

O SUMO BEM E A RELAÇÃO MORALIDADE E FELICIDADE NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA* DE KANT*

Paulo César Nodari**

SÍNTESE – Este artigo tem como propósito mostrar que a moralidade e a felicidade são os dois elementos do *Sumo Bem*. Buscar-se-á, então, em primeiro lugar, elucidar a tese de que o *Sumo Bem* é o objeto da razão prática pura; em seguida, explicitar-se-á a importância da distinção entre *saber* e *acreditar*, salientando, portanto, que esta distinção é muito importante para a compreensão dos postulados da razão prática pura, ou seja, para a compreensão dos limites da razão em seu âmbito, *especulativo* e *prático*. Por fim, elucidar-se-á que a felicidade, apesar de ela não ser considerada o princípio da moralidade, recebe consideração imprescindível na ética kantiana, sendo denominada por Kant, na *Crítica da razão prática*, o segundo elemento do *Sumo Bem*.

PALAVRAS-CHAVE – Lei moral. Sumo Bem. Felicidade. Moralidade. Razão. Autonomia. Liberdade. Postulados.

ABSTRACT – This paper has as aim to show that the morality and the happiness are the two elements of the Highest Good. Firstly, it will seek to elucidate, then, the thesis that the Highest Good is the object of the pure practical reason; afterwards, it will explain the importance of the distinction between *know* and *believe*, accentuating, therefore, that this distinction is very important for the understanding of pure practical reason's postulates, in other words, for the comprehension of limits of reason in its *speculative* and *practical* ambit. At last, it will elucidate that happiness, although it isn't considered the principle of morality, it receives very important consideration in Kant's ethics, being named by Kant, in *Critique of Practical Reason*, the second element of the Highest Good.

KEY WORDS – Moral law. Highest Good. Happiness. Morality. Reason. Autonomy. Freedom. Postulates.

* Para as citações bibliográficas, usaremos as abreviações das iniciais das obras kantianas no original alemão, sendo que a edição utilizada para este trabalho é: KANT, I., *Werke in sechs Bänden*, (Hrsg.: Wilhelm Weischedel), Sonderausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 1998. Seguiremos o seguinte procedimento para as citações bibliográficas: *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft*): KrV; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*): GMS; *Crítica da razão prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*): KpV; *Religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*): RGV; *Lógica* (*Logik*): Log; *Que significa orientar-se no pensamento* (*Was heißt: sich im Denken orientieren?*): WO; *Sobre a Pedagogia* (*Über die Pädagogik*): P.

** Doutor. Professor do Departamento de Filosofia da UCS (Universidade de Caxias do Sul).

Na KpV,¹ a reflexão do *Sumo Bem* e a relação entre felicidade e moralidade, os dois elementos do *Sumo Bem* (KpV A260), dá-se na dialética e não na analítica da razão pura, e isso não é ocasional, uma vez que, para Kant, a razão pura tem sempre sua dialética tanto em seu uso especulativo como prático. Pois a razão busca encontrar a totalidade das condições no incondicionado. Ou seja, busca encontrar para o condicionado o incondicionado (KpV A192). Esta busca se caracteriza como inevitável e salutar à investigação da razão pura (KrV A297-298/B353-354), porque estabelece, por um lado, os limites da razão em seu âmbito especulativo e também prático. E, por outro, na medida em que impele a razão à busca da chave para sair desta dificuldade (KpV A193), previne o erro proveniente de uma ilusão natural da razão de ultrapassar os limites do conhecimento (KrV A2-3/B6-7).

Não obstante trabalharmos mais especificamente neste artigo a dialética da razão prática pura, salientamos, no entanto, que a dialética não pode ser considerada um apêndice da KpV. Constitui-se em sua parte integrante, estando, por isso, em sintonia com a analítica da razão prática pura, pois, para compreender a KpV em sua totalidade, devemos lê-la e interpretá-la em sua unidade. Neste sentido, frisamos, que, no capítulo segundo da analítica, *do conceito de um objeto da razão prática pura*, Kant salienta que *bom (Guten)* e *mau (Böse)* não são princípios da razão prática pura, mas os únicos objetos de uma razão prática (KpV A101), os quais se relacionam sempre à vontade determinada imediatamente pela lei moral. *Guten (bom)* e *Böse (mau)* distinguem-se, por sua vez, de *Wohl (bem-estar)* e *Übel (mal-estar)*, os quais significam e relacionam-se muito mais ao estado de prazer ou dor, ou ainda, ao estado de agrado ou desagrado (KpV A105). Com outras palavras, o conceito de *bom* e o conceito de *mau* não podem ser definidos antes da lei moral e não podem determiná-la, já que os mesmos devem ser determinados *segundo e através da lei moral* (KpV A110). Com efeito, a lei moral, enquanto determina imediatamente a vontade (KpV A109), torna possível o conceito de bom (KpV A112). Isto é, “[...] a lei, então, determina *imediatamente* a vontade, a ação conforme a ela é *em si mesma boa* e uma vontade, cuja máxima é sempre conforme a essa lei, é *absolutamente e em todos os sentidos boa e a condição suprema de todo o bem*” (KpV A109). Por isso, a respeito dos que buscam fundamentar o princípio da moralidade no conceito de bom, Kant afirma:

Pois eles procuravam um objeto da vontade para fazê-lo matéria e fundamento de uma lei (a qual então deveria ser o fundamento determinante da vontade, não imediatamente mas mediante aquele objeto remetido ao sentimento de prazer ou desprazer), enquanto primeiro deveriam ter investigado uma lei que determinasse *a priori* e imediatamente a vontade e que, de acordo com ela, determinasse pela primeira vez o objeto. Ora, eles preferiram colocar este objeto do prazer, que deveria fornecer o conceito supremo de bom, na felicidade, na perfeição, no sentimento moral ou na vontade de Deus; assim a sua proposição fundamental consistia sempre em heteronomia e eles ti-

¹ Para as citações bibliográficas da KpV, buscaremos auxílio da tradução da KpV feita por Valerio Rohden e publicada pela Martins Fontes em 2002. Quanto à abreviatura, letra e algarismo árabe das citações da KpV, manteremos a nomenclatura da obra de acordo com a edição alemã acima referida.

nham que inevitavelmente encontrar condições empíricas para uma lei moral: porque eles podiam denominar bom ou mau seu objeto, enquanto fundamento determinante imediato da vontade, só segundo a sua relação imediata com o sentimento, o qual é sempre empírico. Somente uma lei formal, isto é, uma lei que não prescreve à razão nada mais do que a forma de sua legislação universal como condição suprema das máximas, pode ser *a priori* um fundamento determinante da razão prática (KpV A112-113).

Por isso, é de suma importância apresentar como a KpV compreende o *Sumo Bem* e como se dá a relação com seus dois elementos, a *moralidade* e a *felicidade*, já que, na dialética da razão prática pura, Kant permanece firme na tese de que a lei moral é o único princípio determinante da vontade pura (KpV A196). O *Sumo Bem*, por sua vez, é denominado a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura (KpV A194). "Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o *objeto* total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu *fundamento determinante*, e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção" (KpV A 196).

A seguir, buscaremos mostrar, então, por que o *Sumo Bem* é o objeto da razão prática pura, por que a diferença entre *saber* e *acreditar* é importante para a compreensão dos postulados, que não são dogmas, mas pressuposições sob um aspecto necessariamente prático (KpV A238) e por que a felicidade, embora não seja considerada princípio da moralidade, recebe consideração muito importante na ética de Kant.

1 O Sumo Bem e sua conexão com o mundo inteligível

Já na analítica da razão prática pura, Kant é suficientemente claro em afirmar que a principal causa dos erros dos filósofos, no que se refere à fundamentação da ética, está em querer estabelecer a felicidade como princípio da moralidade (KpV A112). Isto é, eles querem determinar a felicidade antes da lei moral, o que, na verdade, deve ser exatamente o contrário. Ou seja, o conceito de bom deve ser determinado apenas *segundo* e *através* da lei moral (KpV A 110). Esta torna aquele possível (KpV A112), na medida em que o agente racional, ainda que um ser de necessidades naturais, enquanto faz parte do mundo inteligível (KpV A108), possui a capacidade de elevar-se acima das condições sensíveis (KpV A154-155) e determina *a priori* pela lei fundamental da razão prática pura sua vontade imediatamente (KpV A127). Kant não estava, portanto, de acordo com seus predecessores que acreditavam ser possível iniciar a pesquisa ética com a definição do conceito de bom, para que deste fossem derivados os conceitos da lei moral e da obrigação.² Uma ação moral não é moralmente boa por perseguir o conceito de bom, senão

² Cf. SILBER, J. R., The Copernican Revolution in Ethics: the Good Reexamined, in: *Kant-Studien*, 51, 1959/60, p. 87.

que a lei moral precede e produz o conceito de bom³. Portanto, o princípio prático da vontade não pode ser fundamentado sobre conceitos materiais, mas, à luz da capacidade do ser racional de dar-se a própria lei e de agir por respeito à lei moral, tão-somente por um princípio formal. O que, segundo Silber, significa dizer que a vontade deve ser incondicionada, independente e capaz de ser para si mesma a causa de suas ações.⁴

Por sua vez, na dialética, após acenar brevemente à existência inevitável e salutar de uma dialética da razão prática pura, ao tratar da determinação do conceito do *Sumo Bem*, Kant faz uma distinção, segundo ele, importantíssima. Pois a mesma pode evitar e eliminar equívocos e discussões inúteis. Trata-se, então, da definição do *Sumo Bem*, que no alemão se refere à expressão *höchstes Gut* e no latim, *Summum Bonum*, o qual pode significar tanto *Bem Supremo*, *oberstes Gut*, *Summum Supremum*, como também *Bem Consumado*, *vollendetes Gut*, *Summum Consummatum*. Em seguida, afirma Kant:

O primeiro é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra sujeita (*originarium*); o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*). Que a *virtude* (como merecimento a ser feliz) seja a *condição suprema* de tudo o que possa aparecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem *supremo*, foi provado na Analítica (KpV A198).

