

O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant

[The systematic place of the Highest Good in Kant]

Christian Hamm*

UFSM, Santa Maria

Parece incontroverso que, na filosofia atual, a questão do Sumo Bem não tem muita importância. Para a grande maioria dos estudiosos de Ética, trata-se de um tema obsoleto, ultrapassado e simplesmente não (ou, pelo menos, não mais) compatível com o espírito de uma fundamentação crítica dos princípios basilares do agir moral humano. Isso não tanto pela insignificância filosófica do primeiro dos seus componentes centrais, o bem da **felicidade**, que, como se sabe, sempre despertava, e continua a despertar até hoje, enorme interesse dentro e fora do âmbito da filosofia, senão pela forte impregnação teológica do seu segundo componente, o da procura e determinação – necessariamente não empírica – de uma instância máxima a que compita a distribuição justa e imparcial deste mesmo bem entre os seres humanos. Para um leitor assíduo de Kant, e nomeadamente para aquele que, grosso modo, está de acordo com os resultados principais do seu empreendimento crítico-transcendental, pode parecer ainda mais estranho, ou até ser motivo de profunda irritação, deparando-se, de repente, também na filosofia deste autor, com certos elementos de argumentação de que tinha pensado que não haveria mais lugar para eles no todo da construção crítica.

Neste sentido, não é de se admirar que, desde o princípio, a doutrina kantiana do sumo bem tem sido alvo de grandes disputas e de duras críticas. São famosos, entre outros, os comentários irônicos de Schopenhauer que acusou Kant de ter usado essa doutrina para restaurar “clandestinamente” o eudemonismo na sua filosofia¹, ou a nota trocista de Heinrich Heine, para quem a introdução do sumo bem no raciocínio crítico e, a partir dela, o desenvolvimento da assim chamada “fé racional”, se devia, sobretudo, à ideia de Kant que seu “velho [criado] Lampe pre-

* Email para contato: chvhamm@gmail.com

¹ Schopenhauer, Arthur, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: Id., *Werke*, ed. W.v. Löhneysen, 1962, vol. 3, p. 649.

cisa ter um Deus”, porque “de contrário, o pobre não poderia ser feliz”². Não menos conhecida é, para mencionar outro exemplo da história da recepção da filosofia moral kantiana, a posição defendida pela maioria dos representantes do neokantismo, segundo os quais a tentativa de Kant de fazer do sumo bem o segundo grande tema da sua ética nada mais foi do que um grande erro: “Já a mera pergunta: como o sumo bem é praticamente possível? é negativa”, lemos, p.ex., em Hermann Cohen, e, continua ele, “nem constitui mais uma pergunta.”³

Ora, que, não obstante tal diagnóstico categórico, essa “pergunta” não deixou de ser discutida e de manter seu caráter provocante, também para leitores e pesquisadores posteriores, mostra, de modo exemplar, um comentário contemporâneo como o de Lewis White Beck⁴, entretanto clássico, que, além de formular e explicitar as suas próprias objeções, também ocasionou, por sua vez, uma longa série de comentários e controvérsias sobre o tema, cujos resultados tinham (e, em parte, continuam a ter ainda) grande influência sobre a pesquisa na área da filosofia prática kantiana, ao todo. Beck, que colocou no centro da sua análise crítica, como outros autores também, a questão da coerência sistemática da argumentação kantiana, questionando, sobretudo, o caráter pretensamente necessário da ligação do sumo bem à lei moral e sua própria fundamentação mediante princípios a priori, viu em tal operação, além de negar a exequibilidade dela, uma ruptura irreparável na arquitetura transcendental no seu todo: “Kant [diz ele] simplesmente não pode ter ambas as coisas”, quer dizer: não pode “ter”, além do imperativo categórico, outro mandamento próprio da razão que ordene, com a mesma obrigatoriedade, a promoção de um sumo bem no mundo.

Embora tais argumentos contra a ideia kantiana de fazer do sumo bem um elemento constitutivo da sua filosofia moral continuem pesados e, pelo menos alguns deles, sem dúvida, difíceis de desmontar, não dá para negar que, na literatura, até na literatura mais recente, e nomeadamente na área de Teologia e de Filosofia da Religião, há também um número considerável de interpretações muito mais positivas, em que a legitimidade ou mesmo a indispensabilidade sistemática da ideia do sumo bem são expressamente defendidas e em que, às vezes, até é atribuída a ela uma função que ultrapassa de longe a de um mero complemento do princípio moral. Neste sentido, pode-se ler, por exemplo, num dos traba-

² Heine, Heinrich, (Bd. 4, 151-251) *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. In: Id., *Ausgewählte Werke in vier Bänden*. München: Goldmann, 1957. p. 190.

