IV- Sobre a Dialética da Razão Prática

IV.1 - Da antinomia da razão prática

Os resultados das páginas anteriores permitem dar por encerrada a discussão sobre os limites do conhecimento prático e, com ele, de tudo o que envolve a problemática da fundamentação da moralidade. A análise das condições da determinabilidade da nossa (finita) vontade pelo princípio puro da faculdade prática da razão nos leva a afirmar com segurança que a demonstração da sua realidade objetiva já foi realizada na primeira parte da *Crítica da Razão Prática*, não podendo restar assim nenhuma dúvida quanto aos procedimentos da investigação prática.

Com efeito, as condições do agir prático em geral e do agir moral mais especificamente já estão aí suficientemente expostas. Os critérios garantidores da objetividade da lei, tanto quanto o seu caráter obrigante para a nossa vontade, a obrigação moral, mostram-se satisfatoriamente justificados na primeira parte da obra aqui tratada, de modo que se a dialética visa acrescentar alguma coisa a esse respeito, poderia sem dúvidas trazer contribuições até relevantes, mas em todo caso, dispensáveis. Em vista disso, é bastante procedente a pergunta a respeito do lugar que ocuparia a dialética da razão prática no todo do projeto de fundamentação da moralidade na segunda Crítica.

Entretanto, seria não apenas um equívoco mas também uma demonstração de pouquíssima familiaridade com os conceitos da filosofia transcendental atribuir à dialética o papel de resolver problemas que a analítica tinha deixado pendentes. Se a investigação aí não é satisfatória no que tange à prova da realidade da obrigação moral - isto é, da realidade da lei como lei para a nossa vontade, sua capacidade de nesta ser causalidade de ações -, não se deve recorrer à dialética na tentativa de solver a questão, pois ela nada tem a dizer a respeito. Nesse caso, tratar-se-ia de uma deficiência da investigação cujas causas deveriam ser solucionadas na própria analítica, e não na dialética. Com efeito, a parte analítica da segunda Crítica pretendeu averiguar as condições do agir racional em geral e do agir moral em particular, buscando investigar a possibilidade de que nós homens, seres racionais finitos, sejamos capazes de realizar ações moralmente determinadas. Quanto a isso, cumpre não esquecer a natureza inteiramente diversa da filosofia prática relativamente à filosofia transcendental. De fato, esta última visa expor as condições do uso da razão em sua faculdade cognitiva, ao passo que aqui o que se quer é investigar o modo como ela (razão) pode não conhecer mas produzir seus próprios objetos, isto é, como pode haver algo como uma vontade.

Feitos esses preliminares, entremos no ponto que realmente nos interessa, qual seja, a dialética da razão prática. De antemão, podemos dizer que a dialética (em geral) consiste na abordagem do incondicionado, conceito que se origina do próprio uso da razão relativamente ao condicionado (enquanto aquilo que está ao seu alcance), quando ela se questiona sobre a possibilidade deste (Ver

Crítica da Razão Prática, p. 125). Nesse momento, a razão se depara tão somente com idéias transcendentais, isto é, conceitos problemáticos, embora necessários (1).

Mas é mister lembrar que a esfera prática se relaciona à razão na sua aplicação à ação; quer dizer, temos a ver com a nossa faculdade volitiva, isto é, de nos propor fins e de agir visando alcançá-los. Ora, vimos que só podemos tomar como um fim aquilo que se admite ser alcançável pela ação, sob pena de não se poder falar em racionalidade (e portanto em vontade). Desse modo, para que o sujeito possa dizer de algo que este se constitui um fim para ele, é preciso que este algo seja um objeto possível no mundo (sensível) como resultado da sua ação. Ao mesmo tempo, é preciso lembrar que todos os fins que a razão pode se dar na verdade se agrupam em duas classes conforme o princípio que motivou a vontade à ação (2).

Posto isso, é fácil perceber o que se pode entender por condicionado no âmbito da razão prática. Com efeito, sendo os seus

---

1 "Por idéia entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente. Portanto, os nossos conceitos racionais puros ora considerados são *idéias transcendentais*. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo o conhecimento empírico como determinado por uma absoluta totalidade das condições. Não são inventados arbitrariamente, mas propostos pela natureza da razão mesma, relacionando-se por isso necessariamente, ao uso total do entendimento. São, por fim, transcendentes e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, conseqüentemente, não poderá jamais apresentar-se um objeto que seja adequado à idéia transcendental" (*CRP II*, p. 22 / A 327 - B 383-384).

2 Podemos nesse caso falar de um fim último, já que ele representa a justificativa racional (portanto válida para todos os sujeitos racionais) da consecução da ação. Assim, tudo o que se toma por fim se faz pensando seja em atingir a felicidade seja em ser moralmente bom. Todos os demais fins tornam-se desse ponto de vista apenas meios para chegar àqueles. Isso esclarece porque na analítica da segunda *Crítica* (Cap. I ## 3 e 4 e Cap. III) Kant agrupa todos os julgamentos práticos segundo dois critérios: a felicidade pessoal ou a virtude como fundamentos de sua determinação.

objetos (*Objekte*) os fins visados na consecução das ações, podem eles aqui ser tomados como *condicionados*, conforme a definição esboçada acima (Ver p. 3). E coextensivamente, também os julgamentos das máximas, já que este é o próprio modo de operar prático. Mas se está perfeitamente conforme à possibilidade do uso legítimo da razão prática atuar conforme a fins e julgar máximas particulares como boas ou más, nada nos garante que o pensamento de um conjunto de todos os fins possíveis que o sujeito possa se dar não seja tão facilmente aceitável enquanto objeto acessível (realizável) da vontade. Analogamente à idéia de uma unidade do sujeito pensante pertinente à *psicologia* da razão pura - a qual não é passível de ser dada na intuição mas que decorre necessariamente da consideração mesma do sujeito cognoscente como unidade de consciência (3) e "veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais"...(*CRP II*, p.30 / A 341 - B 399) - uma unidade dos fins da vontade (de um sujeito) pode ser definida como uma mera idéia, já que aí temos em mente a realização de tudo o que porventura possamos querer - o que, indiscutivelmente é um objeto legítimo do desejo, mas que não pode, unicamente com base nisso ser querido; para tanto requer, como sabemos, a investigação sobre a sua possibilidade. O que importa perceber aqui então é que nada nos permite passar da consideração de que temos fins e que agimos com vistas a concretizá-los para a de que podemos tomar como fim o conjunto de todos os fins a que aspiramos. Dizendo de outro modo, enquanto o uso teórico da razão pura era conduzido à idéia necessária de uma unidade dos sujeito enquanto ser pensante (muito

3 Ver *CRP II*, pp. 30-31 / A 341-344 - B 399-402).

embora não se pudesse decidir sobre sua realidade, já que é incognoscível), a razão prática é igualmente conduzida a idéia necessária de uma unidade da vontade embora permaneça indecidível (até aqui) a ela o seu poder de deliberação sobre uma tal unidade, quer dizer, resta indeterminada a possibilidade de que esta se constitua ela mesma em fim para nós.

Mas não é só isso. De fato, a esta altura da nossa exposição é por demais procedente lembrar que afinal, uma vez que aqui estamos falando da nossa (finita) vontade, estamos falando da um uso prático da razão dilacerado entre o dever moral e o anelo de felicidade. Ora, uma tal vontade julga como um bem e, nesse sentido, admite como um fim tanto aquilo que nos torna virtuosos como aquilo que nos traz a felicidade. Visto que, como demonstrado na analítica, virtude e felicidade são excludentes, parece deveras generoso e mesmo infiel ao ponto de vista kantiano considerar como meramente indecidível a possibilidade de tomar como fim aquela totalidade. Não se trataria aí de uma questão apenas indecidível, mas na verdade de uma impossibilidade. Assim, parece que não podemos querer, isto é, tomar como fim, a *totalidade dos objetos que queremos* como nossos fins. Com efeito, uma tal totalidade supõe uma síntese de tudo aquilo que podemos querer sob um só conceito referente ao conjunto dos objetos da vontade. Supõe portanto que virtude e felicidade formem um todo sintético (4) como comportando em si a unidade de tudo aquilo que se pode tomar como um fim.

---

4 Desnecessário lembrar este caráter sintético, posto que além de não serem conceitos irredutíveis um ao outro, são mesmo contraditórios entre si, se considerados como fundamentos determinantes da vontade.

Mas seria possível pensar a supra mencionada síntese? Na verdade, se trouxermos à mente os resultados da analítica, seremos obrigados a admitir que não. De fato, uma síntese de conceitos no caso da vontade não pode assumir senão a forma da ligação entre condição e condicionado, ou mais especificamente aqui, uma relação de causalidade. Isso porque a determinação da vontade diz respeito à produção de efeitos no mundo em vista de fins. Pensar, pois, uma relação sintética entre os fins da vontade é pensá-los segundo uma relação de causalidade (5). Esta idéia se torna mais clara se considerarmos que a síntese dos fins da vontade num só objeto (como fim) quer dizer que aí o sujeito deve supor que o alcance de um deles conduz ao alcance do outro. Portanto, que um conduz ao outro.

Parece-nos então que a unidade sintética dos conceitos de felicidade e virtude é impossível. A analítica da vontade mostrou que o princípio prático do amor de si e o da moralidade são excludentes, já que estão vinculados a tipos específicos e opostos de justificação racional das máximas. Aí está a origem da antinomia da nossa razão, se a tomamos na sua natureza finita: ela se vê na seguinte situação: ou busca realizar um dos dois objetos que toma como o melhor que pode aspirar para si (seja a virtude, se julga segundo o princípio puro prático, seja a felicidade, se julga conforme o princípio do amor de si, fundado na consideração da natureza desiderativa dos seres racionais finitos) - e nesse caso se

5 "Mas, visto que esta conexão dada não pode ser analítica (...), deve então conceber-se como sintética e, claro está, como ligação da causa ao efeito, porque concerne a um bem prático, isto é, um bem possível pela ação. É preciso, pois, ou que o desejo de felicidade seja a causa motriz (*Bewegursache*) para as máximas da virtude, ou que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade. (*Crítica da Razão Prática*, p. 132 - A204)

vê obrigada a renunciar à concretização daquilo que igualmente julga como sumamente bom segundo o outro princípio - ou ela busca conciliar o que se mostra inconciliável, tentando conceber um objeto que possa unir a felicidade com a virtude. Se há que haver um tal objeto, ele é aquilo que de mais elevado podemos querer, pois comporta os dois objetos que avaliamos, cada qual, como o mais alto bem segundo cada modo de julgar prático tomado isoladamente. Nesse sentido é que é praticamente avaliado como o *Soberano Bem*. A antinomia da razão prática surge quando tentamos conceber um tal objeto, uma vez que a analítica mostrou que tomar a felicidade como um fim implica necessariamente em abandonar a moralidade e vice-versa (6).

Fica claro com isso que a antinomia da razão prática não diz respeito à fundamentação da moralidade, entendida como o caráter obrigante que tem a lei para nós. A impossibilidade da sua resolução em nada compromete a realidade do princípio prático puro, uma vez que a sua capacidade de afetar a nossa faculdade de desejar fornecendo o fundamento da determinação do nosso agir (moral) é tarefa da analítica e não da dialética da razão prática. Esta se refere à pretensão da nossa razão de unificar duas coisas que

6 Cumpre aqui lembrar o alerta realizado por Kant relativamente ao conceito de *soberano* [*Höchsten*] o qual encerra uma ambiguidade. Trata-se de que ele pode significar tanto *supremo* [*Oberste*] (*supremum*) - o que se restringe àquela condição primeira do bem, a saber, a própria moralidade, já que é a única que pode ser princípio de algo em si mesmo bom - quanto *perfeito* ou *completo* [*Vollendete*] (*consummatum*). Nesse caso, "é aquele todo (*Ganze*) que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie" (*KpV*, p. 238 / A 198). Ora, no caso presente, não estamos tratando simplesmente da moralidade, que é o *bem supremo*, mas à totalidade dos objetos da nossa vontade, o que deve corresponder conseqüentemente àquele todo (*Ganze*) pertinente ao bem completo (*consummatum*). Este é o que o filósofo designa como *soberano bem*.

julgamos o que de melhor o sujeito pode querer mas que não podem ser por ele tomadas como unidas em um único objeto enquanto fim (último). E isso porque uma dessas coisas, a moralidade, é objeto da nossa razão quando a exercemos segundo princípios práticos puros; ela só pode ser objeto (fim) para nós se nos tomamos como seres transcendentalmente livres. Já a felicidade a seu turno é fim para o ser racional unicamente na medida em que é um ser desejante, isto é, sensivelmente condicionado (7). Ela, embora diga respeito à nossa racionalidade - já que só na medida em que somos seres racionais podemos conceber algo como a felicidade -, nem por isso pode ser pensada como um número; ao contrário, está intrinsecamente relacionada à nossa sensibilidade, e o uso da razão relativamente à concretização da felicidade é apenas um uso lógico da razão prática, isto é, sua instrumentalização para a atuação dos seres racionais no mundo dos fenômenos.

É fácil aceitar o exposto acima; basta lembrar o que entende Kant por felicidade. Segundo ele, a felicidade está intrinsecamente ligada à satisfação do desejo; isso porém não de um ponto de vista imediatista, pois nesse caso não haveria diferença nenhuma entre felicidade e prazer; não haveria mesmo aí qualquer necessidade do uso da razão, pois o instinto é, por si só, eficiente o bastante para a mera satisfação imediata das nossas inclinações. A felicidade

7 Podemos dizer que não é essencial aos seres racionais o anelo de felicidade, já que este só o é para aquela espécie (dentre outras que podemos conceber) de seres racionais que possui também sensibilidade. Tomado em si mesmo o conceito de ser racional não nos autoriza a atribuir a um tal ser de modo algum aquele anelo. Assim como, sendo um ideal, a felicidade só é fim para seres sensíveis racionais, já que os demais seres sensíveis (irracionais) não podem formular conceito, portanto, não podem ter algo como uma vontade. Não possuem, então, a capacidade de dar-se fins.

distingue-se do prazer justamente pelo fato de que ela não é um estado passageiro, mas ao contrário consiste em uma fruição contínua, uma situação permanente da nossa existência (8).

A tentativa de solver a antinomia vem então responder à necessidade da natureza volitiva humana de poder querer aquilo que, segundo as regras práticas, julga como o mais elevado bem. Assim, é viável supor, em analogia com os resultados da primeira *Crítica*, que tal necessidade pode conduzir a razão no seu uso prático a tentar alçar vôos para os quais não está capacitada e com isso ousar ultrapassar os limites do seu uso legítimo. Com efeito, se aquilo que constitui o seu objeto total, isto é, aquilo que ela julga como o que de melhor pode alcançar mostra-se um desafio para o seu uso correto, a crítica dessa faculdade deve aceitar o desafio seja mostrando a impossibilidade de que ela (enquanto prática) trate da questão, seja mostrando que esta impossibilidade é apenas aparente e que existe um domínio dentro do qual dita antinomia pode ser superada. Tal como ocorre na primeira Crítica, a insolubilidade da antinomia não comprometeria os resultados da analítica, mas apenas mostraria os limites do uso da faculdade prática da razão, em que

---

8 Assim compreendida a felicidade, ela é um conceito que construímos a partir da idéia da satisfação da totalidade dos nossos desejos e necessidades, os quais só podemos conhecer *a posteriori*. É por isso que o filósofo considera que para sabermos o que propriamente nos tornaria felizes precisaríamos ser oniscientes (Cf. *Fundamentação*, p.55 / BA 47). Eis porque ele afirma que "a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos"...(Id. p.56 / BA 47). Que Kant a ela se refira como sendo um ideal é fácil compreender se lembramos a natureza teleológica que caracteriza esse conceito. Ele, de fato, é um conceito que construímos a partir da consideração da nossa natureza desiderativa e volitiva, portanto, algo que gostaríamos de concretizar. É essencialmente prático e não teórico.

domínios ela poderia ser legitimamente exercitada e em que domínios seu exercício se tornaria uma ilusão.

Ora, se a busca da felicidade exclui a possibilidade de que a moralidade se constitua como princípio determinante do agir, é absolutamente impossível que a felicidade possa vir a ocasionar a virtude. A tentativa de solucionar a antinomia da nossa vontade por esse viés está então fadada ao fracasso. Mas admite Kant a possibilidade de que a virtude ocasione a felicidade; assim, a consideração daquela como fundamento da possibilidade desta, de acordo com ele, não é necessariamente inadmissível (Ver *Crítica da Razão Prática*, p. 133 / A 206). Vejamos então em que termos o filósofo argumenta com vistas à mostrar a possibilidade desse nexo causal entre estes dois fins da nossa vontade. A primeira coisa a se lembrar é que, em se tratando da razão prática, falar de nexo causal não deve ser entendido como simplesmente descrever uma relação entre eventos no mundo. Significa dizer que a realidade do conceito do objeto total da razão prática não deve ser entendida como dependente de que exista algo como um correlato seu na experiência. Quando estabelecemos relações de causalidade no domínio prático, tudo o que fazemos é unir a consecução de uma certa ação à expectativa de que mediante ela possamos concretizar os fins que temos em mente (9). Assim, a relação da virtude com a felicidade, se é que é possível

---

9 Ora, lembrando ainda uma vez, tais fins, se realmente pertencem ao domínio volitivo, só podem ser a felicidade ou a virtude (enquanto fins últimos). Com efeito, podemos agir racionalmente visando a outros fins que não estejam (ao menos diretamente) associados a nenhuma questão prática, mas sim teórica ou simplesmente técnica (imperativos de destreza). Nesse caso, tais fins não nos interessam, já que não dizem respeito à nossa natureza volitiva e desiderativa propriamente falando.

segundo regras práticas, só pode ser compreendida de modo a que, sendo virtuosos, possamos em vista disso esperar a felicidade.

Seja permitido aqui um parêntese com vistas a ressaltar as visíveis diferenças que existem entre o que se denomina na segunda *Crítica* o objeto total da razão prática daquilo que na *Fundamentação* decorre da terceira formulação do imperativo categórico, a saber, o tomar o homem como fim e, coextensivamente, a idéia de Reino dos fins. Se lembrarmos as conclusões anteriores a respeito dos limites do conhecimento prático, teremos que tudo aquilo que pode ser determinado segundo o princípio formal da moralidade compunha o conhecimento prático. Ora, a idéia de reino dos fins decorre do dever de tomar os fins de qualquer pessoa, no limite da moralidade, como um fim, e isso como conseqüência da terceira formulação do imperativo moral. A idéia de reino dos fins é a hiperbolização dessa prescrição quando o agente pensa a humanidade enquanto fim em si mesmo. Sendo assim, trata-se de uma tarefa determinada pelo modo de julgar puro prático. é nessa medida um conhecimento prático. Não está em jogo aqui nenhuma unidade sintética entre fins inconciliáveis do sujeito, mas a simples aplicação da lei a uma máxima. Assim, não entra em questão a possibilidade do soberano bem, mas, tanto quanto está em nosso poder e dever, a tarefa de tomar os fins de qualquer pessoa enquanto fins também para nós mesmos e, conseqüentemente, tomar a sua felicidade como uma tarefa que nos cabe. O reino dos fins, por conseguinte, não se confunde senão por acaso com o soberano bem. São conceitos distintos e requerem condições diferenciadas de realização.

Poder-se-ia apresentar a objeção de que também no reino dos fins Deus aparece como o chefe, já que, na nossa finitude, não podemos ser aptos para uma tal tarefa; e que, nessa medida, seria necessário ao referido reino. Mas há ainda contudo a se observar que a necessidade inere àquilo que é fonte de lei, quer dizer, à prescrição de normas puras da vontade, as quais só podem ter força de lei apodítica em uma vontade divina, pois o princípio puro prático é o único *modus operandi* a esta possível. Dizer que Deus é chefe no reino dos fins é dizer que as leis morais devem ter a força de ordem (mandamentos) para a nossa vontade. O conceito de Deus aqui está nessa medida muito mais próximo de uma idéia reguladora a funcionar como arquétipo do que propriamente àquele criador moral do mundo, que é, como veremos mais adiante, um conceito necessário para a esperança do soberano bem.

Todas as formulações da *Fundamentação* estão dentro dos limites do conhecimento prático e não implicam nenhuma antinomia da razão prática. A idéia de reino dos fins, mais especificamente, corresponde à determinação completa do objeto da razão prática na medida em que concerne à idéia de uma totalidade de normas moralmente fundamentadas. Efetivamente, ao considerar que todas as máximas têm uma forma (forma da universalidade), uma matéria (fim) e uma determinação completa, esta consistente em que "todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a idéia de um reino possível dos fins como um reino da natureza" (*Fundamentação*, p. 79-80 / BA 81), o filósofo indica que a idéia de reino dos fins comporta o conjunto das máximas moralmente determinadas como boas, ao mesmo tempo que serve como critério para o julgamento de normas

do ponto de vista moral quando o sujeito necessita de fazê-lo, aproximando os conceitos formais da moral "tanto quanto possível da intuição" (Id. Ibid.). Ao delimitar o conjunto das máximas que devem servir de regras em um reino dos fins, este conceito concomitantemente permite excluir aquelas que lhe são discordes. Nesse sentido, ele funciona como o ideal de uma completude do conhecimento prático, e sua conseqüente determinação enquanto tarefa.

Só com a tentativa de tomar a felicidade como conseqüência da virtude — e não a felicidade humana como tarefa por esta imposta —, evidenciando o caráter sintético dessa relação, é que aparece o problema da antinomia, de cuja solução trataremos nas páginas seguintes. Efetivamente, o soberano bem contém um elemento que vai além das condições do conhecimento prático, a saber, a felicidade. A moralidade não é critério suficiente para aqui fornecer a completude do conceito de soberano bem, razão pela qual já se pode adiantar que ele escapa aos limites da determinação completa do objeto (fim) da moralidade. Ele escapa, por conseguinte, à esfera do que é cognoscível do ponto de vista prático, isto é, daquilo que pode ser moralmente determinado.

A abordagem do conceito em questão então exige, como um primeiro passo, que se aponte em que termos é viável compatibilizar a felicidade e a virtude. A esse respeito, é mister recorrer ao conceito de *auto-contentamento (Selbstzufriedenheit)* como a chave para a saída do problema. Este se refere ao sentimento positivo que a atitude moralmente determinada provoca necessariamente no agente, como um efeito da obediência à lei sobre o sujeito que a pratica.

Aqui há que se ter claro que não se trata da produção de um sentimento em virtude do julgamento moral (10), pois não diz respeito aos efeitos subjetivos do mero ato de julgar, mas da ação moral propriamente dita, ou melhor, do ser virtuoso. Este sentimento pode ser melhor expresso se o tomarmos como a sensação que experimenta o sujeito ao se ver como um ser livre, capaz de produzir efeitos no mundo sensível sem para isso submeter-se às leis que o regem. Ele se vê desse modo como um ser independente desse mundo, e isso não só no que diz respeito à causalidade do seu agir como também aos efeitos possíveis dos acontecimentos sobre os seus sentimentos (11).

Poder-se-ia entretanto questionar a necessidade desse sentimento; com efeito, não parece convincente que ele esteja conexo com a ação moral como efeito desta sobre o seu agente. Uma tal dúvida se desfaz se nos atinarmos de que não consideraríamos um homem virtuoso se ele não sentisse nenhum tipo de satisfação em agir

10 Como vimos na analítica, este é o respeito e concerne à investigação das condições de possibilidade de que o modo de julgar moral exerça um efeito no nosso sentimento produzindo os mecanismos para determiná-lo, quer dizer, fornecendo um *motivo* que seja forte o suficiente para determinar a nossa faculdade de desejar.

11 "Mas, não se possui um termo que designe, não uma fruição, como o termo de felicidade, mas indique apesar de tudo uma satisfação na sua existência, um análogo da felicidade, que deve necessariamente acompanhar a consciência da virtude? Sim! Este termo é *auto-contentamento (Selbstzufriedenheit)* que, no seu significado genuíno, indica sempre apenas uma satisfação negativa na sua existência, na qual se está consciente de nada precisar. A liberdade e a consciência da liberdade, enquanto consciência de um poder (*Vermögen*) de seguir a lei com uma disposição predominante, é a *independência relativamente às inclinações*, pelo menos enquanto causas motrizes determinantes (embora não como causas *afectantes*) do nosso desejo, e na medida em que eu tenho consciência dessa independência no seguimento das minhas máximas morais, é a única fonte de um contentamento não fundado em sentimento particular algum, invariável, que se pode chamar intelectual" (Kant, op. cit. pp. 136-137 / A 211-212).

virtuosamente. De fato, quando avaliamos o caráter de pessoa levamos em conta aquilo que nela provoca satisfação; e julgamos como mau caráter o indivíduo que se compraz na prática de atos reprováveis e como bom caráter aquele que se satisfaz na realização de atos virtuosos. Assim, poderíamos dizer que inere à noção que fazemos do homem virtuoso a de um sentimento de satisfação que ele experimenta ao agir virtuosamente. O conceito de auto-contentamento, por conseguinte, não é uma postulação infundável a que se recorreria para tentar solver a antinomia da razão prática. Ele é um conceito necessário, que decorre da consideração de que não podemos pensar como boa senão uma vontade que se sinta bem ao agir em conformidade com a consciência moral; só é possível falar em homens virtuosos se supomos que eles se comprazem em agir virtuosamente. Do contrário, poder-se-ia então admitir no máximo a *conformidade* à lei, mas não a *moralidade*. Vale lembrar aqui a proximidade entre Kant e Aristóteles, o qual já advertia para o vínculo necessário, nos nossos juízos de valor, entre aquilo que nos homens é causa de satisfação e a avaliação do seu caráter (12). Kant contudo se distancia do estagirita pela especificidade com que trata o conceito de prazer; com efeito, segundo o pensador de Königsberg este sentimento tem, por definição, uma origem sensível. Não se pode tomar, em conseqüência disso, nem o respeito, nem o auto-contentamento como espécies de prazer, pois ainda que sejam sentimentos, são produzidos pela razão, e não pela sensação. Assim,

12 "Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos." (Aristóteles, op. cit. 1099a17-20)

é perfeitamente concebível que a virtude, mesmo produzindo um efeito positivo sobre o sentimento, permaneça conceitualmente incompatível com o prazer, exigindo não raro uma renúncia a este.