Antes de continuar a exposição acerca do *Sumo Bem*, seguindo a argumentação e compreensão da KpV, salientamos que, embora tenhamos clareza de que a resposta dada por Kant na KpV a respeito da investigação sobre o *Sumo Bem* não pode ser considerada nem a primeira tentativa e tampouco sua resposta definitiva, porque, para compreender o *Sumo Bem* em sua profundidade e completude, deveríamos analisar outros escritos kantianos, tanto anteriores como posteriores à KpV,⁵ a nossa investigação limita-se, básica e fundamentalmente, à KpV. Defendemos, por conseguinte, a tese de que o *Sumo Bem* não é parte ocasional ou complemento. É parte intrínseca ao sistema crítico kantiano.⁶ A KrV define na

³ Cf. DEL BARCO, J. L. C., La metafísica postulativa kantiana. Antinomia y postulados prácticos, in: *Estudios Filosóficos*, n. 104, v: XXXVII, 1988, p. 81.

⁴ Cf. SILBER, J. R., art. cit., p. 90.

⁵ Para Düsing, a concepção kantiana do *Sumo Bem* sofre uma evolução, ou seja, a doutrina do *Sumo Bem* representa o resultado da filosofia moral madura de Kant. Cf. DÜSING, K., Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: *Kant-Studien*, 62 1971, p. 30.

⁶ Segundo Neiman, até momentos recentes, muitos ignoraram a questão do *Sumo Bem*, pois pensavam que contradiria a teoria moral kantiana. Porém, a partir de alguns trabalhos importantes, mostrou-se que a teoria do *Sumo Bem* não está em contradição com o restante da teoria de Kant. Cf. NEIMAN, S., *The Unity of reason: rereading Kant*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 172). Na visão de Düsing, a colocação da problemática a partir das diferentes teorias do *Sumo Bem* em Kant e de sua polémica com outras doutrinas éticas e metafísicas pode ser empreendida no sentido de mostrar que o *Sumo Bem* ganha novamente o *status* de um problema. Cf. DÜSING, K., art. cit., p. 41. Yovel, por sua vez, é da opinião de que a doutrina do *Sumo Bem* não foi sempre bem interpretada e/ou foi-lhe dado pouco valor e/ou ainda foi compreendida de modo esfacelado e/ou incorreto. O autor se propõe reconsiderar o *Sumo Bem* à luz da idéia da história e esta como parte integral da filosofia crítica. Logo a partir desta tese, o autor desenvolve uma teoria oposta aos que pen-

segunda seção do cânon da razão pura (KrV A804-819/B832-847) o *Bem Supremo* como o fim último da razão pura, ou então, como um ideal da razão pura, o qual é de significado eminente para a compreensão da arquitetura da razão em seus dois âmbitos de uso, a saber, teórico e prático.⁷ Ora, ao se tratar da imprescindibilidade do *Sumo Bem* na teoria moral kantiana, concordamos com Neiman de que o *Sumo Bem*, na medida em que se constitui como o objeto da razão prática pura, não está em contradição, mas se constitui como parte integrante da teoria moral kantiana.⁸ Para Düsing, um dos aspectos e/ou argumentos, provavelmente não o único, da perda ou do pouco interesse e força dada à investigação do *Sumo Bem* na teoria moral kantiana esteja ligado exatamente à sua concepção, isto é, ao sentido de que não é possível estudar e investigar o *Sumo Bem* sem entrar na discussão entre ética e metafísica.⁹

A seguir, apresentaremos a tentativa de leitura do *Sumo Bem* na KpV à luz da perspectiva de sua pertença intrínseca à teoria moral kantiana. Lê-lo e compreendê-lo corretamente implica, segundo Kant, compreender a conexão sintética e não analítica entre virtude e felicidade e também a necessidade da pressuposição dos postulados da razão prática pura.

Na dialética da razão prática pura, imediatamente após acenar à distinção entre *Bem Supremo* e *Bem Consumado*, cujos conceitos estão encerrados no conceito de *Sumo Bem*, a KpV faz referência à necessidade da distinção necessária entre virtude e felicidade. E, ainda que estas se constituam como posse do *Sumo Bem* numa pessoa (KpV A199), constituir-se-ia num erro sustentar a tese de que a virtude produz a felicidade. É um erro afirmar que a virtude deve ser a condição necessária e suficiente à felicidade, já que o máximo que a virtude pode fazer é tornar digna a busca da felicidade, pois *ser virtuoso* não significa senão ser digno de felicidade. Então, já que a conexão entre virtude e felicidade num conceito pode ser ou analítica ou sintética, Kant afirma:

A conexão da virtude com a felicidade pode ser, pois, ou entendida de modo que a aspiração a ser virtuoso e o concurso racional à felicidade não fossem duas ações diversas mas completamente idênticas, já que em tal caso não precisaria ser colocada como fundamento da primeira nenhuma máxima diversa do fundamento da segunda; ou aquela conexão é assentada sobre o fato de que a virtude produza a felicidade como algo diverso da consciência da primeira, do mesmo modo a causa produz um efeito (KpV A200).

Ao afirmar isso, Kant, na KpV, faz referência, sobremaneira às escolas filosóficas, *estoicista* e *epicurista*. Ambas não admitem a virtude e a felicidade como dois elementos distintos do *Sumo Bem*. Buscam a unidade do princípio segundo a

7 sam que o *Sumo Bem* é pensado como esfera restrita da moralidade interna. Cf. YOVEL, Y., The Highest Good and History in Kant's Thought, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, p. 240.

8 Cf. ZELDIN, M.-B., The Summun Bonum, the moral law, and the Existence of God, in: *Kant-Studien*, 62, 1971, p. 53.

9 Cf. NEIMAN, S., *op. cit.*, p. 172.

9 Cf. DÜSING, K., *art. cit.*, p. 05-42.

regra da identidade. Com outras palavras, a conexão de ambas se dá numa relação analítica de fundamento e consequência. Enquanto a escola *epicurista* afirma que virtude é ter consciência da máxima que conduz à felicidade e a prudência equivale à moralidade, a escola *estoicista* sustenta que felicidade está na consciência da sua virtude, e, por conseguinte, só a moralidade é a verdadeira sabedoria (KpV A200; A202). A partir dessa leitura da compreensão de virtude e felicidade destas duas escolas, ao questionar-se acerca da conexão entre virtude e felicidade na sua unidade analítica num todo, Kant afirma:

O estóico afirmava que a virtude é o *sumo bem total*, e a felicidade apenas a consciência da sua posse como pertencente ao estado do sujeito. O epicurista afirmava que a felicidade é o *sumo bem total* e a virtude somente a forma da máxima de concorrer a ela, a saber, no uso racional dos meios para a mesma (KpV A202).

Assim, se Kant renuncia à ligação analítica entre virtude e felicidade, porque são, na verdade, dois elementos diferentes, a questão inevitável a ser respondida é acerca de *como* é possível o *Sumo Bem*. Pois, se, por um lado, virtude e felicidade constituem-se nos dois elementos diferentes do *Sumo Bem*, por outro, sua ligação não pode ser derivada da experiência, mas tão-somente da liberdade da vontade.¹⁰ "É *a priori* (moralmente) necessário *produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade*; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*" (KpV A203). Com efeito, porque o *Sumo Bem*, segundo a KpV, não pertence à fundamentação da teoria moral kantiana, mas é produzido pela liberdade da vontade, podemos dizer, então, que ele pertence muito mais à determinação do fundamento e da direção da teoria completa da consciência moral última. O *Sumo Bem* é um objeto necessário para uma vontade moral última,¹¹ e isso implica necessariamente a pressuposição e a discussão dos postulados da razão prática pura.

Antes de entrar na exposição dos postulados, devemos demonstrar como Kant resolve a conexão entre virtude e felicidade. Porque, como salientamos acima, se, por um lado, ele não concorda com a conexão analítica entre as mesmas, por outro, ele não nega a indispensabilidade e a respectiva conexão entre ambos os termos, que pode ser tão-somente sintética e não analítica. O *Sumo Bem*, enquanto objeto prático,¹² exige a conexão entre virtude e felicidade, visto que a razão prática pura não pode admitir uma sem necessariamente admitir também a outra (KpV A204). Mas, porque a conexão entre virtude e felicidade não pode provir da experiência, mas tão-somente da liberdade da vontade e porque os dois elementos do *Sumo Bem* são as perguntas contundentes para serem respondidas, devemos demonstrar, em primeiro lugar, a possibilidade de provar que virtude e felicidade

¹⁰ Por isso, segundo Brugger, a fundamentação deste conceito deve ser transcendental, ou seja, deve consistir numa condição *a priori* de possibilidade. Cf. BRUGGER, W., Kant und das höchste Gut, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18, 1964, p. 50.

¹¹ "Die Idee des höchsten Gutes ist nun nach Kant notwendig für einen endlichen moralischen Willen" (DÜSING, K., *art. cit.*, p. 30).

¹² Cf. ZELDIN, M.-B., *art. cit.*, p. 53.

são, por assim dizer, conseqüências, ou então, fruto da observação da lei moral; segundo, a possibilidade de argumentar como o *Sumo Bem* é um *a priori* necessário e inseparavelmente ligado à lei moral.¹³ Todavia, antes de referir-se à solução da antinomia da razão pura, Kant diz:

Ora, visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral, a impossibilidade do primeiro caso tem que provar também a falsidade do segundo. Portanto, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa (KpV A205).

