixão e nem se busque nela só a “fruição das relações sociais”⁶⁵.

⁶⁵ [“Taste, for example, is a pragmatic purpose, and at the same time it is purposive for morality, since it promotes communication and sociability \(...\) Sociability can be both a natural end \(love\) and also a specifically human end \(admiration\). If sociability is promoted for the purpose of treating human beings as](#)

2- As implicações políticas da realização do sumo bem na História

2.1- A necessidade de uma confederação das nações

Anunciávamos na introdução ao capítulo abrir-se, na quinta proposição da *Idéia*, a efetivação do propósito da natureza na História para as questões políticas. A referida proposição enuncia: “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.” (p. 14). Justifica o estatuto de “maior problema” o fato de que somente numa sociedade assim “o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade” (pp. 14-15). Argumentávamos antes realizar-se na História a moral porque somente em sociedade há um desenvolvimento da razão do qual resultam o bem estar de que o homem pode participar (por tê-lo construído por si mesmo e não o encontrá-lo pronto na natureza – conforme outras criaturas) e o estabelecimento da própria condição pela qual pode fruir do mesmo (a conduta moral que se instaura à medida que, com o progresso da História, também progride-se moralmente). Ora, a mesma tese de progredir em sociedade a razão é reiterada na quinta proposição ao afirmar que o mais alto propósito da natureza só se alcança no interior da sociedade. A remissão à política encontra-se na referência à constituição civil: “assim uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma

[ends, then sociability, even if it is prudent, can effectively help to actualize moral purpose, because it promotes or furthers the condition in which moral action can be actualized.” WILSON, Holly. “Kant’s integration of Morality and Antropology”. In: *Kantstudien*, 1997, 88 \(1\), p. 100.](#)

constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa.” (idem). Comunicam-se, pois, filosofia da História e filosofia Política: se a História é a realização do propósito da natureza para com a espécie humana – dada a ausência de um propósito próprio nessa espécie, cujo proceder não se dá nem instintiva e nem racionalmente – a condição para tal efetivação é o estabelecimento de uma constituição civil perfeita e justa que possa ser tomada como aquele “poder irresistível”.

No entanto, “de onde tirar esse senhor” (p. 16), esse poder irresistível ao qual se deve prestar obediência e o qual, justo por ser aquele que deve ser obedecido por todos, não deve obedecer a ninguém? O problema não é de pouca importância e remonta à própria dualidade do homem: “se ele, como criatura racional, deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o conduz a *exce-tuar-se* onde possa.” (p. 15). Na referência à “inclinação animal egoísta” é que vemos a presença da dimensão sensível do homem permanecendo no momento da abertura da filosofia da História à filosofia Política.⁶⁶ A idéia de exceção acompanhava o debate de Kant sobre os imperativos, pois era um dos argumentos empregados a favor da superioridade do imperativo categórico: tudo o que um sujeito faz ao adotar uma regra de prudência é reconhecer a lei moral da qual ele faz para si, nas circunstâncias em que se encontra, uma exceção⁶⁷ – e admitir a exceção é anuir com a existência da regra. Só há um caminho para a pergunta, “de onde tirar o senhor?”: “De nenhum outro lugar senão da espécie humana.” (idem). A mesma espécie na

⁶⁶ ~~Verificarei a posição de Terra e de Lebrun sobre a relação da política com a dimensão sensível do homem~~ “Ao lado das idéias políticas do direito natural, do homem essencial, Kant considera o homem real, sensível, com suas inclinações.” TERRA, Ricardo. *Op. cit.*, p. 65.

⁶⁷ “Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós, ou (também só por essa vez) em favor da nossa inclinação.” (FMC, p. 63).