Mesmo assim, poder-se-ia perguntar, o que há de relevante para a questão da relação causal entre virtude e felicidade o fato de que o ser virtuoso produz no agente o sentimento acima descrito? Na verdade, o auto-contentamento constitui um elemento que podemos julgar como capaz de nos tornar mais próxima a realização da felicidade. Por ser uma satisfação na consciência da independência relativamente aos acontecimentos naturais, ela afeta precisamente o campo a que se refere a felicidade, a saber, as nossas inclinações.

De fato, se levarmos em conta o caráter sempre contingente da felicidade, já que a sua posse consiste num gozo permanente, em uma completa satisfação das demandas dos nossos desejos (13), devemos admitir que para pensar a sua possibilidade teríamos que contar com a boa sorte, com a espectativa de que nenhum acontecimento no mundo pudesse haver que implicasse em algo desprazeiroso ou impossibilitasse a satisfação de algum desejo. Nesse caso, o determinar a existência no único propósito do alcance da felicidade seria equivalente a tornar-se um escravo da alegria, já que alguém nessa situação deveria estar constantemente empenhado em buscar satisfações materiais. Mesmo assim, um eventual sucesso nessas circunstâncias nada garantiria com relação ao sucesso futuro, de modo que a felicidade permaneceria ainda assim algo a se

---

13 "A felicidade consiste na satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, no que se refere à sua multiplicidade, quanto *intensive*, no que tange ao seu grau, e também *protensive*, com respeito à sua duração)" (*CRP II*, p. 223 / A 806 B 834).

concretizar, exigindo uma busca incessante da satisfação do desejo. Entende-se com isso porque Kant adverte que "as inclinações variam, crescem com a promoção que se lhes permite experimentar e deixam sempre um vazio ainda maior do que aquele que se julgara colmatar. Eis porque são sempre *onerosas* para um ser racional e, embora este não possa delas desfazer-se, provocam nele o desejo de delas se desembaraçar" (*Crítica da Razão Prática*, p.137 / A 213).

O auto-contentamento nesse sentido funcionaria como um sentimento que não libertaria o sujeito da necessidade de buscar a felicidade, mas o libertaria de se fazer escravo dessa busca. Fundando-se na satisfação na consciência da virtude, ele fornece, por assim dizer, uma proteção relativamente aos reveses da sorte, tornando o sujeito parcialmente imune a acontecimentos desagradáveis que por acaso ocorressem. Seria, como se pode ver, um equívoco grosseiro pensar que a solução que Kant apresenta para a antinomia da razão prática consiste em que ele substitui o conceito de felicidade pelo de auto-contentamento. De modo algum é esse o caso. A satisfação completa na consciência da liberdade da vontade não é possível aos seres finitos, pois que implicaria a negação de sua natureza sensível; seria *beatitude*, que é própria a seres santos, não a nós. Poderíamos dizer que a beatitude está para a felicidade assim como a santidade está para a virtude (14).

O recurso ao auto-contentamento, por conseguinte, visa mostrar unicamente que a antinomia da razão prática é apenas aparente, posto

---

14 "A *santidade* dos costumes está-lhes [aos seres racionais (finitos)] já indicada nesta vida como a regra, mas a felicidade a ela proporcionada, a *beatitude*, é representada apenas como atingível numa eternidade" (*CRPr*, p.148 / A 232).

que os dois conceitos a ela relativos não são incompatíveis. Poder-se-ia colocar inclusive que, se eles se mostram antagônicos, isto apenas se dá enquanto se consideram como princípios determinantes da escolha de máximas do agir. Enquanto conceitos de conseqüências possíveis dos nossos atos deliberados, podem contudo pensar-se como vinculados em uma relação de fundamento e conseqüência. Mas estas considerações constituem apenas o primeiro passo para solucionar a questão, já que permanece indeterminada qualquer necessidade interna de uma relação causal entre virtude e felicidade.

Não devemos entretanto, a partir destes resultados, tomar a virtude como elemento essencial para a felicidade. Com efeito, é perfeitamente pensável que se possa ser feliz sem ser virtuoso. Se por um lado, a virtude, ao afetar positivamente os nossos sentimentos, nos assegura uma proteção relativa dos reveses da sorte, ela não é, por outro, imprescindível, de forma que a natureza pode seguir seu curso de modo perfeitamente compatível com a realização da felicidade de um indivíduo qualquer que por acaso não seja virtuoso. Do que vimos acima, é lícito concluir que, se a virtude se mostra impossibilitada de por si mesma se arvorar condição suficiente da felicidade (já que esta está essencialmente vinculada à posse de prosperidades materiais), tampouco está autorizada a pretender ser ao menos condição necessária daquela. Sobre isso tudo o que se pode dizer é que o homem virtuoso se encontra protegido da infelicidade, pois mesmo que nada no mundo lhe traga qualquer alegria, ao menos seus atos mesmos, independentemente dos efeitos desses no mundo, garantem-lhe algum tipo de satisfação ao longo da sua existência. Indo às últimas conseqüências, não seria

demais dizer que o homem virtuoso não pode ser de todo infeliz; mas que por outro lado, nada garante que será feliz, ou que é vedado ao injusto a posse da felicidade.

Recapitulando, temos então que, em *primeiro lugar*, o *auto-contentamento* não é um recurso espúrio para tentar resolver a questão sobre a compatibilidade da felicidade com a virtude. Ele é um conceito necessário decorrente da própria noção que fazemos de homem (ou de ser racional em geral) virtuoso. Em *segundo lugar*, vimos que ele se relaciona à possibilidade do alcance da felicidade, o que não autoriza a tomá-lo como algo a ela vinculado necessariamente. O nexo entre auto-contentamento e felicidade permanece, desse modo, contingente. É preciso então ter claro que ele não resolve o problema concernente à unidade sintética entre virtude e felicidade; a esta altura, dita unidade não pode ser concebida senão como meramente possível, mas despida de qualquer nexo causal estabelecido *a priori*, já que nada garante um vínculo necessário entre aqueles dois fins supremos da vontade.

Assim, seria legítimo concluir que o conceito de *auto-contentamento* só apresenta parcialmente a solução da antinomia da razão prática, já que ele acena unicamente para a possibilidade de uma ligação causal entre felicidade e virtude. De modo algum oferece elementos para atribuir a esta relação qualquer necessidade - o que constitui um integrante do conceito de soberano bem. Mas é mister perceber contudo que, se ele não o faz, é aquilo que fornece as condições para fazê-lo, posto que da sua assunção decorre a resolução do impasse sobre a **possibilidade** da união entre virtude e felicidade. Ora, isso resolve dois problemas: o primeiro diz

respeito à questão da unidade da nossa vontade, tal como apontamos anteriormente. Vimos acima com efeito que a incompatibilidade entre a virtude e a felicidade não deixavam à nossa vontade outra alternativa senão cindir-se e renunciar a objetos que constituem seus fins legítimos e naturais. O *auto-contentamento*, ao apontar para a possibilidade de que um mesmo sujeito possa ser simultaneamente feliz e virtuoso (ainda que isso seja sempre contingente), permite ao sujeito que ele conceba coextensivamente a possibilidade de realizar integralmente todos os fins que possa ter(15).

Isso nos conduz à chave para a resolução do segundo problema. Com efeito, a admissão da possibilidade de compatibilizar os dois fins últimos da nossa vontade nos autoriza igualmente querer isso, já que, sabemos, a capacidade em nós (pelas nossas ações) de alcançar algo é condição para que possamos querê-lo. Uma vez que reconhecemos como viável que a vontade realize todos os seus fins é perfeitamente legítimo aceitar que ela possa tomar esta realização como objeto (fim). Mas isso requer que o nexo entre virtude e felicidade - nexo esse que, como vimos, só pode ser causal - possa ser tomado, de algum modo, como necessário, ou seja, que se possa pensar que a consecução da primeira conduza por suposto à segunda(16). Não há dificuldade em se entender isso. Com efeito,

15 Aqui é importante lembrar que o auto-contentamento não só torna possível a síntese no sujeito entre ser feliz e virtuoso, mas mostra que é justamente um elemento decorrente desse ser virtuoso que contribui para a possibilidade do alcance da felicidade. Ele seria nesse caso um dos elementos a se aduzir como capaz de contribuir para a produção daquela.

16 Que seja esta a ordem não resta, queremos crer, a esse ponto a menor dúvida. Insistimos anteriormente sobre a impossibilidade de pensar que a felicidade traga a virtude, sobrando unicamente a

querer a totalidade dos fins da vontade como um único fim, isto é, tomar a virtude com a felicidade unidas em um único objeto como fim da vontade significa supor que se possa deliberar com vistas a alcançar o referido objeto. Ora, isso requer que elas mesmas componham esta objeto, quer dizer, que elas possam ser pensadas como unidas por si mesmas em uma relação causal (visto que, como admitimos anteriormente, somente em um tal tipo de relação aquelas podem ser sintetizadas).

Uma vez demonstrada a possibilidade de compatibilizar virtude e felicidade, torna-se então legítimo tomar a unidade entre elas como objeto da vontade; e, visto que comporta todos os fins desta, é para ela seu objeto total, aquilo que ela julga ser o *Soberano Bem*. Isso exige como conseqüência a concepção da relação causal necessária entre virtude e felicidade enquanto objeto legítimo do nosso querer. No caso presente, como sabemos, a virtude tem que ser tomada como a condição da felicidade.

O exposto acima nos permite justificar um outro tipo de juízo que formulamos e que está fundado no reconhecimento da união da felicidade com a virtude (na medida em que é algo de atingível mediante as nossas ações) como o fim final da nossa vontade. Trata-se do juízo sobre o *merecimento (dignidade)*. É pertinente lembrar a definição kantiana de que "digno é alguém da posse de uma coisa ou de um estado quando o fato de ele estar em tal posse se harmoniza com o soberano bem" (*Crítica da Razão Prática*, p. 149 / A 234).

---

possibilidade do inverso, isto é, de que esta possa fornecer a condição para aquela - o que se mostrou pensável mediante a consideração do *auto-contentamento*.

A dignidade da posse da felicidade, assim, diz respeito à sua espectação decorrente de uma determinação virtuosa do sujeito. Ora, uma vez que nada no mundo permite estabelecer esta relação - mesmo porque o conceito de felicidade é indeterminado, já que não temos critérios para decidir com certeza o conjunto de coisas que nos tornariam felizes (17) -, tudo que o sujeito pode dizer segundo as regras práticas é que a virtude confere ao seu portador o **merecimento** da felicidade; assim, a conexão necessária que há, do ponto de vista formal, é entre a virtude e o mérito de ser feliz; de modo algum entre aquela e a felicidade mesma. Neste último caso estaríamos tratando desses conceitos, que pertencem ao domínio prático (enquanto fins da vontade), como se eles pertencessem ao âmbito teórico, isto é, como se eles fossem fenômenos (18) - o que evidentemente escapa àquilo que legitimamente se pode tratar no domínio prático. Em outros termos, estaríamos pretendendo que a

17 "Mas infelizmente o conceito 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 preciso um todo absoluto, um máximo de bem-estar no meu estado presente e em todo o futuro. (...) Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria precisa a onisciência. Não se pode agir segundo princípios determinados para ser feliz, mas apenas segundo conselhos empíricos"...(*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp. 54-55 / BA 46-47).

18 Os nossos julgamentos de valor mais comuns revelam a natureza desta conexão; com efeito, ao emitirmos julgamentos de valor sobre os nossos semelhantes, jamais dizemos de alguém que consideramos virtuoso que ele será feliz (a não ser com base em justificativas místicas); mas dizemos freqüentemente que este indivíduo não merece ser infeliz, que ao contrário, é digno da maior felicidade. Correlativamente, sentimo-nos indignados ao nos depararmos com alguém que, malgrado a perversão do seu caráter, aparenta grande prosperidade material em todos os âmbitos da sua existência. Dizemos nesse caso que tal indivíduo não merece gozar dessa situação.

relação causal que estabelecemos entre elas pudesse ser conhecida, e não simplesmente querida. Nesse caso, a união entre felicidade e virtude assumiria o aspecto de uma *promessa* justificável pelo (pretenso) *conhecimento* de uma relação causal entre elas; ora, a mera sensatez já é suficiente na prevenção contra tal coisa (19). Cumpre lembrar a esse respeito que Kant distingue a doutrina da felicidade da doutrina da virtude justamente pela consideração de que "a primeira aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade; a segunda ordena a maneira como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade" (*CRP II*, p.223 / A 806 - B 834). Assim, estamos autorizados a dizer a esse respeito, com base em Kant, que a virtude se conecta necessariamente apenas com o merecimento da felicidade (Cf. *Crítica da Razão Prática*, p. 129 / A 198). Esta conexão é uma síntese *a priori*, já que está fundada na consideração da natureza moral dos seres finitos, sem se recorrer a um elemento empírico qualquer (20). Sendo assim, é

19 Vale acentuar que este juízo sobre uma espectativa (e, coextensivamente, o do merecimento) da posse da felicidade pelo reconhecimento do caráter virtuoso do agente, embora não possa ser tomado como fundado em um conhecimento do vínculo necessário entre elas, calca-se em um modo de julgar especulativo, já que recorre a suposições sobre condições exteriores às meras determinações voluntárias do sujeito e que portanto transcendem o domínio da atividade prática da nossa razão. Em outros termos, os julgamentos sobre a espectativa de certas ocorrências como efeitos das nossas ações, vão além do concurso das nossas deliberações e requerem suposições sobre o curso mesmo dos acontecimentos que não estão sujeitos à nossa vontade. O que cumpre esclarecer aqui é que no caso do fim final da nossa vontade, tais suposições não podem ser tidas como conhecimento, pois nada há na nossa capacidade cognitiva que nos autorize fazê-lo. Trataremos desse assunto nas páginas que se seguem.

20 Tal síntese se funda unicamente no conceito do objeto que decorre da mera análise da nossa (humana) vontade, como aquilo a que de melhor podemos aspirar. Mas é preciso ter claro que somente depois de reconhecido um tal objeto como pertinente não apenas aos nossos desejos, mas passível também de ser por nós querido, vale

inquestionavelmente necessária, e é tudo o que de necessário a razão prática pode garantir com legitimidade à relação entre felicidade e virtude. Temos que admitir nesse caso que, se não podemos conhecer as causas da felicidade, e muito menos tomar a virtude como uma condição necessária dela, a virtude é entretanto a condição única do seu *merecimento* (21).

Salta aos olhos entretanto que estas questões transcendem os limites do conhecimento prático, já que este diz respeito unicamente à avaliação das máximas segundo o princípio da moralidade, abstraindo completamente dos juízos sobre os efeitos possíveis das ações cuja execução se funda naquela avaliação. A moralidade caracteriza-se por não considerar qualquer fim externo ou efeito sensível da ação nos seus julgamentos. Uma tal consideração só pode ser efetuada com o recurso ao uso especulativo, não simplesmente prático, da nossa razão. Se lembrarmos a distinção que apontamos anteriormente entre os modos de julgar segundo os princípios hipotético e moral da nossa razão, veremos que o primeiro continha um elemento cognitivo, que dizia respeito a um certo conhecimento de

---

dizer, de ser alcançado pelas nossas próprias forças, torna-se legítimo e aceitável um juízo de valor tal como o do merecimento. Com efeito, seria irracional dizer que alguém merece algo e mesmo assim ser ciente da impossibilidade de que ele o alcance. Nesse caso, poderíamos no máximo dizer que desejaríamos que alguém, por ser virtuoso, fosse também feliz, mas não que este alguém merecesse isso, entendendo por esse merecimento, a possibilidade da *esperança* de alcançar o referido objeto.

21 "Facilmente se pode discernir agora que todo o mérito cabe à conduta moral, porque esta faz consistir no conceito do soberano bem a condição do resto (do que pertence ao estado), a saber, da participação na felicidade. Segue-se, pois, daqui: que não se deve jamais tratar a moral em si como *doutrina da felicidade*, isto é, como uma instrução para se tornar partícipe da felicidade; com efeito, ela tem apenas a ver com a condição racional (*conditio sine qua non*) da última, não com um meio de a adquirir." (*Crítica da Razão Prática*, pp. 149 / A 234-235).

conexões entre fenômenos o qual justificava a adoção de uma máxima (como eficiente para produzir um certo efeito)(22). Já o uso da razão pura prática dispensava qualquer elemento cognitivo, arbitrando a bondade ou maldade da máxima independentemente cas suas supostas conseqüências. Ao contrário pois do modo de julgar hipotético, que levava em conta a *possibilidade física* do objeto que consideramos bom, a moralidade considera unicamente *a possibilidade moral* da ação (Ver Kant, *Crítica da Razão Prática*, p.72 / A 101).

Aqui, igualmente ao primeiro caso, se instala a necessidade de recorrer a um elemento cognitivo (23) a fim de conceber a articulação interna entre os dois fins últimos da vontade, articulação esta que já admitimos possível como resultado da ação e,

---

22 A natureza prática desse modo de julgar aparecia no que Beck denominou "elemento conativo", isto é, na justificação da adoção da máxima mediante a sua avaliação como boa, isto é, como fundada na suposição de que a sua consecução está vinculada à possibilidade de alcançar a felicidade.(Ver Beck, op.cit. pp.84-86).

23 Esta palavra não é muito apropriada, já que a idéia de cognição está intimamente vinculada ao conhecimento teórico. Se no caso do modo de julgar hipotético ele se aplicava bem, visto que lá ela se refere ao conhecimento de conexões entre fenômenos - portanto de um tipo de atividade intelectual que pode ser testada na experiência -, no caso presente, virtude e felicidade não são fenômenos e a síntese entre elas - síntese cuja necessidade se reconhece *a priori* ao se buscar a totalidade incondicionada das condições (dos fins) como unidas em um único objeto - não pode ser garantida como resultado de um conhecimento especulativo qualquer. A necessidade daquela síntese *a priori* é apenas prática, e não se pode pretender conhecê-la teoricamente, pois isso ultrapassa os limites da possibilidade do conhecimento teórico. Mas aquela necessidade prática exige um uso especulativo da nossa razão com vistas a buscar as condições mediante as quais a supra citada relação de causalidade se torna pensável. Com isso, podemos concluir que o uso dialético prático da nossa razão confere legitimidade à atividade especulativa daquela para pensar e fornecer respostas a uma conexão causal que de modo algum tem qualquer vínculo com a experiência. Eis porque, ao invés de chamar este elemento especulativo que surge na dialética da segunda *Crítica* de elemento cognitivo, chamemo-lo doravante simplesmente de elemento especulativo.

com isso, como necessária do ponto de vista prático (24). A questão é pois a seguinte: visto que a síntese entre virtude e felicidade foi admitida como resultado possível das ações humanas, é perfeitamente lícito tomá-la como portadora de realidade prática (25), isto é, como realizável pela ação.

Em si mesma porém, a relação entre aqueles dois fins supremos humanos permanece contingente. Até agora, a síntese causal que se exige entre eles funda-se em uma necessidade meramente volitiva, permanecendo indeterminado o modo como se pode efetivamente pensar a articulação entre elas, admitindo-se unicamente que há de ser a virtude a causa da felicidade e de modo algum o contrário. Esta

24 É mister ter sempre em mente que a **possibilidade** da unidade entre felicidade e virtude decorre da consideração do auto-contentamento como um sentimento que é um efeito necessário da atividade virtuosa. A **necessidade** daquela unidade em uma relação causal é conseqüência indireta do auto-contentamento pelo fato de que, tornando-a pensável (aquela unidade), isto é, possível enquanto efeito mesmo do agir moralmente determinado, ele autoriza a vontade a **querê-la** como objeto. Este querer por sua vez não só engendra a necessidade mas também coextensivamente confere legitimidade à tentativa de buscar as condições mediante as quais felicidade e virtude se articulam necessariamente constituindo um todo sintético. Mas isso requer um uso especulativo da nossa razão. Uso este que, ultrapassando os limites da experiência, não pode ser tomado como conhecimento teórico, mas simplesmente algo que se admite pela consideração de que atende a um interesse prático. Do ponto de vista da razão especulativa, isso não forneceria senão meras hipóteses, proposições problemáticas - o que em nada aumenta a possibilidade do conhecimento teórico da nossa razão.

25 Por **realidade prática** de um conceito entendemos a possibilidade de que possa ser referido a um objeto da vontade, seja porque constitui condição formal dos juízos daquela, seja porque, mesmo sem um correspondente na intuição, pode ser aceito como um fim. Assim, tal realidade prática se estende também aos conceitos ou proposições que devemos admitir como vinculados de algum modo aos objetos da vontade enquanto **condições** destes. O conceito de realidade prática supõe pois o de objetividade, já que um objeto que deve ser admitido como portador de tal realidade deve sê-lo por todos os seres racionais. Quer dizer, a realidade prática de um objeto não reside em que ele seja querido por todos os seres racionais, mas sim em que ele seja admitido por todos os seres racionais como passível de ser querido por alguém.

relação de causalidade mantém-se então problemática; tudo o que podemos saber da felicidade é que é um conceito indeterminado, já que não podemos absolutamente antever que coisas nos tornariam felizes, de modo que permanece sempre indecidível *a priori* o modo de alcançá-la. Que a virtude seja um mecanismo capaz de atingi-la diz respeito unicamente a algo que podemos querer, isto é, é uma mera *possibilidade*. O que há de necessário aí reside tão somente na natureza finita da nossa vontade, que julga como o mais completo bem a que pode aspirar, isto é, o seu mais elevado fim, aquela conexão causal, a qual por isso mesmo é tida por nós, agentes finitos, como o *Soberano Bem*. Querer isso não é acidental em nós, mas é algo que se pode depreender da nossa própria natureza uma vez provado que tal objeto pode constituir-se em objeto do querer, ou seja, concretizável como resultado da ação.

Por outro lado, não podemos desvincular a felicidade das prosperidades materiais. A virtude, como vimos, não pode erigir-se absolutamente em condição suficiente para aquela. Isso seria mesmo contraditório com o próprio conceito de felicidade o qual, sendo um ideal da imaginação de seres racionais finitos, comporta a idéia de uma realização completa dos seus desejos e da sua vontade (26). Que a moralidade, por si só, produza a felicidade, eis o que não se pode admitir em seres racionais finitos. Nesse caso, com efeito, não haveria que se falar em felicidade, mas em beatitude; tampouco seria o caso de falar em virtude, mas sim em santidade (27). A felicidade

---

26 Ver acima, n. 13.

27 A esse respeito, Kant nos adverte do perigo do *fanatismo moral*, consistente na crença de que somos capazes de nos satisfazer unicamente com os efeitos da virtude em nós; quer dizer, do perigo

permanece então sempre supondo uma dependência da natureza, isto é, que esta siga o seu curso de modo a que torne concretizáveis todos os nossos fins e inclinações.

Resumindo, não podemos dissociar a felicidade do prazer; este, é claro, não se identifica com aquela, mas é dela parte essencial e indispensável. A virtude, por sua vez, não produz qualquer prazer, visto que por este devemos entender unicamente aquela espécie de sensação positiva cuja origem só pode ser material, nunca pura. Os efeitos positivos da moralidade sobre a sensibilidade, possuindo uma origem por definição *a priori* na razão pura, são incapazes de produzir alguma espécie de prazer. Disso se conclui portanto que a conexão causal necessária entre virtude e felicidade, para ser possível, necessita de um terceiro elemento, o qual possa vincular a idéia da conformidade da natureza aos nossos fins e inclinações à necessidade da suposição de que a virtude possa ser considerada como a condição da felicidade. Em outros termos, é preciso supor que a posse da virtude nos autoriza a pensar que a dinâmica da natureza se processará de modo a proporcionar a felicidade na medida exata daquela.

---

que representa a ilusão de que podemos ser portadores de beatitude.(Cf. *CRPr*, pp. 101-102 /A 153).

IV.2 - Dos postulados da razão prática

Concluímos nas páginas anteriores que aquele objeto legítimo da vontade, qual seja, a idéia de uma totalidade dos seus fins reunida ela mesma segundo uma série causal impunha um impasse à razão prática, já que, malgrado tenha sido admitida como portadora de realidade (prática)(28), permanecia em si mesma contingente, pois nada no mundo dos fenômenos pode garantir que a virtude seja causa da felicidade; e tampouco podemos pretender que, somente pelos nossos esforços, alcançaremos aquele objeto total da nossa vontade (29). Não dependendo apenas de deliberações mas de suposições sobre o ordenamento mesmo da natureza, o objeto total da razão prática exige um uso especulativo da razão com vistas a pensar as condições da possibilidade de sua concretização. Mas aqui há que se lembrar duas coisas: a primeira delas diz respeito ao fato de que então faremos um uso especulativo da nossa razão sobre objetos que de modo algum podem ser tratados visando a um conhecimento teórico; efetivamente, não usaremos a razão especulativa para conhecer

28 Vimos que a síntese entre felicidade e virtude em uma relação causal é, devido à dubiedade mesma da nossa natureza volitiva, aquilo que de melhor podemos pensar, isto é, o objeto que comportaria a plenitude da concretização dos objetos da nossa vontade; é também algo alcançável como resultado das nossas ações. Eis porque possui realidade prática. Quer dizer, mesmo não sendo dada aos sentidos, dita síntese é admitida como realizável pelas nossas ações, sendo portanto perfeitamente legítimo querê-la (deliberar com vistas a alcançá-la). Sobre o conceito de realidade prática, ver supra n 25.