³ Cohen, Hermann, *Kants Begründung der Ethik*. Berlin, 1870. p. 312.

⁴ Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960, ²1966.

lhos mais recentes sobre o tema, que “a ideia do sumo bem” obteve, “no decorrer da realização do projeto da filosofia crítica de Kant, cada vez mais o papel de um fio condutor mediante o qual é possível mostrar, de forma paradigmática, a execução progressiva da concepção de uma arquitetura sistemática homogênea da razão”⁵ ao todo.

Ora, não pretendo entrar aqui em detalhes desta discussão nem ponderar os méritos das respectivas posições, mas seja, pelo menos, anotado ainda que não pode haver dúvida nenhuma de que, para o próprio Kant, a questão do sumo bem (e a da sua realizabilidade no mundo) constituiu muito mais do que um mero apêndice doutrinal que, se for necessário, poderia ser tirado ou alterado à vontade. Que ele viu, bem pelo contrário, na solução desta questão uma tarefa central, não só da filosofia moral, mas até da filosofia, em geral, mostra-se não só no fato de ela estar presente, desde o período “pré-crítico” até o “opus postumum”, em quase todos os seus escritos principais, mas também em numerosas manifestações explícitas a esse respeito, das quais vale citar, entre outras, por exemplo, aquela da segunda *Crítica*, em que lemos que até “seria bom deixar” à palavra Filosofia “o seu antigo significado de *doutrina do sumo bem*, na medida em que a razão se esforça por a constituir em *ciência*”.⁶

*

Como se sabe, o lugar onde Kant expõe, pela primeira vez, de forma sistemática a sua doutrina do sumo bem é no “Cânone da razão pura” da primeira *Crítica*, cuja segunda Seção tem o título “Do ideal do sumo bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura”⁷. Ponto de partida desta exposição são a segunda e, sobretudo, a última das três conhecidas questões em que se concentra, segundo Kant, “todo interesse da [...] razão (tanto o especulativo quanto o prático)”: 1. **Que posso saber**, 2. **Que devo fazer**, 3. **Que me é permitido esperar?** Quanto à primeira questão, para Kant, não há dúvida alguma de ele ter encontrado uma resposta adequada: a única possível que consegue satisfazer as necessidades da razão – mas só da razão teórica, a qual, pela determinação bem sucedida dos princípios fundamentais e, também, dos limites de todo conhecimento possível, sabe agora que as duas outras

⁵ Krämling, Gerhard, “Das höchste Gut als mögliche Welt”, *Kant-Studien* 76 (1985): 276.

⁶ Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. 1ª ed. 1788, A 194; todas as citações da *KpV* neste texto cf. esta edição (“A”).

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*. 2ª ed. 1787, B 832-847; todas as citações da *KrV* neste texto cf. esta edição (“B”), as outras citações das obras de Kant cf. a “Akademie-Ausgabe” (AA).

questões não podem ser objeto dela, ou seja, objeto do saber. Mas, à diferença da segunda questão – “que devo fazer” – que, enquanto “puramente prática”, nem tem caráter transcendental e, portanto, “não pode”, assim Kant, “ocupar a nossa crítica” (quer dizer: a *Crítica da razão pura*), a terceira – a saber: “quando faço o que devo, que então posso esperar?” – deve ser entendida como sendo “concomitantemente prática e teórica”, de modo que, nela, “o prático serve apenas como um fio condutor para se responder à questão teórica”. Isso quer dizer: do mesmo modo que o nosso conhecimento teórico, baseado no saber e na lei da natureza, conclui do fato de que “**algo acontece**” (i.e., de um efeito) que “**algo é** (que atua como causa suprema)”, também “**todo o esperar**, visando o prático e a lei moral”, chega finalmente à conclusão de que “**algo é** (que determina o último fim possível) **porque algo deve acontecer**” [B833s.]; ele deduz, em outras palavras, do fato da obrigatoriedade incondicional da lei moral a necessidade de uma instância que garanta que o cumprimento desta lei faça sentido, ou seja, que valha a pena cumpri-la. Cabe ressaltar novamente – importante para a toda a argumentação ulterior de Kant – que tal operação, vista por si mesma, não se deve a motivos genuinamente práticos (o prático serve apenas como um “fio condutor”), mas a uma necessidade **teórica** da razão. Quanto a este ponto, o texto não deixa dúvidas:

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

A felicidade, como tal, é o objeto “natural” (e, como tal, necessário) da esperança do homem – natural no sentido de todos os homens, já antes ou independentemente de qualquer determinação por motivos morais, sentirem a necessidade de procurar e de promover, da forma mais eficiente possível, o seu próprio bem-estar. Consistindo, neste sentido, na mera “satisfação de todas as nossas inclinações”, a felicidade, enquanto figura empírica, obviamente não pode ocupar lugar algum no âmbito da fundamentação do agir moral, já que esta tem que partir, como se sabe, justamente da ideia da existência de leis práticas que nos obrigam **independentemente** de quaisquer motivos ou fins empíricos. “Suponho”, reza uma das referidas manifestações no Cânone,

[...] que realmente existem leis morais puras que determinam plenamente a priori (sem atender a motivações empíricas, isto é, à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, ou seja, o uso da liberdade de um ente racional em geral: estas leis comandam-nos **de um modo absoluto** (não só hipoteticamente, pressupondo outros fins empíricos), e em todos os sentidos são portanto necessárias. [B 835]

Ora, se a razão prática nos obriga a agir em conformidade com essas leis, então o que ela exige deve ser possível: os princípios morais da razão devem ser pensados como causas (inteligíveis) de certos efeitos (i.e., de ações) no mundo em que nós agimos como seres empíricos, ou seja, no mundo sensível. Neste sentido, pode-se dizer, segundo Kant, que a razão pura possui causalidade própria e que os seus “princípios [...] possuem realidade objetiva (em seu uso prático, nomeadamente em seu uso moral)”. Podemos imaginar, com base nisso, um mundo em que todas as ações do homem seriam inteiramente conformes à lei moral; mundo esse que Kant chama de “**mundo moral**” [“moralische Welt”]. Claro que tal mundo, em que “se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana)”, é uma “mera ideia”, mas, enquanto ideia **prática**, ela “realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta ideia.” A ideia de um mundo moral, essa a conclusão de Kant, “possui, portanto, uma realidade objetiva.” – Mas fica claro que, com isso, recebemos só uma resposta à pergunta “que devo fazer?”: devo, quanto mais possível, fazer tudo para realizar o mundo **moral** no mundo **dos sentidos**, ou seja, na formulação de Kant: “**faze[r] aquilo através do que [me] tornar[ei] digno de ser feliz**”. Ora, é óbvio que, para resolver a terceira pergunta: **se – suposto que meu comportamento for moralmente impecável – me é permitido esperar poder participar da felicidade**, a mera pressuposição de tal ideia (a da existência de um mundo moral) não é suficiente.

No mundo moral, em que, segundo a sua própria definição “não existem obstáculos da moralidade”, o agir moral e a felicidade correspondente ficariam necessariamente conectados: se todos agissem conforme a lei moral, reinaria nela plena harmonia dos fins e, com isso, também uma felicidade universal. Só que – eis o defeito desta construção – “tal sistema da moralidade que se recompensa a si mesma é [...] uma ideia cuja realização repousa sobre a condição de que **todos** façam o que devem” [B837s.]. Como as exigências da lei moral continuam, no entanto, irrestritamente válidas para mim, ainda que os outros **não** se comportem conforme as mesmas, a questão **se e sob quais condições** o meu agir moral me pode tornar digno de ser feliz e resultar finalmente na minha

própria felicidade, fica ainda em aberto. Tal conexão necessária entre virtude e felicidade será só possível – essa é a tese central de Kant – se admitirmos uma “**razão suprema**, que comanda segundo leis morais” e que constitui, ao mesmo tempo, a causa de uma “felicidade proporcional ligada à moralidade” [B 837 s.]. É essa ideia de uma tal inteligência suprema na qual “a vontade mais perfeita é [...] a **causa** de toda a felicidade no mundo na medida em que esta última está numa relação precisa com a moralidade”, que Kant denomina o “**ideal do sumo bem**”, ou, mais exatamente, o “ideal do sumo bem **originário**”, visto que é só neste que “a razão pura pode encontrar o **fundamento** [“Grund”] da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do sumo bem **derivado**”, como agora é intitulada a ideia supra-dita do **mundo moral**. – Já que nós somos constringidos pela própria razão a nos “representarmos como pertencentes a tal mundo moral, embora os sentidos nada mais nos apresentem do que um mundo de fenômenos, teremos que admitir aquele mundo moral como uma **consequência** do nosso comportamento no mundo sensível”; e mais: como este **mundo sensível** “não nos apresenta uma tal conexão entre a moralidade e a felicidade”, teremos que admitir o mundo moral “como **mundo futuro** para nós”, com a necessária consequência de que “Deus e uma vida futura” devem ser consideradas “as duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe.”