qual há as inclinações antagônicas entre o desejar uma lei restritiva da liberdade dos outros e o querer excetuar-se a ela. O problema aqui na *Idéia* é de solução tão difícil quanto, na *Crítica da razão prática*, o da adequação das máximas à lei moral: por ser a vontade humana uma vontade afetada também por determinações sensíveis (e disso ela não pode tornar-se independente, sob pena mesma de transmutar-se em uma vontade de um ser só racional, esta sim, afetada só por determinações racionais e, portanto, sempre determinada pela lei promanada da razão), a conformação plena àquela lei exige um progresso continuado até o infinito. Esta a saída da *Idéia*: “O chefe deve ser justo por si mesmo e todavia ser um homem. Esta tarefa é, por isso, a mais difícil de todas; sua solução perfeita é impossível: de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto. Apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada pela natureza.” (idem). Similar à *Crítica* o modo de solucionar o problema: acolhe-se o que o homem é, “madeira tão retorcida”, mas não pára nisso, indicando-se antes o que o homem deve ser. Na *Crítica* esse *dever ser* era a conformação das máximas à lei moral e a felicidade de que se torna merecedor ao esforçar-se para essa conformação; na *Idéia* é a realização de uma constituição civil em que o propósito da natureza possa se desenvolver plenamente. Noutras palavras, *Idéia* e *Crítica da razão prática* constataam a madeira retorcida; no entanto, projetam o que dela pode e deve ser feita.

Efetivar a natureza o seu propósito exige a resolução de uma questão maior que o da instituição de um chefe justo (que não se excetue à lei que controle a liberdade dos indivíduos): “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja.” (idem). Permanecendo entre os Estados o mesmo antagonismo impulsionador da organização dos indivíduos em um Estado regulado por uma constituição

civil perfeita, ameaça-se o desenvolvimento das disposições naturais do homem. Ora, como tal desenvolvimento compõe o propósito da natureza, há que se pensar o modo de se cumpri-lo; do contrário, a natureza teria estabelecido uma finalidade inalcançável – ponto com o qual a *Idéia* não concorda, dada a perspectiva teleológica desde a qual a natureza é tomada. Não causa estranheza a abertura cosmopolita operada pela *Idéia* a essa altura. Realmente, desde o início, a obra situa o propósito da natureza como sendo propósito para a espécie humana e vincula a esta, e não ao indivíduo, a efetivação do mesmo. Tendo em vista nossa defesa anterior de que o sumo bem realiza-se na História, na cultura, o texto kantiano agora obriga-nos a uma ampliação da discussão. Se antes advogávamos, testemunhados pela *Antropologia* e pela Doutrina do método da *Crítica*, que as análises das formas de sociabilidade feitas aí por Kant mantinham a perspectiva histórica da moral, aberta pela terceira proposição da *Idéia*, agora, para continuar nossa defesa, precisamos ampliar o horizonte da argumentação e ir das “leis de humanidade refinada”, aconselhadas para situações sociais de banquetes (*Antropologia*), para as garantias da paz perpétua entre os povos; dos arrazoados sobre o valor moral de uma ação, aduzidos nas “conversações heterogêneas” (Doutrina do método da *Crítica*) e pelos quais se refinam os juízos morais, para a ação dos políticos morais, pela qual se aperfeiçoam as constituições do Estado e encaminha-se a política de modo a concordar com a moral e a instaurar a paz perpétua, instauração que é também dever moral – tanto quanto instaurar, nas relações dos homens congregados mediante as formas de sociabilidade, uma conduta segundo máximas de virtude. Para tanto, trabalharemos com *À Paz Perpétua*, da qual recortaremos estes pontos que nos permitem indicar as implicações políticas da realização da moral na História: a paz perpétua como dever e a natureza como garantia de sua realização, a perspectiva pragmática da política que leva em conta a moral.

2.2- O dever da instituição da paz perpétua

Na *Idéia*, a pertinência da consideração ao modo de relação entre os Estados quando se leva em conta a questão da efetivação do problema da natureza se justificava por isto: a permanência do antagonismo entre os Estados. A confederação das nações, de que fala a *Idéia*, aboliria esse antagonismo, ou seja, ele cessaria e com isso se instauraria a paz? Em *À Paz Perpétua* a paz perpétua se define assim:

“O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza, o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, *instaurar-se* o estado de paz; pois a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro, cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança.” (p. 126).