É preciso, por conseguinte, mostrar como é possível superar a antinomia da razão prática pura, pois, caso a antinomia não for superada, não é possível esclarecer como o *Sumo Bem* é possível e apresentar-se-ia um antagonismo capaz de inviabilizar o uso prático da razão. "Na antinomia da razão especulativa pura encontra-se uma semelhante colisão entre a necessidade natural e liberdade na causalidade dos eventos no mundo" (KpV A205). Tal antagonismo foi mostrado ser aparente e ser possível de superação, quando tomamos os eventos e o próprio mundo em que eles acontecem não apenas como *fenômenos*, mas também como *númenos*. Pois o sujeito cognoscente, que é o mesmo sujeito agente, enquanto pura inteligência não determinável no tempo (KpV A206), ou, de acordo com a KpV, como *personalidade*, pode elevar-se a *si mesmo* acima das condições do mundo sensível, determinado pelas leis da causalidade natural, e pensar-se como um ser determinado pela vontade livre. Na KpV, Kant resolve a antinomia da razão prática, mostrando que não é nem impossível e tampouco impensável considerar a liberdade moral, enquanto causalidade inteligível, como aquela que pode produzir no mundo sensível a felicidade como efeito.¹⁴ Assim, pois, a antinomia da razão prática pura, que emerge da discussão do *Sumo Bem* e da relação de causalidade entre virtude e felicidade¹⁵, pode ser expressa, permita-se dizer, como tese e antítese. Enquanto a tese, no sentido de que a aspiração à felicidade suscita um princípio de disposição virtuosa, sendo, todavia, absolutamente falsa, a antítese, a qual se propõe assegurar, por sua vez, que a disposição virtuosa produz necessariamente a felicidade, não é absolutamente falsa, mas apenas *condicionalmente* falsa (KpV 206), porque a relação entre virtude e felicidade reclama do ser racional uma relação prática determinada entre sua existência inteligível e sua existência sensível.¹⁶ Kant afirma:

Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como *noumenon* em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um

¹³ Cf. BRUGGER, W., *art. cit.*, p. 51.

¹⁴ Cf. DÜSING, K., *art. cit.*, p. 34).

¹⁵ Cf. GUYER, Paul, In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 104, 1997, p. 07.

¹⁶ Cf. DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, p. 380.

fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha umnexo, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial, cuja vinculação em uma natureza que é simplesmente objeto dos sentidos jamais pode ocorrer de outro modo senão contingentemente e não pode bastar para o sumo bem (KpV A206-207).

Porque o ser racional como fenômeno e nùmeno é membro participante dos dois mundos, o sensível e inteligível, e, enquanto tal, definido como *pessoa* e *personalidade*, a antinomia da razão prática pura pode ser considerada um aparente antagonismo, porque, como se mostrou acima, por um lado, a virtude não pode ser o fundamento da felicidade, e, por outro, *ser virtuoso* não significa necessariamente atingir a felicidade. Ora, porque só a lei moral pode determinar imediatamente a vontade, exigindo, portanto, que virtude e felicidade estejam conectadas não analítica, mas sinteticamente, então Kant vê-se forçado a fundamentar a possibilidade do *Sumo Bem*, uma vez que a vontade determinada pela lei, que é uma vontade consciente de sua necessidade da busca de realização e perfeição,¹⁷ ou se quisermos, de felicidade, é sempre uma vontade à busca de algo. Assim, embora Kant tenha rejeitado a investigação da teoria moral começar pelo *Sumo Bem*, ele não nega a necessidade do objeto da razão prática pura. O *Sumo Bem* não pertence mais à fundamentação da teoria moral, mas à determinação do fundamento e direção da teoria completa da consciência moral última.¹⁸ Em outras palavras, trata-se de afirmar que o objeto da vontade deve ser determinado pela vontade *em si* e não a vontade pelo objeto, pois se a vontade *em si* fosse determinada pelo objeto da vontade, a vontade seria condicionada pelo objeto e sua liberdade poderia ser destruída, isto é, a vontade não seria livre.¹⁹

A busca do *Sumo Bem* deve ser procurada na conexão com um mundo inteligível. Conseqüentemente, segundo Kant, é “[...] de causar estranheza que, apesar disso, os filósofos tanto da Idade Antiga quanto da Moderna tenham podido encontrar a felicidade numa proporção totalmente adequada à virtude já *nesta vida* (no mundo sensorial) ou tenham podido deixar-se persuadir de ser conscientes dessa proporção” (KpV A208). Logo, se o *Sumo Bem* está necessariamente conectado com o mundo inteligível, se pensar o mundo inteligível está na posse do agente racional e se o mundo inteligível puro, ao qual o agente racional pertence por ser agente racional, é o conjunto de todas as inteligências (GMS BA126-127), então o conceito do *Sumo Bem* está em estreita conexão com o *reino dos fins*. Ou seja, o conceito do *Sumo Bem*, enquanto corresponde à ligação entre virtude e

¹⁷ Para Kant, o *Sumo Bem* não é apenas um objetivo do querer, mas é um dever do ser humano, pois se apresenta como a própria realização da condição humana. Cf. DISSE, J., *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 252.

¹⁸ Cf. DÜSING, K., *art. cit.*, p. 33. Neste sentido, pode-se dizer que a moral não é a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas como devemos tornar-nos dignos da felicidade (KpV A234).

¹⁹ Cf. SILBER, J. R., *art. cit.*, p. 99.

felicidade, compreende tal relação na totalidade de todos os fins²⁰. Segundo Konhardt, Kant introduz o conceito do *Sumo Bem* com a intenção específica de sinalizar para o aspecto de que a vontade corresponde sempre a um fim, a um interesse contínuo de realização, a qual corresponde na realização do melhor mundo. Podemos, desse modo, compreender ainda melhor por que a conexão entre virtude e felicidade deve ser sintética. Assim como o mundo sensível se deixa pensar como dependente do mundo inteligível, assim também a felicidade pode ser compreendida só como consequência, não como fundamento da mentalidade ou disposição virtuosa. O conceito de *Sumo Bem* é usado, portanto, para ligar especialmente *natureza e liberdade, felicidade e moralidade*²¹ numa conexão entre o conhecimento teórico e prático da razão pura, sendo que este tem prioridade sobre aquele (KpV A215). Porque, segundo Kant:

A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as faculdades do ânimo, mas determina a si própria o seu. O interesse do seu uso especulativo consiste no *conhecimento* do objeto até os princípios supremos *a priori*, e o do uso prático na determinação da *vontade* em relação ao fim último e completo (KpV A216).

De acordo com Kant, a unidade dos fins teóricos e moral-práticos do ser racional só pode ser pensada sob o primado do interesse da razão prática pura e desse interesse de unidade segue-se a necessidade do conceito de *Sumo Bem*, que é, na verdade, uma exigência feita ao ser racional, porque no *Sumo Bem* é possível postular e constatar a unidade de *natureza e liberdade*²², ou seja, no conceito de *Sumo Bem*, segundo Krings, esboça-se o *status* do ser humano como um ser radicalmente ético e um ser direcionado a ser feliz.²³ Devemos, todavia, entender bem o que significa *ser feliz*, ou melhor, *ser digno de felicidade* para Kant. O conceito de felicidade não pode ser considerado como fundamento prático da determinação da vontade e princípio que suscita a moralidade (KpV A214). Porém, também não pode provir ou ser deduzido da experiência. Se dela fosse derivado, a conexão entre virtude e felicidade deixaria de ser sintética e contradiria o propósito kantiano, uma vez que, na verdade, segundo Kant, a felicidade constitui o segundo elemento do *Sumo Bem*, sendo o primeiro a moralidade, que é apenas a consequência moralmente condicionada, embora necessária, da primeira (KpV A214). Logo, a verdadeira felicidade constituir-se-ia como o *Bem Consumado* de um ser racional na medida em que é racional²⁴ e se pensa como membro de um mundo inteligível e, conseqüentemente, digno de *ser feliz*. A felicidade não é, portanto, a satisfação das necessidades, tendências e impulsos naturais, mas um

²⁰ Cf. ZELDIN, M.-B., *art. cit.*, p. 50.

²¹ Cf. KONHARDT, K., *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Königstein/Ts: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1979, p. 262.

²² Cf. KONHARDT, K., *op. cit.*, p. 274.

²³ *A este respeito, há dois excelentes artigos de Krings sobre a liberdade. Cf. KRINGS, H., Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: Philosophisches Jahrbuch, 77, 1970, p. 225-237; Id., Natur und Freiheit. Zwei Konkurrernde Traditionen, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, 39 1985, p. 3-20.*

²⁴ Cf. BRUGGER, W., *art. cit.*, p. 54.

conceito do mundo moral. Assim, a lei moral pode ser considerada a causalidade livre que produz a felicidade no mundo sensível²⁵. Com outras palavras, Kant pensa a idéia de uma natureza inteligível como *arquétipo* à natureza sensível na medida em que a vontade se deixa determinar imediatamente pela lei moral, sendo que esta, a fim de satisfazer a mais rigorosa exigência da razão prática pura, exige produzir o *Sumo Bem* como unidade de virtude e felicidade²⁶ num reino que pode ser denominado *reino dos fins* ou, de acordo com a doutrina do cristianismo, *reino de Deus* (KpV A229-231). Na analítica da razão prática pura, Kant afirma:

Mas a lei dessa autonomia é a lei moral, que é, portanto, a lei fundamental de uma natureza supra-sensível e de um mundo inteligível puro, cujo equivalente deve existir no mundo sensível, mas sem ao mesmo tempo violar as leis do mesmo. Poder-se-ia chamar aquela de natureza *arquétipa* <*urbildliche*> (*natura archetypa*), que conhecemos apenas na razão, esta, porém, de natureza *éctipa* <*nachgebildete*> (*natura ectypa*), porque contém o efeito possível da idéia da primeira enquanto fundamento determinante da vontade. Pois a lei moral efetivamente nos transporta, em idéia, a uma natureza em que a razão pura, se fosse acompanhada de sua correspondente faculdade física, produziria o sumo bem, e ela determina a nossa vontade a conferir ao mundo sensorial a forma de um todo de entes racionais (KpV A74-75).

Por fim, podemos dizer ainda que a questão acerca do conceito do *Sumo Bem* não é de fácil compreensão e interpretação, sobretudo no sentido de que, na KpV, fica aberta a discussão a respeito de qual é o modo mais plausível de leitura e como o mesmo deve ser entendido, a saber, como fim último ou apenas como idéia regulativa para conceituar as ações humanas no progresso da história?²⁷ A fim de evitar quaisquer julgamentos precipitados, expomos, a seguir, a argumentação do modo como Kant compreende o conceito do *Sumo Bem* em sua conexão com os postulados da razão prática pura, já que, através destes, ele pensa e espera tornar racional a possibilidade daquele e mostrar a idoneidade do *Sumo Bem* como objeto do querer, visto que sem imortalidade da alma e Deus nós estaríamos condenados ao desespero moral.²⁸ Porém, antes de entrar na exposição dos postu-

²⁵ Cf. DÜSING, K., art. cit., p. 34.