29 ..."não existe na lei moral a menor razão para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade a ela proporcionada de um ser que, fazendo parte do mundo e, portanto, dele dependendo, não pode por isso mesmo ser pela sua vontade causa desta natureza e fazê-la por suas próprias forças coadunar-se inteiramente - o que concerne à sua felicidade - com os seus princípios práticos (*Crítica da Razão Prática*, p. 143 / A 224-225).

relações causais no mundo, mas para pensar as condições de que o mundo comporte a possibilidade de que uma certa relação causal - que nos é perfeitamente lícito querer - aconteça. Em segundo lugar, aqui o que move esse uso não é um propósito especulativo, isto é, o interesse no conhecimento teórico de algo qualquer. Ao contrário, é eminentemente prático, dizendo respeito unicamente à nossa vontade; seus resultados não podem portanto pretender verter-se em conhecimentos (teóricos), em proposições que devam ser aceitas como um saber sobre o mundo sensível. Eles não se referem a objetos de experiência nem tampouco são formulados no interesse do conhecimento desta. Isso não significa absolutamente que configurem um conhecimento prático. Este, vimos, se limita àquilo que cabe à lei moral **determinar**, o que, como já mostramos, diz respeito unicamente às regras do bem agir. Os postulados são proposições especulativas e como tais não fazem parte do conhecimento prático, ainda que se formulem por um interesse prático.

Os postulados da razão prática vêm justamente responder ao supra citado impasse, pois podem ser entendidos como suposições necessárias para garantir a possibilidade de que alcancemos aquilo que julgamos o *Soberano Bem* (30). Podemos dizer deles que são proposições especulativas que se referem às condições (tanto do sujeito quanto do mundo e da sua causalidade) mediante as quais se pode pensar que a virtude seja concebida como condição para a

30 "Estes postulados não são dogmas teóricos, mas *pressupostos (Voraussetzungen)* sob um aspecto necessariamente prático; portanto, não ampliam certamente o conhecimento especulativo, mas dão às idéias da razão especulativa *em geral* (por intermédio da sua relação ao prático) realidade objetiva e habilitam-na para conceitos cuja possibilidade, de outro modo, ela nem sequer poderia pretender afirmar" (*Crítica da Razão Prática*, p. 151 / A 238).

felicidade. Isto é, que esta seja alcançada na justa medida da consecução daquela. Dizendo de outro modo, os postulados são supostos para que possamos pensar a possibilidade de que, sendo virtuosos, sejamos autorizados esperar a felicidade.

Sabemos que tais postulados são em número de três, quais sejam, o da imortalidade da alma, da existência de Deus e da liberdade. Vejamos pois que lugar ocupa cada um e que função estão destinados a desempenhar no que tange à arquitetônica da dialética da razão prática. Analisemos pois cada qual separadamente.

Seguindo a ordem do exposto acima (31), comecemos com a questão da imortalidade da alma. Poderíamos dizer que este postulado se refere às condições *subjetivas* que devemos supor para pensar a "realizabilidade" do *Soberano Bem.* Isso pode se tornar mais transparente se levarmos em conta que a natureza humana é, por definição, finita, isto é, somos seres racionais sensivelmente afetados, o que nos obriga a admitir que não podemos pretender ser santos. A santidade exclui a humanidade já que é condição para aquela que o seu portador não seja um ser sensível. O máximo grau a que podemos pretender chegar é portanto a virtude, que se caracteriza justamente por tomar a santidade por ideal (um

---

31 Seguimos esta ordem unicamente por julgá-la mais apropriada para a exposição. A imortalidade da alma diz respeito a uma questão subjetiva, isto é, aos requisitos subjetivos do soberano bem. Deus é um requisito que independe do concurso humano, razão pela qual deixamos para tratá-lo em um segundo momento. A liberdade, por sua vez, envolve ambos os elementos; com efeito, conforme veremos posteriormente, é permissível atribuir dois papéis à liberdade: enquanto condição subjetiva e enquanto condição externa ao sujeito, na possibilidade do objeto total da razão prática. Aí o motivo que foi deixado para ser desenvolvido por último.

arquétipo) e fazer desta um *modelo* a partir do qual podemos avaliar tanto quanto seguir as máximas do agir (32).

Vale frisar contudo que, se não precisamos supor a imortalidade do agente na consecução de uma ação moral específica, o mesmo não acontece quando pensamos uma totalidade da realização dos objetos da nossa vontade. No primeiro caso o fim visado nada mais é senão a obediência a lei e portanto a própria moralidade em uma situação particular, ao passo que no segundo o fim em vista é aquela totalidade mesma, e nesse caso temos que pensar o alcance da felicidade como conseqüência do ser virtuoso. Aí então não se trata de atos virtuosos particulares mas de um *máximum* de conformidade das intenções com o *espírito* da lei (33). Ora, este *máximum* supõe um progresso contínuo, já que inere à natureza dos seres racionais

---

32 "A realização do soberano bem no mundo é o objeto (*Objekt*) necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nesta vontade, porém, a *total conformidade* das intenções (*Gesinnungen*) à lei moral é a condição suprema do soberano bem (...). Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é a *santidade*, uma perfeição de que nenhum ser racional no mundo sensível é capaz em momento algum da sua existência. No entanto, uma vez que ela é exigida como praticamente necessária, só pode encontrar-se num *progresso* que vai até o *infinito* e é necessário, segundo os princípios da razão pura prática, admitir uma tal progressão prática enquanto objeto real (*reale Objekt*) da nossa vontade. *Crítica da Razão Prática*, p. 141 / A 219-220).

33 Que não pode ser de outro modo resulta claro se considerarmos que 1) a felicidade refere-se a um estado de satisfação plena e contínua do sujeito; 2) o objeto total da vontade finita é a concretização de todos os seus fins, o que não pode ser pensado, como vimos antes, senão como sendo a virtude a condição da felicidade, quer dizer, que sendo virtuosos estamos autorizados a esperar a felicidade; 3) como conseqüência dos dois ítens anteriories, a realização completa de todos os seus fins supõe então, que a moralidade seja sempre fim para a vontade na sua determinação (já que só isso nos possibilita alcançar o objeto total da nossa vontade); e uma realização completa de todos os fins supõe um máximo de conformidade possível da disposição à moralidade, quer dizer, a máxima conformidade possível da intenção ao *espírito* da lei.

sensíveis a possibilidade do mal. Como observa o filósofo, a "*convicção* da imutabilidade da sua intenção (*Gesinnung*), no progresso para o bem, parece no entanto ser em si igualmente impossível para uma criatura" (Id. p. 142 / A 222 -n). Assim sendo, a moralidade constitui-se sempre em um dever que reconhecemos, mas sempre passível de ser burlado em virtude da nossa finitude mesma. A condição pois para pensar a plena conformidade das nossas intenções com o dever é que possamos buscar sempre esta conformidade, a qual, exigindo um progresso que vai ao infinito, tem de recorrer à suposição de "uma existência e de uma personalidade *indefinidamente* persistentes do mesmo ser racional (a que se dá o nome de imortalidade da alma). Portanto, o soberano bem, praticamente, só é possível sob o pressuposto da imortalidade da alma" (*Crítica da Razão Prática*, p. 141 / A 220).

Mas é preciso ter em mente que a simples suposição da imortalidade da alma não garante a possibilidade da realização do soberano bem. De fato, garante a possibilidade do alcance (no infinito) da plena conformidade da intenção à lei, do que de modo algum se segue a felicidade como conseqüência. A virtude é tudo o que está em nosso poder (e só nele)(34) para atingir o que avaliamos como o soberano bem, mas, claro está, não é suficiente (35).

---

34 Eis porque a designamos como compondo a *condição subjetiva* da concretização do soberano bem.

35 "Estamos determinados *a priori* pela razão, no sentido de promover com todas as nossas forças o maior bem do mundo [*das Weltbeste*], consistente na ligação do maior bem material [Wohl] dos seres racionais do mundo com a suprema condição do bem [*des Guten*] nos mesmos, isto é, da felicidade universal com a máxima conformidade da moralidade (*gesetzmässigsten Sittlichkeit*) a leis. Neste fim final a possibilidade de uma parte, qual seja, a felicidade, está condicionada empiricamente, quer dizer, depende da constituição da natureza (convenha ela ou não

Porém, se a virtude é a única coisa que sabemos depender de nós próprios com vistas a tornar realizável o que julgamos como o melhor a que podemos aspirar, e se mesmo assim este algo permanece uma mera possibilidade, é necessário ainda supor um outro elemento (que então não depende de nós) apto a garantir uma relação necessária entre a felicidade e a virtude. aí está então posta a necessidade de se recorrer à suposição de Deus. Mas vamos por partes.

Antes de entrar propriamente na matéria, talvez seja interessante trazer à memória algumas considerações. Em primeiro lugar, tratemos de lembrar o que entende Kant por felicidade. Cito: "a *felicidade* é o estado no mundo de um ser racional para o qual, na totalidade da sua existência, *tudo ocorre segundo o seu desejo e a sua vontade* e funda-se pois na harmonia da natureza com o fim integral desse ser e igualmente com o princípio determinante essencial da vontade" (Id. p. 143 / A 224). Assim temos que a felicidade é um estado de um ser racional **no mundo**; aqui obviamente é claro que o filósofo usa a palavra mundo para designar o mundo sensível, já que aquela é um anelo dos seres racionais finitos e só é passível de ser atribuída a esta espécie de seres. Seres puramente inteligíveis não podem, por definição, ser intuídos, portanto não podem fazer parte do mundo, enquanto por este se entende o conjunto matemático dos fenômenos - cujo único acesso é a intuição. Tampouco a felicidade é atribuível ou consitui um fim para esses seres, já que ela supõe a concretização de prosperidades materiais, o que de

---

a este fim) e é problemática do ponto de vista teorético; enquanto que a outra parte, a saber, a moralidade, em referência (*Ansehung*) à qual estamos livres da ação da natureza, tem sua possibilidade assegurada *a priori* é dogmaticamente certa (*gewiss*)" (*KUk*, pp. 580-581; A 424-425 / B 429-430).

não é passível de ser desejado por seres não materiais. Além disso, dito estado requer que *tudo* ocorra em conformidade com os desejos e a vontade do sujeito; quer dizer, supõe uma total realização dos seus fins e das suas necessidades naturais (36). Por último, atentemo-nos para a advertência de que a felicidade supõe "a harmonia da natureza com o fim integral desse ser" (racional finito). De fato, dependendo de ressortes materiais, a felicidade requer uma conformidade do curso da natureza com a vontade e as inclinações humanas, quer dizer, com a possibilidade de que elas se realizem plenamente.

Está aqui então colocada a necessidade de que o curso da natureza contenha em si mesmo uma conformidade aos **nossos** fins (37). Para tanto é preciso coextensivamente supor que ela *tenha sido ordenada* de modo a conter a referida conformidade. Assim, a fim de que um sujeito possa julgar que por ser virtuoso alguém está autorizado a esperar a felicidade, ele necessita supor que a natureza esteja ordenada de modo a se harmonizar com aquela esperança; ora, isso não é pensável a não ser com o recurso a um

---

36 é claro que podemos pensar a possibilidade de um confronto entre desejo e vontade. Mas no caso presente, estamos falando da felicidade, que é um ideal; nesses termos, deve-se pensar uma harmonia (enquanto um *télos*) entre desejo e vontade, já que isto seria um requisito para a posse daquela. Em outros termos, a felicidade é um estado ideal onde aquele suposto confronto não existe.

37 "Por isso é exigido para a realidade teórica objetiva do conceito de fim terminal de seres racionais do mundo que não tenhamos unicamente um fim terminal proposto *a priori*, mas também que a criação, isto é, o próprio mundo, possua um fim terminal segundo a sua existência. No caso de isto poder ser demonstrado *a priori*, acrescentaria à realidade subjetiva do fim terminal a realidade objetiva" (*Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 293 / A 425 - B 430).

ordenamento segundo fins da natureza, em última instância, à idéia de que ela foi criada de modo a comportar aquela harmonia.

A essa altura é preciso ter claras duas coisas: em primeiro lugar, que evidentemente muito embora aqui estejamos tratando da natureza como o conjunto (dinâmico) de objetos que nos podem ser dados aos sentidos, não podemos contudo entendê-la como o conjunto (dinâmico) de fenômenos - o que parece contraditório. A questão é a seguinte: a natureza, no seu conceito teórico, deve ser compreendida como a totalidade dos fenômenos, isto é, daquilo que se submete às leis da causalidade mecânica (necessidade natural). Ora, uma tal causalidade não comporta a noção de teleologia, isto é, o conceito de uma conformidade a fins da natureza é aqui completamente despido de objetividade (38). Assim, embora tenhamos em mente a possibilidade de uma concretização do soberano bem **nesse mundo**, não podemos pensá-la segundo as leis da causalidade deste, pois aí tal realização é sem dúvidas admitida como possível, mas em si mesma permanece totalmente contingente. Ao fim e ao cabo, a idéia de

---

38 Não só a idéia de uma conformidade a fins da natureza tomada como uma totalidade, mas mesmo os juízos teleológicos sobre eventos particulares não podem pretender constituir-se em conhecimentos (teóricos). No segundo caso, pelo fato de que o conceito de finalidade não é passível de ser deduzido transcendentalmente, não podendo ser admitido como apto a fundar juízos objetivamente válidos sobre objetos sensíveis do ponto de vista teorético. Dito conceito permanece então aí meramente problemático. No primeiro caso, além de todas as dificuldades pertinentes ao segundo, acrescente-se que aí se busca uma finalidade para a natureza enquanto uma totalidade; ora, concebida desse modo, ela jamais nos é acessível - isso requeriria mesmo a onisciência, o que de modo algum é possível a seres finitos - permanecendo uma mera idéia. Além disso, pensar uma causa final da natureza considerada em sua totalidade requer que esta causa lhe seja exterior. Seria então desta uma causalidade *incondicionada*. Ora, se a própria natureza enquanto totalidade é uma mera idéia, quiçá a suposição de uma **criação** desta em conformidade com fins!

criação da natureza remete à de uma causa eficiente desta, a qual deve então ser exterior a ela, não estando portanto submetida às suas leis. Sendo assim, não pode ser admitida como pensável segundo estas mesmas leis (39), quer dizer, a possibilidade de especular sobre uma tal causa transcende os limites da atividade teórica (legítima) da razão. Ela seria na verdade o objeto do que Kant agrupa sob o nome de "*terceira* espécie de inferências sofísticas [que], da totalidade das condições para pensar objetos em geral, enquanto podem ser-me dados, [conclui] a absoluta unidade sintética de todas as condições da possibilidade das coisas em geral, isto é, de coisas que não conheço no seu simples conceito transcendental a um ente de todos os entes que conheço ainda menos através de um conceito transcendental e de cuja necessidade incondicionada não posso formar-me nenhum conceito" (*CRP II*, p. 30 / A 340 - B 398). Não há pois como pretender que este modo de tratar a natureza seja passível de aumentar o nosso conhecimento teórico sobre ela. Eis porque, ao fazê-lo, caímos em raciocínios sofísticos - quer dizer, em ilusões do ponto de vista do interesse especulativo.

---

39 Mas sabemos que uma causalidade distinta daquela que rege os fenômenos, daquela lei mecânica do mundo (sensível) e obviamente a ela não submetida é o que propriamente caracteriza o conceito de liberdade transcendental. Assim, a idéia de uma causa primeira do mundo supõe como princípio de seu modo de atuação a lei da liberdade em sentido transcendental. Unida ao postulado de algo como criador do mundo está então a idéia de uma lei desta criação, a saber, a liberdade. Eis um dos elementos que corroboram para a compreensão do duplo papel que ocupa o conceito de liberdade na razão prática: como lei da causalidade livre da vontade - enquanto condição da moralidade -, por um lado e, por outro, como um postulado para a possibilidade de uma causalidade incondicionada do mundo sensível considerado em sua totalidade.

Poder-se-ia dizer então que a possibilidade do objeto que avaliamos como o soberano bem depende de que a felicidade seja alcançável pelo sujeito finito como resultado das ações determinadas pelo seu caráter virtuoso. Ora, uma vez que a felicidade requer certas circunstâncias exteriores e que não dependem de nós (do nosso agir deliberado), a realidade prática daquele objeto tem de supor que a natureza tenha sido ordenada de modo a proporcionar a felicidade na exata medida da virtude. Segundo os princípios do conhecimento teórico, entretanto, permanece indecidível a realidade de um tal ordenamento (40). Sendo este uma suposição necessária para a possibilidade do soberano bem, não pode permanecer uma questão indecidível nem, uma vez admitida, pensada como obra do acaso, pois então permaneceria contingente em si mesma. Assim, a finalidade da natureza só pode ser pensada como atribuída a uma causalidade **intencional**. Em outros termos, a idéia de uma causa eficiente da natureza em sua totalidade, causa esta que a tenha disposto com vistas a fins, não pode ser pensada senão em analogia a uma causalidade da vontade (41). E mais, visto que não se trata de um

40 "Porém um fim terminal é simplesmente um conceito da nossa razão prática e não pode ser concluído a partir de quaisquer dados da experiência do ajuizamento teórico da natureza, nem ser retirado do conhecimento da mesma. Não é possível qualquer uso deste conceito, a não ser unicamente para a razão prática segundo leis morais; e o fim terminal da criação é aquela natureza do mundo que entra em acordo com aquilo que nós somente podemos determinar segundo leis, isto é, com o fim terminal da nossa razão prática pura e na verdade na medida em que esta deve ser prática." (*Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 294; A 427 / B 432).

41 Pode-se argumentar que a causalidade segundo fins atribuída à natureza poderia estar vinculada unicamente a uma necessidade psicológica nossa de especular sobre ela sem que se pudesse fundar objetivamente o conceito de causa final assim usado. Nesse caso, não seria necessário recorrer à idéia de uma causalidade intencional, já que é perfeitamente viável pensar que a idoneidade da natureza não esteja fundada em um tal tipo de causalidade (idealismo dos sistemas

fim arbitrariamente escolhido, mas daquilo que constitui o fim final dos homens (enquanto seres racionais no mundo), qual seja, a felicidade como conseqüência da virtude, a referida causalidade deve necessariamente conter em si mesma o princípio desta disposição moral segundo o qual ele ordena a natureza de modo a comportar em si a possibilidade da felicidade humana (42).

---

da idoneidade da natureza"). Isso entretanto obviamente não seria suficiente para garantir a realização daquele fim final da nossa vontade - fim este que é portador, sabemos, de realidade prática -, quer dizer, sua concretização, embora possível, permaneceria totalmente contingente em si mesma. Ora, posto que aqui se trata justamente de investigar em que termos a referida concretização pode ser **esperada** pelo sujeito virtuoso, a recusa de uma causalidade intencional da natureza em prol da suposição de que sua idoneidade tenha um fundo meramente psicológico de nada serviria para o avanço da investigação. Efetivamente, nada asseguraria que a natureza estivesse harmonicamente associada à realização nela do nosso fim mais acabado. Só uma causa intencional que contenha em si a total disposição da conformidade à lei pura da vontade pode ser pensada como apta a fornecer as condições para que possamos admitir a realidade prática do objeto supremo da nossa vontade. Deus é então um conceito necessário se queremos pensar a natureza como destinada a nos proporcionar a felicidade na exata medida da virtude.

*Ver CFJ, ## 72 e 73

42 "A condição subjetiva sob a qual o homem (e, segundo todos os nossos conceitos, de igual modo todos os seres racionais finitos) pode colocar um fim terminal, subordinado à mencionada lei [a lei moral], é a *felicidade*. Por conseqüência, o supremo bem físico possível no mundo (...) é a felicidade, sob a condição objetiva do acordo do homem com a lei da *moralidade*, isto é, do merecimento [*Würdigkeit*] a ser feliz.

'Mas, é impossível representar estas duas condições do fim terminal que nos é indicado pela lei moral, segundo todas as nossas faculdades racionais, como ligadas através de meras causas naturais e adequadas à idéia do fim terminal pensado. Por isso o conceito da *necessidade prática* de um tal fim, através da aplicação das nossas faculdades, não concorda com o conceito teórico da possibilidade física de realização do mesmo, se não ligarmos à nossa liberdade nenhuma outra causalidade (de um meio) que não seja a da natureza.

'Por conseguinte, temos que admitir uma causa-do-mundo moral (um autor do mundo) para nos propormos um fim terminal conforme à lei moral; e na medida em que esta últims afirmação é necessária, assim também (isto é, no mesmo grau e pela mesma razão), deve-se também admitir necessáriamente a última, nomeadamente, que existe um Deus." (*Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 290; A 419-420 / B 423-424).

Eis assim como se evidencia a necessidade prática do conceito de um ser santo portador de uma vontade onipotente, no sentido de ser capaz de produzir não eventos no mundo, mas o próprio mundo enquanto algo que contenha em si a determinação de harmonizar-se com os desígnios daquela vontade. Desse modo, se não podemos pensar a possibilidade de que haja uma causa puramente inteligível de fenômenos - os únicos seres inteligíveis capazes de produzir efeitos no mundo dos fenômenos somos nós mesmos enquanto seres também sensíveis -, já que isso contradiria os princípios mesmos que regem a natureza sensível, temos por outro lado que pensar, do ponto de vista prático, esta mesma natureza (como um todo), sendo produzida por aquela supra referida causa (puramente inteligível); só que aí não se trata de conceber a natureza como mecanismo, mas sim como organização (conforme a fins). Admitir uma causalidade divina dos fenômenos implicaria aceitar que existem causas milagrosas de eventos constatáveis. Ora, os resultados da filosofia transcendental excluem por completo a possibilidade de tais tipos de causalidade; são, com efeito, visivelmente contrárias aos princípios do conhecimento teórico, os quais exigem que para um condicionado dado seja também dada a sua condição. O incondicionado é, por definição, algo que não pode ser dado e, por conseguinte, não pode ser conhecido, permanecendo um conceito problemático teoricamente. Em conseqüência disso, não podem existir milagres na natureza (enquanto conjunto dos fenômenos); vale dizer, o uso especulativo da razão por um interesse também especulativo, exclui completamente a possibilidade destes. Assim sendo, não podem ser admitidos de modo

algum no domínio dos fenômenos (43). Entretanto, pensar uma causa do mundo ele mesmo não implica em uma contradição com os princípios da razão especulativa, mas um problema que a ela não é possível resolver, muito embora seja oriundo da sua própria atividade. O mundo concebido como criação não pertence ao domínio da especulação teórica legítima, pois não pode ser fenômeno. Evidencia-se contudo como uma idéia necessária do ponto de vista prático. Assim, a idéia de criação da natureza sensível, portanto, não pode ser admitida como contendo qualquer realidade teórica. Não podendo ser conhecida (teoricamente), deve ser suposta como condição para que, sendo virtuosos, estejamos autorizados a esperar aquele objeto que constitui o fim final da nossa vontade (sensivelmente condicionada).

É interessante a essa altura trazer à luz um ponto que já se encontra implícito no que acima dissemos. Trata-se da especificidade com que referimos a nossa vontade ao mundo quando consideramos necessário avaliar os efeitos possíveis das nossas ações na medida em que eles se relacionam aos nossos fins. A este ponto recordemos a diferença entre os modos de julgar práticos (categorica e hipoteticamente). O primeiro, sabemos, caracteriza-se por não considerar, na avaliação da máxima, qualquer referência aos efeitos sensíveis possíveis das ações, mas julga a máxima simplesmente naquilo que ela ordena; o fim, entendido como o efeito da ação no mundo, não é aqui levado em conta. Já o modo de julgar hipotético ao contrário define-se justamente por avaliar as ações com base na relação possível que suas conseqüências no mundo mantém com a

---

43 Ver a esse respeito, *La Religion, 2ème Partie, 2ème Section (final)* - pp. 118-121 - incl. nota).

felicidade do agente; nesse sentido, tal modo de julgar prático tem de recorrer a especulações sobre a natureza; o seu sucesso está, de uma forma ou de outra, intrinsecamente ligado ao conhecimento do mecanismo da natureza (elemento cognitivo do imperativo hipotético).

Sabemos entretanto que a felicidade é algo cujas causas não nos compete conhecer, pois é apenas um ideal (da imaginação), e não diz respeito a nada de que possamos ter qualquer intuição; a felicidade não é absolutamente um objeto passível de ser dado na sensibilidade, e tampouco se refere a esta. Assim, permanece um abismo entre o elemento cognitivo e o conativo, quer dizer, entre a verdade do primeiro e a convicção de que sua consecução conduz à felicidade. Disso o agente não pode ter qualquer conhecimento, ou garantia prática; tudo o que lhe é permitido é acreditar que pode ocorrer, crença esta que só pode ser **subjetivamente** suficiente, mas de modo algum é objetivamente válida. É objeto de fé e não de saber. Aqui, claro está, a fé surge com a necessidade de vincular um objeto da razão prática – o fim – a ocorrências na natureza sensível de acordo com um princípio de causalidade. Como não se pode conhecer *a priori* esta relação, já que a felicidade não é um fenômeno mas um ideal pertinente à nossa imaginação (Ver *Fundamentação*, p. 56 / BA 47), não há como pretender que a convicção relacionada à referida relação não se converta em objeto de fé. Ora, na medida em que o agente busca a felicidade unicamente no interesse dela mesma, está tão somente a ele entregue o ônus de conquistá-la. Uma vez que para tanto há que haver uma conformidade da natureza sensível, nada mais caro ao sujeito do que o conhecimento do curso do mundo, na medida em que este lhe possa proporcionar maior habilidade na busca daquele

obscuro objeto do desejo. Ora, visto que o conhecimento do curso do mundo pertence à jurisdição do conceito de causalidade mecânica, deve-se admitir que, embora as condições da felicidade não constituam objeto de conhecimento, elas exigem, enquanto motivadoras da vontade, a remissão a especulações sobre a natureza sensível, tanto a do sujeito quanto a exterior a ele.