Como afirmamos em outro momento, na filosofia da História de Kant os antagonismos não cessam, não se reúnem numa síntese que os supera. Se eles desaparecessem, cada indivíduo perseguiria o seu bem-estar individual e aplicaria no serviço do seu gozo privado a força vital concedida pela natureza para produzir bem-estar coletivo, cultivar-se, civilizar-se e moralizar-se. Sendo assim, é quase paradoxal o projeto de uma paz perpétua. De fato, é condição de efetivação do propósito da natureza, já que o efetivar-se exige estabelecer uma constituição civil perfeita. Esse estabelecimento só se dá depois de resolvido o problema da relação externa entre os Estados, problema criado justamente pela permanência, entre os Estados, do antagonismo antes situado entre os cidadãos de um mesmo Estado. Entretanto, também é fato definir-se a paz como o suprimir

(e não só o omitir) das hostilidades⁶⁸, as quais, conforme já visto, reportam-se às inclinações antagônicas presentes na constituição do homem (*Idéia*: quarta proposição) e prestam-se ao desenvolvimento das disposições naturais por meio do advento da cultura, (*idem*), da formação do Estado (quinta proposição) e da entrada dos diferentes Estados numa confederação de nações (sétima proposição). Não pode, pois, cessar o antagonismo e se o que leva os Estados a se confederarem é a animosidade grassante entre eles (a mesma havida entre os sujeitos ao se associarem num Estado) e que não pode interromper-se cabe perguntar: o que pode conduzir à paz perpétua? A constituição republicana. A favor dessa constituição este o argumento do primeiro artigo definitivo para a paz perpétua: nela, decidem os cidadãos; ora, quando se trata da entrada ou não na guerra com outro Estado (a guerra seria exacerbação do antagonismo entre um Estado e outro), o soberano não pode decidir sozinho. Cabendo aos cidadãos fazê-lo, resistirão, por caber-lhes, e não ao soberano, o ônus da guerra. O segundo argumento aparece no segundo artigo: a paz perpétua advém de uma federação de Estados livres sem que um Estado se arvore no direito de ser legislador dos demais. A relação entre os diferentes Estados é de igualdade, diferente da existente entre os cidadãos de um Estado e aquele a quem eles reconhecem como chefe. Coloca-se para a federação das nações o impasse visto na sexta proposição da *Idéia*: de onde tirar o chefe/Estado que se colocará como superior aos demais? Se à federação das nações impelia a natureza os diferentes Estados como forma de retirá-los do estado de guerra em que estão uns com os outros, como pensá-la sem que se institua um Estado-chefe que submeta os demais e ponha fim às disputas e às beligerâncias entre eles? Se se admite esse Estado, ele se excetuará às leis garantidoras da segurança e da tranqüilidade externas tanto quanto se corria o risco de que o chefe se excetuasse à lei a que se submetiam os

⁶⁸ Um outro modo de compreender a paz perpétua é diferenciá-la do tratado de paz, o qual “põe fim a um estado de guerra, mas não ao estado de guerra” (p. 134). A paz perpétua poria fim ao estado de guerra.

demais súditos de seu Estado. Ficando nesses termos, inviabiliza-se a resolução do problema levantado pela sétima proposição da *Idéia* e “não pode então compreender-se onde é que eu quero basear a minha confiança no meu direito, se não existir o substituto da federação das sociedades civis, a saber, o federalismo livre que a razão deve necessariamente vincular com o conceito do direito das gentes” (p. 135). Todavia, pela *Idéia*, sabemos que da resolução do problema da relação dos Estados entre si depende o estabelecimento de uma constituição civil perfeita, condição para a efetivação do propósito da natureza. Através de *À Paz Perpétua* compreendemos que a paz é um dever: “Deve, portanto, instaurar-se o estado de paz” (p. 126); “a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode, no entanto, estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos” (p. 134). Segue-se daqui a necessidade de se pensar um modo de garantir entrarem os Estados num estado cosmopolita sem que haja um Estado cosmopolita (aquele Estado que se instituiria sobre os demais). Essa garantia é apresentada nestes termos: “O que subministra esta garantia é nada menos que a grande artista, a *Natureza*, de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade.” (p. 140). Vimos linhas atrás que a instituição da paz é um dever ordenado pela razão; sendo assim, apresentar a natureza como garantia da paz é, no mínimo, estranho, e disso Kant tinha consciência, antecipando-se às possíveis objeções a esse ponto:

“Agora, surge a questão que concerne ao essencial do propósito da paz perpétua: ‘O que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção da sua *intenção moral*, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem devia fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coação da natureza cause dano a esta liberdade; e isto fica assegurado

precisamente segundo as três relações do direito público, o *direito político*, o *direito das gentes*, e o *direito cosmopolita*.’ 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 pode fazer a razão prática isenta de coação), mas que ela própria o faz quer queiramos quer não.” (pp. 145-146).