Ora, é óbvio que, pela determinação do sumo bem **originário** como “fundamento” do sumo bem **derivado**, ou seja: pela determinação de uma “**razão suprema**” (= “Deus”) como condição necessária da realizabilidade do **mundo moral**, a lei moral, apesar da sua força obrigante, sua “pureza real” e seu caráter “inteiramente a priori”, recebe um complemento importante, ou até absolutamente essencial, na medida em que é, finalmente, só este que faz, em forma de uma “causa” do nosso agir, essa lei funcionar; e não menos óbvio é que, com a correspondente transferência da possível realização do mundo moral para uma “vida futura”, o cumprimento da lei moral, mediante a qual tal mundo deve ser realizado, se torna uma tarefa cuja forma de execução adequada será influenciada e, pelo menos indiretamente, co-determinada por uma instância fora de mim. Lemos, neste sentido:

É **necessário** que todo o curso da nossa vida seja subordinado a máximas morais; por outro lado, é simultaneamente **impossível** que isto aconteça se a razão não conectar com a lei moral, a qual é uma simples ideia, uma **causa eficiente** que determine ao comportamento conforme àquela lei um êxito exatamente correspondente aos nossos fins supremos, seja nesta vida [!!!], seja numa outra. Portanto, sem

um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas ideias da moralidade são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não móbeis de propósitos e de ações, pois não preenchem integralmente o fim completo [“ganzer Zweck”] que é natural a todos os entes naturais e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura. [B 840 s.]

Mostra-se, por outro lado, que a atribuição de uma função sistematicamente tão central a uma razão suprema (que “comanda segundo leis morais”) e a sua interpretação, em consequência disso, como um “ente originário, **único, sumamente perfeito e racional** [“einiges, allervollkommenstes und vernünftiges Urwesen”] também possibilitam, ou até implicam necessariamente, a ampliação teleológica da perspectiva em direção a uma teologia moral. “O mundo”, lê-se a esse respeito,

[...] tem que ser representado como originado de uma ideia caso deva estar em consonância com aquele uso da razão sem o qual nós mesmos nos consideraríamos indignos da razão, a saber, o uso moral, o qual repousa inteiramente sobre a ideia do sumo bem. Desta maneira, toda a investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins. [B 843 s.]

Quer dizer: a harmonia ou a unidade sistemática dos fins no mundo moral, inteligível, nos conduz “inevitavelmente” à ideia da unidade final [“zweckmässige Einheit”] também de todas as coisas da **natureza** segundo leis universais, “unindo [assim] a razão prática com a especulativa”. O conceito do ente sumamente perfeito e racional, ao qual somos levados pela lei moral, tem que direcionar a nossa interpretação e compreensão da natureza (se tudo deve originar-se da necessidade absoluta de um único ente originário), no sentido de que esta se nos mostra **possível** somente em forma da sua organização conforme a fins [“zweckmässig”], ou seja, organizada por um ente racional que, enquanto tal, só **pode** criar uma natureza assim organizada.

É claro que a conclusão de Kant segundo a qual a razão tem que pressupor uma ligação necessária entre a virtude, enquanto “merecimento” ou a “dignidade de ser feliz”, e a própria felicidade, e, mais, que tal ligação necessária pressupõe, por sua vez, uma causa suprema, que deve ser vista como “legislador moral” e, ao mesmo tempo, como “causa da natureza”: que essa conclusão, no contexto do Cânone de primeira *Crítica*, tem apenas caráter de **afirmação**: uma afirmação baseada, primordialmente, como já foi dito, no argumento **teórico-sistemático**, segundo o qual tudo o que a razão exige de nós com **necessidade** incondicionada, também deve ser pensado como **possível** de realizar, a que se associa,