O modo de julgar moral, ao contrário, dispensa qualquer avaliação do mundo sensível; ou melhor, prescinde, na sua consecução, de qualquer julgamento de natureza exterior à razão prática, seja ela qual for. Ele está portanto livre de toda questão de fé; este modo de crença só se faz necessário na medida em que o sujeito necessita, de alguma forma, recorrer a especulações sobre o curso da natureza sensível na relação com os seus fins. Assim, na consideração do objeto total da razão prática, reaparece a fé já que aqui se exige, como questão a ser resolvida, a possibilidade da realização neste mundo de todos os fins do sujeito moral finito. Nesse ponto, nenhum conhecimento basta para tornar subjetivamente suficiente a crença naquela realização, de modo que é preciso buscar nos postulados a sua garantia. Vale salientar que dita realização é possível mediante a ação e é isso que faz do soberano bem um objeto da nossa vontade. Mas a fé na sua concretização depende da suposição de que a natureza se ordene de acordo com ela, e nesse ponto não temos nenhuma garantia, seja de ordem cognitiva, seja de ordem prática. Eis onde Deus se faz necessário. A possibilidade da fé no ordenamento da natureza conforme aos nossos fins enquanto seres morais tem de buscar apoio na fé em uma causalidade da natureza que assim a tenha disposto. Quer dizer, em um criador desta que a tenha

ordenado segundo a intenção moral de uma vontade perfeita; para tanto, ele precisa ser portador de uma tal vontade, a qual se mostra por isso mesmo divina.

Há pois um traço que separa completamente a fé pertinente à doutrina da felicidade daquela pertinente ao objeto total da nossa vontade. Trata-se de que a primeira depende de um conhecimento (ou opinião) prévio da natureza, muito embora não possa recorrer a ele para a garantia de sua procedência, já que isso mesmo nada pode nos assegurar teoricamente; eis porque permanece fé e não se verte em conhecimento. A segunda, não depende de conhecimento algum do mundo, pois não o toma enquanto um mecanismo, mas enquanto coisa em si, enquanto algo que tenha sido ordenado intencionalmente de acordo com os nossos mais elevados fins. A causalidade da natureza que aqui se supõe, não é o mecanismo natural, mas uma causalidade volitiva, a qual não é absolutamente objeto da experiência ou condição desta. Sendo assim, a fé relativa à dialética da razão prática não necessita ser referendada por nenhuma questão cognitiva, e continua valendo ainda que o mundo se transforme em um caos.

Estas colocações nos incitam a abrir aqui parênteses para traçar um paralelo entre a reflexão metafísica sobre a natureza e a filosofia kantiana da história. Com efeito, na doutrina da felicidade e, como corolário, na teoria da história e do direito, muito embora se faça presente uma questão de fé referente a uma conformidade da natureza com os nossos fins (enquanto seres racionais desejantes), Deus não é um conceito necessário. Nesse momento não há que se supor nenhuma vontade criadora da natureza como garantia do alcance dos nossos fins, pois não está em jogo

nenhuma disposição moral da nossa parte. Depende tão somente das nossas forças e da nossa habilidade a consecução dos nossos objetivos e o alcance da felicidade. A filosofia da história, partindo do pressuposto de que somos agentes racionais que desejam a felicidade, e conseqüentemente, que agem visando a melhoria do próprio bem-estar, segurança e paz, projeta o curso da história humana como um resultado daquele pressuposto, isto é, como o resultado da conjugação das práticas dos homens na sua busca de felicidade. Na medida em que a eficiência destas práticas está relacionada à experiência - ao desenvolvimento das nossas capacidades em dispor dos recursos naturais tanto quanto de ordenar a sociedade -, é justo afirmar que os atos humanos, que visam promover melhores condições para atingir aquele fim supremo de todo ser racional desejante, sedimentam a expectativa de seu sucesso na excelência na utilização dos nossos conhecimentos, sejam eles referidos à natureza sensível em sua generalidade, ou à nossa própria natureza sensível em particular; tratando-se nesse último caso então das ciências do homem: a antropologia, a história, a psicologia e mesmo as ciências jurídicas.

A doutrina do direito, abordada no seu papel de teoria da justificação racional do Estado, das Constituições, parte da caracterização do homem enquanto agente egoísta; um ser racional portador de vontade e que busca, no intuito de tornar cada vez mais próximo o seu fim supremo -a felicidade - garantir a própria paz e liberdade. A vida em sociedade, o Estado, as constituições e leis são instituições que atendem às estratégias humanas dirigidas no sentido de tentar atingir os objetivos acima referidos. A filosofia

da história, a seu turno, decorre como um modo de pensar a História humana enquanto instanciação do desenvolvimento das teorias do direito, quer dizer, enquanto o percurso das criações humanas quando referidas aos seus fins egoístas. Nesse sentido ela não parte dos fatos, não busca na seqüência mesma dos acontecimentos as relações causais que se poderia verificar empiricamente, como temporalmente localizadas. Ao contrário, busca referir a História humana aos procedimentos de justificação dos seus atos coletivos, na medida em que estes se referem a uma finalidade inscrita na própria natureza dos homens. Em outros termos, não é a partir dos vínculos entre eventos observáveis, mas a partir daquela idéia de insociável sociabilidade (44) que o filósofo pode construir anterior e independentemente do curso da História todos os momentos de seu progresso, se por essa palavra entendermos a aproximação a um *maximum* de concretização do fim por excelência do homem egoísta.

Esta sociabilidade insociável consiste na idéia de que é justamente o uso da razão por parte do agente egoísta que lhe mostra a necessidade de, a fim de tornar exequíveis seus objetivos individuais, buscar a convivência pacífica com seus semelhantes, e com ela, a restrição mesmo das ganas desse egoísmo; o que não impede entretanto que, concomitantemente, tal egoísmo se coloque a cada instante, fornecendo sempre ao homem a tentação de agir em causa própria, agredindo seus compromissos assumidos socialmente. Dito conceito pode em vista disso ser considerado como decorrente do conceito de agente racional finito. E é este, portanto, que norteia

---

44 Ver *"Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita"*, *Quarta Proposição* - pp. 13-14.

toda a doutrina do direito e, com ela, a filosofia da história. Esta então não deve ser entendida como uma investigação do curso dos acontecimentos com base nos fatos (*Historie*), mas como um modo de conceber tal curso na medida em que se lhe pode atribuir uma racionalidade pragmática. Vale dizer, na medida em que é expressão do jogo do uso prático da razão por parte de agentes egoístas. Seus resultados valem, por conseguinte, independentemente de que os fatos os neguem (*Weltgeschichte*)(45). Isso porque dita validade não se sustenta com base em critérios teóricos, em questões de experiência e verificabilidade. Ao contrário, fundam-se na justificativa que vincula atos a fins, ou seja, em um princípio teleológico.

É esse cunho teleológico que jaz na base da filosofia da história e lhe confere um modo de conceber a natureza completamente particular. Aqui, com efeito, temos que ela se molda e se constrói como resultado do jogo dos atos das vontades. Ora, esse jogo, embora seja resultado das nossas deliberações, é irredutível a estas, quer dizer, é ele mesmo independente das nossas vontades. No entanto, desenrola-se em conformidade com os nossos interesses - o que alimenta o pensamento da natureza enquanto portadora de um plano, o qual tenha por fim justamente a plenificação da referida conformidade. De fato, se estivéssemos falando de um curso cego da natureza, se estivéssemos tratando da história factual (*Historie*), qualquer progresso no sentido acima colocado poderia ser encarado como mero acaso. Mas aqui estamos pensando o curso da história humana enquanto uma seqüência dos resultados da conjuminação de

---

45 - Sobre a diferença entre *Historie* e *Weltgeschichte*, ver Terra, Ricardo, op. cit. pp. 57-59.

decisões racionalmente justificáveis. Nesse sentido, a história humana mostra-se como uma evidência de um plano da natureza que tem por meta o progresso da espécie (humana) no desenvolvimento de todas as suas potencialidades, tanto nos indivíduos particulares, quanto no gênero. Um plano da natureza porque, afinal, é no curso do mundo e graças a uma especificidade da natureza humana que tal desenvolvimento se nos apresenta (46). A nossa própria sociabilidade insociável evidencia-se como a mola propulsora desse progresso,é ela que está na base de toda a racionalidade da história. Torna-se assim compreensível o que pretende Kant significar quando afirma que "O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia." (*Idéia*, p.14).

Essa "querer" da natureza nasce então de um modo de conceber a nossa própria natureza racional egoísta. É a transposição dessa idéia para um modo de refletir sobre a história humana, do ponto de

46 "O que proporciona esta *garantia* (*Garantie*) <da paz perpétua> é nada menos do que a grande artista *natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece visivelmente a finalidade de fazer prosperar a concórdia pela discórdia dos homens, mesmo contra sua vontade, e é por isto que, assim como é denominado *destino* a necessitação de uma causa desconhecida por nós segundo suas leis de efeito, <é denominada> *providência* pela consideração de sua finalidade no curso do mundo como sabedoria profunda de uma causa superior dirigida ao fim último <*endzweck*> objetivo do gênero humano e pre-determinando esse curso do mundo, que nós propriamente na verdade não *conhecemos* nessas obras de arte da natureza ou somente daí não podemos concluir a ela, mas (como em toda relação da forma das coisas com fins em geral) somente podemos e temos de *acrescentar em pensamento* <*hinzudenken*> para nos fazer um conceito de sua possibilidade segundo a analogia das obras de arte humana (...). O uso do termo *natureza* é também, quando, como aqui, somente tem a ver com teoria (não como religião), mais conveniente para as limitações da razão humana (como a que tem de manter-se, com respeito à relação dos efeitos com as suas causas, dentro dos limites da experiência possível), e *mais modesta* do que a expressão de uma *providência* cognoscível por nós, com a qual se colocaria temerariamente asas icárias para aproximar-se do segredo de sua intenção insondável" (Id. pp. 44-48 / 360-363).

IV.2 - Dos postulados da razão prática

Concluímos nas páginas anteriores que aquele objeto legítimo da vontade, qual seja, a idéia de uma totalidade dos seus fins reunida ela mesma segundo uma série causal impunha um impasse à razão prática, já que, malgrado tenha sido admitida como portadora de realidade (prática)(28), permanecia em si mesma contingente, pois nada no mundo dos fenômenos pode garantir que a virtude seja causa da felicidade; e tampouco podemos pretender que, somente pelos nossos esforços, alcançaremos aquele objeto total da nossa vontade (29). Não dependendo apenas de deliberações mas de suposições sobre o ordenamento mesmo da natureza, o objeto total da razão prática exige um uso especulativo da razão com vistas a pensar as condições da possibilidade de sua concretização. Mas aqui há que se lembrar duas coisas: a primeira delas diz respeito ao fato de que então faremos um uso especulativo da nossa razão sobre objetos que de modo algum podem ser tratados visando a um conhecimento teórico; efetivamente, não usaremos a razão especulativa para conhecer

28 Vimos que a síntese entre felicidade e virtude em uma relação causal é, devido à dubiedade mesma da nossa natureza volitiva, aquilo que de melhor podemos pensar, isto é, o objeto que comportaria a plenitude da concretização dos objetos da nossa vontade; é também algo alcançável como resultado das nossas ações. Eis porque possui realidade prática. Quer dizer, mesmo não sendo dada aos sentidos, dita síntese é admitida como realizável pelas nossas ações, sendo portanto perfeitamente legítimo querê-la (deliberar com vistas a alcançá-la). Sobre o conceito de realidade prática, ver supra n 25.

29 ..."não existe na lei moral a menor razão para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade a ela proporcionada de um ser que, fazendo parte do mundo e, portanto, dele dependendo, não pode por isso mesmo ser pela sua vontade causa desta natureza e fazê-la por suas próprias forças coadunar-se inteiramente - o que concerne à sua felicidade - com os seus princípios práticos (*Crítica da Razão Prática*, p. 143 / A 224-225).

relações causais no mundo, mas para pensar as condições de que o mundo comporte a possibilidade de que uma certa relação causal - que nos é perfeitamente lícito querer - aconteça. Em segundo lugar, aqui o que move esse uso não é um propósito especulativo, isto é, o interesse no conhecimento teórico de algo qualquer. Ao contrário, é eminentemente prático, dizendo respeito unicamente à nossa vontade; seus resultados não podem portanto pretender verter-se em conhecimentos (teóricos), em proposições que devam ser aceitas como um saber sobre o mundo sensível. Eles não se referem a objetos de experiência nem tampouco são formulados no interesse do conhecimento desta. Isso não significa absolutamente que configurem um conhecimento prático. Este, vimos, se limita àquilo que cabe à lei moral **determinar**, o que, como já mostramos, diz respeito unicamente às regras do bem agir. Os postulados são proposições especulativas e como tais não fazem parte do conhecimento prático, ainda que se formulem por um interesse prático.

Os postulados da razão prática vêm justamente responder ao supra citado impasse, pois podem ser entendidos como suposições necessárias para garantir a possibilidade de que alcancemos aquilo que julgamos o *Soberano Bem* (30). Podemos dizer deles que são proposições especulativas que se referem às condições (tanto do sujeito quanto do mundo e da sua causalidade) mediante as quais se pode pensar que a virtude seja concebida como condição para a

30 "Estes postulados não são dogmas teóricos, mas *pressupostos (Voraussetzungen)* sob um aspecto necessariamente prático; portanto, não ampliam certamente o conhecimento especulativo, mas dão às idéias da razão especulativa *em geral* (por intermédio da sua relação ao prático) realidade objetiva e habilitam-na para conceitos cuja possibilidade, de outro modo, ela nem sequer poderia pretender afirmar" (*Crítica da Razão Prática*, p. 151 / A 238).

felicidade. Isto é, que esta seja alcançada na justa medida da consecução daquela. Dizendo de outro modo, os postulados são supostos para que possamos pensar a possibilidade de que, sendo virtuosos, sejamos autorizados esperar a felicidade.

Sabemos que tais postulados são em número de três, quais sejam, o da imortalidade da alma, da existência de Deus e da liberdade. Vejamos pois que lugar ocupa cada um e que função estão destinados a desempenhar no que tange à arquitetônica da dialética da razão prática. Analisemos pois cada qual separadamente.

Seguindo a ordem do exposto acima (31), comecemos com a questão da imortalidade da alma. Poderíamos dizer que este postulado se refere às condições *subjetivas* que devemos supor para pensar a "realizabilidade" do *Soberano Bem.* Isso pode se tornar mais transparente se levarmos em conta que a natureza humana é, por definição, finita, isto é, somos seres racionais sensivelmente afetados, o que nos obriga a admitir que não podemos pretender ser santos. A santidade exclui a humanidade já que é condição para aquela que o seu portador não seja um ser sensível. O máximo grau a que podemos pretender chegar é portanto a virtude, que se caracteriza justamente por tomar a santidade por ideal (um

---

31 Seguimos esta ordem unicamente por julgá-la mais apropriada para a exposição. A imortalidade da alma diz respeito a uma questão subjetiva, isto é, aos requisitos subjetivos do soberano bem. Deus é um requisito que independe do concurso humano, razão pela qual deixamos para tratá-lo em um segundo momento. A liberdade, por sua vez, envolve ambos os elementos; com efeito, conforme veremos posteriormente, é permissível atribuir dois papéis à liberdade: enquanto condição subjetiva e enquanto condição externa ao sujeito, na possibilidade do objeto total da razão prática. Aí o motivo que foi deixado para ser desenvolvido por último.

arquétipo) e fazer desta um *modelo* a partir do qual podemos avaliar tanto quanto seguir as máximas do agir (32).

Vale frisar contudo que, se não precisamos supor a imortalidade do agente na consecução de uma ação moral específica, o mesmo não acontece quando pensamos uma totalidade da realização dos objetos da nossa vontade. No primeiro caso o fim visado nada mais é senão a obediência a lei e portanto a própria moralidade em uma situação particular, ao passo que no segundo o fim em vista é aquela totalidade mesma, e nesse caso temos que pensar o alcance da felicidade como conseqüência do ser virtuoso. Aí então não se trata de atos virtuosos particulares mas de um *máximum* de conformidade das intenções com o *espírito* da lei (33). Ora, este *máximum* supõe um progresso contínuo, já que inere à natureza dos seres racionais

---

32 "A realização do soberano bem no mundo é o objeto (*Objekt*) necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nesta vontade, porém, a *total conformidade* das intenções (*Gesinnungen*) à lei moral é a condição suprema do soberano bem (...). Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é a *santidade*, uma perfeição de que nenhum ser racional no mundo sensível é capaz em momento algum da sua existência. No entanto, uma vez que ela é exigida como praticamente necessária, só pode encontrar-se num *progresso* que vai até o *infinito* e é necessário, segundo os princípios da razão pura prática, admitir uma tal progressão prática enquanto objeto real (*reale Objekt*) da nossa vontade. *Crítica da Razão Prática*, p. 141 / A 219-220).

33 Que não pode ser de outro modo resulta claro se considerarmos que 1) a felicidade refere-se a um estado de satisfação plena e contínua do sujeito; 2) o objeto total da vontade finita é a concretização de todos os seus fins, o que não pode ser pensado, como vimos antes, senão como sendo a virtude a condição da felicidade, quer dizer, que sendo virtuosos estamos autorizados a esperar a felicidade; 3) como conseqüência dos dois ítens anteriories, a realização completa de todos os seus fins supõe então, que a moralidade seja sempre fim para a vontade na sua determinação (já que só isso nos possibilita alcançar o objeto total da nossa vontade); e uma realização completa de todos os fins supõe um máximo de conformidade possível da disposição à moralidade, quer dizer, a máxima conformidade possível da intenção ao *espírito* da lei.

sensíveis a possibilidade do mal. Como observa o filósofo, a "*convicção* da imutabilidade da sua intenção (*Gesinnung*), no progresso para o bem, parece no entanto ser em si igualmente impossível para uma criatura" (Id. p. 142 / A 222 -n). Assim sendo, a moralidade constitui-se sempre em um dever que reconhecemos, mas sempre passível de ser burlado em virtude da nossa finitude mesma. A condição pois para pensar a plena conformidade das nossas intenções com o dever é que possamos buscar sempre esta conformidade, a qual, exigindo um progresso que vai ao infinito, tem de recorrer à suposição de "uma existência e de uma personalidade *indefinidamente* persistentes do mesmo ser racional (a que se dá o nome de imortalidade da alma). Portanto, o soberano bem, praticamente, só é possível sob o pressuposto da imortalidade da alma" (*Crítica da Razão Prática*, p. 141 / A 220).

Mas é preciso ter em mente que a simples suposição da imortalidade da alma não garante a possibilidade da realização do soberano bem. De fato, garante a possibilidade do alcance (no infinito) da plena conformidade da intenção à lei, do que de modo algum se segue a felicidade como conseqüência. A virtude é tudo o que está em nosso poder (e só nele)(34) para atingir o que avaliamos como o soberano bem, mas, claro está, não é suficiente (35).

---

34 Eis porque a designamos como compondo a *condição subjetiva* da concretização do soberano bem.

35 "Estamos determinados *a priori* pela razão, no sentido de promover com todas as nossas forças o maior bem do mundo [*das Weltbeste*], consistente na ligação do maior bem material [Wohl] dos seres racionais do mundo com a suprema condição do bem [*des Guten*] nos mesmos, isto é, da felicidade universal com a máxima conformidade da moralidade (*gesetzmässigsten Sittlichkeit*) a leis. Neste fim final a possibilidade de uma parte, qual seja, a felicidade, está condicionada empiricamente, quer dizer, depende da constituição da natureza (convenha ela ou não

Porém, se a virtude é a única coisa que sabemos depender de nós próprios com vistas a tornar realizável o que julgamos como o melhor a que podemos aspirar, e se mesmo assim este algo permanece uma mera possibilidade, é necessário ainda supor um outro elemento (que então não depende de nós) apto a garantir uma relação necessária entre a felicidade e a virtude. aí está então posta a necessidade de se recorrer à suposição de Deus. Mas vamos por partes.

Antes de entrar propriamente na matéria, talvez seja interessante trazer à memória algumas considerações. Em primeiro lugar, tratemos de lembrar o que entende Kant por felicidade. Cito: "a *felicidade* é o estado no mundo de um ser racional para o qual, na totalidade da sua existência, *tudo ocorre segundo o seu desejo e a sua vontade* e funda-se pois na harmonia da natureza com o fim integral desse ser e igualmente com o princípio determinante essencial da vontade" (Id. p. 143 / A 224). Assim temos que a felicidade é um estado de um ser racional **no mundo**; aqui obviamente é claro que o filósofo usa a palavra mundo para designar o mundo sensível, já que aquela é um anelo dos seres racionais finitos e só é passível de ser atribuída a esta espécie de seres. Seres puramente inteligíveis não podem, por definição, ser intuídos, portanto não podem fazer parte do mundo, enquanto por este se entende o conjunto matemático dos fenômenos - cujo único acesso é a intuição. Tampouco a felicidade é atribuível ou consitui um fim para esses seres, já que ela supõe a concretização de prosperidades materiais, o que de

---

a este fim) e é problemática do ponto de vista teorético; enquanto que a outra parte, a saber, a moralidade, em referência (*Ansehung*) à qual estamos livres da ação da natureza, tem sua possibilidade assegurada *a priori* é dogmaticamente certa (*gewiss*)" (*KUk*, pp. 580-581; A 424-425 / B 429-430).

não é passível de ser desejado por seres não materiais. Além disso, dito estado requer que *tudo* ocorra em conformidade com os desejos e a vontade do sujeito; quer dizer, supõe uma total realização dos seus fins e das suas necessidades naturais (36). Por último, atentemo-nos para a advertência de que a felicidade supõe "a harmonia da natureza com o fim integral desse ser" (racional finito). De fato, dependendo de ressortes materiais, a felicidade requer uma conformidade do curso da natureza com a vontade e as inclinações humanas, quer dizer, com a possibilidade de que elas se realizem plenamente.

Está aqui então colocada a necessidade de que o curso da natureza contenha em si mesmo uma conformidade aos **nossos** fins (37). Para tanto é preciso coextensivamente supor que ela *tenha sido ordenada* de modo a conter a referida conformidade. Assim, a fim de que um sujeito possa julgar que por ser virtuoso alguém está autorizado a esperar a felicidade, ele necessita supor que a natureza esteja ordenada de modo a se harmonizar com aquela esperança; ora, isso não é pensável a não ser com o recurso a um

---

36 é claro que podemos pensar a possibilidade de um confronto entre desejo e vontade. Mas no caso presente, estamos falando da felicidade, que é um ideal; nesses termos, deve-se pensar uma harmonia (enquanto um *télos*) entre desejo e vontade, já que isto seria um requisito para a posse daquela. Em outros termos, a felicidade é um estado ideal onde aquele suposto confronto não existe.

37 "Por isso é exigido para a realidade teórica objetiva do conceito de fim terminal de seres racionais do mundo que não tenhamos unicamente um fim terminal proposto *a priori*, mas também que a criação, isto é, o próprio mundo, possua um fim terminal segundo a sua existência. No caso de isto poder ser demonstrado *a priori*, acrescentaria à realidade subjetiva do fim terminal a realidade objetiva" (*Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 293 / A 425 - B 430).

ordenamento segundo fins da natureza, em última instância, à idéia de que ela foi criada de modo a comportar aquela harmonia.

A essa altura é preciso ter claras duas coisas: em primeiro lugar, que evidentemente muito embora aqui estejamos tratando da natureza como o conjunto (dinâmico) de objetos que nos podem ser dados aos sentidos, não podemos contudo entendê-la como o conjunto (dinâmico) de fenômenos - o que parece contraditório. A questão é a seguinte: a natureza, no seu conceito teórico, deve ser compreendida como a totalidade dos fenômenos, isto é, daquilo que se submete às leis da causalidade mecânica (necessidade natural). Ora, uma tal causalidade não comporta a noção de teleologia, isto é, o conceito de uma conformidade a fins da natureza é aqui completamente despido de objetividade (38). Assim, embora tenhamos em mente a possibilidade de uma concretização do soberano bem **nesse mundo**, não podemos pensá-la segundo as leis da causalidade deste, pois aí tal realização é sem dúvidas admitida como possível, mas em si mesma permanece totalmente contingente. Ao fim e ao cabo, a idéia de

---

38 Não só a idéia de uma conformidade a fins da natureza tomada como uma totalidade, mas mesmo os juízos teleológicos sobre eventos particulares não podem pretender constituir-se em conhecimentos (teóricos). No segundo caso, pelo fato de que o conceito de finalidade não é passível de ser deduzido transcendentalmente, não podendo ser admitido como apto a fundar juízos objetivamente válidos sobre objetos sensíveis do ponto de vista teorético. Dito conceito permanece então aí meramente problemático. No primeiro caso, além de todas as dificuldades pertinentes ao segundo, acrescente-se que aí se busca uma finalidade para a natureza enquanto uma totalidade; ora, concebida desse modo, ela jamais nos é acessível - isso requeriria mesmo a onisciência, o que de modo algum é possível a seres finitos - permanecendo uma mera idéia. Além disso, pensar uma causa final da natureza considerada em sua totalidade requer que esta causa lhe seja exterior. Seria então desta uma causalidade *incondicionada*. Ora, se a própria natureza enquanto totalidade é uma mera idéia, quiçá a suposição de uma **criação** desta em conformidade com fins!

criação da natureza remete à de uma causa eficiente desta, a qual deve então ser exterior a ela, não estando portanto submetida às suas leis. Sendo assim, não pode ser admitida como pensável segundo estas mesmas leis (39), quer dizer, a possibilidade de especular sobre uma tal causa transcende os limites da atividade teórica (legítima) da razão. Ela seria na verdade o objeto do que Kant agrupa sob o nome de "*terceira* espécie de inferências sofísticas [que], da totalidade das condições para pensar objetos em geral, enquanto podem ser-me dados, [conclui] a absoluta unidade sintética de todas as condições da possibilidade das coisas em geral, isto é, de coisas que não conheço no seu simples conceito transcendental a um ente de todos os entes que conheço ainda menos através de um conceito transcendental e de cuja necessidade incondicionada não posso formar-me nenhum conceito" (*CRP II*, p. 30 / A 340 - B 398). Não há pois como pretender que este modo de tratar a natureza seja passível de aumentar o nosso conhecimento teórico sobre ela. Eis porque, ao fazê-lo, caímos em raciocínios sofísticos - quer dizer, em ilusões do ponto de vista do interesse especulativo.