²⁶ Segundo Horn, Kant pode ser denominado também teleológico, porque, de modo especial na KpV, pode-se compreender a busca do *Sumo Bem* como seu *télos*. Por isso, para Horn, a posição de Kant não se consistiu na negação de um *télos* material, mas muito mais na alteração do modo de proceder, ou seja, por um lado, conserva o antigo modelo, mas, por outro, desse passo, seguir-se-á uma inversão. Kant renuncia da ética teleológica tradicional seus elementos do hedonismo e do conceito de felicidade como fundamento da ética. Mas isso não significa dizer que ele nega totalmente a existência de um *télos* na ética. Por isso, Kant continua sendo um filósofo deontológico, mas deve-se compreender bem o que tal característica significa. Cf. HORN, Ch., Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen [§§ 1-3, 19-26], in: HÖFFE, O. [Hrsg], *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 61.

²⁷ Poder-se-ia pensar, entre outros, sobretudo na leitura destes artigos a respeito da ilustração da polémica que envolve a compreensão do *Sumo Bem* em Kant: SILBER, J. R., Immanenz und Transzendenz des höchsten Gut bei Kant, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 18, 1964, p. 386-407; BRUGGER, W., Kant und das höchste Gut, p. 50-61; DÜSING, K., Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, p. 05-42; YOVEL, Y., The Highest Good and History in Kant's Thought, p. 238-282.

²⁸ Cf. KÜHN, M., *Kant. Eine Biographie*, München, Beck, 2003, p. 361.

lados da razão, para que se possa compreender melhor o lugar e o significado dos postulados na KpV, é imprescindível fazer a distinção entre *saber* (*Wissen*) e *acreditar* (*Glauben*), que será explicitada, a seguir, sob o título a *fé racional prática pura*, já que os mesmos, os postulados, não são objeto de conhecimento, mas tão-somente objetos de fé.

2 A Fé Racional Prática Pura

Antes de entrar propriamente na discussão dos postulados da razão prática pura, ainda que brevemente, salientamos a importância da compreensão correta do significado e do lugar da *fé racional* no projeto filosófico crítico de Kant. Pensamos aqui especificamente na KpV, já que os postulados são pensados não como objetos do conhecimento teórico, mas objetos da *fé racional prática pura*. Do supra-sensível, de acordo com Kant, não temos nenhum conhecimento teórico. Contudo, a razão prática exige não apenas acreditar em Deus e na imortalidade da alma. Exige também a admissão do supra-sensível, não enquanto algo experienciável, à semelhança dos objetos do conhecimento, mas como complementação do *saber* e representação da relação entre moralidade e felicidade. Por isso, entre *saber* e *acreditar* não há conflito,²⁹ porque enquanto o *saber* se constitui no mundo do experienciável, isto é, do fenômeno, o *acreditar* alcança ou se relaciona a algo para além da experiência e das formas da mesma. Com efeito, a admissão da *fé racional* é uma necessidade da razão.³⁰ Devemos, entretanto, frisar, desde já, que *fé racional* não significa, para Kant, a fé religiosa doutrinária no sentido corrente do termo. No prefácio à segunda edição da KrV, Kant declara: “Portanto, tive que suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé*, e o dogmatismo da Metafísica, isto é, o preconceito de progredir nela sem a *Crítica da razão pura* é a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade” (KrV BXXX).

Os postulados da razão prática correspondem exatamente às idéias da razão teórica, a *saber*, *Deus*, *imortalidade* e *liberdade*, ou então, respectivamente, *Deus*, *alma* e *mundo*. Segundo a KrV, embora não se possa conhecer essas idéias, elas devem necessariamente ser pensadas. Elas não têm função constitutiva, mas tão-somente regulativa. Na KpV, ganham um novo *status*. Recebem uma função constitutiva, já que, exclusivamente sob o aspecto prático, o que era transcendente para a razão especulativa é imanente na prática. Kant escreve: “Mas desse modo o nosso conhecimento é efetivamente ampliado pela razão prática pura, e aquilo que para a razão especulativa era *transcendente* é na razão prática *imanente*? Certamente, mas *só de um ponto de vista prático*” (KpV A240). Logo em seguida, ele afirma:

²⁹ Para Beck, não há uma contradição entre razão e fé, porque: a) há apenas uma razão com dois interesses, não duas razões com interesses opostos; b) a razão prática não requer ir contra nada do que a razão teórica tem estabelecido ou pode estabelecer. Cf. BECK, L. W., *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 249.

³⁰ Cf. EISLER, R., *Kant-Lexikon*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 1994, p. 205.

Aqui elas se tornam *imanes e constitutivas*, enquanto elas são fundamentos da possibilidade de *tornar efetivo o objeto necessário* da razão prática pura (o sumo bem), uma vez que sem isso elas são *transcendentes* e são princípios meramente *regulativos* da razão especulativa, que não lhe impõem admitir um novo objeto para além da experiência mas somente aproximar-se da completude de seu uso na experiência (KpV A244).

Tratando-se, por conseguinte, dos postulados, é importante lembrar a distinção entre *saber* e *acreditar*. Urge ter em mente que *saber* significa, para Kant, ciência, mais exatamente, ciência empírica, porque ele limita a ciência à experiência e, neste espaço, a metafísica não é possível como ciência empírica, ou seja, as idéias de *Deus*, *imortalidade* e *liberdade* não podem ser conhecidas, segundo a estrutura do conhecimento científico. Podem apenas ser pensadas, porque o conhecer não constitui toda a possibilidade. Não constitui toda a realidade do ser humano. Ou ainda melhor, o ser humano não é apenas um ser teoricamente cognoscente, mas também um ser moralmente agente.³¹ Neste sentido, na dialética, na parte que se refere à possibilidade de conceber uma extensão da razão pura, sob o aspecto prático, sem ao mesmo tempo ampliar o seu conhecimento, enquanto especulativo (KpV A241-255), Kant mostra que isso é possível, porque a *fé racional* pressupõe a dedução das categorias da KrV. As mesmas não têm origem empírica, mas têm sua sede e fonte *a priori* no entendimento puro. Na KpV, Kant declara que as categorias podem produzir conhecimento teórico somente na aplicação a objetos empíricos. As categorias, “[...] aplicadas a um objeto dado pela razão prática pura, servem também para o *pensamento determinado* do *supra-sensível*, todavia somente na medida em que este for determinado meramente por aqueles predicados que pertencem necessariamente ao *propósito prático* puro, dado *a priori*, e à sua possibilidade” (KpV A255). Com referência à importância da dedução das categorias, Kant declara:

A partir dessas advertências o leitor da crítica da razão especulativa pura convencer-se-á totalmente de quão altamente necessária, quão vantajosa foi para a Teologia e a Moral aquela penosa *dedução* das categorias. Pois unicamente por ela pode impedir-se de, pondo-as no entendimento puro, tomá-las com *Platão* por inatas e fundar sobre elas presunções exorbitantes com teorias do supra-sensível que não se sabe como vão terminar, mas tornando com isso a Teologia uma lanterna mágica de imagens fantasiosas. Mas, se elas são tomadas por adquiridas, pode-se impedir que com *Epicuro* se limite cada e todo o emprego das mesmas, inclusive o seu uso de um ponto de vista prático, meramente a objetos e fundamentos determinantes dos sentidos (KpV A254).

Assim, na KrV, após terem sido esgotadas e mostradas todas as tentativas sobre a impossibilidade da razão teórica conhecer *Deus*, *imortalidade* e *liberdade*, as três idéias da razão especulativa, denominadas *transcendentais*, ainda que não possam ser conhecidas, podem ser pensadas sem que a razão caia em contradição consigo mesma. Por isso, no cânon da razão pura, não obstante a razão teórica

³¹ Cf. CORETH, E.; SCHÖNDORF, H., *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 2000, p. 211.

fracasse em querer mostrar a possibilidade do seu conhecimento, ainda assim, segundo Kant, restam motivos de ânimo e de alegria a serem satisfeitos no que diz respeito à prova da *existência de Deus* e da *vida futura*. Não se trata, porém, de uma certeza lógica, mas tão-somente de uma certeza moral (KrV A828/B856). Numa palavra, a *fé moral* não significa senão obedecer à lei moral (KrV A828/B856). Assim, a *fé prática* não significa e não é livre-arbítrio, mas *fé racional*. É o agir moral racional,³² e isso deve ser bem compreendido, porque, quando Kant menciona a razão prática nos postulados, ele inaugura o mundo inteligível na dimensão metafísica e isso não se chama *saber*, mas *acreditar*. Não é fé religiosa, mas *fé da razão prática pura* (KpV A263).³³ A *fé racional*, que consiste numa necessidade da razão em sua intenção prática, poderia, então, ser chamada de um postulado da razão (WO A320). Isto é, a necessidade da razão conduz à *fé racional* no sentido de que o interesse da razão não consiste em transcender cognoscitivamente os fenômenos, mas assegurar a própria autonomia da razão e com ela a da ciência e da moral.³⁴

Neste sentido, é digno de nota o esclarecimento a respeito do significado de fé dado por Kant na introdução à *Lógica* no sentido de que as coisas da fé não são nem objetos de conhecimento empírico e tampouco de conhecimento da razão teórica. Não podem, então, ir jamais ao conhecimento teórico, sendo, pois, apenas pressuposição pura da razão de propósito subjetivo, ou seja, de propósito prático (Log A101-A107). Desse modo, já que os três artigos da profissão da razão prática pura não podem ser conhecidos, podem ser considerados artigos da *fé racional* no sentido prático-moral. Mais exatamente, segundo a KpV, a *fé racional pura*, enquanto propósito prático, é uma necessidade da razão, porque, na verdade, só a razão pura, tanto em seu uso teórico como prático, é a fonte de onde a *fé racional* provém (KpV A227).³⁵ Logo, para que consigamos compreender o significado da *fé racional* na perspectiva de Kant, devemos necessariamente compreendê-lo dentro da nova significação dada por Kant à teologia filosófica.³⁶ Isso é possível na medida

³² "Der praktische Glaube ist aber nicht beliebige Willkür, sondern als Vernunftglaube vernünftiger Glaube, wie sittliches Handeln, auf dem er beruht, vernünftig ist" (CORETH, E.; SCHÖNDORF, H., *op. cit.*, p. 212).