como segundo elemento, a ideia da – suposta – necessidade (“**suponho** que realmente existem...”) da existência de uma lei moral pura e válida a priori, uma ideia corroborada, como lemos, pelo testemunho dos “mais esclarecidos moralistas” e pelo “juízo moral de cada ser humano, desde que pretenda pensar claramente uma tal lei” [B 835], e, também – um pouco surpreendente, depois dos resultados da “Dialética transcendental” – pela simples **plausibilidade**, muitas vezes destacada por Kant, da chamada “**prova físico-teológica**” da existência de Deus, a qual, segundo ele mesmo, “merece sempre” o nosso “respeito”, não só por ser a mais antiga e a mais clara, mas, sobretudo, por ser a “mais conforme com a razão humana comum”, e porque ela, ainda nas palavras de Kant, não só “estimula o estudo da natureza”, mas “faz surgir [também] fins e objetivos lá onde nossa observação não os teria descoberto por si, e amplia [!] o nosso conhecimento da natureza mediante o fio condutor de uma unidade peculiar cujo princípio se encontra fora da natureza”, um conhecimento que “atua [...], por sua vez, sobre a sua causa, a saber, sobre a ideia que a ocasiona, e aumenta[...] a fé num autor supremo até uma convicção irresistível”: motivo esse pelo que Kant não tem “objeção alguma contra a racionalidade e utilidade desse procedimento”, mas, antes, “motivo para recomendá-lo e incentivá-lo” – sem, no entanto, poder permitir – como ele mesmo também enfatiza, não obstante toda sua simpatia manifestada, e como, enfim, mostra a sua própria prova da **impossibilidade** da **prova** físico-teleológica – que “esse tipo de prova reivindique certeza apodíctica e um aplauso que não precisa absolutamente de qualquer favor ou apoio estranho” [B 651 s.]. – É, sem dúvida, também no horizonte de tal raciocínio tão “conforme com a razão **comum**” que as manifestações de caráter ético-teológico na exposição do “sumo bem”, no contexto da “Doutrina do método”, devem ser lidas e pretendem ser entendidas.

Para poder **demonstrar**, entretanto, que a razão prática, de fato, **tem** de admitir com necessidade a correspondência entre virtude e felicidade, obviamente não é suficiente recorrer a argumentos meramente “plausíveis”; para isso, Kant precisa se servir de um instrumental de que a razão teórico-especulativa não dispõe: são, como se sabe, os “postulados da razão prática pura” – um dos temas cruciais da “Dialética” da **segunda Crítica**. – Mas o que é exatamente que faz desses postulados o instrumento adequado para a fortificação da ideia do sumo bem, ou, melhor, como esses postulados, segundo Kant, conseguem dar “realidade” àquilo que, à luz da razão teórica, constitui somente um **pensamento** abstrato, apenas **logicamente** necessário? – Pretendo delinear, de novo e também só resumidamente, alguns dos passos que o levaram aos postu-

lados. Ponto de partida e, ao mesmo tempo, base de todo o seu raciocínio (agora: prático) é a realidade indubitável da consciência da lei da razão prática pura – dada a priori como “fato da razão” – pela qual “a razão determina imediatamente a vontade” [A 238]. Essa determinação da vontade independe de quaisquer pressuposições teóricas: a lei (moral)

[...] apodicticamente certa por ela mesma não precisa de nenhum outro apoio mediante opiniões teóricas sobre a natureza interna das coisas, o fim secreto da ordem cósmica ou de um governante que o presida, para vincular-nos do modo mais perfeito a ações incondicionalmente conformes à lei. [A 257]

Mas, uma vez (auto-)determinada pela lei moral, a vontade também deve poder admitir que a **observância** e a **execução** desta lei tem que ser possível, ou seja, ela deve “exigi[r]” – ou “**postular**” – “essas condições necessárias ao cumprimento de seu preceito” [A 238].⁸ – “Postular” significa “exigir com necessidade”, e o que, segundo a *Crítica da razão prática*, deve ser “exigida com necessidade” nada mais é do que a **possibilidade** do sumo bem (derivado), visto que, “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” [A 205].

Não obstante a nova – e definitiva – fundamentação da lei moral na base da consciência desta lei como “fato (a priori) da razão” e do agir moral no puro **dever**, e, em consequência disso, a substituição de qualquer móbil “externo” (no caso: “divino”) pelo mero **respeito** pela lei – declarações como esta última mostram que, para Kant, a questão do sumo bem continua um problema crucial – e, de certo modo, até mais difícil de resolver, já que, com a fundamentação bem sucedida do caráter autônomo da razão prática, esse sumo bem obviamente vai precisar de uma fundamentação própria, estritamente separada da do princípio da moralidade e sem desempenhar função alguma para a constituição e o funcionamento do mesmo. – Kant parte também aqui da já conhecida distinção entre a determinação da vontade pela lei moral e o objeto necessário de uma vontade determinada por esta lei, junto com as suas respectivas condições. À diferença da liberdade, que é a única “condição

⁸ Seja dito novamente que se trata aqui, sistematicamente, ainda da mesma necessidade **teórica** que já foi tema na primeira *Crítica*; vale lembrar a esse respeito mais uma vez de uma passagem da primeira *Crítica*, que reza: “Como há leis práticas absolutamente necessárias (as morais), então quando pressupõem qualquer existência como condição da possibilidade da sua força **obrigante**, tal existência tem que ser **postulada** pelo fato de o condicionado, do qual procede a inferência a essa condição determinada, ser ele mesmo conhecido como absolutamente necessário” [B 661/2].