Esclarecem-se na passagem os nexos entre razão e natureza; a primeira estabelece o dever e a segunda dispõe as inclinações dos homens, as formas de sociabilidades, o cultivar-se e o civilizar-se de modo a realizar-se o traçado pela razão. Sem dúvida um aspecto importante não só ao “propósito da paz perpétua” mas a toda a filosofia prática, dada a recorrência, nos textos de Kant e no nosso, da asserção de que a natureza realiza o que está destinado ao homem enquanto criatura racional. Pelo direito das gentes e pelo direito cosmopolita entende-se como a natureza garante a paz perpétua. O “direito das gentes pressupõe a *separação* de muitos Estados vizinhos, independência uns dos outros” (p. 147). Essa separação dificulta a organização de uma “monarquia universal” (p. 148), ou seja, que um dos Estados, membro da confederação das nações, se alce à postura de Estado chefe e, portanto, superior aos demais – caso em que se esfumaria a instituição da paz perpétua. Ora, vê-se, pois, quão sabiamente foi a natureza ao separá-los. Contra tais intenções imperialistas a natureza “Serve-se de dois meios para evitar a confusão dos povos e os separar: a diferença das *línguas* e das *religiões*” (p. 148). (Quanta atualidade, quando pensamos nos recentes projetos imperialistas americanos para com o Iraque!). No que respeita ao direito cosmopolita, a sabedoria da natureza revela-se pelo viés da união: “une também, por outro lado, povos que o conceito do direito cosmopolita não teria protegido contra a violência e guerra, mediante o seu próprio proveito recíproco. É o *espírito comercial* que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos.” (pp. 148-149). Aqui um exemplo bem claro do introduzido no começo da *Idéia*: quando cada um busca o interesse particular (no exemplo acima, o dinheiro,

evocado pela expressão “espírito comercial”) a natureza dispõe para a instituição da paz perpétua a paixão da cobiça de forma a realizar o seu propósito de desenvolver plenamente as disposições do homem – realização que só se dá com o advento da paz perpétua.

2.3- A perspectiva pragmática da política que leva em conta a moral

Dentre os homens de Estado, quais conduzem a política em direção ao cumprimento do dever da razão de instituição da paz perpétua: os que observam o ordenado pela razão como um *deve ser* ou os que, mesmo sabendo do prescrito pela razão, baseiam-se apenas no que a experiência revela o que *é* a natureza do homem e o que *é* a política? Trata-se, no fundo, do debate acerca das relações entre moral e política. Kant defenderá a concordância entre ambas, argumentando advir a paz de uma política que leva em conta a moral, o dever ser. Segundo ele, a ação dos moralistas políticos não contribui para a instituição da paz perpétua. É o que passamos a ver⁶⁹.

Os moralistas políticos “assumem ares de conhecer os *homens* (o que, sem dúvida, é de se esperar, pois têm de lidar com muitos) sem, no entanto, conhecer o *homem* e o que dele se pode fazer (para isso se exige o ponto de vista superior da observação antropológica).” (p. 156). Tal ponto de vista é o da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, já que, por “pragmático”, Kant definia precisamente o que o homem “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (p. 21). A perspectiva de um

⁶⁹ Um segundo motivo pelo qual se compreende que os moralistas políticos não contribuem para a instituição da paz perpétua é tomado da distinção, traçada na *Fundamentação* entre imperativo hipotético e imperativo categórico e ~~na~~, na terminologia da *Crítica da razão prática*, entre princípio material e princípio formal. Todavia, não o consideraremos aqui, posto a exigência, para desenvolvê-lo, de adentrar mais na relação entre doutrina do direito e imperativo categórico. Essa relação é, por si só, tema para uma investigação. Cf. TOURINHO PERES, D. “Imperativo categórico e doutrina do direito”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã 4*, pp. 43-64, 1998 e TERRA, Ricardo. “Juízo político e prudência em À Paz Perpétua”. In. ROHDEN, Valério (org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre, UFRGS/Goethe-Institut, 1997, pp. 222-232.