³³ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 212.

³⁴ A este respeito, é muito interessante a observação de Cifuentes: "No hay, pues, *ciencia* de lo suprasensible, sino solamente *fe*. Una *fe* (un *Credo*) que no proporciona ninguna enseñanza objetiva sobre la efectividad de su objeto, porque examina la cosa suprasensible solamente según lo que nosotros pensamos de ella. Entonces resulta que las ideas de Dios y de una vida futura reciben por medio de la ley moral una realidad objetiva, no teórica, sino simplemente *práctica*, porque nosotros obramos como si hubiera otro mundo; y debemos comportarnos como si supiéramos que esos objetos fueran efectivos" (CIFUENTES, A. L., *Fenómeno y transcendencia en Kant*, Navarra, EUNSA, 2002, p. 252).

³⁵ Segundo Delbos, a idéia do *Sumo Bem* conduz à religião. Neste sentido, é interessante ler a obra sobre a religião em Kant e perceber como a moral alcança a religião, mas não deve jamais fundar-se sobre ela. Cf. DELBOS, V., *op. cit.*, p. 392.

³⁶ Para Höffe, Kant executa uma revolução no modo de compreender Deus, ou seja, desenvolve um novo paradigma no modo de pensar Deus. Deus não é mais pensado em termos de um ser absoluto, mas em termos de liberdade. De acordo com Höffe, quatro pontos devem ser destacados a este respeito: a) destruição da representação tradicional de Deus; b) Deus como ideal transcendental an-

em que se compreende o *Sumo Bem* como objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral (KpV A219) e enquanto se admite, pelo entendimento e vontade, o *Sumo Bem*, isto é, Deus, como causa suprema da natureza (KpV A225-226).

Ora, a promoção do sumo bem era para nós um dever, por conseguinte não apenas uma faculdade mas também uma necessidade, vinculada ao dever como carência, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, uma vez que só ocorre sob a condição da existência de Deus, vincula sua pressuposição inseparavelmente com o dever, quer dizer, é moralmente necessário admitir a existência de Deus (KpV A226).

3 Os postulados da razão prática pura

No que se refere aos postulados da razão prática pura é importante dizer inicialmente que os mesmos não se constituem em dogmas teóricos da razão, mas em pressuposições no sentido de serem uma exigência, uma necessidade da razão, e, ainda que sob um aspecto necessariamente prático digam respeito especificamente às três idéias transcendentais da KrV, a saber, *Deus*, *imortalidade* e *liberdade*, não ampliam em nada o conhecimento especulativo da razão especulativa (KpV A238).³⁷ Pois, de acordo com Kant: "Todos esses postulados partem da proposição fundamental da moralidade, que não é nenhum postulado mas uma lei pela qual a razão determina imediatamente a vontade" (KpV A238). Com outras palavras, poder-se-ia dizer, com Ricken, que o ponto de saída ou a razão de conhecer os postulados é a consciência da lei fundamental da razão prática pura, com a qual e a partir da qual a razão determina imediatamente a vontade.³⁸

Kant no prefácio da KpV afirma que a liberdade é condição da lei moral. "As idéias de *Deus* e *imortalidade*, contudo, não são condições da lei moral mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura [...]" (KpV A5-6). É impres-

tes que idéia transcendente; c) na ética, Kant desenvolve um novo paradigma da teologia filosófica, ou seja, na razão em âmbito prático, há lugar legítimo para Deus; d) crença em Deus à base da crença moral em Deus. Assim, enquanto os dois primeiros pontos são trabalhados na KrV, o terceiro, na GMS e KpV, e o quarto, no escrito sobre a religião. Mais especificamente sobre o terceiro ponto, segundo Höffe, na KpV, deve-se salientar que Deus, em primeiro lugar, não é objeto de um conhecimento teórico, mas de uma esperança fundada filosoficamente e, em segundo lugar, Kant prova a existência de Deus a partir do reino dos fins, ou seja, de uma união sistemática de todos os seres racionais através de leis comuns. Cf. HÖFFE, O., *La Revolution Kantienne de la Théologie Philosophique*, in: HÖFFE, O.; IMBACH, R. (ed.), *Paradigmes de Théologie Philosophique*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1983, p. 161.

³⁷ Cf. MARTÍNEZ ACUÑA, M. E., *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*. Pamplona, EUNSA, 1996, p. 246. Segundo Wolff, é importante observar a diferença entre os postulados do *Sumo Bem* e liberdade na KpV. Enquanto a liberdade é a condição da lei moral, as idéias de Deus e de imortalidade não são condições da lei moral, mas somente as condições do objeto necessário de uma vontade determinada por esta lei. Cf. WOLFF, Edgar, *Les trois impératifs catégoriques et les trois postulats de la raison pratique chez Kant*, in: *Archives de Philosophie*, 29, 1966, p. 46.

³⁸ Cf. RICKEN, F., *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122-148)*, in: HÖFFE, O. (Hrsg), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, p. 188.

cindível, por conseguinte, à luz da compreensão da distinção entre *saber* e *acreditar*, tratada no item acima sob o título, a *fé racional pura prática*, compreender por que os postulados da razão prática pura são uma necessidade e não apenas um dever da razão e por que, sob o ponto de vista prático, dão realidade imanente ao que na KrV era, para a razão especulativa, transcendente (KpV A240; A244). A seguir, passaremos a tratar, portanto, os postulados a partir dos itens, a *personalidade como pressuposto ao processo de perfeição ao infinito* e a *exigência moral da existência de Deus*.

3.1 A personalidade como pressuposto ao processo de perfeição ao infinito

Na KpV, Kant diz que a idéia de Deus e da imortalidade da alma são apenas condições do objeto necessário de uma vontade determinada através da lei moral. Não são, porém, a própria condição da lei moral como é o caso específico da liberdade (KpV A5-6).³⁹ Diante disso, se a imortalidade da alma não é condição da lei moral, mas apenas objeto de uma vontade determinada pela lei moral, nós poderíamos nos perguntar, por que o postulado da imortalidade é condição necessária para a satisfação completa da lei moral e por que se caracteriza como condição necessária à realização do *Sumo Bem*, já que, segundo Kant: "A realização do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nesta vontade, porém, a *conformidade plena* das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem" (KpV A219).

Porque o *Sumo Bem* exige a realização do ser agente racional no mundo sensível e porque, segundo Sala, a imortalidade da pessoa constitui a condição subjetiva da finalidade adequada ao imperativo moral⁴⁰, devemos postular necessariamente a imortalidade da alma como tentativa para satisfazer subjetivamente o ser humano mortal na busca contínua e progressiva de perfeição, cujo *status* não é alcançado por ser racional algum no mundo sensível, mas tão-somente no mundo inteligível. A saída para esta busca contínua de perfeição é encontrada com a introdução e a compreensão do conceito de *santidade*. "Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é a *santidade*, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência" (KpV A220). À luz dessa afirmação kantiana, certamente, entre outras, duas questões emergem quase que inevitavelmente. A primeira diz respeito ao significado de *santidade* e a segunda, à impossibilidade do alcance da *santidade* em seu estágio de perfeição no mundo sensível.

³⁹ Segundo Sala, é importante ver e analisar os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus numa unidade, ou seja, os postulados formam uma unidade. Cf. SALA, G. B., A questão de Deus nos escritos de Kant, in: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (Orgs.), *O Deus dos filósofos modernos*, Petrópolis, Vozes, 2002, 172.

⁴⁰ "A imortalidade da pessoa constitui a condição subjetiva da finalidade adequada ao imperativo moral; a existência de Deus é a condição objetiva da realização da mesma finalidade" (*Id.*, *Ibid.*, p. 172).

Acerca do significado de *santidade*, é imprescindível estar atentos para não associar logo *santidade* com seu significado na doutrina cristã. Para Kant, *santidade* não significa senão a plena conformidade da vontade com a lei moral. Neste sentido, convém salientar que, já na GMS, Kant diferencia claramente a vontade *santa*, que é absolutamente boa, numa palavra, a vontade de Deus, de uma vontade do agente racional, que não é absolutamente boa como é o caso da vontade divina. "A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa*, absolutamente boa" (GMS BA86). A vontade do agente racional, por sua vez, não se refere a um ser santo, mas que está, por assim dizer, a caminho da *santidade*. "A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*" (GMS BA86). Logo, de acordo com Paton, a vontade *santa* age, necessária e espontaneamente, sempre de acordo com a lei moral, ainda que não esteja consciente da obrigação. Pois, se ela fosse obrigada, ela já não seria uma vontade *santa*. A vontade do agente racional, por sua vez, deve ser obrigada a agir por respeito à lei moral.⁴¹ Deve buscar conformar progressivamente a vontade à lei moral. Nesta perspectiva, o conceito de perfeição recebe aqui um significado ontológico antes que teológico (GMS BA91-92) no sentido de que a perfeição não é derivada de uma vontade divina, mas constitui-se como que numa exigência intrínseca à moralidade. Na KpV, Kant afirma:

Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é *santidade*, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um *progresso* que avança ao *infinito* em direção àquela conformidade plena, e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal prosseguimento prático como o objeto real de nossa vontade (KpV A220).