da lei moral”, as ideias de Deus e de imortalidade, “não são condições da lei moral, mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei” [A 5], i.e., do sumo bem. Em outras palavras: a existência de Deus e a imortalidade da alma devem ser postulados para poder credenciar o sumo bem como objeto necessário da vontade; e a necessidade desses postulados agora só pode ser comprovada, se Kant consegue mostrar que a promoção do sumo bem é, de fato, “um objeto necessário a priori da nossa vontade” que “se interconecta inseparavelmente com a lei moral” [A 205], sem interferir, no entanto, na constituição desta.

Como a exigência incondicional da razão de realizar ou de promover o sumo bem pressupõe, conforme ao supra-dito, necessariamente a possibilidade da sua realização, e como esta, por sua vez, tem que pressupor, como “condições” do sumo bem enquanto “objeto necessário” da vontade, não só a possibilidade, mas também a “realidade” das ideias de Deus e de imortalidade, a razão parece ultrapassar os seus próprios limites, correndo, assim, o risco de entrar em conflito consigo mesma. Em que sentido, pois, Kant pode falar aqui da “realidade” das ideias, ou melhor: qual seria o modo específico em que estas podem tornar-se “reais” para a razão? – Ora, conceitos como liberdade, imortalidade e Deus são conceitos puros da razão que, como tais, não têm intuições correspondentes e, portanto, não podem ser objetos do conhecimento. Mas a impossibilidade de conhecer tais objetos não implica – nem para a razão teórica – que os mesmos não podem “ter objetos” [Objekte haben]; implica só que ela mesma, a razão teórica, por força própria, não vai conseguir determiná-los, ou seja, transformá-los em conhecimentos. Mas a razão prática, “mediante uma lei prática apodíctica”, pode obrigar a razão teórica a admitir a “realidade objetiva” de liberdade, imortalidade e Deus, porque a primeira, a razão prática, “precisa inevitavelmente [unvermeidlich] da existência deles para a possibilidade de seu objeto, do sumo bem, e porque a razão teórica é com isso justificada a pressupô-los” [A 242]. Em outras palavras, a razão prática faz, na base da sua legislação própria, com que os postulados confirmem “realidade objetiva às ideias da razão especulativa” – as quais, como é sabido, já foram introduzidas na primeira *Crítica* como “condições imprescindíveis de todo o uso prático da razão” [B 384] – “e a autorizam para [usar] conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar” [A 238]. Desse modo, as ideias da razão especulativa (que sem a intervenção da razão prática continuariam “**transcendentes** e princípios meramente **regulativos**”) agora se tornam “**imanes** e **constitutivos**, enquanto elas são fundamentos [Gründe] da possibilidade de **tornar real**

o objeto necessário da razão prática pura (o sumo bem)” [A 244]. – Reconhecer a sua “realidade objetiva” e fazer delas um uso “imane” e “constitutivo” não significa, é claro, que as ideias postuladas podem transformar-se em objetos de conhecimento. O postulado da razão prática pura continua uma “proposição **teórica**, mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ela é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente a priori” [A 220]. “Proposição teórica” – mas “indemonstrável”: essa caracterização mostra que também nossa forma de acesso à afirmada “realidade objetiva” das ideias não pode ser a de um autêntico saber (embora deva ser muito mais que um mero “opinar”!). Conforme a conhecida distinção entre os três graus da “validade do juízo”, trata-se, antes, de um “considerar-como-verdadeiro” [“Fürwahrhalten”] só “subjetivamente suficiente”, mas “objetivamente insuficiente”, ou seja, de um **crer**. O considerar-como-verdadeiro dos postulados é, portanto, “**fé**, e, na verdade, **fé racional** pura, porque somente a razão pura (tanto no seu uso teórico como prático) é a fonte da qual ela surge” [A 227].

Se aceitarmos esse raciocínio de Kant, obtemos a seguinte constatação:

* O considerar-como-verdadeiro dos postulados (objetivamente insuficiente) é **subjetivamente** suficiente porque, conforme a definição no anterior, o postulado “é inseparavelmente inerente a uma lei prática que vale incondicionalmente a priori”.

* O “efeito subjetivo desta lei”, ou seja: “a **disposição** [ou intenção: “Gesinnung”] conforme a ela e por seu meio também necessária de promover o sumo bem **praticamente** possível pressupõe [...] que este [= o sumo bem] seja [também teoricamente] **possível**” [A 257].