“ponto de vista superior” de se considerar o homem atravessa a filosofia prática de Kant. Ela parte do que o homem é mas não se restringe a isso; concebe a moralidade como o mais alto fim da sua natureza racional, o qual se realiza na medida em que o homem faz a passagem de uma conduta determinada pelas inclinações sensíveis para uma determinada racionalmente. Na *Crítica da razão prática* e na *Fundamentação* isso implicava admitir como legítimo o desejo da felicidade e colocar na moralidade o fim último do homem; na *Antropologia*, reconhecer as inclinações e conceder precedência à razão; na *Idéia*, constatar que a ação dos homens na História é destituída de um propósito próprio, posto cada um perseguir os seus interesses egoístas, e conceber nessa História um propósito da natureza no qual se insere o fim mais alto do homem. A perspectiva pragmática falta aos moralistas políticos. Segundo *À Paz Perpétua*, ainda que admitam “o *dever* e o *poder*” (p. 152) propugnados pela moral e acatados pelo político moral, na prática negam poder a política conduzir-se desde uma perspectiva racional, servindo-se então de “máximas sofistas”, baseadas no que *são* o homem e a política: “Atua e justifica-te”, “Se fizeste algo, nega”, “Cria divisões e vencerás” (pp. 156-157). O político moral, adotando o ponto de vista superior do que o homem pode vir a ser, diante dos defeitos “na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados” irá “refletir o modo como eles se poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na idéia da razão” (p. 154). Na busca de corrigir os defeitos e de procurar coadunar a constituição dos Estados a partir de modelo dado racionalmente o político moral concilia a moral com a política e, além disso, promove o aperfeiçoamento político da espécie humana – enquanto os moralistas políticos resignam-se diante dos defeitos, fechando-se à possibilidade de progresso político e, portanto, não inscrevendo suas ações no processo de instituição da paz perpétua: “sob pretexto de uma natureza

humana incapaz do bem, segundo a idéia que a razão lhe prescreve, tornam impossível, tanto quanto deles depende, o melhoramento e perpetuam a violação do direito.” (p. 155). Similar à idéia da Dialética da *Crítica da razão prática* de um progresso das máximas em direção à lei moral, aparece aqui em *À Paz Perpétua* a de um progresso (a ser perseguido pelo político moral) das constituições dos Estados em direção ao “modelo na idéia de razão”: “o que, sim, se pode exigir ao detentor do poder é que, pelo menos, tenha presente no seu íntimo a máxima da necessidade de semelhante modificação para se manter numa constante aproximação ao fim (a melhor constituição segundo as leis jurídicas).” (idem). A modificação de que se trata aqui é aquela que visa corrigir os defeitos das constituições concretas. Ao empenhar-se em corrigi-los, o político moral favorece o advento da paz perpétua, já que esta é um dever e deve inserir-se no campo da moral (levada em conta pelo referido político). Conduzindo-se assim, ele encaminha-se para a solução do problema do modo de os Estados se relacionarem, da qual depende o estabelecimento, no Estado, de uma constituição civil perfeita na qual se dá a efetivação do propósito da natureza de desenvolver plenamente as disposições naturais da criatura racional. Continuando o regresso à série condicionada, aportaríamos na contribuição dele para a realização do sumo bem, inserido também no propósito da natureza e, por isso mesmo, numa perspectiva histórica e política.