No que se refere à impossibilidade do agente racional atingir no mundo sensível a *santidade*, que é compreendida como conformidade plena da vontade à lei moral (KpV A220), urge perceber já na KpV a pressuposição kantiana de uma *teleologia moral*. Pois, de acordo com Kant, ainda que o ideal de *santidade* não seja alcançável por nenhuma criatura racional no mundo sensível, pode-se afirmar que a exigência necessária da *santidade* pressupõe uma *teleologia moral*, ou seja, uma determinação moral em direção ao fim último da natureza humana. Para Horn, o *Sumo Bem*, enquanto constitui a unidade de moralidade e felicidade, quando bem compreendido, não é senão o *télos* de uma vontade racional,⁴² que busca progressivamente a perfeição como condição (*condicio sine qua non*) de sua

⁴¹ Cf. PATON, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 116.

⁴² Cf. HORN, Ch., Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§ 1-3, 19-26), in: HÖFFE, O. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, p. 61.

realização.⁴³ E isso se explica, segundo Düssing, à luz da idéia de que o *Sumo Bem* não pertence mais à fundamentação da teoria moral, mas à determinação do fundamento e direção da teoria completa da consciência moral última.⁴⁴ Contudo, para que se compreenda corretamente a importância do postulado da imortalidade da alma, devemos perceber aqui a relevância da distinção entre *pessoa* e *personalidade*, uma vez que somente sob a pressuposição de uma *personalidade* é possível compreender o significado kantiano de um progresso que vai até o infinito, porque a realização moral plena não é possível ao agente racional em nenhum momento de sua existência no mundo sensível (KpV A220).⁴⁵ Kant afirma:

Entretanto este progresso infinito somente é possível sob a pressuposição de uma *existência* e *personalidade* do mesmo ente racional perdurável ao *infinito* (a qual se chama imortalidade da alma). Logo, o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte esta, enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um *postulado* da razão prática pura (pelo qual entendo eu uma proposição *teórica* mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei *prática* que vale incondicionalmente *a priori*) (KpV A220).

A *personalidade*, como afirmamos acima, permite ao ser humano, como membro pertencente ao mundo inteligível, no qual a lei da causalidade pela liberdade reina absolutamente, elevar-se acima das condições sensíveis do mundo fenomenal, regido pelas leis da causalidade da natureza. A *pessoa* deve, por conseguinte, enquanto pertencente ao mundo sensível, submeter-se à sua própria *personalidade* (KpV A155), na medida em que capacita o ser humano a ultrapassar-se a si mesmo como ser fenomenal, inteiramente determinado pela causalidade da lei natural (KpV A155), para deixar determinar sua vontade imediatamente pela lei moral (KpV A126), que é *santa*, portanto, inviolável (KpV A155). Então, segundo Roviello, a *personalidade* contém algo de completamente decisivo⁴⁶, no sentido de que o ser humano, embora não seja *santo*, pois se o fosse, a lei moral não lhe seria obrigação sem cair em contradição, tem consciência de que a humanidade deve ser *santa* em sua *pessoa*, uma vez que toda a criatura racional deve ser sempre *fim em si mesmo* (KpV A155-156). E, de acordo tanto com a GMS como também com a KpV, a humanidade nunca pode ser considerada e/ou usada como meio (GMS BA66-67). A humanidade na *pessoa* de cada agente racional deve ser sagrada, porque o ser humano é o próprio sujeito da lei moral, que é

⁴³ Cf. DISSE, J., op. cit., p. 252.

⁴⁴ Cf. DÜSSING, K., art. cit., p. 33

⁴⁵ "Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele ist notwendig, weil der Mensch zur Verwirklichung moralischer Vollkommenheit in diesem Leben zu keinem Zeitpunkt fähig ist" (DISSE, J., op. cit., p. 252).

⁴⁶ Cf. ROVIELLO, A.-M., *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984, p. 114. Segundo Mohr, na KpV, Kant reserva ao termo *personalidade* um sentido unicamente moral, ou seja, uma idéia essencialmente normativa, um ideal, enquanto que, para *pessoa*, Kant reserva não apenas um sentido epistemológico, mas também, às vezes, é utilizado como sinônimo de *personalidade*, isto é, moral. Cf. MOHR, G., *Personne, personnalité et liberté dans la Critique de la Raison Pratique*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, n° 166, 1988, p. 318.

santa (KpV A237). “Em toda a criação, tudo o que se queira e sobre o que se exerça algum poder também pode ser usado *simplesmente como meio*; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é *fim em si mesmo*” (KpV A155-156). Neste sentido, a conquista progressiva da *santidade*, possível apenas sob o pressuposto da imortalidade da alma (KpV A220),⁴⁷ constitui-se na virtude de uma razão prática finita (KpV A58). Constitui-se no ideal da *santidade moral*, isto é, na plena conformidade da vontade à lei moral. Esta é uma conquista permanente e inacabada,⁴⁸ tendo na vontade santa como que o *arquétipo* à necessidade da educação moral.⁴⁹ A este respeito, servindo também como ponto de passagem e transição ao item seguinte, a *exigência moral da existência de Deus*, na analítica da razão prática pura, Kant afirma:

Na inteligência sumamente suficiente, arbítrio é com razão representado como incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo lei objetivamente lei, e o conceito de *santidade*, que por isso lhe convém, na verdade não a sobrepõe a todas as leis práticas mas a todas as leis praticamente restritivas, por conseguinte à obrigação e ao dever. Esta santidade da vontade é, todavia, uma idéia prática que necessariamente tem de servir como *arquétipo*, cuja aproximação infinita é a única coisa que compete a todos os entes racionais finitos e que a lei moral pura, que por isso mesmo se chama santa, lhes mantém constante e corretamente ante os olhos. Estar seguro do progresso até o infinito de suas máximas e de sua imutabilidade com vistas ao desenvolvimento constante, isto é, a virtude, é a coisa mais elevada que uma razão prática finita pode conseguir; a qual, por sua vez, pelo menos como faculdade naturalmente adquirida, jamais pode estar acabada, porque a segurança em tal caso não se converte nunca em certeza apodictica, e como persuasão é muito perigosa (KpV A57-58).

3.2 A exigência moral da existência de Deus

Como salientamos acima, o *Sumo Bem* constitui-se de dois elementos, a *moralidade* e a *felicidade*. No item anterior, a *personalidade como pressuposto ao processo de perfeição ao infinito* (KpV A223), vimos que a primeira parte do *Sumo Bem*, a *moralidade*, só é resolvida de modo convincente, se admitirmos o postulado da *imortalidade da alma*, isto é, caso admitamos a possibilidade de um processo contínuo de perfeição rumo ao infinito.⁵⁰ E isso só é possível graças à pertença do ser humano, enquanto *pessoa* e *personalidade*, a ambos os mundos, sensível e inteligível, já que o ser humano busca continuamente o infinito, ainda que pertenc-

⁴⁷ De acordo com Oelmüller, é de importância decisiva perceber que a questão da imortalidade da alma não pertence mais à filosofia especulativa, mas a um discurso de esperança. Trata-se, agora, de uma questão da ação moral. Cf. OELMÜLLER, W., *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 221.

⁴⁸ Cf. ALLISON, H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 177.

⁴⁹ No escrito *Sobre a Pedagogia*, Kant insiste na tese de que o ser humano é a única criatura que precisa ser educada (P A1), sendo que não é senão pela educação que o ser humano se torna verdadeiramente um ser humano (P A7).

⁵⁰ Cf. VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione allo studio di Kant*, Brescia, La Scuola, *2001, p. 271.

ça, de fato, ao finito⁵¹. Porém, segundo Kant, para que a teoria do *Sumo Bem* seja completa, é imprescindível conduzir à razão à busca de seu segundo elemento, a *felicidade*. Para tanto, deve-se pressupor a *existência de um Deus*, uma vez que sua existência constitui-se como que na condição inerente à plausibilidade do *Sumo Bem* (KpV A223-224).⁵² Mas, por quê?

A KpV responde que a postulada da *existência de Deus* é uma necessidade da razão. A finalidade da natureza faz nascer na razão mesma a necessidade de afirmar a existência de Deus como causa da natureza (KpV A225-226).⁵³ Então, a fim de compreender bem o significado dessa exigência, tentaremos, agora, elucidar o modo como Kant sistematiza a ligação entre *felicidade* e necessidade da *existência de Deus*. Ligado a isso, devemos esclarecer a maneira como lemos o significado e o propósito kantianos do uso dos termos, *santidade* e *beatitude*, de modo a tornar-se mais clara a razão pela qual, na KpV, há, por assim dizer, referência direta a um *reino de Deus*, no qual a natureza e os costumes chegam a uma harmonia (KpV A232).

Compreender, por conseguinte, o significado de felicidade é muito importante. Trata-se de esclarecer que felicidade não significa a satisfação das necessidades, tendências e impulsos naturais. Felicidade não está ligada ao objeto do prazer e não pode ser derivada ou reconhecida a partir da experiência, mas somente através da liberdade da vontade. Conseqüentemente, a felicidade não é fundamento prático na determinação da vontade e da moralidade.⁵⁴ É determinada pela lei objetiva formal. Porque se o objeto de ligação entre a determinação da vontade e a felicidade fosse o prazer, não haveria, conseqüentemente, nenhuma lei e/ou princípio objetivo capaz de determinar, objetiva e universalmente, a vontade dos seres racionais.⁵⁵ Logo, na medida que um ser é racional, a felicidade é o *Bem Consumado* do ser racional (KpV A198), podendo-se dizer, por conseguinte, que a felicidade, para Kant, é um conceito intelectual.⁵⁶ Isto é, ela pressupõe a capacidade de autodeterminação livre do ser racional.⁵⁷ Isso, porém, não significa dizer que Kant despreza ou não considera a busca da felicidade como algo importante. Antes,

⁵¹ Cf. DEKENS, O., L'homme kantien et le désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie, in: *Kant-Studien*, 93, 2002, p. 161.

⁵² De acordo com Sala, a existência de Deus é sumamente importante para Kant na medida em que se constitui como que num pressuposto para garantir tanto a obrigatoriedade da lei moral como também da beatitude do ser humano, pois o Deus que garante a beatitude do ser humano é o mesmo do qual depende o imperativo na consciência moral do ser humano. Cf. SALA, G. B., op. cit., p. 167.