---

39 Mas sabemos que uma causalidade distinta daquela que rege os fenômenos, daquela lei mecânica do mundo (sensível) e obviamente a ela não submetida é o que propriamente caracteriza o conceito de liberdade transcendental. Assim, a idéia de uma causa primeira do mundo supõe como princípio de seu modo de atuação a lei da liberdade em sentido transcendental. Unida ao postulado de algo como criador do mundo está então a idéia de uma lei desta criação, a saber, a liberdade. Eis um dos elementos que corroboram para a compreensão do duplo papel que ocupa o conceito de liberdade na razão prática: como lei da causalidade livre da vontade - enquanto condição da moralidade -, por um lado e, por outro, como um postulado para a possibilidade de uma causalidade incondicionada do mundo sensível considerado em sua totalidade.

Poder-se-ia dizer então que a possibilidade do objeto que avaliamos como o soberano bem depende de que a felicidade seja alcançável pelo sujeito finito como resultado das ações determinadas pelo seu caráter virtuoso. Ora, uma vez que a felicidade requer certas circunstâncias exteriores e que não dependem de nós (do nosso agir deliberado), a realidade prática daquele objeto tem de supor que a natureza tenha sido ordenada de modo a proporcionar a felicidade na exata medida da virtude. Segundo os princípios do conhecimento teórico, entretanto, permanece indecidível a realidade de um tal ordenamento (40). Sendo este uma suposição necessária para a possibilidade do soberano bem, não pode permanecer uma questão indecidível nem, uma vez admitida, pensada como obra do acaso, pois então permaneceria contingente em si mesma. Assim, a finalidade da natureza só pode ser pensada como atribuída a uma causalidade **intencional**. Em outros termos, a idéia de uma causa eficiente da natureza em sua totalidade, causa esta que a tenha disposto com vistas a fins, não pode ser pensada senão em analogia a uma causalidade da vontade (41). E mais, visto que não se trata de um

40 "Porém um fim terminal é simplesmente um conceito da nossa razão prática e não pode ser concluído a partir de quaisquer dados da experiência do ajuizamento teórico da natureza, nem ser retirado do conhecimento da mesma. Não é possível qualquer uso deste conceito, a não ser unicamente para a razão prática segundo leis morais; e o fim terminal da criação é aquela natureza do mundo que entra em acordo com aquilo que nós somente podemos determinar segundo leis, isto é, com o fim terminal da nossa razão prática pura e na verdade na medida em que esta deve ser prática." (*Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 294; A 427 / B 432).

41 Pode-se argumentar que a causalidade segundo fins atribuída à natureza poderia estar vinculada unicamente a uma necessidade psicológica nossa de especular sobre ela sem que se pudesse fundar objetivamente o conceito de causa final assim usado. Nesse caso, não seria necessário recorrer à idéia de uma causalidade intencional, já que é perfeitamente viável pensar que a idoneidade da natureza não esteja fundada em um tal tipo de causalidade (idealismo dos sistemas

fim arbitrariamente escolhido, mas daquilo que constitui o fim final dos homens (enquanto seres racionais no mundo), qual seja, a felicidade como conseqüência da virtude, a referida causalidade deve necessariamente conter em si mesma o princípio desta disposição moral segundo o qual ele ordena a natureza de modo a comportar em si a possibilidade da felicidade humana (42).

---

da idoneidade da natureza"). Isso entretanto obviamente não seria suficiente para garantir a realização daquele fim final da nossa vontade - fim este que é portador, sabemos, de realidade prática -, quer dizer, sua concretização, embora possível, permaneceria totalmente contingente em si mesma. Ora, posto que aqui se trata justamente de investigar em que termos a referida concretização pode ser **esperada** pelo sujeito virtuoso, a recusa de uma causalidade intencional da natureza em prol da suposição de que sua idoneidade tenha um fundo meramente psicológico de nada serviria para o avanço da investigação. Efetivamente, nada asseguraria que a natureza estivesse harmonicamente associada à realização nela do nosso fim mais acabado. Só uma causa intencional que contenha em si a total disposição da conformidade à lei pura da vontade pode ser pensada como apta a fornecer as condições para que possamos admitir a realidade prática do objeto supremo da nossa vontade. Deus é então um conceito necessário se queremos pensar a natureza como destinada a nos proporcionar a felicidade na exata medida da virtude.

*Ver CFJ, ## 72 e 73

42 "A condição subjetiva sob a qual o homem (e, segundo todos os nossos conceitos, de igual modo todos os seres racionais finitos) pode colocar um fim terminal, subordinado à mencionada lei [a lei moral], é a *felicidade*. Por conseqüência, o supremo bem físico possível no mundo (...) é a felicidade, sob a condição objetiva do acordo do homem com a lei da *moralidade*, isto é, do merecimento [*Würdigkeit*] a ser feliz.

'Mas, é impossível representar estas duas condições do fim terminal que nos é indicado pela lei moral, segundo todas as nossas faculdades racionais, como ligadas através de meras causas naturais e adequadas à idéia do fim terminal pensado. Por isso o conceito da *necessidade prática* de um tal fim, através da aplicação das nossas faculdades, não concorda com o conceito teórico da possibilidade física de realização do mesmo, se não ligarmos à nossa liberdade nenhuma outra causalidade (de um meio) que não seja a da natureza.

'Por conseguinte, temos que admitir uma causa-do-mundo moral (um autor do mundo) para nos propormos um fim terminal conforme à lei moral; e na medida em que esta últims afirmação é necessária, assim também (isto é, no mesmo grau e pela mesma razão), deve-se também admitir necessáriamente a última, nomeadamente, que existe um Deus." (*Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 290; A 419-420 / B 423-424).

Eis assim como se evidencia a necessidade prática do conceito de um ser santo portador de uma vontade onipotente, no sentido de ser capaz de produzir não eventos no mundo, mas o próprio mundo enquanto algo que contenha em si a determinação de harmonizar-se com os desígnios daquela vontade. Desse modo, se não podemos pensar a possibilidade de que haja uma causa puramente inteligível de fenômenos - os únicos seres inteligíveis capazes de produzir efeitos no mundo dos fenômenos somos nós mesmos enquanto seres também sensíveis -, já que isso contradiria os princípios mesmos que regem a natureza sensível, temos por outro lado que pensar, do ponto de vista prático, esta mesma natureza (como um todo), sendo produzida por aquela supra referida causa (puramente inteligível); só que aí não se trata de conceber a natureza como mecanismo, mas sim como organização (conforme a fins). Admitir uma causalidade divina dos fenômenos implicaria aceitar que existem causas milagrosas de eventos constatáveis. Ora, os resultados da filosofia transcendental excluem por completo a possibilidade de tais tipos de causalidade; são, com efeito, visivelmente contrárias aos princípios do conhecimento teórico, os quais exigem que para um condicionado dado seja também dada a sua condição. O incondicionado é, por definição, algo que não pode ser dado e, por conseguinte, não pode ser conhecido, permanecendo um conceito problemático teoricamente. Em conseqüência disso, não podem existir milagres na natureza (enquanto conjunto dos fenômenos); vale dizer, o uso especulativo da razão por um interesse também especulativo, exclui completamente a possibilidade destes. Assim sendo, não podem ser admitidos de modo

algum no domínio dos fenômenos (43). Entretanto, pensar uma causa do mundo ele mesmo não implica em uma contradição com os princípios da razão especulativa, mas um problema que a ela não é possível resolver, muito embora seja oriundo da sua própria atividade. O mundo concebido como criação não pertence ao domínio da especulação teórica legítima, pois não pode ser fenômeno. Evidencia-se contudo como uma idéia necessária do ponto de vista prático. Assim, a idéia de criação da natureza sensível, portanto, não pode ser admitida como contendo qualquer realidade teórica. Não podendo ser conhecida (teoricamente), deve ser suposta como condição para que, sendo virtuosos, estejamos autorizados a esperar aquele objeto que constitui o fim final da nossa vontade (sensivelmente condicionada).

É interessante a essa altura trazer à luz um ponto que já se encontra implícito no que acima dissemos. Trata-se da especificidade com que referimos a nossa vontade ao mundo quando consideramos necessário avaliar os efeitos possíveis das nossas ações na medida em que eles se relacionam aos nossos fins. A este ponto recordemos a diferença entre os modos de julgar práticos (categorica e hipoteticamente). O primeiro, sabemos, caracteriza-se por não considerar, na avaliação da máxima, qualquer referência aos efeitos sensíveis possíveis das ações, mas julga a máxima simplesmente naquilo que ela ordena; o fim, entendido como o efeito da ação no mundo, não é aqui levado em conta. Já o modo de julgar hipotético ao contrário define-se justamente por avaliar as ações com base na relação possível que suas conseqüências no mundo mantém com a

---

43 Ver a esse respeito, *La Religion, 2ème Partie, 2ème Section (final)* - pp. 118-121 - incl. nota).

felicidade do agente; nesse sentido, tal modo de julgar prático tem de recorrer a especulações sobre a natureza; o seu sucesso está, de uma forma ou de outra, intrinsecamente ligado ao conhecimento do mecanismo da natureza (elemento cognitivo do imperativo hipotético).

Sabemos entretanto que a felicidade é algo cujas causas não nos compete conhecer, pois é apenas um ideal (da imaginação), e não diz respeito a nada de que possamos ter qualquer intuição; a felicidade não é absolutamente um objeto passível de ser dado na sensibilidade, e tampouco se refere a esta. Assim, permanece um abismo entre o elemento cognitivo e o conativo, quer dizer, entre a verdade do primeiro e a convicção de que sua consecução conduz à felicidade. Disso o agente não pode ter qualquer conhecimento, ou garantia prática; tudo o que lhe é permitido é acreditar que pode ocorrer, crença esta que só pode ser **subjetivamente** suficiente, mas de modo algum é objetivamente válida. É objeto de fé e não de saber. Aqui, claro está, a fé surge com a necessidade de vincular um objeto da razão prática – o fim – a ocorrências na natureza sensível de acordo com um princípio de causalidade. Como não se pode conhecer *a priori* esta relação, já que a felicidade não é um fenômeno mas um ideal pertinente à nossa imaginação (Ver *Fundamentação*, p. 56 / BA 47), não há como pretender que a convicção relacionada à referida relação não se converta em objeto de fé. Ora, na medida em que o agente busca a felicidade unicamente no interesse dela mesma, está tão somente a ele entregue o ônus de conquistá-la. Uma vez que para tanto há que haver uma conformidade da natureza sensível, nada mais caro ao sujeito do que o conhecimento do curso do mundo, na medida em que este lhe possa proporcionar maior habilidade na busca daquele

obscuro objeto do desejo. Ora, visto que o conhecimento do curso do mundo pertence à jurisdição do conceito de causalidade mecânica, deve-se admitir que, embora as condições da felicidade não constituam objeto de conhecimento, elas exigem, enquanto motivadoras da vontade, a remissão a especulações sobre a natureza sensível, tanto a do sujeito quanto a exterior a ele.

O modo de julgar moral, ao contrário, dispensa qualquer avaliação do mundo sensível; ou melhor, prescinde, na sua consecução, de qualquer julgamento de natureza exterior à razão prática, seja ela qual for. Ele está portanto livre de toda questão de fé; este modo de crença só se faz necessário na medida em que o sujeito necessita, de alguma forma, recorrer a especulações sobre o curso da natureza sensível na relação com os seus fins. Assim, na consideração do objeto total da razão prática, reaparece a fé já que aqui se exige, como questão a ser resolvida, a possibilidade da realização neste mundo de todos os fins do sujeito moral finito. Nesse ponto, nenhum conhecimento basta para tornar subjetivamente suficiente a crença naquela realização, de modo que é preciso buscar nos postulados a sua garantia. Vale salientar que dita realização é possível mediante a ação e é isso que faz do soberano bem um objeto da nossa vontade. Mas a fé na sua concretização depende da suposição de que a natureza se ordene de acordo com ela, e nesse ponto não temos nenhuma garantia, seja de ordem cognitiva, seja de ordem prática. Eis onde Deus se faz necessário. A possibilidade da fé no ordenamento da natureza conforme aos nossos fins enquanto seres morais tem de buscar apoio na fé em uma causalidade da natureza que assim a tenha disposto. Quer dizer, em um criador desta que a tenha

ordenado segundo a intenção moral de uma vontade perfeita; para tanto, ele precisa ser portador de uma tal vontade, a qual se mostra por isso mesmo divina.

Há pois um traço que separa completamente a fé pertinente à doutrina da felicidade daquela pertinente ao objeto total da nossa vontade. Trata-se de que a primeira depende de um conhecimento (ou opinião) prévio da natureza, muito embora não possa recorrer a ele para a garantia de sua procedência, já que isso mesmo nada pode nos assegurar teoricamente; eis porque permanece fé e não se verte em conhecimento. A segunda, não depende de conhecimento algum do mundo, pois não o toma enquanto um mecanismo, mas enquanto coisa em si, enquanto algo que tenha sido ordenado intencionalmente de acordo com os nossos mais elevados fins. A causalidade da natureza que aqui se supõe, não é o mecanismo natural, mas uma causalidade volitiva, a qual não é absolutamente objeto da experiência ou condição desta. Sendo assim, a fé relativa à dialética da razão prática não necessita ser referendada por nenhuma questão cognitiva, e continua valendo ainda que o mundo se transforme em um caos.

Estas colocações nos incitam a abrir aqui parênteses para traçar um paralelo entre a reflexão metafísica sobre a natureza e a filosofia kantiana da história. Com efeito, na doutrina da felicidade e, como corolário, na teoria da história e do direito, muito embora se faça presente uma questão de fé referente a uma conformidade da natureza com os nossos fins (enquanto seres racionais desejantes), Deus não é um conceito necessário. Nesse momento não há que se supor nenhuma vontade criadora da natureza como garantia do alcance dos nossos fins, pois não está em jogo

nenhuma disposição moral da nossa parte. Depende tão somente das nossas forças e da nossa habilidade a consecução dos nossos objetivos e o alcance da felicidade. A filosofia da história, partindo do pressuposto de que somos agentes racionais que desejam a felicidade, e conseqüentemente, que agem visando a melhoria do próprio bem-estar, segurança e paz, projeta o curso da história humana como um resultado daquele pressuposto, isto é, como o resultado da conjugação das práticas dos homens na sua busca de felicidade. Na medida em que a eficiência destas práticas está relacionada à experiência - ao desenvolvimento das nossas capacidades em dispor dos recursos naturais tanto quanto de ordenar a sociedade -, é justo afirmar que os atos humanos, que visam promover melhores condições para atingir aquele fim supremo de todo ser racional desejante, sedimentam a expectativa de seu sucesso na excelência na utilização dos nossos conhecimentos, sejam eles referidos à natureza sensível em sua generalidade, ou à nossa própria natureza sensível em particular; tratando-se nesse último caso então das ciências do homem: a antropologia, a história, a psicologia e mesmo as ciências jurídicas.

A doutrina do direito, abordada no seu papel de teoria da justificação racional do Estado, das Constituições, parte da caracterização do homem enquanto agente egoísta; um ser racional portador de vontade e que busca, no intuito de tornar cada vez mais próximo o seu fim supremo -a felicidade - garantir a própria paz e liberdade. A vida em sociedade, o Estado, as constituições e leis são instituições que atendem às estratégias humanas dirigidas no sentido de tentar atingir os objetivos acima referidos. A filosofia

da história, a seu turno, decorre como um modo de pensar a História humana enquanto instanciação do desenvolvimento das teorias do direito, quer dizer, enquanto o percurso das criações humanas quando referidas aos seus fins egoístas. Nesse sentido ela não parte dos fatos, não busca na seqüência mesma dos acontecimentos as relações causais que se poderia verificar empiricamente, como temporalmente localizadas. Ao contrário, busca referir a História humana aos procedimentos de justificação dos seus atos coletivos, na medida em que estes se referem a uma finalidade inscrita na própria natureza dos homens. Em outros termos, não é a partir dos vínculos entre eventos observáveis, mas a partir daquela idéia de insociável sociabilidade (44) que o filósofo pode construir anterior e independentemente do curso da História todos os momentos de seu progresso, se por essa palavra entendermos a aproximação a um *maximum* de concretização do fim por excelência do homem egoísta.

Esta sociabilidade insociável consiste na idéia de que é justamente o uso da razão por parte do agente egoísta que lhe mostra a necessidade de, a fim de tornar exequíveis seus objetivos individuais, buscar a convivência pacífica com seus semelhantes, e com ela, a restrição mesmo das ganas desse egoísmo; o que não impede entretanto que, concomitantemente, tal egoísmo se coloque a cada instante, fornecendo sempre ao homem a tentação de agir em causa própria, agredindo seus compromissos assumidos socialmente. Dito conceito pode em vista disso ser considerado como decorrente do conceito de agente racional finito. E é este, portanto, que norteia

---

44 Ver *"Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita"*, *Quarta Proposição* - pp. 13-14.

toda a doutrina do direito e, com ela, a filosofia da história. Esta então não deve ser entendida como uma investigação do curso dos acontecimentos com base nos fatos (*Historie*), mas como um modo de conceber tal curso na medida em que se lhe pode atribuir uma racionalidade pragmática. Vale dizer, na medida em que é expressão do jogo do uso prático da razão por parte de agentes egoístas. Seus resultados valem, por conseguinte, independentemente de que os fatos os neguem (*Weltgeschichte*)(45). Isso porque dita validade não se sustenta com base em critérios teóricos, em questões de experiência e verificabilidade. Ao contrário, fundam-se na justificativa que vincula atos a fins, ou seja, em um princípio teleológico.

É esse cunho teleológico que jaz na base da filosofia da história e lhe confere um modo de conceber a natureza completamente particular. Aqui, com efeito, temos que ela se molda e se constrói como resultado do jogo dos atos das vontades. Ora, esse jogo, embora seja resultado das nossas deliberações, é irredutível a estas, quer dizer, é ele mesmo independente das nossas vontades. No entanto, desenrola-se em conformidade com os nossos interesses - o que alimenta o pensamento da natureza enquanto portadora de um plano, o qual tenha por fim justamente a plenificação da referida conformidade. De fato, se estivéssemos falando de um curso cego da natureza, se estivéssemos tratando da história factual (*Historie*), qualquer progresso no sentido acima colocado poderia ser encarado como mero acaso. Mas aqui estamos pensando o curso da história humana enquanto uma seqüência dos resultados da conjuminação de

---

45 - Sobre a diferença entre *Historie* e *Weltgeschichte*, ver Terra, Ricardo, op. cit. pp. 57-59.

decisões racionalmente justificáveis. Nesse sentido, a história humana mostra-se como uma evidência de um plano da natureza que tem por meta o progresso da espécie (humana) no desenvolvimento de todas as suas potencialidades, tanto nos indivíduos particulares, quanto no gênero. Um plano da natureza porque, afinal, é no curso do mundo e graças a uma especificidade da natureza humana que tal desenvolvimento se nos apresenta (46). A nossa própria sociabilidade insociável evidencia-se como a mola propulsora desse progresso,é ela que está na base de toda a racionalidade da história. Torna-se assim compreensível o que pretende Kant significar quando afirma que "O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia." (*Idéia*, p.14).

Essa "querer" da natureza nasce então de um modo de conceber a nossa própria natureza racional egoísta. É a transposição dessa idéia para um modo de refletir sobre a história humana, do ponto de

46 "O que proporciona esta *garantia* (*Garantie*) <da paz perpétua> é nada menos do que a grande artista *natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece visivelmente a finalidade de fazer prosperar a concórdia pela discórdia dos homens, mesmo contra sua vontade, e é por isto que, assim como é denominado *destino* a necessitação de uma causa desconhecida por nós segundo suas leis de efeito, <é denominada> *providência* pela consideração de sua finalidade no curso do mundo como sabedoria profunda de uma causa superior dirigida ao fim último <*endzweck*> objetivo do gênero humano e pre-determinando esse curso do mundo, que nós propriamente na verdade não *conhecemos* nessas obras de arte da natureza ou somente daí não podemos concluir a ela, mas (como em toda relação da forma das coisas com fins em geral) somente podemos e temos de *acrescentar em pensamento* <*hinzudenken*> para nos fazer um conceito de sua possibilidade segundo a analogia das obras de arte humana (...). O uso do termo *natureza* é também, quando, como aqui, somente tem a ver com teoria (não como religião), mais conveniente para as limitações da razão humana (como a que tem de manter-se, com respeito à relação dos efeitos com as suas causas, dentro dos limites da experiência possível), e *mais modesta* do que a expressão de uma *providência* cognoscível por nós, com a qual se colocaria temerariamente asas icárias para aproximar-se do segredo de sua intenção insondável" (Id. pp. 44-48 / 360-363).

vista do gênero humano, e não do indivíduo. Até não seria por demais ousado falar em uma natureza ardilosa, ou melhor, em um ardil da razão que usa a (nossa) conformação sensível (egoísta) para efetivar os desígnios da nossa própria vontade. Dessa maneira, se nada nos permite ter a certeza de que a nossa habilidade é suficiente para nos trazer a felicidade (isso não é objeto de conhecimento), temos que admitir sua possibilidade, calcada que está na justificação de suas proposições a partir da reflexão sobre a constituição da nossa natureza de seres racionais desejantes (47).

O plano da natureza não tem conseqüentemente a força de lei. Os fatos podem perfeitamente evidenciar o contrário do progresso assim proposto, embora não sem o ônus da negação da própria racionalidade humana. As proposições da filosofia da história nos permitem então ler o passado e o presente, buscando os momentos em que a racionalidade determinou fenômenos históricos relevantes para o progresso do gênero humano. Sobre o futuro, contudo, não pode fazer quaisquer previsões, sejam quais forem os acontecimentos pregressos. Está autorizada no máximo a emitir propostas que, contudo, escapam ao alcance daquilo que podemos deliberar individualmente. Estamos autorizados então no máximo a desejar que tais propostas se sucedam porque julgamos que é assim que deve ser. Mas o curso da história, mesmo sendo produto do jogo das nossas vontades e, portanto, um

47 "Há como que um ardil da natureza fazendo com que os homens e os povos, mesmo procurando atingir apenas seus interesses, acabem por realizar um propósito mais amplo e elevado. Assim a história poderá descobrir uma regularidade nas ações humanas, desde que as considere em larga escala e 'o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das disposições originais' (Kant, *Idéia*, 8,7)" (Terra, Ricardo, op.cit. p. 68).

processo resultante das determinações racionais dos indivíduos, tem um rumo que não depende do que dita a nossa razão (48). O que está em jogo é a idéia de que, racionalmente conduzida, a história humana deveria desenvolver-se de tal e tal modo. Entretanto, nada garante que a nossa competência no uso da razão seja bastante para tornar os nossos atos eficazes na sua consecução. A doutrina da História portanto admite, sem sucumbir, a sua completa negação no plano empírico.

Os postulados da razão prática, ao contrário, nos asseguram a esperança da felicidade futura, aconteça o que acontecer, seja no presente ou no passado. Não se trata de um plano da natureza, que usa o egoísmo que nos é essencial para produzir o nosso próprio progresso. Não há plano algum da natureza, mas uma idoneidade dessa aos nossos fins graças ao ato da sua criação por parte de uma vontade divina que a ordenou de modo a poder comportar o nosso fim mais elevado e completo (49). A filosofia da história, fundada na concepção do homem enquanto agente que busca a felicidade, pode apenas propor um curso do mundo que se daria de acordo com nosso dempenho na tentativa de conquistar a paz, a despeito de ser, ao mesmo tempo, independente da nossa vontade. Assim é que ainda que tendo a felicidade por meta, esta permanece contingente, por mais que a história aparente desenrolar-se em conformidade com o plano da natureza. A especulação metafísica fundada na moralidade, ao contrário, nos garante a felicidade futura malgrado exija ao mesmo

---

48 Ver a esse respeito, Terra, Ricardo, *"Algumas Questões Sobre a Filosofia da História em Kant"*, pp 59-60.

49 Estaríamos autorizados mesmo a falar de *providência*, e não de simples *natureza* (Ver sobre isso supra n.46).

tempo que, nas nossas decisões cotidianas que envolvem a ética, renunciemos a lutar por ela pelas nossas próprias forças e cálculos.

Enfim, o que marca toda a diferença entre a filosofia da história e a reflexão sobre a natureza legitimada pela moralidade é que no primeiro caso é com base na suposição de um plano da própria natureza que nos é permitido ler a história conferindo-lhe um sentido e uma racionalidade. Ao passo que a transposição para o plano divino, legitimado pela moralidade, no caso da reflexão sobre a natureza, nos garante a esperança de um futuro pacífico, e não simplesmente o propõe. Temos assim que as distintas maneiras de, no prático, especular sobre o curso da natureza implicam concepções específicas desta mesma.