CONCLUSÃO

Se há em Kant tanto uma demarcação das diferenças entre conhecimento teórico e conhecimento prático, entre natureza e liberdade quanto um modo de estabelecer a passagem de um desses domínios ao outro, o mesmo vale para a sua filosofia prática. Nela se leva em conta a sensibilidade e a racionalidade do homem. Desse dualismo procede a distinção entre doutrina da felicidade e doutrina da moralidade, imperativo hipotético e imperativo categórico, máximas e lei prática e nessa distinção a precedência cabe sempre ao segundo termo do par. O homem *é* dotado de inclinações e de razão e, mesmo tendo a tendência a pôr esta a serviço da satisfação daquelas, *deve* controlá-las; como ser sensível, *age* segundo máximas de felicidade (buscando assim trazer à existência os objetos apetecidos), entretanto, como ser racional, *deve agir* guiando-se por máximas de virtude (realizando com isso seu mais alto destino, que é a moralidade). Ora, uma das formas de Kant reunir os diferentes aspectos presentes no homem encontra-se na sua doutrina do sumo bem. Investigá-la não é, pois, ordenhar um bode. Na reunião desses aspectos, será conservada a primazia do racional sobre o sensível, uma vez que a virtude é condição de o homem tornar-se merecedor da felicidade. Realizar a moralidade é o fim último da criatura humana, e não o obter a felicidade. A filosofia prática kantiana parte, portanto, do que o homem é e sinaliza para o que ele deve ser como criatura racional e aponta a História e a cultura como sendo o lugar da realização desse dever ser.

Sendo pragmática a *Antropologia*, “onde se procura conhecer o ser humano segundo aquilo que se pode fazer dele” (p. 143), ela acolhia as inclinações; no entanto, não se aprisionava no ser sensível do homem, como se a compreensão do mecanismo da sensibilidade fosse a única via de acesso para se conhecê-lo. O ponto de vista pragmático abria a perspectiva desde a qual é possível conhecer o homem. Não é só investigar o que ele

é, um ser sensível, e sim se interrogar sobre “aquilo que se pode fazer dele”. De igual modo, a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática* reconheciam a existência de apetites no homem, reconhecendo com isso que a vontade é afetada por representações sensíveis; entretanto, a tarefa delas era demonstrar que a vontade *deve ser* determinada racional e não sensivelmente. A dualidade do homem coloca a vontade numa encruzilhada, a qual se vê diante de fundamentos determinantes de natureza heterogênea, os empíricos (representação de objeto passíveis de produzir prazer) e os racionais (representação da lei moral, forma do imperativo categórico, dever). A execução da tarefa por parte daquelas duas obras não implicava despedir do reino da filosofia prática o princípio da felicidade; tratava-se antes de retirar dele as pretensões à universalidade e à condição de supremo princípio da moralidade – atributos exclusivos do princípio fundado em bases puramente racionais. Nesse reino, a posição de majestade cabe ao último, que vai à frente, como tocha a guiar a conduta dos homens; ao primeiro, a de vassalo, que segue atrás, segurando o manto da majestosa virtude – para empregarmos, num outro contexto, uma metáfora do próprio Kant⁷⁰. Com isso, mais que demarcar o território das inclinações e o da razão, estabelecia-se a condição de articulação entre elas, lançando-se, de modo embrionário, um dos pontos importantes a ser desenvolvido na Dialética da *Crítica da razão prática* na doutrina do sumo bem: a virtude como condição de tornar-se digno da felicidade. Por fim, a *Idéia e À Paz Perpétua*, nas considerações acerca da História e da política não ignoravam as inclinações. Se constatá-las trazia dificuldades para afirmar a existência de um propósito racional na História pelo qual se podia tomá-la como progredindo em direção ao melhor e a existência de um modo de relação externa entre os Estados favorável à instituição da paz perpétua, os textos sinalizavam um outro horizonte para a História e a política, concebendo-as como o

⁷⁰ No Suplemento segundo de *À Paz Perpétua*: “Diz-se assim, por exemplo, que a filosofia é a serva da teologia (...). Mas não se vê muito bem ‘se ela vai à frente da sua digna senhora com a tocha, ou se segue atrás pegando na cauda’”. (p. 150).

domínio no qual o homem realiza seu destino de criatura racional, realização manifesta, no âmbito político, na aproximação cada vez maior entre as constituições efetivas dos Estados e o modelo racional de constituição.

Pensar esse dever ser efetivando-se e que nesse efetivar está colocada uma referência à História é possível por meio de uma natureza considerada teleologicamente e de proposições práticas.