⁵³ Cf. VANNI ROVIGHI, S., op. cit., p. 274.

⁵⁴ Cf. DÜSING, K., Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1976, p. 52.

⁵⁵ Cf. BRUGGER, W., Kant und das höchste Gut, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18, 1964, p. 52.

⁵⁶ Cf. DÜSING, K., Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, p. 25.

⁵⁷ RÖMPP, G., Kants Ethik als Philosophie des Glücks, in: FUNKE, G. (Hrsg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mains 1990*, Bonn, Bovier, 1991, p. 571.

pelo contrário, ele vê a busca da felicidade como um dever do ser humano.⁵⁸ Com outras palavras, discernir o modo como o ser humano se torna digno de ser feliz é de fundamental relevância à teoria moral. "Por isso a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos *fazemos* felizes mas de como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade" (KpV A234).

Assim, visto que a moral não é a doutrina da felicidade, mas a instrução de como o ser humano pode se tornar partícipe da felicidade (KpV A234), antes de entrar na explicitação da relação entre felicidade e existência de Deus, salientamos, ainda que de modo breve, a crítica kantiana sobre o modo como as *escolas*, *epicurista* e *estóica*, vêem e interpretam a relação entre virtude e felicidade e por que não conseguiram chegar à resolução do problema acerca da possibilidade prática do *Sumo Bem* (KpV A227). Com referência à *escola epicurista*, Kant critica-a por admitir como princípio supremo da moralidade um princípio derivado dos costumes, a saber, a felicidade, o que não significa senão dizer que os *epicuristas* substituíram uma lei por uma máxima de escolha arbitrária, de acordo com a inclinação de cada um (KpV A228). Porém, por outro lado, Kant valoriza-os, porque procederam, por assim dizer, de forma conseqüente na concepção do *Sumo Bem*. Ou seja, devido à baixez de seu princípio, eles não esperavam nenhuma felicidade maior do que aquela que se adquire pela prudência humana (KpV 228). Segundo Düsing, Kant não rejeita a ética de Epicuro em sua totalidade. Rejeita-lhe, sobretudo o princípio *apriórico* do julgamento moral, porque ele não separa o princípio da moralidade do princípio da felicidade, tornando-se, por conseguinte, impossível, para Epicuro, estabelecer o *Sumo Bem* como princípio unitário da ética.⁵⁹ Kant, neste sentido, não se opõe à busca da felicidade, mas contrapõe-se à determinação da felicidade como princípio supremo da ética.⁶⁰ Kant afirma:

Ora, os *epicuristas*, na verdade, tomaram como princípio supremo um princípio totalmente falso da moral, a saber, o da felicidade, e substituíram a lei por uma máxima da escolha arbitrária segundo a inclinação de cada um: mas nisso procederam, ainda assim, de modo bastante *conseqüente* ao igualmente rebaixar seu *sumo bem* proporcionalmente ao nível pouco elevado de sua proposição fundamental, e não esperaram nenhuma felicidade maior do que a que deve ser obtida pela prudência humana (à qual pertencem também a temperança e moderação das inclinações), que, como se sabe, tem de revelar-se de modo suficientemente pobre e muito diversamente de acordo com as circunstâncias; sem contar as exceções que suas máximas tinham de incessantemente conceber e que as tornam inaptas para leis (KpV A228).

No que se refere à crítica à *escola estóica*, Kant tem apreço à ética *estóica*, sobremaneira na medida em que estabelece a virtude como condição suprema do *Sumo Bem*. Exagera, entretanto, no sentido de acreditar na possibilidade do alcance do grau de perfeição já nesta vida. Transforma, por conseguinte, o ser hu-

⁵⁸ Cf. WIKE, V. S., Kant on the indirect duty to pursue happiness, in: FUNKE, G. (Hrsg), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mains 1990*, p. 599-611.

⁵⁹ Cf. DÜSING, K., Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik, p. 43.

⁶⁰ Cf. Id., *Ibid.*, p. 52.

mano num sábio assemelhado a uma divindade a ponto de vê-lo como que de todo independente da natureza. Não mais o submete a uma análise crítica da natureza do mal, pois o compreende como que totalmente liberto do mal (KpV A228-229), o que não é admissível, pois o ser humano, diante de sua vocação à liberdade, tem propensão para o mal,⁶¹ sendo que este pode ser evitado pela educação moral do agir sempre por respeito à lei (GMS BA14).⁶² Assim, para Kant, os estoícos caracterizam a alcançabilidade do princípio da perfeição através do princípio prático da virtude como condição do *Sumo Bem* e isso significaria, na verdade, que a *ética estoíca* não passaria de uma ética da aptidão, do talento e da habilidade.⁶³ Para Kant, os estoícos:

[...] não quiseram de modo algum considerar também a validade do segundo *elemento* pertencente ao sumo bem, ou seja, a felicidade, como um objeto particular da faculdade de apetição humana, mas tornaram o seu *sábio*, na consciência da excelência de sua pessoa totalmente independente da natureza (com vistas a seu contentamento), igual a uma divindade, enquanto em verdade o expunham mas não o submetiam a males da vida (ao mesmo tempo o apresentavam também livre do mal); e assim efetivamente eliminaram o segundo elemento do sumo bem, a felicidade própria, enquanto o puseram simplesmente na ação e no contentamento com seus valores pessoais e, portanto, o incluíram na consciência da maneira de pensar moral, no que, porém, teriam podido ser suficientemente refutados pela voz de sua própria natureza (KpV A228-229).

Feita essa alusão à crítica kantiana ao modo como os *epicuristas* e os *estoicistas* interpretam a relação entre virtude e felicidade, urge recordar que o *Sumo Bem* supõe dois elementos, a *moralidade* e a *felicidade*, e, além disso, que é, moralmente necessário produzir o *Sumo Bem* pela liberdade da vontade. Conseqüentemente, podemos afirmar que a condição de possibilidade do *Sumo Bem*, enquanto objeto e fim da razão prática pura, funda-se em princípios do conhecimento *a priori* (KpV A203), independentemente, das inclinações e impulsos sensíveis (KpV A212), já que a lei moral manda fazer do *Sumo Bem* o objeto supremo de toda a conduta (KpV A233). Com isso, podemos, agora, compreender melhor o porquê e a relevância da introdução do conceito de *Sumo Bem* na KpV. Trata-se de sinalizar, portanto, para o aspecto de que a vontade corresponde sempre a um fim, a um interesse contínuo de realização, o qual corresponde à realização do melhor mundo, permitindo-nos, desse modo, compreender por que a conexão entre *virtude* e *felicidade* deve ser sintética e não analítica; por que a felicidade não deve ser compreendida como princípio determinante da vontade (KpV A234) e tampouco como fundamento da mentalidade ou disposição virtuosa; por que o conceito de

⁶¹ A respeito da propensão do ser humano para o mal, em Kant, ver especialmente o escrito sobre a religião (Rel A18/B20-A44/B48).

⁶² Segundo Allison, a doutrina de Kant do mal radical não está apenas em acordo, mas constitui-se também como uma consequência dos princípios básicos de sua filosofia moral. Cf. ALLISON, H. E., op. cit., p. 147. O ser humano deve, antes de tudo, desenvolver as suas disposições para o bem. Tornar-se melhor, educar-se e produzir em si a moralidade é o dever do ser humano (P A14).

⁶³ Cf. SCHINK, W., Kant und die stoische Ethik, in: *Kant-Studien*, 18, 1913, p. 430.

Sumo Bem é usado para ligar especialmente *natureza e liberdade, felicidade e moralidade* numa relação recíproca de conhecimento teórico e prático,⁶⁴ tendo este, de acordo com Kant, prioridade sobre aquele (KpV A215-216), pois a união destes dois conhecimentos não é contingente e arbitrária, mas está fundada a priori na própria razão (KpV A218-219). "Porém não se pode de modo algum exigir da razão prática pura estar subordinada à razão especulativa e, pois, inverter a ordem, porque todo o interesse é por fim prático e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no uso prático é completo" (KpV A219).

Assim, se a lei moral exige o *Sumo Bem* e se este se constitui na harmonia entre *moralidade* e *felicidade*, então, o *Sumo Bem*, na medida em que compreende a totalidade de todos os fins, não contradiz a idéia de uma determinação da vontade pela lei, pois, segundo Horn, a partir do conceito de *Sumo Bem*, é possível encontrar, na KpV, um modelo de fim em Kant.⁶⁵ Segundo Düsing, o *Sumo Bem* pertence à determinação do fundamento e direção da consciência moral última e isso corresponde à utilização da moral pura à *teleologia* de uma vontade última.⁶⁶ Ora, se o *Sumo Bem* é um objeto necessário da vontade última, e pensado como a totalidade dos fins morais, então, a exigência deste ideal da razão prática é um dever. E este dever de exigir tal ideal não se segue analiticamente do conceito da lei moral, mas constitui-se numa sentença prática a priori.⁶⁷ Com efeito, a ligação sintética entre *felicidade* e *moralidade* é possível somente se a felicidade se deixar determinar por seu objeto constitutivo e isso significa afirmar que a subordinação necessária da felicidade à moralidade é possível somente através da vinculação com um valor *em si mesmo*. E o único valor *em si mesmo* capaz de executar tal ligação é o incondicionado da razão prática, isto é, Deus.⁶⁸ Por isso, porque o postulado da existência de Deus está em íntima relação com a realidade da lei moral, o ser humano, de acordo com Kant, vê-se constrangido a acreditar em Deus, que não é, por conseguinte, objeto de um conhecimento teórico, mas de uma esperança fundada filosoficamente.⁶⁹ Ou seja, ele não é senão objeto de uma *crença moral*,⁷⁰ pois a lei moral ordena um fim, o qual só pode ser atingido se admitirmos a existência de Deus.⁷¹ E, admitindo-se a existência de Deus como pressuposição da

⁶⁴ Cf. KONHARDT, K., op. cit., p. 262.