Com efeito, no caso da especulação moralmente fundada, há que se supor uma causalidade intencional exterior à própria natureza. Nesse caso, não depende unicamente das nossas próprias forças alcançar a felicidade, mas estamos autorizados a esperar, por mais que os fatos apontem o contrário, que o soberano bem será alcançado neste mundo. Não se trata pois apenas de afirmar que seria racional mudar os rumos dos fatos históricos, já que o caminho da barbárie exclui a razão. Trata-se de admitir que, do ponto de vista moral, ainda que estejamos nos conduzindo para o caos, podemos esperar que este seja, contudo, o caminho que Deus escolheu para nos proporcionar futuramente a paz e felicidade (50). Já na especulação

50 Seria legítimo afirmar então que, se a *Weltgeschichte* é composta unicamente de proposições necessárias e *a priori*, ela não contém nenhuma necessidade real, já que é apenas uma "proposta" de como deveria ser nossa história se ela fosse unicamente o produto do embate das nossas vontades sensivelmente afetadas. Ela fornece a única chave para que possamos encontrar um sentido racional para o curso dos acontecimentos (*Historie*), mas independe dele e das

que diz respeito unicamente à nossa habilidade, a natureza só é considerada na medida em que é transformada e melhorada pelos homens na tentativa de atingir os seus fins egoístas (51).

Concluindo, ao passo que este modo de proceder considera a nossa natureza volitiva unicamente na medida em que tem por fim a felicidade, a fé em Deus surge da consideração da dubiedade da nossa vontade, dubiedade esta que não podemos negar ao nos tomarmos como seres morais finitos; e isso não apenas problematicamente, como acontecia na razão especulativa, mas necessariamente, já que aqueles fins não seriam passíveis de serem aguardados como resultado das

---

contradições e retrocessos que, comparativamente com ela, possa vir a apresentar. Ainda pois que se possa afirmar até o presente que a *Historie* tem, nos seus acontecimentos, acompanhado as proposições da *Weltgeschichte*, nada garante a sua continuidade futura. Ao contrário, o modo como do ponto de vista fundado pela moralidade se pode especular a respeito da história nada tem a afirmar sobre as determinações divinas no passado e no presente. Assegura, malgrado o que quer que possa ter acontecido na vida humana até o presente, a convicção do soberano bem futuro, o alcance da paz e da felicidade.

51 "Pois não é a melhora moral dos homens, mas somente o mecanismo da natureza, do qual é exigida a tarefa de conhecer como se pode utilizá-lo nos homens para dirigir de modo tal o conflito de suas disposições hostis num povo que eles mesmos forcem uns aos outros a submeter-se a leis de coerção e assim tenham de conduzir ao estado de paz, no qual as leis têm força <*Kraft*>. Pode-se verificar isso também nos Estados realmente existentes, ainda muito incompletamente organizados, que eles já se aproximam muito, na conduta exterior, àquilo que a idéia do direito prescreve, embora o interior da moralidade não seja seguramente a causa disso (como, pois, também não se deve esperar dela a constituição de Estado boa, mas antes, inversamente, da última < é de se esperar> primeiramente a boa formação moral de um povo), por conseguinte o mecanismo da natureza pelas inclinações egoístas, que atuam naturalmente também contrapostas exteriormente, pode ser usado pela razão como um meio de criar a estas espaço ao seu próprio fim, a prescrição jurídica, e por isto também, no quanto depende do próprio Estado, promover e assegurar a paz interna tanto quanto a externa. - Aqui, portanto, isto significa: a natureza *quer* irresistivelmente que o direito por fim tenha o poder supremo.

'O que descuidou-se aqui de fazer, isto faz-se por si mesmo no fim, ainda que com muito inconveniente."(*A Paz Perpétua*, pp. 53-54 / 366-367).

nossas deliberações a não ser que supuséssemos a referida causalidade. Mas é importante ter sempre presente em mente que a necessidade do recurso a Deus surge somente na investigação das condições daquele objeto que consideramos, de acordo com os resultados que nos forneceu a analítica da nossa vontade, o objeto total pertinente à natureza mesma do nosso querer. Na analítica não foi necessário, para chegar aos seus resultados, recorrer seja à suposição de uma vida futura, seja à da existência de uma vontade santa, a não ser enquanto um modelo ideal para o nosso agir. Como veremos mais detalhadamente a seguir, isso exige que se busque, para estes postulados, uma pretensão de validade que não pode aspirar ser a mesma daquela pertinente as proposições da analítica da razão prática, pois lá, justamente por esse aspecto analítico, tais proposições devem ser admitidas como transcendentais, muito embora não façam parte da filosofia transcendental, mas da filosofia prática.

Seja-nos permitido agora teçer algumas considerações a respeito da relação entre o conceito de soberano bem e o conceito de sociedade cosmopolita. Esta pode ser grosso modo definida como o resultado final a que chega a reflexão filosófica sobre a História (*Weltgeschichte*). Como é de se admitir, dita sociedade então não se conta como uma idéia oriunda da consideração do homem enquanto ser moral, mas apenas como um indivíduo racional egoista. Diferentemente do soberano bem, que consiste na realização no mundo da felicidade como conseqüência da virtude, por um lado, e, por outro, do reino dos fins, enquanto determinação completa do objeto do conhecimento prático, portanto, como a idéia de um todo integrado de homens

agindo em acordo com a moralidade, a sociedade cosmopolita é um ideal de uma comunidade de homens que, no uso da sua razão para a satisfação das necessidades impostas pelo seu egoísmo natural, construíram uma comunidade apta a garantir ao máximo o desenvolvimento das disposições naturais tanto no indivíduo quanto na espécie e, com isto, trazer aos homens a possibilidade de concretizar os objetos das suas vontades. A sociedade cosmopolita é em suma a concretização do máximo a que está em poder dos homens fazer quando visam aproximar-se tanto quanto possível ou mesmo realizar aquele anelo que lhes é natural: a felicidade.

Se ela coincide, em virtude disso, com elementos do soberano bem, ou do reino de fins, isto se deve à confluência de fatores comuns entre eles, os quais não são suficientes para garantir a identidade entre um conceito e outro. Ainda que as leis da sociedade cosmopolita se identifiquem às do reino dos fins, as *intenções* que se atribui aos membros de cada uma delas nas suas ações são completamente distintas: em um caso é a moralidade, em outro, o interesse material. Mas principalmente, dos três conceitos, o soberano bem é o único que se pauta por um vínculo necessário entre virtude e felicidade, razão pela qual corresponde ao objeto total de uma vontade finita. Nele, o reino de fins pode constituir-se apenas como uma parte, àquela que cabe à moralidade determinar; em outros termos, aquela que se nos impõe como tarefa, compondo a determinação completa do objeto do conhecimento prático. Aquilo que diz respeito, no nosso querer, à realização da felicidade, não está nas nossas forças, mas no concurso divino. Nesse sentido, a sociedade cosmopolita não é sequer parte integrante do conceito de soberano

bem, e não pode senão acidentalmente coincidir com alguns de seus aspectos (se a sociedade cosmopolita está apta a coincidir com o soberano bem, isso se faz unicamente se considerarmos o aspecto da aparência, fazendo caso omisso das intenções envolvidas nas ações dos seus membros. O progresso da História rumo à sociedade cosmopolita pode indicar apenas que isso propicia melhores condições para uma educação moral do homem, mas não que a sociedade cosmopolita seja necessária para garantir a evolução moral da humanidade. Sem querer prestar atenção demais a este ponto (já que não está referido às nossas preocupações precípuas aqui), é interessante notar que Kant considera o caráter positivo que o desenvolvimento das disposições culturais, com o progresso histórico, acarreta do ponto de vista do progresso moral humano(52). Isto pode ser aceito sem dificuldades se considerarmos que o bom caráter em um homem deve ser edificado com um concurso educativo, posto que não é inato o desenvolvimento moral humano, mas apenas a **disposição** para tal. Efetivamente, se fôssemos seres santos, assim seria, mas visto que temos também uma inclinação à animalidade, a virtude no homem necessita de recursos pedagógicos para ser despertada (53). Temos então razões para admitir que o

52 "Poderei pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará. Não sou obrigado a provar este pressuposto; o adversário é que tem de o demonstrar" (*"Sobre a Expressão Corrente: Isto Pode Ser Correto em Teoria, Mas Nada Vale Para a Prática"* in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* - p. 96 / A 274-275).

53 "Que a virtude deva ser adquirida (e que ela não seja inata), é o que se encontra já no seu conceito, sem que seja necessário se reportar ao conhecimento antropológico que resulta da experiência. Com efeito, a faculdade moral do homem não seria virtude se ela não

desenvolvimento da cultura, e isso mesmo com propósitos exclusivamente egoístas (a preservação de si próprio com a garantia da liberdade e da paz individuais) concorre para um desenvolvimento das disposições naturais e, com ele, para um maior progresso moral da humanidade. Isso é evidentemente uma hipótese que se sedimenta fortemente em nossas considerações teleológicas sobre o futuro da humanidade, sendo nela plenamente justificável - o que, a esta altura, imaginamos, já deve estar claro. Assim, o progresso da história rumo à sociedade cosmopolita fornece um precioso instrumento para a formação moral humana. "E deste modo, também a posteridade (sobre a qual não devem pesar encargos que ela não mereceu) poderá sempre progredir para o melhor, mesmo no sentido moral, sem que a causa disso seja o amor por ela, mas apenas o amor de cada época por si própria: pois toda a comunidade, incapaz de prejudicar outra pela violência, se deve agarrar apenas ao direito e pode com fundamento esperar que outros, assim igualmente configurados, virão em seu auxílio". (*"Sobre a Expressão Corrente: Isto Pode Ser Correto na Teoria, Mas Nada Vale na Prática"* p.100 / A 280-281).

É, por último, necessário não esquecer que, tal como já asseveramos no que tange ao postulado da imortalidade da alma, a necessidade de supor uma causa divina da natureza não se refere à própria fundamentação da moralidade, mas unicamente à possibilidade

---

fosse produzida pela *força* da resolução no conflito com as inclinações, tão poderosas que a ela se opõem (...).

'Que ela <virtude> possa e deva ser *ensinada*, segue apenas da consideração de que ela não é inata (*Qu'elle puisse et doive etre* ***enseignée***, *suit de cela seul qu'elle n'est pas innée*); a teoria da virtude <*Tugendlehre*> é assim uma *doutrina*" (*Métaphysique des Moeurs - 2ème Partie - Doctrine de la Vertu* # 49 - p.155).

de esperar no mundo a realização do fim final da nossa vontade. A esse respeito, vale lembrar a advertência do próprio autor; cito: "esta demonstração, a que se pode facilmente dar a forma da precisão lógica, não significa que seja precisamente tão necessário admitir a existência de Deus quanto é necessário reconhecer a validade da lei moral e, por conseguinte, quem não se pudesse convencer com a primeira, poderia julgar-se desligado da última. De forma nenhuma! Somente se teria que desistir de *visar* o fim terminal do mundo, através da observância da última (de uma felicidade dos seres racionais conjugando-se harmoniosamente compatível com a observância das leis morais, como supremo bem do mundo). Todo e qualquer ser racional teria que continuar a reconhecer-se estritamente ligado às prescrições da moralidade; é que as leis desta são formais e ordenam incondicionalmente sem consideração de fins (como matéria do querer)." (*Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 291; A 420 / B 425) (54).

---

54 Em momento anterior, concluímos que o conhecimento prático restringia-se a tudo aquilo que se pode determinar unicamente com base em critérios práticos. As regras moralmente fundadas, tanto quanto as condições *a priori* do julgamento moral faziam parte desse conhecimento. A doutrina da felicidade, na medida em que não pode fornecer juízos *a priori*, mas necessita recorrer à experiência e a dados de natureza especulativa (a relação causal dos fins imediatos e a felicidade enquanto fim último das nossas deliberações), não podia, por isso mesmo, constituir-se como um conhecimento prático, mas apenas como um conjunto de preceitos de prudência. Também no caso dos postulados, que são um produto de uma necessidade, não da razão pura prática, mas da unidade da nossa vontade, cindida entre o dever moral e a busca da felicidade e que, por isso mesmo, são fruto de um uso da nossa faculdade especulativa para propósitos práticos, há que se negar qualquer pretensão de conhecimento prático. Os postulados são proposições teóricas que, ainda que decidíveis apenas praticamente, permanecem fora do domínio de determinação prática.

Considerando já esgotado o assunto no que tange aos interesses deste estudo, passemos agora ao terceiro postulado da razão prática, qual seja, o da liberdade. Vimos com efeito que esta não pode ser admitida simplesmente como um postulado, já que não se trata de mera hipótese, mas um conceito dogmaticamente assumido como condição da própria vontade. A liberdade transcendental constitui o fato da razão, isto é, a evidência desta em nós enquanto razão pura prática (como consciência da obrigação moral). Aí porém a realidade prática do conceito transcendental de liberdade adquiria sua realidade objetiva unicamente pela nossa autoconsciência, enquanto seres racionais sensíveis, de sermos capazes de agir por dever. Muito embora a objetividade da lei pura da razão prática estivesse fundada na demonstração de que sua validade para a vontade de todos os seres racionais em geral, sua realidade objetiva, quer dizer, a existência de um objeto qualquer submetido à sua legalidade só pode ser a nós garantida pela consciência que temos de nós mesmos enquanto seres a ela obedientes. Qualquer outro tipo de seres racionais, seja como portadores de outra forma de intuição sensível, seja de seres santos, podia sem dúvidas ser pensado, mas nada nos garantia a existência mesma desses seres.

O conceito de liberdade transcendental na razão prática deve então ser considerado uma proposição transcendental enquanto diz respeito a algo que temos que admitir porque é condição da possibilidade de um fato, no caso, a consciência que temos do dever – o fato da razão. Entretanto, o que aí se nos é assegurado é unicamente a nossa **capacidade** de agir por dever, permanecendo indecidível se efetivamente o fazemos. O lugar do postulado da razão

prática, entende Kant, reside justamente no fato de que constitui a crença de que agimos de fato por dever. E não apenas isso, mas que, no caminho rumo ao soberano bem, tendemos a, cada vez mais, nas nossas deliberações, obedecer os nossos julgamentos morais. A esperança do soberano bem exige não apenas o reconhecimento da nossa capacidade de agir por dever, mas que de fato o façamos. Assim sendo, deve-se nesse caso postular a liberdade transcendental como causalidade efetiva da nossa vontade; a qual, proporcionalmente aos avanços que nos exige a determinação virtuosa, deve ser cada vez mais acentuada (como causa formal dos nossos atos no mundo) (Cf. *Os Progressos da Metafísica*, pp.66-67 / A 106).

Sem recusar este aspecto do postulado da liberdade, é viável apresentar uma outra leitura dessa idéia da qual, se não se é explicitada dentro da obra de Kant, está nela implícita. Trata-se da liberdade enquanto causalidade primeira do próprio mundo. Ela seria, nesse caso, lei da vontade de uma ser apenas inteligível, e do modo como esta vontade criou a natureza, muito embora nada no curso desta siga aquela lei nem dê mostras desta sua mencionada origem. Assim, temos que se a liberdade transcendental evidencia-se como o princípio da moralidade em nós, e nesse sentido deve ser admitida como portadora de realidade objetiva, não pode ter o mesmo estatuto quando é atribuída ao ato de criação da própria natureza em seu conjunto como o princípio formal daquela criação. Pois nada nos assegura que assim realmente tenha sido; e uma vez que esta idéia não pode ser afirmada como condição de nenhum princípio real da nossa vontade, permanece, ainda que necessária, simplesmente uma hipótese, não transcendental, mas transcendente.

As coisas correm aqui analogamente à dialética da primeira *Crítica*. Lá com efeito, ainda que permanecesse problemático o conceito transcendental de liberdade, já que nada na experiência garantia a realidade desse conceito, a liberdade no sentido prático era inquestionável, pois que não podíamos negar a capacidade prática da nossa razão (a vontade como *arbitrium liberum*). Assim, tudo o que era não apenas viável, mas mesmo inquestionável, admitir do ponto de vista especulativo era que somente o conceito prático de liberdade era admissível como um tipo de causalidade no mundo, mas unicamente atribuível à nossa vontade, já que somos os únicos seres portadores de liberdade cuja existência podemos saber (55). A realidade objetiva (prática) da liberdade transcendental, enquanto excludente da necessidade natural, só foi provada na segunda *Crítica*, com a analítica da nossa vontade e o reconhecimento da natureza obrigante da lei moral para nós. Do ponto de vista especulativo entretanto permanece indecidível aquele conceito de liberdade, de modo que, embora possamos admitir (segundo pressupostos práticos) a possibilidade da sua causalidade no mundo mediante a nossa vontade - ainda que nunca possamos ter certeza disso -, não podemos **conhecer** eventos com base naquela causalidade, quer dizer, não podemos afirmar com pretensão de verdade que a liberdade transcendental tenha provocado qualquer efeito sensível.

Nas dialéticas das duas *Críticas*, então, o que permanece pendente, guardando as devidas diferenças, não é a atribuição da liberdade à nossa vontade. O que em ambos os casos ultrapassa os

---

55 Vale lembrar que a liberdade aqui colocada está em perfeito acordo com a causalidade natural (Ver supra - Cap. I).

limites da nossa razão nas duas críticas é a existência de um outro tipo de ser o qual não teria para si outra lei senão a liberdade, e não em sentido prático, mas transcendental. Quer dizer, permanece problemático o conceito de um ser infinito, tanto quanto a causalidade deste na medida em que se trata de pensar o incondicionado da série das condições. Assim, a liberdade transcendental, na medida em que se coloca como a causa primeira do mundo em sua totalidade, não é matéria que possa ser decidida dentro dos limites da nossa razão no seu uso dogmático. Poder-se-ia, a essa altura, questionar a relevância dessa proposta de interpretação do postulado aqui referido. Ela consiste justamente em que torna mais claro o modo como Kant trabalha, no prático, a resolução daqueles problemas que aparecem na terceira antinomia da primeira *Crítica*. Lá, dita solução exigia que se renunciasse, no problema da liberdade, a uma causalidade absolutamente primeira quanto ao tempo, para pensá-la unicamente quanto à causalidade (no caso, a nossa vontade). Permanecia assim insolúvel uma origem primeira da série totalidade das condições no mundo sensível (Cf. *CRP II*, pp. 64-65 – A 448/450; B 476/478). O postulado de Deus enquanto criador do mundo traz de volta esta idéia de origem primeira quanto ao tempo, e permite decidir sobre aquilo que teoricamente a razão foi obrigada a renunciar, a saber, aquela causalidade livre da totalidade do mundo, a qual, por isso mesmo, é anterior ao próprio tempo. O postulado da liberdade assim considerado, adquire uma nova figura, pois tem de ser suposto como lei para um tipo de causalidade de que não podemos absolutamente ter qualquer certeza, visto estarmos supondo a realidade de outros seres a ela submetidos, realidade esta da qual

não possuímos nenhuma evidência, seja intuitiva, seja segundo pressupostos práticos transcendentais.

Deus, ordenador do mundo em acordo com os nossos propósitos mais elevados, tanto quanto a lei segundo a qual aquela ordenação se faz – juntamente, claro, com a suposição da imortalidade da alma e, com ela, da crença de que tendemos cada vez mais a agir com base na lei da liberdade transcendental –, não dizem respeito à fundamentação da moralidade, ou de qualquer outro princípio da natureza volitiva ou muito menos cognitiva do homem. Isso nos obriga aceitar que a assunção da realidade desses conceitos não pode pretender aspirar o estatuto transcendental, mas unicamente metafísico (56). Com efeito, sua necessidade surge quando

56 "Princípio transcendental é aquele mediante o qual é representada (*vorgestellt*) a condição universal *a priori* única que permite que as coisas cheguem a ser objetos do nosso conhecimento em geral. Pelo contrário, se qualifica de metafísico o princípio que representa a condição *a priori* única que permite dar uma definição *a priori* mais precisa de objetos cujo conceito tem que (*muss*) dar-se empiricamente" (*Kritik der Urteilskaraft*, p. 254 / A 27 - B29).

Assim expostas pelo autor, estas definições corroboram perfeitamente para o que dissemos. Com efeito, as proposições da analítica da segunda crítica, ainda que não façam parte da filosofia transcendental, são transcendentais, visto que, se não dizem respeito às condições do **conhecimento** (teórico) de objetos em geral (já que a faculdade prática da razão não é uma faculdade de conhecer <especulativamente>, mas de deliberar), dizem respeito às condições de um fato inegável para nós, a saber, que temos uma natureza volitiva, e mais, que somos seres morais. Ao passo que os postulados da razão prática são proposições que dizem respeito não à possibilidade de um fato, e sim de um objeto do nosso querer, objeto esse que se coloca como *a priori* pertinente à natureza mesma da nossa vontade; muito embora não seja algo que possua uma realidade empírica, mas que apenas pretendemos concretizar no mundo.

O conceito desse objeto não se dá mas **deve** dar-se empiricamente. Saliente-se assim que no caso presente este dever não corresponde ao termo alemão *müssen*, que é o que Kant utilizou quanto à existência do objeto que supõe o princípio metafísico, mas o *sollen*, que diz respeito apenas ao que **deve ser.** Assim, os postulados não são princípios metafísicos porque se o objeto do qual são condição não ocorrer, isto não implica em nenhum problema ou contradição. São em todo caso proposições metafísicas, já que

investigamos a possibilidade de concretização daquele objeto total legítimo da nossa vontade, e não quando analisamos as condições mesmas da possibilidade desta (vontade) .

Assim, poder-se-ia propor, sendo estes postulados pertinentes a metafísica, somos obrigados a abandoná-los, já que a primeira *Crítica* mostrou a impossibilidade de tratar questões dessa ordem. Entretanto, não é o que podemos concluir a partir de tudo o que aqui analisamos. Com efeito, os conceitos de Deus, de liberdade transcendental e de alma eram as respostas a que se chegava na pergunta pelo incondicionado , pergunta esta decorrente da própria atividade especulativa da nossa razão. O que acontecia lá porém era que estes conceitos permaneciam problemáticos, já que aquela pergunta carecia de sentido, pois ultrapassava os limites da referida atividade. Quer dizer, não faz sentido perguntar pelo incondicionado do ponto de vista teórico; de fato, a nossa razão se limita a conhecer teoricamente objetos que podem ser dados e o incondicionado por definição ultrapassa esses limites. Os conceitos que daí se originam são então indecidíveis. Em síntese, proposições metafísicas resultam problemáticas do ponto de vista especulativo porque se colocam como respostas a questões indecidíveis; o objeto ao qual se vinculam como condição pode apenas ser pensado mas não conhecido pela nossa faculdade cognitiva. No caso da razão prática isso não acontece, já que aquelas mesmas proposições metafísicas configuram as condições do objeto legítimo da nossa vontade, quer

---

condições do que, em todo caso, **deve ser** (necessariamente, segundo a nossa vontade).

dizer, de algo que nos é permitido querer (57). Assim, se o incondicionado para a razão especulativa lhe é inacessível, o incondicionado prático não o é para a nossa vontade, de modo que

---

57 Isso põe à mostra a diferença da leitura apresentada aqui com a interpretação que Lébrun tem do assunto. Segundo ele, supor que o fim último da nossa vontade seja impossível acarretaria como conseqüência um agir sem fim; em outros termos, a lei moral em sua pureza, não seria apta ela mesma a fornecer um fim à vontade finita; o fim a ela conferido só poderia ser então o objeto total da razão prática. Ora, isso vai completamente de encontro à concepção kantiana segundo a qual o soberano bem não pode ser concebido como o fim da moralidade, já que isso afinal acarretaria a própria heteronomia da vontade e a conseqüente negação de toda moralidade. A lei moral coloca como critério para a avaliação das máximas a abstração dos fins da vontade, mas isso não quer dizer que agir moralmente sem considerar o soberano bem é agir sem fim. A lei fornece à vontade finita ela mesma o fim, o qual outra coisa não pode ser senão a própria moralidade; o agir moralmente determinado, pois, coloca como fim a própria virtude. O objeto total da nossa vontade, ao contrário, constitui os dois fins ingerentes aos dois modos específicos de julgamentos práticos, quais sejam, por um lado o moral e, por outro, o hipotético, o qual tem como fundamento de determinação (fim último) a felicidade.

Prosseguindo na sua argumentação, o escritor coloca que seria impossível agir sem fim, quer dizer, agir moralmente com a consciência da impossibilidade do soberano bem. Assim, afirma ele, "se eu estivesse teoricamente assegurado de que a Lei me incita a cumprir uma tarefa absurda, a razão teórica consideraria 'a Lei mesma como uma simples ilusão de nossa razão do ponto de vista prático', e eu acabaria por subtrair-me à Lei moral. Esta não seria capaz, portanto, de comandar nada que me pareça teoricamente impossível. Se quero, ao mesmo tempo, estar em regra com a razão teórica e perseguir aquilo que a Lei me ordena, só me resta postular a existência de um Autor moral cuja onipotência garantirá que o Bem Soberano não é um engodo" (Lébrun. *Sobre Kant*, p. 99). Ora, vimos nas páginas anteriores, que o soberano bem nada tem a ver com a fundamentação da moralidade. Que ele tenha se mostrado "teoricamente" possível, isso se fez no momento em que se mostrou que a incompatibilidade entre virtude e felicidade era uma mera aparência, passível de ser desfeita se considerássemos a natureza prática das proposições aí envolvidas. Isso acarretou a possibilidade de que o incondicionado prático pudesse ser tomado como objeto para a nossa vontade, e só então aparece a necessidade do recurso a Deus como garantia não de que o referido objeto não seja um engodo, mas de que possamos crer que o mundo comporta em si um ordenamento adequado a que possamos esperá-lo na exata medida do nosso merecimento.

podemos querê-lo (muito embora, não se deve esquecer, não se trate nesse caso de conhecimento prático).