Na *Antropologia*, na *Fundamentação* e na *Idéia*, a natureza vista sob esse ângulo permitia compreender a razão como tendo sido dada ao homem a fim de realizar nele obra mais elevada, isto é, cumprir a sua verdadeira destinação, que é a moralidade. Dessa forma é que a *Antropologia* dava sempre ganho de causa à razão na sua querela com as inclinações e via no próprio jogo antagônico entre essas inclinações um modo de aperfeiçoamento da espécie. A referência à cultura como o lugar da concretização da vocação racional do homem figura no papel assumido pelas formas de sociabilidade no processo de formação do humano, por se prestarem ao cultivo da razão, razão que assume sobre a conduta dos homens uma influência cada vez maior. No interior da cultura e dos vínculos sociais estabelecidos é que se pode aquilatar o quanto se avançou entre o “que se pode fazer” do homem, o que de fato já foi feito e o quanto falta para se chegar àquilo que se situa num horizonte como devendo se cumprir numa criatura racional. Exemplos dessa forma de encarar o que na cultura se dispõe como meio de o homem exercitar-se no progresso em direção ao seu verdadeiro fim fornece-nos a Doutrina do método da *Crítica da razão prática*. As poucas referências da Analítica (bem como das seções dois e três da *Fundamentação*) às regras de conduta do homem civilizado podem ser compreendidas como um passo necessário à demonstração do princípio supremo da moralidade e ao estabelecimento de um critério seguro e puramente racional para o ajuizamento do valor

moral das ações, o que demanda enfraquecer os argumentos favoráveis ao princípio do amor-próprio. Feito isso, a Doutrina retoma o que na cultura pode ser tomado como “andadeira”, até que as leis práticas tenham força sobre a conduta dos homens. A *Fundamentação* problematizava as chances de sucesso da razão na consecução da felicidade e advogava ser a sua finalidade construir uma vontade boa e não acompanhar uma vontade determinada sensivelmente. Essa tese, desenvolvida na *Fundamentação*, formulava-a a *Idéia*: a razão, legada ao homem pela natureza, deve desenvolver-se e constituir cultura e civilização e também construir uma vontade boa. No âmbito da política, tanto a *Idéia* quanto *À Paz Perpétua* reportavam-se ao antagonismo entre as inclinações de associar-se e separar-se. Por meio dele, a natureza encaminhava os Estados a buscarem entre si uma nova forma de relações externas, propícia ao estabelecimento de uma constituição civil perfeita e à instituição da paz perpétua. Assim, a realização do mais alto fim do homem, a moralidade, a qual é condição para ele poder merecer a felicidade, imbrica-se com as questões políticas.

Proposições práticas apareciam, na *Crítica da razão prática*, na resolução dos problemas envolvidos na realização da moralidade e, na *Idéia*, na saída para a questão da efetivação do propósito da natureza. A finitude do ser humano e a brevidade da sua existência no mundo sensorial exigiam postular a imortalidade da alma. Com isso, assegurava-se a possibilidade de realização da moralidade, um dos elementos do sumo bem. Obedecer a lei moral requer do homem esforço, dado o fato de a sua vontade ser afetada por representações sensíveis, as quais disputavam à razão o posto de ser determinante da vontade. A adequação das máximas à lei moral não se completava no curto tempo de vida do sujeito e aquele esforço precisava ser pensado como continuando após a morte. Já a realização do segundo elemento do sumo bem, a felicidade, requeria também outro

postulado: a existência de Deus. Ao ser compreendido, em sentido prático, como autor da natureza, Deus possibilitava conectar sinteticamente a virtude e a felicidade, aquela como condição de se tornar merecedor desta. O primeiro postulado desfazia o impasse gerado pela constatação de que máximas de felicidade não produzem virtude; o segundo, o advindo da percepção de que máximas de virtude não são causa da felicidade. Nessas duas impossibilidades é que se vê a posição da doutrina do sumo bem de Kant frente à doutrina do epicurista e do estóico. Onde esses concebiam a existência de uma identidade, apenas divergindo sobre qual elemento estaria em primeiro lugar, Kant averiguava uma heterogeneidade decorrente da própria constituição heterogênea do homem: sensibilidade e racionalidade. O postulado da existência de Deus assegurava um modo de conexão sintético entre felicidade e virtude; entretanto, isso não significava sustentar a relação causal entre virtude e prazer. Referindo-se à doutrina moral cristã, Kant conservava desta a tese de que, se se pode asseverar sobre um fim último de Deus ao criar o homem, este não é a felicidade e sim a moralidade, é a observância da lei moral; essa observância é condição para merecer a felicidade. Já o participar da felicidade exigia a religião, e não só a moral. Os postulados são proposições práticas, uma vez que com eles a razão pura não avançava em nada no conhecimento teórico do que são a alma e Deus, porquanto não sejam objetos dados em nenhuma intuição sensível – condições de possibilidade, conforme a *Crítica da razão prática* mesma endossava da *Crítica da razão pura*, do conhecimento teórico. Com problema parecido se deparava a *Idéia* quando discorria sobre o cumprimento do propósito da natureza: a mesma natureza que o estabeleceu, dotou o indivíduo de um curto tempo de vida. Necessário era pressupor um progresso na História pelo qual se pudesse compreender que uma geração transmitia às outras o que conseguiram aperfeiçoar nas disposições com que a natureza dotou a espécie. Com isso, não se conhecia teoricamente a História