* O motivo subjetivo do considerar-como-verdadeiro radica numa “necessidade da razão **prática** pura, fundada sobre o **dever** de tornar [...] o sumo bem o objeto de minha vontade” [ibid.].

* Tornar o sumo bem “objeto da minha vontade” pressupõe, por sua vez, considerar os postulados como verdadeiros, e isso em consequência da minha obediência perante a lei moral, ou seja, da minha vontade de obedecer à lei moral, que “manda a promoção do sumo bem”.

O considerar-como-verdadeiro dos postulados é, portanto, subjetivamente suficiente – mas só para quem fez para si mesmo do sumo bem um fim, i.e., para aquele “homem honesto” que, assim, “pode per-

⁹ Cf. a esse respeito *CRP*, B 848–859: “Do opinar, saber e crer”.

feitamente dizer: eu **quero** que exista um Deus, que minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo inteligível puro, enfim, que inclusive minha duração seja infinita, eu insisto nisso e não deixo que me privem dessa fé ...” [A 258].

Ora, parece que agora temos todos os elementos para poder dizer algo razoavelmente concreto sobre “o lugar sistemático do sumo bem em Kant” (o que, enfim, foi o tema anunciado desta conferência). – Dado que, conforme o exposto, o sumo bem, enquanto mero “*ideal*” da razão [B 838], não desempenha nenhuma função relativamente à fundamentação do nosso saber e que, com respeito à fundamentação “do *princípio* da moral, a doutrina do *sumo bem* pode ser omitida completamente e deixada de lado (como episódica)” [AA 08: 280], a sua área, evidentemente, não é a da **fundamentação**, senão da **realização** i.e., da realização de algo já fundamentado noutra parte, a saber, daquilo que, por um lado, é imposto **objetivamente**, como dever incondicionado, pela própria lei moral, e que, por outro, atua como “objeto **necessário**” da vontade em virtude da “necessidade” [Bedürfnis] que esta (a vontade) “sente” de “*se estende[r]* ainda além da observação das leis formais” e de “admitir como fim último de todas as coisas um *sumo bem*, possível também mediante a nossa colaboração” material [ibid.]. Tal necessidade (subjéctiva) “sentida” pela vontade pode e deve ser localizada exatamente naquele ponto em que a razão, por não mais dispor de outras marcas de orientação, faz o que é o seu “direito”: “dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão”, ela se “determina no [seu] considerar-come-verdadeiro segundo um princípio **subjéctivo** da mesma” [AA 08:136]. Isso significa, concretamente, que a razão, por não poder ficar “satisfeita” com a mera “obrigação legal das ações”, se vê motivada a fazer uso da ideia de uma “totalidade de todos os fins sob um princípio”, uma ideia “onde como fundamento se estabelece que, *se* nos encontramos em certas relações morais com coisas no mundo, devemos” não só “obedecer [...] à lei moral”, mas temos de “acrescent[ar] ainda a isso o dever de fazer tudo o que está em nosso poder **para que** uma tal relação exista (um mundo conforme aos fins morais supremos)” [AA 08:280].

Tal operação, evidentemente, é semelhante àquela outra da razão teórico-especulativa, a qual, devido à sua insatisfação com a imutabilidade dos limites do conhecimento e com a impossibilidade de fazer um uso constitutivo das ideias transcendentais, vê-se obrigada a optar por um uso meramente **regulativo** das mesmas, o que, no caso dela, de fato, resolve os problemas. Que essa solução, entretanto, não vale nada no âmbito da razão prática, não precisa ser ressaltado novamente: se o dever (de promover o sumo bem) perdesse seu carácter obrigante, o próprio

sumo bem se tornaria um “bem qualquer” e não poderia mais constituir o fim terminal, mas só um entre outros fins possíveis; e se os postulados fossem interpretados em sentido regulativo, eles simplesmente deixariam de ser postulados e se tornariam meras regras práticas de conduta, perdendo assim não só sua qualidade intrínseca de valer universalmente, mas também, e sobretudo, a de serem condições sistemáticas indispensáveis para a própria realização do sumo bem.

Seja dito novamente que o que a razão aqui está fazendo nada mais é do que insistir no seu direito de fazer valer as suas próprias necessidades, o que implica expressamente, como já foi dito, a faculdade de determinar autonomamente os seus próprios princípios – subjetivos – de agir, suposto que os princípios objetivos (que, é claro, continuam válidos nas suas respectivas áreas de aplicação) se tornem inoperáveis.