Eis o que nos autoriza e primordialmente demarca os limites em que se pode tratar legitimamente de questões metafísicas. Não se deve portanto, a partir dos resultados da primeira *Crítica*, negar à metafísica um lugar na nossa atividade racional. Esse domínio com efeito constitui um resultado natural daquela atividade e como tal não pode ser negado. O que somos forçados a admitir com a crítica da nossa razão nas suas duas faculdades é que nos é impossível conhecer os objetos daquela disciplina, quer dizer, a especulação sobre problemas metafísicos, ao se pretender ciência, mostra-se uma arte sofística, incapaz de render qualquer resultado legítimo. Mas o domínio prático, uma vez devidamente justificado, fornece o lugar em que especulações metafísicas adquirem sua necessidade, já que aí é possível querer o incondicionado - o que exige a suposição de proposições daquela ordem, quais sejam, os referidos postulados. O próprio Kant já advertia para isto na dialética da razão pura ao considerar que, se para propósitos especulativos a metafísica se convertia em um conjunto de sofismas, era possível se vislumbrar um lugar permissível e mesmo legítimo para a especulação metafísica quando atendia a um interesse prático (58).

Estas considerações são suficientes para sustentar a afirmação de que, não sendo conhecimentos teóricos, os postulados não podem pretender ser proposições verdadeiras, posto que escapam aos limites daquilo que se pode conhecer ou que constitui as condições do

---

58 Cf. *Crítica da Razão Pura II*, pp. 14-27 / A 310-338; B 366-396 (Dialética Transcendental, Livro Primeiro).

conhecimento empírico. A adesão a eles, conforme já ventilamos anteriormente, é uma questão de fé; é em vista disso que Kant considera "que ninguém pode ufanar-se de *saber* que existe um Deus e uma vida futura; pois caso saiba isto, trata-se exatamente do homem que procuro há muito tempo. Todo o saber (quando se refere a um objeto da simples razão) é passível de ser comunicado, e portanto eu também poderia esperar que os seus ensinamentos estendessem o meu saber numa medida tão digna de admiração. Não, a convicção não é uma certeza *lógica* mas sim *moral*; já que repousa sobre fundamentos subjetivos (o sentimento moral), não devo dizer que é moralmente certo que existe um Deus, etc., mas sim que *eu estou* moralmente certo (gewiss), etc." (*CRP II*, pp. 233-234 / A 829; B 857).

A esta altura já deve estar claro um ponto deveras importante: trata-se, em última instância, de alertar para o fato de que somente depois de demonstrada a realidade prática do conceito de liberdade transcendental - quer dizer, de mostrar que ele é lei para a nossa vontade - é que nos é lícito admitir a metafísica como uma atividade legítima (sob pressupostos práticos). Como vimos em capítulo anterior (59), o que garante a validade objetiva àquele conceito é que ele tenha força de lei para um objeto, o qual só pode ser uma vontade pura (60). Mas o que assegura a **realidade prática** desse conceito só pode ser a consciência de que haja um objeto naquelas condições, quer dizer, de uma vontade pura; assim, o único objeto que temos certeza estar subsumido àquela lei é a nossa própria vontade, já que é a única de cuja existência podemos nos certificar.

---

59 Cap. II, II.4, B.
60 Ver *Crítica da Razão Prática*, Teorema III, Problema I.

A prova da realidade da lei para nós, quer dizer, do seu caráter obrigante para a nossa vontade, é o único elemento de que podemos lançar mão para aceitar que a ela está subsumido um objeto qualquer. Um outro virtual tipo de vontade por nós imaginado permanece problemático, já que dela não temos nenhuma intuição ou uma outra evidência qualquer (61). Assim, se na primeira *Crítica* o conceito de liberdade transcendental permanecia problemático, ele ganha realidade na investigação prática, mediante a análise da nossa própria (humana) vontade.

De fato, se no plano prático a liberdade transcendental permanecesse um conceito problemático, então a moralidade seria para nós uma quimera. Nesse caso, a nossa vontade não estaria cindida entre dois fins e não haveria que se perguntar pela síntese que está na base do objeto incondicionado da nossa vontade, pois então teríamos que concordar com Hume que a nossa razão é mera escrava das paixões. É claro que nessas condições poderíamos desenvolver especulações de ordem metafísica, concernentes à possibilidade de uma vontade pura criadora do mundo, mas teríamos que admitir, tal como na primeira *Crítica*, que seriam perguntas indecidíveis já que o conceito mesmo de liberdade, o qual sujaz àquela vontade, é problemático. Sendo assim, se não pudéssemos ter certeza de um objeto que possuísse uma natureza inteligível (a nossa vontade), quer dizer, submetida à lei daquela liberdade, então obviamente o

---

61 Uma vontade santa não só não nos é dada na intuição como não pode sê-lo, em virtude mesmo das características de ambas. Com efeito, a primeira concerne a um ser puro o qual, como tal, não pode ser dado na sensibilidade. A nossa intuição, a seu turno, limita-se às condições sensíveis e não pode apreender objetos suprasensíveis. (Ver a esse respeito, *CRP I, Estética Transcendental*).

conceito de mundo inteligível não passaria de uma suposição. A realidade da liberdade transcendental depende de que haja ao menos *um* objeto que pertença à sua jurisdição.

É só porque nos reconhecemos como seres morais, quer dizer, como agentes portadores de uma faculdade de desejar que consigo possuem a consciência do dever, que podemos atribuir uma realidade (teleológica) ao incondicionado prático, quer dizer, àquele objeto que sintetiza a antibologia da nossa vontade. E é só porque nos é permitido, segundo as condições práticas, querer um tal objeto, é que aqueles pressupostos metafísicos podem ser legitimamente tratados. Assim, não é o princípio puro prático que possibilita a metafísica como uma atividade legítima (no limite do interesse prático), mas a lei moral, quer dizer, o modo como aquele princípio aparece à nossa vontade - como um imperativo (62).

O exercício da especulação metafísica adquire assim legitimidade, mas só do ponto de vista prático. Vale repetir todavia que ele nada tem a dizer no que se refere à fundamentação da moralidade mesma; ao contrário só devidamente realizada esta fundamentação - com a prova da possibilidade de que façamos algo simplesmente *por* dever - na analítica da nossa vontade, é que nos é autorizado na dialética desta especular sobre objetos metafísicos. A lei moral, na medida em que é lei *para nós* torna legítima a metafísica e é mesmo o princípio que a fundamenta. Não há portanto a

---

62 Subentende-se aqui a moralidade como referida às condições finitas do agente. Quer dizer, a moralidade não diz respeito a toda e qualquer vontade que se determine pelo princípio puro prático, mas apenas àquelas que o tomam na forma de um imperativo. O termo 'moralidade' estaria vinculado não à vontade pura tomada em si mesma, mas a esta vontade na medida em que é por outro lado finita.

menor dúvida de que o que assegura a possibilidade de que aquele tipo de especulação seja efetuado com direito (sem se constituir em sofismas) é que a ela esteja vinculado um interesse eminentemente prático (63).

63 Ocorre aqui algo inverso ao que concluímos com referência ao princípio prático hipotético. Sobre isso vimos que, em certos casos, ainda que esteja referido a prescrições práticas, o que se aduz para a justificação da avaliação das máximas por ele restringe-se unicamente a conhecimentos de experiência, não se recorrendo a nenhuma consideração volitiva especificamente. Trata-se dos imperativos de destreza, pertinentes à técnica e a arte. Tais imperativos, embora tendo uma formulação segundo regras práticas, são efetuados e executados em vista de um interesse teórico (ou artístico), não pertencendo ao domínio prático estrito senso. No caso da metafísica, o que acontece é que um certo uso especulativo da nossa razão não pode ter um interesse especulativo, quer dizer, não pode pretender ser conhecimento. A possibilidade do seu exercício legítimo só é dada no prático, e unicamente no interesse deste.

Considerações Finais

Realizado este trabalho exegético, chega o momento de extrair dele aquilo que se evidencia relevante para as pretensões desta investigação. A tarefa agora consiste então na apresentação de certos pontos, os quais, afinal, estão já implícita ou claramente formulados ao longo das páginas anteriores, sendo apenas uma recompilação dos temas fundamentais desse estudo.

Uma das questões em que vale a pena insistir nessa investigação reside no resultado da primeira parte, consistente no reconhecimento de que a analítica da razão prática fornece as condições necessárias e suficientes para a garantia da validade objetiva (prática) do conceito de liberdade. Isso quer significar que a investigação da filosofia prática, demonstrou a realidade da obrigação moral, a força coercitiva que possui a lei moral para a nossa vontade e, com ela, a sua capacidade de efetivamente ser princípio determinante das nossas ações. É preciso a esse respeito repetir que o domínio prático se instaura sobre um critério completamente distinto daquele da investigação filosófica das condições e dos limites do conhecimento humano, a filosofia transcendental. A filosofia prática se ocupa com as condições do agir racional, portanto, do uso da razão para a produção (e não cognição) de objetos, referindo-se à prescrição e não com a descrição de atos. Não lhe cabe assertar se uma ação teve tal ou qual motivo, mas

unicamente justificar a sua prática com adução a um princípio ou motivo. Coextensivamente, não interessa e não compete à faculdade prática da razão decidir se uma certa ação teve de fato um determinado motivo, mas sim, que ela deveria tê-lo. Assim, a demonstração prática da validade objetiva da autonomia da vontade esgota-se na prova de que somos capazes de julgar moralmente, tanto quanto de ser subjetivamente afetados (nos nossos sentimentos) por esse modo de julgar, vale dizer, ele tem poder de produzir em nós o motivo do agir. Esta prova, que não é simplesmente da possibilidade lógica, mas de uma possibilidade real - já que não se restringe a mostrar a ausência de contradição, mas uma força produtiva da lei, evidenciada por sentimentos que não podemos negar possuir (o respeito, o arrependimento, a culpa) - não é apenas suficiente, mas é também o limite da filosofia prática. Efetivamente, não se trata aqui da validade objetiva teórica de um conceito, a qual exigiria a adução a um fato sensível, ou à sua possibilidade. A validade objetiva do conceito de liberdade não necessita recorrer à observação, mesmo porque não é possível à nossa razão ter ciência no mundo de um fenômeno produzido pela liberdade. A ela cabe apenas mostrar que somos portadores da capacidade de agir moralmente, e isso unicamente graças à análise das condições dos nossos juízos práticos e do modo como eles se vinculam aos nossos sentimentos (interesse). Enfim, à fundamentação da moralidade não concerne (e não é necessário) mostrar a **existência** de uma ação causada pela autonomia da vontade. Basta mostrar que somos seres capazes de fazê-lo - o que implica no reconhecimento disso como um dever.

Bom, esta tarefa coube à analítica, diga-se de passagem, com sucesso. E isso não apenas casualmente, mas era mesmo a sua tarefa

conseguí-lo. Assim sendo, não se pode atribuir à dialética o papel de fornecer algum elemento importante para a fundamentação da moralidade. As condições desta, repitamos, estão expostas e justificadas no primeiro livro da doutrina elementar da razão pura prática. Não haveria então que se perguntar pelo lugar que ocupa a dialética da razão prática no projeto kantiano de fundamentação da moralidade: já de início sabemos que aí nenhum lugar lhe cabe. Ela, porém, surge a partir de uma questão que se apresenta como uma antinomia e que, malgrado isso, é um problema inevitável ao qual os agentes racionais finitos necessariamente chegam no uso da faculdade prática da sua razão. Trata-se, não é novidade, da possibilidade do soberano bem como uma unidade sintética de uma relação de causalidade entre a virtude e a posse da felicidade por parte do agente finito.

A insolubilidade do problema não comprometeria a fundamentação da moralidade, posto que esta foi realizada na analítica e em nada depende da suposição de algo como o soberano bem. Mas ela condenaria ao estatuto de louco todo aquele que tomasse como fim aquilo que, segundo o uso da nossa razão, julgamos, em virtude da nossa própria natureza, como o que de mais caro podemos aspirar. De fato, considerando que a impossibilidade da supra referida síntese não compromete nem a realidade objetiva da lei para nós, quer dizer, a obrigação moral, e muito menos o reconhecimento de que inere à nossa natureza de seres finitos racionais o desejo de ser feliz, a única coisa que ela compromete é que concebamos a possibilidade da união da moralidade com a felicidade.

Ainda assim, nos deparamos com um problema, já que é uma necessidade da nossa própria vontade a tentativa de realizar todos os

seus fins. Ora, na medida em que a realização dos fins impostos pelo dever moral - ser virtuoso - e a realização daqueles vinculados ao princípio do amor de si se excluem mutuamente, a nossa vontade se encontra cindida, como que fadada à insatisfação. Ela se vê na situação de uma serva inalienável de dois senhores inimigos. A escolha que então deve fazer entre um desses senhores é assim sempre uma anulação de um lado de si mesma, uma negação da sua própria essência. Não devemos, em conseqüência disso, tomar a antinomia da razão prática como respondendo a uma necessidade meramente psicológica, em virtude de questões inerentes unicamente à constituição particular dos desejos humanos, mas alheio às condições gerais da vontade e da fundamentação da moralidade especificamente, é uma necessidade do uso prático da razão. Não se refere unicamente à constituição psicológica de elementos particulares de um sujeito desejante. Relaciona-se às condições do uso da razão prática por parte dos seres finitos, e é em relação às necessidades deste uso que deve ser levada em questão. Não é portadora da contingência inerente às questões psicológicas, mas contém a necessidade que concerne aos problemas que a própria razão se coloca no seu exercício.

Feita essa ressalva, cabe lembrar o papel fundamental que possui o conceito de auto-contentamento (*Selbstzufriedenheit*) na superação da antinomia em pauta. Conforme vimos, aliás assaz detalhadamente, este sentimento - que não é acidental, mas produz-se necessariamente no homem virtuoso quando age por dever - configura-se como um fator de proteção relativamente à infelicidade. Ao trazer ao agente a paz interior e a auto-satisfação, não só rende um gozo interno como também previne o sujeito de tornar-se, por assim dizer, um "escravo da

alegria". Com uma certa independência dos efeitos avassaladores que os ressortes da vida provocariam no seu empreendimento em ser feliz, o sujeito virtuoso assim não só estaria autorizado a pensar a felicidade como um projeto por ele alcançável, mas também consideraria que para tanto a virtude estaria fornecendo uma contribuição valiosa.

Mas é só. O auto-contentamento permite pensar a superação da antinomia; ele ainda não traz porém nenhuma necessidade na união que ela supõe. Tal necessidade provém da consideração de que, sendo a referida união possível graças, claro, aos nossos esforços, pode ser tomada como meta por nós mesmos. Não sendo uma utopia mas algo de concretizável como resultado das nossa ações, pode ser por nós tomado como um objeto do querer. E, vale ressaltar, não é nessa medida um querer arbitrário, mas inerente à natureza mesma da nossa vontade finita.

É nesse momento que surge a necessidade de postular determinadas proposições especulativas, enquanto se mostram como condições da ligação necessária entre a virtude e a felicidade, objeto supremo da nossa vontade. Efetivamente, o recurso ao auto-contentamento mostrou que dita ligação é possível como resultado das nossas ações, mas permanece em si mesma contingente. Ele apenas nos autoriza a tomá-la como um fim, sem contudo fornecer as condições segundo as quais esta vem a ser um resultado dos nossos atos (virtuosos). Não se deve por conseguinte atribuir aos postulados o estatuto de condições do soberano bem. Eles são condições unicamente da esperança de que, sendo virtuosos, venhamos a ser felizes.

A essa altura, é mister abrir parênteses para retomar um ponto importante que apareceu no decurso deste trabalho. Trata-se da questão

do conhecimento prático. Um dos primeiros quesitos a se aludir a respeito refere-se a distinção entre o conhecimento prático e o conhecimento teórico. Tal distinção remonta a uma que lhe é ainda anterior, a saber, a especificidade propriamente dita entre os usos prático e teórico da razão em geral. Ao segundo, sabemos, importa a possibilidade da verdade de descrições e asserções sobre objetos ou eventos em geral. Ao primeiro, ao contrário, cabem as condições das deliberações. O que está em pauta não é, digamos ainda mais uma vez, conhecer, mas produzir objetos. Trata-se nesse caso de julgar a bondade ou maldade vinculadas às máximas das nossas decisões. Isso posto, poderíamos definir o conhecimento teórico como relacionado àquilo que se pode determinar cognitivamente. Quer dizer, às condições do verdadeiro e do falso. A seu turno, o conhecimento prático refere-se as condições do bom e do mau. Mas expor os distintos modos de conhecer é também traçar os seus limites. Assim, sabemos, um dos resultados da primeira *Crítica* diz respeito aos limites da nossa faculdade cognitiva. Quer dizer, aponta seus limites ao determinar que há um domínio de conceitos que podemos pensar mas não conhecer teoricamente. Isso porque não são correlatos de nenhum objeto passível de ser dado na intuição, tampouco perfazem as condições de possibilidade do conhecimento de objetos. São as idéias da razão, sobre cuja especulação não há condições suficientes da verdade de enunciados quaisquer.

Algo análogo acontece, conforme vimos anteriormente, na segunda *Crítica*. Efetivamente, só o princípio da moralidade permite determinar *a priori* uma máxima como boa ou má. Isso basicamente porque é a única regra prática que comporta condições exclusivamente práticas de julgar. O outro princípio da vontade, vimos, tem de se remeter a supostos

especulativos que são, por isso mesmo, indecidíveis do ponto de vista prático. E como se não bastasse, são também problemáticos do ponto de vista especulativo, não podendo tampouco ser objetos de conhecimento teórico. Tais supostos, não é novidade, concernem à relação de causalidade entre os efeitos imediatos dos nossos atos e a consecução da felicidade. Além de não se calcar em critérios especificamente práticos, e também em conseqüência disso, o princípio prático material fornece apenas conselhos sempre *a posteriori*, mas nunca leis apodíticas. Como não há mais nenhum outro princípio, temos que unicamente os julgamentos fundados no princípio moral podem ser tomados como conhecimentos práticos, pois só eles contêm uma determinação necessária do objeto (máxima) da vontade. O conhecimento prático por conseguinte restringe-se àquilo que se determina com base no princípio puro prático, tanto quanto à consciência deste, visto que é a condição da referida determinação e, coextensivamente, do próprio conhecimento prático.

No caso da dialética da razão prática temos, *mutatis mutandis*, uma extrapolação dos limites do uso puro prático da razão. Efetivamente, trata-se não apenas de uma questão de deliberação, mas de um problema também especulativo o saber: "quando faço o que devo, que me é então permitido esperar?" (*Crítica da Razão Pura*, p.223 / A 805 - B 833). Ai porque, na seqüência, Kant afirma que tal questão "é concomitantemente prática e teórica, e de um modo tal que o prático serve unicamente como fio condutor para se responder a questão teórica e, no caso desta elevar-se, à questão especulativa" (Id. Ibid.). Esta hibridez retira da questão todo o seu estatuto de conhecimento prático, porque os problemas aí envolvidos não concernem à prescrição de regras do agir,

mas a asserções sobre uma certa ordem do mundo e sua conformidade aos nossos fins. As proposições em discussão não são práticas; são teóricas malgrado respondam a um interesse prático.

Isso contudo não compromete a sua validade, posto que são proposições necessárias, muito embora não estejam na base e nem componham o conhecimento prático. Vejamos pois em que sentido podemos entender a necessidade a eles pertinente. Sabemos que essa necessidade se funda no reconhecimento de que são condições da espectativa de um acontecimento, espectativa esta justificada enquanto objeto do querer. São as condições não de um fato, mas de algo passível de se concretizar, algo esse que é um objeto legítimo e insofismável da natureza do nosso querer. É preciso ressaltar que eles não são as condições do fim de uma vontade que se determina pela lei moral, pois sabemos que tal fim outra coisa não é senão a virtude. Assim, dito fim é dado pela própria lei, e não necessita recorrer a nenhum elemento exterior a ela. A desconsideração do soberano bem não implicaria portanto que agir moralmente é agir sem fim. Se tal fosse o caso, então o agir moral seria ele mesmo um absurdo.

A determinação do fim da moralidade independe pois de qualquer circunstância do mundo, quer dizer, de qualquer decorrência factual da ação que se faz por dever. Ao contrário, a felicidade como consequência da virtude, é um efeito que se espera nesse mundo, quer dizer, é algo que se visa tornar concreto. Não compete ao princípio da moralidade fornecer as condições de determinação de algo nesses moldes, visto o traço especulativo que ela comporta. Trata-se de algo que vai além das condições do conhecimento prático (*a priori*).

Por outro lado, não se pode confundir o estatuto pertinente aos postulados ou, o que é o mesmo, aos objetos da metafísica, com aquele referido às condições dos julgamentos práticos fundados no princípio da felicidade pessoal. Lá, tínhamos que as suposições especulativas envolvidas nas decisões da vontade deveriam buscar apoio seja na experiência, seja na simples opinião de que a um evento determinado estava vinculada como conseqüência a possibilidade da felicidade. O sujeito não gozava de nada a não ser a sua habilidade e a sorte com que pudesse contar para pretender que os seus julgamentos práticos conduzissem aos resultados esperados.

Aqui entretanto, o caso é completamente outro. O sujeito não necessita contar com a sua habilidade, ou com que o cego mecanismo da natureza casualmente seja harmonioso com os seus desejos; nem mesmo se faz relevante o conhecimento de experiência. A única coisa que se supõe é que ele seja portador de conhecimento prático, isto é, que saiba o que é moralmente bom e o que é contrário à moralidade. E mais, que seja capaz de pautar suas ações por esse conhecimento. Sendo-lhe, ao fazê-lo, permitido ter pôr fim a felicidade na exata medida da virtude, ao que se perguntar então pelas condições segundo as quais se pode esperar a concretização desse fim. Eis o lugar dos postulados. Eles decorrem não da mera opinião, do hábito, ou de qualquer outra coisa que necessite ser referendada na experiência. A revelia de qualquer experiência, permanecem válidos para o agente finito a partir do momento em que se admitiu que aquele objeto legítimo total da sua vontade era algo possível enquanto tal (enquanto fim). Eis porque, ainda que os julgamentos práticos fundados sobre o princípio material envolvam suposições sobre o curso do mundo, tais suposições não podem

ser postulados. Não há aí nenhuma necessidade. Deus, a liberdade e a imortalidade da alma, a seu turno, são proposições necessárias pois são pensadas como condições *a priori* da mais cara esperança dos agentes racionais finitos.

Isso posto, podemos concluir que, ainda que não seja conhecimento prático, pois não concerne àquilo que pode ser determinado de acordo com condições exclusivamente práticas, a metafísica pode pretender ainda assim ser um modo particular de conhecimento, já que é uma necessidade legítima que se lhe subjaz. É um modo de conhecimento que se funda em um interesse prático, mas que não se confunde com o conhecimento prático; e só com essa ressalva pode ser aceito como conhecimento.

Essas considerações permitem delinear os contornos que separam a reflexão sobre o mundo fundada na metafísica, daquela que parte da natureza dos agentes finitos na sua busca de felicidade. Efetivamente, temos que os postulados estão referidos, particularmente o que concerne à fé em Deus, à conformidade do curso da natureza aos nossos fins enquanto seres morais sensíveis. A terceira *Crítica* consiste justamente na reflexão a respeito da natureza, sobre aquela conformidade. Assim é que, embora trate-se aqui do mundo sensível, não é sob esse aspecto que ele é considerado. Não interessa pensá-lo como um mecanismo cego, como um conjunto de fenômenos. A reflexão sobre a natureza nesses moldes parte da suposição, que os postulados rendem legítima, de que a natureza esteja ordenada de acordo com os nossos fins de seres sensíveis que não obstante reconhecem o dever. É a idéia da natureza enquanto ordenamento (organismo) e não mecanismo que é base desse modo de julgar. Por isso mesmo, não se pode pretender que os juízos que se

calcam nessa suposição convertam-se em conhecimento teórico, já que tal modo de conceber a natureza não tem qualquer validade objetiva teórica.

Uma vez porém legitimada a possibilidade da metafísica, a concepção da natureza enquanto organismo e, com isso, a atribuição a ela de uma idoneidade (*Zweckmässigkeit*) relativamente aos nossos fins torna-se igualmente legítima de acordo e no limite do nosso interesse prático. Embora seus juízos, pelas restrições apontadas acima, não possam pretender nenhuma objetividade teórica e nem mesmo pura prática, são portadores de um modo próprio de validade, a qual diz respeito a uma maneira, não de determinar, mas de refletir sobre os objetos. Desse modo, é a moralidade que funda a possibilidade de conceber e pensar os objetos da metafísica. Esta em nada contribui para a fundamentação daquela, mas ao contrário, fundamentada a obrigação moral e só em virtude disso, abrem-se as portas para a metafísica.