acrescentando-lhe, como predicado, o progresso; pelo contrário, o que dela a experiência fornecia era um quadro em que se viam os homens perseguindo cada um o seu interesse próprio, ao invés de um propósito racional compartilhado socialmente e para cuja realização convergiriam os esforços de todos, resultando, dessa convergência, o progresso. Tomando parte desse propósito está o desenvolvimento da razão, progredindo-se aí a conduta moral do homem, pela qual ele torna-se digno da felicidade. Se na *Dialética da Crítica da razão prática* a participação na felicidade exigia a religião, na *Idéia* requeria a História, havendo, portanto, um vínculo entre moral e História. A realização do sumo bem e a efetivação de um propósito da natureza necessitavam das proposições práticas. Essas encontravam assim cidadania, legitimada pelo uso prático da razão, depois de terem sido julgadas como estrangeiras no território do uso teórico. A *Crítica da razão prática*, que na *Analítica* parecia romper com a perspectiva histórica da moral aberta pela *Idéia*, revela-se, na *Dialética*, muito próxima dela. Se não se pode dissociar a *Analítica*, que estabelece as condições de possibilidade da moralidade, da *Dialética*, que dispõe sobre as condições de realização dessa mesma moralidade, também não se pode divorciar a *Idéia* da *Crítica da razão prática*, o que vale dizer não ser possível pôr de um lado a moral e do outro a História e a política: constituem partes de um mesmo edifício, que é a filosofia prática de Kant.

BIBLIOGRAFIA

- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University Press, 1960.
- BICCA, Luiz. "A unidade entre ética, política e historia na filosofia prática de Kant". In: *Filosofia Política 5*. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- FIGUEIREDO, Vinícius. "Mundo inteligível e analogia na moral de Kant". In: Donatelli, Marisa & Menezes, Edmilson. *Modernidade e a idéia de História*. Ilhéus: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2003.
- FÖRSTER, Eckart. "As mudanças no conceito kantiano de Deus". In: *Studia Kantiana*, v. I, nº, 1998.
- KANT. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, 3ª ed.
- _____. *Crítica da razão prática (CRP)*. Trad. Valério Rohden. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes (FMC)*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Edição bilíngüe. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *À Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2003. No prelo.
- _____. *Segunda introdução à Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, 2ª ed.
- LEBRUN, Gerard. "Uma escatologia para a moral". In: KANT (org. Terra). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Edição bilíngüe. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ROHDEN, Valério: "O humano e o racional na Ética". In: *Studia Kantiana*, v. I, nº 1, 1998.
- TERRA, Ricardo. "Algumas considerações sobre a filosofia da história em Kant". In: KANT (org. Terra). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Edição bilíngüe. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. "A arquetônica da filosofia prática kantiana". In: *Studia Kantiana*, v. I, nº 1, 1998.
- _____. "Juízo político e prudência em *À Paz Perpétua*". In: Rohden, V. (org.) *Kant e a instituição da paz perpétua*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Goethe-Institut, 1997.
- TOURINHO PERES, Daniel. "Imperativo categórico e doutrina do direito". In: *Cadernos de Filosofia Alemã 4*, 1998.
- WILSON, Holly L. "Kant's Integration of Morality and Anthropolgy". In: *Kantstudien*, 88, (1), 1997.