*

Ora, é notório (e, sem dúvida, pelo menos **uma** das fontes para as controvérsias na literatura, inicialmente apontadas), que o sumo bem, não obstante a sua possível localização e determinação sistemática, sofreu, no decorrer do seu desdobramento no interior da filosofia crítico-transcendental, várias alterações, algumas delas até bastante significativas; o que tem prejudicado ou até impossibilitado diversas tentativas de chegar a uma interpretação unívoca e inteiramente coerente desta figura. Um dos aspectos problemáticos – que aqui só pode ser mencionado e não exposto mais detalhadamente – constitui, sem dúvida, certa oscilação semântica no próprio termo “sumo bem” e, também, nos seus componentes.¹⁰ Fica, por exemplo, não em todos os contextos suficientemente claro se Kant está falando do “sumo bem originário” ou do “sumo bem derivado”, se “o sumo bem no mundo” se refere ao sumo bem alcançável no mundo empírico, ou se “mundo”, no caso, também inclui o “mundo inteligível”, ou seja, supra-empírico; ou, outro exemplo, se a exigida “promoção” do sumo bem significa só a “contribuição” para sua realização ou sua própria “realização”, e se tal “contribuição” ou “realização”, caso ela ocorra, deve ocorrer neste mundo, p.ex., na história empírica do homem, ou num mundo além do empírico e, portanto, fora do tempo etc. – Tais oscilações ou ambiguidades semânticas resultam, é claro, em grande parte, do fato que a questão do sumo bem é abordada, por Kant,

¹⁰ Seja anotado que esse problema agrava-se ainda mais pela tradução do termo alemão “höchstes Gut” para outras línguas, como, p. ex., o português, onde encontramos, às vezes até no mesmo contexto, como termos pretensamente sinônimos de “sumo bem”, também “bem supremo”, “bem mais elevado”, “bem soberano”, ou simplesmente “o melhor” [do mundo].

repetidas vezes e em épocas diferentes, e, portanto, também em contextos e sob perspectivas bem distintas. Mas que isso, a despeito das – inegáveis – dificuldades hermenêuticas supracitadas, não precisa significar necessariamente o fim de qualquer interpretação construtiva ou “conciliadora”, mostra o grande número de estudos meticolosos sobre o assunto, sobretudo na história de recepção mais recente, que defendem – se bem que, às vezes, com base em argumentos bastante heterogêneos – a unidade e homogeneidade da doutrina kantiana do sumo bem. **Se ou até que ponto** tais propostas, enfim, conseguem convencer, certamente vai depender também da questão **de que forma** é operada, nelas, a união sistemática dos diversos momentos no amplo espectro semântico desta figura, **sem** introduzir modificações substanciais nos componentes principais da composição da mesma ou até tirá-la do seu lugar sistemático original, cuja reconstrução e reconsideração crítica foi o objetivo principal deste meu trabalho.

Resumo: Na literatura, a doutrina kantiana do sumo bem tem sido motivo de grandes controvérsias, que gravitaram, geralmente, em torno do problema da sua integração sistemática e da questão da sua importância (ou sua eventual dispensabilidade) para a filosofia moral de Kant, no seu todo. Não obstante isso, fica evidente que, para o próprio Kant, o sumo bem (e a questão da sua realizabilidade no mundo), constituiu muito mais do que um mero apêndice doutrinal da sua teoria. Que ele viu, antes, na solução desta questão uma tarefa central, não só da filosofia moral, mas até da filosofia, no seu todo, mostra-se no fato de ela estar presente, desde o período “pré-crítico” até o “opus postumum”, em quase todos os seus escritos principais. – Levando a sério essa postura do próprio Kant, o meu trabalho pretende fornecer, com base numa reconstrução crítica dos componentes essenciais da composição do sumo bem, fornecer os elementos necessários para a determinação do lugar sistemático desta figura no todo da filosofia prática kantiana.

Palavras-chave: filosofia moral kantiana, sumo bem, integração sistemática

Abstract: In the literature, the Kantian doctrine of the highest good has been the subject of great controversy, usually centered around the problem of its systematic integration with and significance (or perhaps dispensability) for Kant’s moral philosophy. Nevertheless, it is evident that for Kant himself the highest good (and the question of its actualization in the world), was much more than a mere appendix to his theory. That he saw in the solution to this problem a central task not only for moral philosophy but for philosophy as a whole is

apparent in the fact that it is present in almost all of his writings, from the “pre-critical” period to the “opus postumum”. Taking seriously Kant’s attitude in this regard, my paper purports to offer the elements necessary for a determination of the systematic place of the highest good in Kant’s moral philosophy.

Keywords: Kantian moral philosophy, highest good, systematic integration