Entretanto, se a moralidade serve de escopo para legitimar a metafísica, ela não pode servir de regra para a determinação dos seus objetos. Isso porque, a metafísica concerne a um uso especulativo da razão, e, se se faz graças a um interesse prático, não o faz de acordo com regras e critérios práticos. Sobre isso já tratamos o suficiente em páginas anteriores. O princípio puro prático é então princípio de conhecimento prático, mas este não abarca os objetos da metafísica, porque aquele conhecimento diz respeito unicamente à determinação das regras do agir, e não da explicação de eventos sensíveis. Tal modo de tratar objetos escapa ao uso prático da razão e a possibilidade do conhecimento a esta pertinente. O não reconhecimento disso implicaria uma usurpação desse uso. A metafísica, assim, não é conhecimento teórico nem tampouco prático. É todavia um tipo de especulação que

adquire legitimidade se se coloca no limite do interesse prático. Não se trata portanto de uma ilusão da razão, de uma manifestação de devaneio, mas um tipo de especulação que, dentro dos limites acima demarcados, tem um caráter necessário. Eis porque podemos falar de um modo de conhecimento bastante particular, um conhecimento que não se refere nem ao verdadeiro nem ao que é bom, mas apenas à fé. E que, a não ser com a ressalva de que constitui proposições apenas subjetivamente suficientes, por conseguinte, só em um sentido muito restrito e particular, pode ser aceito como um conhecimento, o conhecimento metafísico (1).

Isso nos permite tecer algumas considerações gerais concernentes à religião e à faculdade de julgar sobre a idoneidade da natureza. Com efeito, é inquestionável a coincidência entre os objetos da metafísicas e os temas fundamentais da religião. Além do mais, a idéia de uma natureza ordenada segundo fins está intrinsecamente relacionada ao

---

1 Aproximamo-nos aqui da leitura de Eric Weil que, em virtude dos limites acima apresentados, sugere a procedência de se fazer uma distinção que, se o próprio Kant não fez, fornece, sem dúvidas, elementos para que o estudioso o faça. Trata-se da separação entre, por um lado, de conhecer (*erkennen*) e ciência (*Wissenschaft*), e, por outro, de pensar (*denken*) e saber (*wissen*). Afirma ele que, malgrado Kant reserve o termo "conhecimento" ao conhecimento teórico e que isso determine sua terminologia, não a fixa contudo: e assim "o sentido de palavras como saber (*savoir*) [*wissen*], conhecer (*connaître*) [*erkennen*], pensar (*penser*) [*denken*] permanece em toda parte função do contexto no qual elas se encontram"...(Weil, E. *Problèmes Kantiens*, p. 22).

Desse modo, sugere ele a supra citada separação, reservando os termos "saber" e pensar" "à metafísica e à sua forma particular de saber", e os demais para o conhecimento teórico (Id. Ibid.). Embora Weil não trate aqui do que denominamos conhecimento prático (Ver supra Cap. III), é possível concluir que não considera como sendo conhecimento, já que afirma estar este restrito ao conhecimento teórico. Nesse sentido discordamos, já que o princípio puro prático demonstrou ser um critério seguro e universal de determinação da bondade ou maldade das máximas; apesar da sua peculiaridade, ainda assim admitimos o conhecimento prático como objetivamente válido e dogmaticamente seguro.

postulado de Deus enquanto causa moral do mundo, causa esta que leva em conta, no ato da criação, a sua organização com vistas a comportar as concretizações dos fins humanos na medida do seu merecimento. A questão que se coloca então diz respeito à possibilidade de relação entre os juízos que formulamos sobre as finalidades inscritas nos objetos naturais, ou ainda na natureza mesma, enquanto totalidade, e a concepção desta como criação divina (produto da vontade de Deus).

A faculdade de julgar reflexiva se presta, no que tange ao ponto em questão, a um papel mais complexo, exigindo maior atenção. Guardemos pois esta atenção para o final, atendo-nos agora à questão da religião. Os postulados da razão prática são questões de princípio da religião, particularmente os relacionados à imortalidade da alma e à existência de Deus. As nossas análises nos mostraram que a crença em tais postulados não pode ter nenhum papel na fundamentação da moralidade, aliás Kant não se cansa de salientar que ao contrário, isso seria mesmo a negação de toda moralidade (2). Essas análises nos apontaram uma perspectiva completamente diversa, a saber, que é o oposto que acontece: é graças ao sucesso da analítica da segunda *Crítica* que a religião pode pretender ser respeitada como algo mais do que uma quimera: seus princípios assumem um estatuto necessário, enquanto hipóteses legítimas resultadas de uma atividade permissível dentro dos limites do interesse da razão prática.

Este é o fio condutor de toda a teoria prática kantiana, e não apenas algo de que cabe falar somente na analítica da razão prática.

---

2 "A moral, que está fundada sobre o conceito do homem, enquanto ser livre, obrigando-se por isso mesmo, pela sua razão, às leis incondicionadas, não tem necessidade, a fim de conhecer seu dever, nem da idéia de um Ser diferente, superior a ele, nem de um outro móvel a não ser a lei mesma a fim de observá-la" (Kant, *La Religion*, p.21).

Mesmo na *Crítica da Faculdade do Juízo* e na *Religião*, a crença em Deus e na vida futura não podem servir nem de fundamento e nem de motivo moral. Na segunda, onde o filósofo se propõe a tratar mais especificamente o tema, a doutrina religiosa aparece como fundada em sua essência sobre os princípios e os resultados decorrentes das anteriores investigações filosóficas do autor, e não vão de modo algum de encontro a estas. Nessa obra, o conceito de Deus veste, grosso modo, a forma como reconhecemos o princípio do bem moral em nós. Ele seria, por assim dizer, a personificação da idéia do bem. O anjo mau, ao contrário, exprimiria o princípio do mal e estaria fundado em sua essência na nossa capacidade de julgar (e agir) sobre o mal. Deus e o Diabo exprimiriam ao fim e ao cabo as idéias decorrentes do modo como julgamos moralmente, atribuindo o bem ou o mal aos nossos atos e suas intenções (3). é sobre essa nossa capacidade de julgar desse modo que decorre assim a compreensão daqueles dois conceitos que enquanto exprimem a idéia de uma personificação, manifestam a luta que travamos internamente na medida em que reconhecemos tanto o dever de fazer o bem quanto a nossa capacidade, instada pelos nossos desejos, de praticar o que julgamos mal (Id. pp. 113-114).

As idéias de bem e de mal são pois anteriores aos conceitos que formulamos de Deus e do Diabo. Não só isso, mas o reconhecimento do dever, aliado à confissão de que cometemos o pecado original (*peccatum originarium*)(4), isto é, estamos originariamente (por natureza) sempre seduzidos pela tentação de praticar o que julgamos mal(mal radical)(5),

---

3 Ver *La Religion*, "*Lute du Bon Principe avec le Mauvais pour la Domination sur l'Homme*" - pp. 81-84 .
4 Ver op. cit. p. 51.
5 Id., I, #3 - pp. 52 - 60.

são o que ao fim e ao cabo fecunda a nossa tendência natural às especulações e crenças religiosas. A nossa faculdade de determinar o que é bom e de reconhecer o dever de fazê-lo, tanto quanto a nossa capacidade para tal, aliada à tendência à prática do mal, é anterior e independe da idéia de Deus ou da crença religiosa. Ao contrário, é justamente a necessidade de trazer aquelas a uma aproximação da nossa sensibilidade - provavelmente visando atender a uma necessidade dos seres finitos de representar os objetos e princípios oriundos da sua faculdade racional - é que constitui o corpo (a matéria) da doutrina religiosa, personificando os princípios formais que lhe são fundantes.

Poderíamos dizer em virtude disso, que a religião não atende a uma necessidade meramente psicológica do sujeito, posto que está fundada em conceitos *a priori* necessários e insofismáveis da nossa faculdade pura prática. Tampouco pode pretender um estatuto transcendental, pois não é, em si mesma condição de possibilidade de nada que esteja relacionado às nossas capacidades de conhecer ou de produzir objetos. Atende efetivamente, isso é inegável se considerarmos os resultados dessa nossa investigação, a uma necessidade subjetiva, vinculada à nossa natureza de seres racionais finitos; é devido a isso que a adesão que pretende não pode ser objetivamente suficiente mas é objeto de fé.

Mas não é apenas isso. A religião inere também uma outra preocupação. Trata-se daquela pertinente à esperança da felicidade futura. Tal questão não está, como sabemos, na base da moralidade, mas atende a um desejo de todos os seres racionais, desejo esse que a superação da antinomia da razão prática mostrou ser um legítimo objeto da nossa vontade. A crença em Deus e na imortalidade da alma estão na

base da esperança daquilo que sem eles estamos autorizados apenas a admitir a possibilidade, mas não a necessidade de que venha a acontecer.

Sob esse aspecto, é mister salientar, o que concerne a esta esperança é a possibilidade de alcançar neste mundo aquilo que julgamos o soberano bem, e não uma pretensa promessa de ganhar a salvação e conquistar um lugar no reino dos céus (6). A idéia de Deus nesse sentido está vinculada antes à de um criador moral da natureza que a tenha ordenado com vistas a comportar o soberano bem do que a de um senhor residente em um outro mundo, esse perfeito, onde pudéssemos ou não vir a nos estabelecer eternamente caso merecêssemos. Assim, está aliada à idéia de Deus criador do mundo conforme fins e à esperança do soberano bem, também a idéia de tarefa, posto que o mundo moral, o mundo supra-sensível não se esconde em um universo paralelo, situado em outra dimensão, para onde vão os homens justos, é um lugar que temos que construir e cuja existência depende tão só das nossas próprias forças. Deus nos deu essa possibilidade. Mas o seu alcance é nossa tarefa, e quanto a isso não podemos esperar a sua intervenção.

Estas considerações permitem fazer a ponte para o segundo ponto que consideramos pertinente elucidar relativamente à postura kantiana com respeito à relação entre os postulados e a moralidade. Trata-se do modo como Kant opera o problema na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Isso porque, vimos, uma necessidade prática instaura a idéia de natureza

6 A idéia de reino dos céus poderia ser compreendida apenas como pertinente a um modo de simbolizar aquilo que julgamos o soberano bem, de dar conteúdo a este conceito. Atende a uma necessidade religiosa, mas que não pode ser transposta para o domínio das nossas decisões, na medida em que isso comprometer o reconhecimento de que o reino dos fins é um conceito cuja realidade é tarefa nossa, e não algo que ganharemos como recompensa pelos nossos atos.

enquanto criação de uma vontade divina de modo a comportar os nossos fins. Ora, a obra em questão ocupa-se justamente com este modo específico de atuar da razão, consistente em julgar os objetos naturais segundo a idéia de finalidade. Tal modo, como a *Crítica* pretende mostrar, escora-se na suposição de uma conformidade a fins (idoneidade) (*Zweckmässigkeit*) da natureza, conformidade esta que se coloca tanto sob um aspecto apenas subjetivo (o belo) quanto objetivo (o fim - teleologia).

Vimos a esse respeito que tal modo de julgar é carente de qualquer objetividade teórica, pois juízos teleológicos não podem ser verificáveis de acordo com critérios cognitivos nem tampouco configuram as condições de qualquer experiência. Muito menos são determinações práticas. Sabemos que o modo de julgar prático limita-se a avaliar máximas e a traçar fins de uma vontade específica. Não pode atribuir a objetos exteriores ou à natureza enquanto conjunto desses objetos qualquer finalidade. Se pois, o modo de julgar a natureza do ponto de vista teleológico guarda estreita analogia com o modo de julgar prático, não se confunde com ele, não podendo estar fundado no mesmo princípio; não podendo conseqüentemente aspirar a mesma pretensão de validade.

Ora, se possuímos apenas dois princípios segundo os quais podemos determinar objetos produzindo conhecimentos, a saber, o moral - a liberdade - e o natural - o mecanismo da natureza. E se os juízos sobre a idoneidade da natureza não estão determinados por nenhum desses princípios; segue-se que tais juízos não exprimem conhecimentos, mas constituem unicamente um modo de **refletir** sobre a natureza na medida em que tentamos pensá-la como um organismo, quer dizer, em que tentamos

compreender aquele ordenamento que ela se nos afigura ter, malgrado só nos seja possível nos certificar de fato de um mecanismo cego.

Pensar a idoneidade da natureza é um tipo de atividade racional que nos é natural embora seja estéril para propósitos teóricos. O que a terceira *Crítica* visa demonstrar é que, ainda que não possam ser conhecimento prático, os juízos reflexivos sobre a natureza contudo atendem a uma necessidade prática da nossa razão, e só com base nela é que podem ser admitidos como respondendo a um propósito da razão, e não a uma necessidade meramente psicológica.

Mas poder-se-ia então perguntar a que necessidade prática estão referidos tais juízos? Ora, precisamente àquela que se vincula e torna necessários também os conceitos da metafísica, a saber, a possibilidade da concretização no mundo do objeto total da nossa vontade. Tal concretização supõe a idéia de que o mundo ele mesmo esteja ordenado em conformidade com a referida concretização, o que exige tanto um autor santo da natureza quanto a adequação desta aos nossos fins. Poderíamos dizer, grosso modo, que os juízos reflexivos sobre a idoneidade dos objetos naturais e, ao fim e ao cabo, sobre a natureza enquanto totalidade destes estão fundados naquela suposição, e é assim que podemos pensar a nossa faculdade de refletir sobre a idoneidade da natureza como uma instanciação da própria metafísica. É nesta que reside o fundamento e o sentido de toda a nossa faculdade de julgar reflexiva.

Assim, o que solicita a postulação de Deus reside na necessidade moralmente legitimada que temos de pensar o curso da natureza como adequado aos nossos fins, vale dizer, em consonância com eles. O objeto total da nossa vontade como tal exige a fé naquela adequação. Ora, isso

legitima, do ponto de vista prático, que façamos juízos teleológicos da natureza tendo como base a idéia de que ela tenha sido intencionalmente ordenada, por uma vontade perfeita (7), de modo a poder proporcionar a felicidade aos homens na exata medida da sua virtude.

Ora, é claro que com base em supostos meramente teóricos, jamais podemos ter *certeza* ou *conhecer* qualquer harmonia da natureza, quer dizer, qualquer integração ordenada entre suas partes. A idéia de uma conformidade a fins da natureza não pode ser abstraída da experiência nem tampouco é condição da sua possibilidade; eis o que Kant não se cansa de repetir na *Crítica da Faculdade de Julgar* (Ver #74-#76). Assim, os juízos fundados naquela idéia não estão aptos a determinar seu objeto - os objetos naturais - mas unicamente, em vista de uma necessidade apenas subjetiva, *refletir* sobre eles. Nesse sentido, poderíamos dizer que o interesse pertinente aos juízos teleológicos sobre os eventos naturais não é, ao fim e ao cabo, teórico, quer dizer, não se vincula à pretensão de alargar o nosso conhecimento. Muito embora tais tipos de juízos sejam obviamente especulativos, não pertencem ao domínio dos juízos de conhecimento. Atribuir-lhes um interesse dessa ordem ultrapassaria completamente os limites desta capacidade da nossa razão.

Mas é mister lembrar que isso não significa que à faculdade de julgar sobre a conformidade a fins dos objetos naturais então está

---

7 Que seja assim resulta claro pelo fato de que não se trata de um mero juízo segundo o qual a natureza estaria ordenada a nos possibilitar o alcance da felicidade. Aqui, esta felicidade está condicionada pelo caráter virtuoso, o que requer uma **intenção** conforme à lei pura prática que tenha disposto a natureza dessa forma. Quer dizer, trata-se de uma causalidade da natureza, causalidade esta que, por dizer respeito à sua totalidade, deve lhe ser exterior; tal causalidade, pois, outra coisa não pode ser senão uma vontade divina.

vinculado um interesse prático. Poderíamos aceitar pura e simplesmente que dito modo de julgar responde apenas a uma necessidade subjetiva nossa de tentar compreender a existência daqueles objetos mesmos bem como a organicidade que nos parece haver nos eventos sensíveis (8). Nesse caso, nada se poderia conceder a este modo de julgar a natureza a não ser a resposta a uma necessidade meramente psicológica envolvida na tentativa de compreender os eventos naturais, ainda que tal compreensão em nada contribua para o alargamento do nosso conhecimento e da nossa cultura. Os juízos sobre a idoneidade da natureza seriam então quimeras, fantasias que não poderim pertencer à razão, mas apenas à faculdade produtiva da nossa imaginação, a qual também constrói cavalos alados e unicórnios. Assim, uma vez admitido que o julgamento daquela idoneidade não atende a um propósito especulativo, recusar-lhe ao mesmo tempo um propósito prático, é negar-lhe qualquer justificação racional, já que a nossa razão só se exerce mediante um interesse ou teórico ou prático.

Mas a segunda *Crítica* já mostrou a possibilidade dos juízos teleológicos, fundada que está na necessidade que temos de pensar a conformidade do curso da natureza com os nossos fins. Dita necessidade é meramente subjetiva no sentido de que não responde a nada que se refira à fundamentação das condições do agir racional em geral, mas apenas às condições da esperança de alcançarmos o objeto total da nossa vontade. A suposição daquela conformidade é uma questão de fé à qual o

---

8 "Um fim é simplesmente 'o conceito de um objeto na medida em que contém também a razão de sua realidade': 'pensa-se um fim quando não se pensa simplesmente o conhecimento de um objeto, mas o objeto mesmo [sua forma ou sua existência] como um efeito só tornado possível pelo conceito desse efeito'". Lébrun,G. *Sobre Kant*, p. 84).

sujeito está autorizado tendo em vista que os fins que ele se coloca são possíveis como efeitos da sua vontade no mundo (9).

Pretendemos afirmar com isso que a terceira *Crítica* referenda aquilo que já estava colocado nas *Críticas* anteriores. De fato, temos em primeiro lugar, como resultado da primeira, que o conhecimento se limita às condições da experiência. Tudo aquilo que se refere a certeza, isto é, a um modo de crença que seja tanto subjetiva quanto objetivamente suficiente, diz respeito a juízos cuja verdade é empiricamente verificável ou têm que ser admitidos como condições da possibilidade daquela verdade (verdades transcendentais) (Cf. Loparic, Z. op. cit.). Mas é inegável uma tendência natural da razão em procurar transpor estes limites, transposição esta que a segunda *Crítica* demonstrou não ser ilegítima se compreendemos que o único propósito que a motiva é prático e não teórico - isso, porém, não como condição do uso prático mesmo da razão, mas da especulação relativa à concretização futura dos fins (humanos) no mundo. Em outros termos, visto que só existem dois interesses no uso da razão - o teórico e o prático (e também só duas leis desta - a da causalidade mecânica e da liberdade -, pertinentes respectivamente aqueles distintos usos: - , se a razão pode tratar dos seus objetos de modo legítimo só pode ser no limite do

---

9 Como colocamos nas páginas anteriores, a necessidade de pensar os termos da possibilidade da concretização dos fins da vontade, na medida em que estes dependem de circunstâncias exteriores, quer dizer, de condições naturais, cria a legitimidade de pensar a natureza como capaz de comportar a possibilidade daqueles fins. Mas visto que isso não é algo que diga respeito às condições objetivas do agir, tampouco às condições da experiência, e, ainda assim, responde a uma necessidade do sujeito na esperança dos seus fins, é uma questão só e somente só de fé. A faculdade de julgar a idoneidade da natureza funda-se então em uma questão de fé. Nesse sentido, embora longe de ser objetivamente válida, não é mera fantasia, mas repousa sobre uma crença subjetivamente suficiente.

UFRGS
Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades

interesse prático. Mas vimos, esta legitimidade no prático se assenta em virtude da demonstração de que ao sujeito é permitido esperar que aquilo que ele toma como seu supremo fim no mundo efetivamente aconteça, esperança esta que sedimenta a possibilidade dos juízos calcados na suposição do ordenamento da natureza enquanto sistema fins, a saber, os juízos teleológicos (10).

Enfim, as duas *Críticas* anteriores levavam ao resultado de que só no prático e só no limite da fé (e não das condições transcendentais da razão prática) a metafísica podia ser objeto de especulação; e era precisa e apenas isso que conduzia à possibilidade de pensar a natureza sensível como sistema de fins. Já a *Crítica da Faculdade de Julgar* parte do ponto oposto, a saber, desse modo de pensar a natureza para as condições em que ele pode ser admitido como um exercício legítimo da nossa razão. E ao fazê-lo, chega ao mesmo resultado que já haviam apontado aquelas supra referidas obras. Deus, tanto quanto as pretensões de validade dos juízos teleológicos, ocupam o mesmo lugar nas três *Críticas*, o que invalida qualquer acusação concernente a uma incompatibilidade entre elas. O que há é uma complementariedade na colocação de um mesmo problema de ângulos distintos - conduzindo a modos diferentes de abordagem, mas que não comprometem absolutamente o saber de que se trata de um único objeto; pelo contrário, são complementares entre si.

A faculdade de julgar reflexiva não é, então, dentre os nossos modos de julgar, uma partícula expletiva. A crítica desta faculdade

10 Poder-se-ia incluir aqui também os juízos estéticos posto que estão, tanto quanto os teleológicos, relacionados à suposição de uma conformidade da natureza às nossas condições subjetivas. Os juízos do belo referem-se também à conformidade a fins da natureza (*Zweckmässigkeit*).

ocupa um lugar primordial dentro do sistema filosófico de Kant, na medida em que explicita uma forma de conceber a natureza sensível que, implícita nas dialéticas das duas primeiras *Críticas*, fornece a chave para concebermos a unidade da nossa razão. Ela traz à luz algo que já era transparente, embora pudesse passar despercebido, a saber, que entre as duas faculdades da nossa razão, entre as duas jurisdições dos princípios desta (o da liberdade e o da necessidade natural) nenhuma incompatibilidade há (tanto que para ambos só existe um único território). Observa-se sempre que sobre o que a razão especulativa não podia falar, à razão prática estava permitido decidir; mas é bem comum ignorar que vale também o contrário, isto é, que sobre aquilo que cabe à razão especulativa falar, ao prático não resta senão calar-se. Eis porque é freqüente o erro de pensar que há entre as duas uma incompatibilidade irremediável e um abismo intransponível; quando na verdade não há senão complementariedade.

Bibliografia

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Vols. I e II. Trad. Rondan, Valério e Moosburger, Udo. 3a. ed. Nova Cultura, São Paulo, 1987-88.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Santos, Manuela. 2ª. ed. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989.

_____. *Kritik der reinen Vernunft* 1 & 2, Bänden III & IV. Suhrkamp, 1976, Frankfurt am Main.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Mourão, A. ed. 70, Lisboa, 1986.

_____. *Critique of Practical Reason*. Trad.Beck, L. W. The Liberal Arts Press, Indianapolis, 1956.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft* in *Kant Werke*, Band IV. Insel-Verlag, Enselin-Druck Reutlingen, 1956.

_____. *Critique de la Raison Pratique*. Trad. Picavet, F. PUF, Paris, 1966.

_____. *Crítica da Faculdade de Juizo*. Trad. Rohden, V. e Marques, A. 1a. ed. Forense, Rio de Janeiro, 1993.

_____. *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant Werke*, Band V. Insel-Verlag, Enselin-Druck Reutlingen, 1957.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Quintela, P. Ed. 70, Lisboa, 1986.

_____. *Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Naves, R. e Terra, R. Ed. Brasiliense, 1986.

_____. *A Paz Perpétua*. Trad. Zingano, M. Ed. L&PM, Porto Alegre, 1989.

_____. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura Que Queira Apresentar-se Como Ciência*. Trad. Mourão, A. Ed.70, Lisboa, 1988.

_____. *Métaphisique des Moeurs. Doctrine de la Vertu*. Trad. Philonenko, A. 3ème ed., Vrin, Paris, 1985.

_____. *Os Progressos da Metafísica*. Trad. Mourão, A. Ed. 70. Lisboa. 1985.

_____. *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*. Trad.: Gibelin, J. Vrin, Paris, 1952.

_____. *"Von der Form der Sinnen - und Verstandeswelt und ihren Gründen"* in Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik* 1. Band V. . Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. 1ª. ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

ARISTÓTELES. *ética a Nicômaco*. Trad. Vallandro, L. e Bornheim, G. Col "Os Pensadores", 4ª. ed. Nova Cultural, São Paulo, 1987.

BECK, L. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. 4ª. ed. University of Chicago Press, Chicago, 1960.

GIANNOTTI, J. *"Kant e o Espaço da História Universal"* in Kant, Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita. Trad.: Naves, R. e Terra, R. Brasiliense, São Paulo, 1986.

HEGEL, G. *Principes de la Philosophie du Droit*. ed. Vrin. Paris.

204

HUME, D. *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Trad. Vallandro, L. 4a. ed. Nova Cultural. 1987.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Penguin Books. London. 1984.

KRUGER, G. *Critique et Morale Chez Kant*. Trad. Regnier, M. Nora, Condo- Sur-Escaut, Editeurs a Paris. 1961.

LEBRUN, G. *Sobre Kant*. 1ª. ed. Iluminuras, São Paulo, 1993.

_____. *"Uma Escatologia Para a Moral"* in Kant, Idéia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita. Brasiliense, São Paulo. 1986.

LOPARIC, ZELJKO. *"Heurística Kantiana"* in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - UNICAMP, nº2, 1990.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative* Hutchinson & Co. London, 1970.

PRADO JR., B. *Filosofia Política e Natureza Humana*. Porto Alegre, Ed. L & PM, 1984.

TOLAND, J. *Teologia Cristã*. Ed. Universitária, Recife, 1996.

TERRA, R. *Algumas Questões Para a Filosofia da História em Kant*. In: Kant, Idéia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.

VLACHOS, G. *Problèmes Kantiens*. 2ème éd. Vrin, Paris, 1980.

Abreviaturas e Simplificações Utilizadas:

KrV - Kritik der reinen Vernunft

CRP - Crítica da Razão Pura

KpV- Kritik der praktischen Vernunft

CRPr - Crítica da Razão Prática

KUk - Kritik der Urteilsikraft

CFJ - Crítica da Faculdade do Juízo

La Religion - La Religion dans les limites de la simple raison

Idéia - Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.

Treatise - A Treatise of Human Nature (D. Hume)

Investigação - Investigação Sobre o Entendimento Humano (D. Hume)