⁶⁵ Cf. HORN, Ch., Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§ 1-3, 19-26), in: HÖFFE, O. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, p. 56.

⁶⁶ Cf. DÜSING, K., Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, p. 33.

⁶⁷ Cf. Id., *Ibid.*, p. 32.

⁶⁸ Cf. BRUGGER, W., Kant und das höchste Gut, p. 61.

⁶⁹ Cf. HÖFFE, O., La Revolution Kantienne de la Théologie Philosophique, in: HÖFFE, O.; IMBACH, R. (eds.), op. cit., p. 161. A respeito do *Sumo Bem* como objeto de esperança, cf. RIEDEL, M., *Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 96.

⁷⁰ Cf. ZELDIN, M.-B., art. cit., p. 48. Segundo Gerhardt, nós só podemos acreditar em Deus, mas não podemos conhecer a Deus. Nós podemos em Deus apenas acreditar, pois se pudéssemos conhecê-lo, não haveria limites para o ser humano. Cf. GERHARDT, V., *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart, Reclam, 2002, p. 356.

⁷¹ Cf. RICKEN, F., *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, p. 206.

razão prática, requer-se, então, necessariamente a conceituação do *reino de Deus* como a mais rigorosa exigência da razão prática (KpV A230-231), que se torna, de acordo com Habichler, irrenunciável na visão de uma constituição final do ser humano⁷². Eis como Kant se expressa a respeito:

Ora, a doutrina moral cristã complementa essa falta (do segundo elemento indispensável ao sumo bem) pela apresentação do mundo, em que entes racionais consagram-se com toda a alma à lei moral, como o *reino de Deus* no qual natureza e moralidade chegam a uma harmonia por si mesma estranha a qualquer um dos dois, mediante um Autor santo que torna possível o sumo bem derivado. A *santidade* dos costumes já lhes é indicada nesta vida como norma, mas o bem-estar consentâneo a esta, a *beatitude*, é representado como alcançável somente em uma eternidade; porque *aquela* tem de ser sempre em cada estado o arquétipo de sua conduta, e o progredir em direção a ela é possível e necessário já nesta vida: esta, porém, sob o nome de felicidade, não pode absolutamente ser alcançada neste mundo (no que depende de nossa capacidade) e por isso torna-se meramente objeto de esperança (KpV A231-232).

Mas o que vem a ser o *reino de Deus*, para Kant, na KpV, poderíamos nos perguntar? Inicialmente propomo-nos remontar rapidamente, sobretudo à KrV e à GMS, a fim de compreender melhor a concepção kantiana de *reino de Deus*. Na KrV, na segunda seção do cânon da razão pura, Kant faz referência à distinção leibniziana de *reino da graça* (*Reich der Gnade*) e *reino da natureza* (*Reich der Natur*)⁷³ no sentido de que o *reino dos fins* (*Reich der Zwecke*), sob o governo do *Sumo Bem*, na medida em que o melhor mundo é uma pressuposição necessária para o *reino da natureza* (KrV A807/B835), no qual o ser racional não espera nenhuma outra consequência senão aquelas que decorrem segundo o curso da natureza do mundo sensível, é uma idéia praticamente necessária da razão (KrV A812/B840). Assim, de acordo com Ricken, a recepção do melhor mundo numenal é uma pressuposição necessária e não um móbil para a determinação da vontade através da lei moral⁷⁴ no sentido de que a moral não exige nenhum princípio material de determinação, mas tão-somente formal, pois sem toda ligação do fim nenhuma determinação da vontade pode realizar-se.

Portanto, sem um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas idéias da moralidade são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e de ações, pois não preenchem integralmente o fim que é natural a cada ente racional e que é determinado a priori, e tornado necessário por aquela mesma razão pura (KrV A813/B841).

Na GMS, por sua vez, Kant sustenta a possibilidade do *reino dos fins* em estreita ligação com o *reino da natureza*. Ou seja, "Um reino dos fins só é possível por analogia com um reino da natureza" (GMS BA84). O conjunto de todos os

⁷² Cf. HABICHLER, A., *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant: entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1991, p. 126.

⁷³ Acerca dos princípios da natureza e da graça, fundados na razão, ver *Os pequenos escritos sobre metafísica*. LEIBNIZ, G. W., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, in: LEIBNIZ, G. W., *Philosophische Schriften*, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 415-439.

⁷⁴ Cf. RICKEN, F., *Religionsphilosophie*, p. 204.

seres racionais é denominado *reino dos fins* (GMS BA84) e a ele são pertencentes todos os seres racionais. E isso se dá graças à capacidade de cada ser racional dar-se a si próprio a lei moral, que é fruto da autonomia da vontade, ou seja, a lei da liberdade.

De resto a idéia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (embora, por outro lado, sejamos, ao mesmo tempo, membros do mundo sensível), continua a ser uma idéia utilizável e lícita em vista de uma crença racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral (GMS BA126-127).

Por sua vez, a KpV sustenta que a lei moral, porque é *santa* e requer a *santidade* dos costumes (KpV A231), deve exigir necessariamente a promoção e a produção do *Sumo Bem* e já que no mundo sensível a harmonia completa e perfeita entre moralidade e felicidade não pode ser alcançada, então, no *reino de Deus*, natureza e costumes chegam a uma harmonia, a qual é possível “[...] mediante um Autor santo que torna possível o sumo bem derivado” (KpV A232). O *reino de Deus* garante, por conseguinte, a proporcionalidade necessária para que *moralidade* e *felicidade* se realizem.⁷⁵ Logo, a harmonia entre *moralidade* e *felicidade* e a concordância exigida entre *reino da natureza* e *reino dos costumes* só é possível no *mundo numenal*, ou seja, a vontade pode determinar-se a promover o *Sumo Bem* no mundo sensível apenas se a razão for capaz de assegurar a possibilidade de pensar o *melhor mundo* (*die beste Welt*)⁷⁶ enquanto *reino dos fins*, capaz de reunir todas as inteligências (GMS BA126). Ou seja, capaz de uma união sistemática de todos os seres racionais através de leis comuns,⁷⁷ no qual reina a *santidade* dos costumes como *arquétipo* de conduta para o progresso dos seres racionais em direção a ela, a *santidade*, mas não alcançável neste mundo, transformando-se, por conseguinte, em objeto de esperança (KpV A232). Desse modo, para Kant,

[...] o princípio cristão da própria *moral* não é de modo algum teológico (por conseguinte heteronomia) mas autonomia da razão prática pura por si mesma, porque ela não torna o conhecimento de Deus e de sua vontade fundamento dessas leis mas somente do acesso ao sumo bem sob a condição do cumprimento das mesmas, e ela não põe sequer o motivo propriamente dito do cumprimento das primeiras nas suas desejadas conseqüências mas unicamente na representação do dever, em cuja fiel observância unicamente consiste a dignidade do alcance das últimas (KpV A232).

Trata-se de perceber aqui um dos efeitos, ou então, dos reflexos da concepção moral de Kant, ou seja, de sua *transformação no modo de pensar*, ou se qui-

⁷⁵ Cf. DISSE, J., op. cit., p. 252.

⁷⁶ Cf. RICKEN, F., *Religionsphilosophie*, p. 205.

⁷⁷ Cf. HÖFFE, O., *La Revolution Kantienne de la Théologie Philosophique*, in: HÖFFE, O.; IMBACH, R. (eds.), op. cit., p. 161.

sermos, de sua *revolução copernicana* na teoria moral, sobremaneira, neste momento, no sentido de que a moral conduz à religião e não esta àquela. Kant não aceita a tese de que a moral precisa da religião para fundamentar suas leis incondicionais, uma vez que a moral basta-se a si mesma em virtude da razão prática pura (RGV BAIII-IV). “A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar” (RGV BAIII). Assim, a lei moral conduz à religião por meio do *Sumo Bem*, que é o objeto último da razão prática pura (KpV A233). Com efeito, se, por um lado, “[...] a Moral não precisa, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade [...]” (RGV BAVI) e, por outro, não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão do *reto agir* (*Rechthandeln*) (RGV BAVII), então, o *Sumo Bem*, o qual é possibilitado e derivado mediante o *Criador Santo*, Deus,⁷⁸ do qual, enquanto vontade moralmente perfeita, isto é, *santa, boa, e onipotente*, é o objeto supremo de toda a conduta do ser humano (KpV A233).⁷⁹ Por isso, afirmamos que a lei moral deve fomentar e propor aos seres racionais o *Sumo Bem* como objeto de todo o seu esforço e a ele chegar pela conformidade de sua vontade com a de um autor do mundo, *santo e bom* (KpV A233), já que, segundo Herrero, o ser humano, “[...] como sujeito da lei moral, *deve* obrigatoriamente realizar o seu fim-término: o Soberano Bem no mundo, que é consequência imposta pela lei moral”.⁸⁰ No que se refere a esse objeto e ideal de conduta, Kant afirma:

Mas eu não posso esperar efetuar isso senão pela concordância de minha vontade com a de um santo e benévolo Autor do mundo; e conquanto no conceito de sumo bem como um todo, no qual a máxima felicidade é apresentada como vinculada na mais exata proporção com a máxima medida de perfeição moral (possível em criaturas), a *minha felicidade própria* esteja também incluída, não é, contudo, ela mas a lei moral (a qual, muito antes, limita rigorosamente sob condições a minha ilimitada aspiração por ela) o fundamento determinante da vontade que é dirigida à promoção do sumo bem (KpV A233-234).

⁷⁸ Para Kant, fomentar o *Sumo Bem* é um dever, isto é, não só um direito, mas também uma necessidade (KpV A226). De acordo com Herrero, se o ser humano *deve* realizar o *Sumo Bem* no mundo, tal como lhe é prescrito pela lei moral, tem de aceitar a possibilidade, conforme lhe mostra sua razão, isto é, a existência de Deus. Cf. HERRERO, F. J., *Religião e história em Kant*, São Paulo, Loyola, 1991, p. 69.

⁷⁹ O *Sumo Bem* é objeto necessário do querer finito que coloca seus objetivos; é um projeto moral do nosso mundo como idéia-guia para cada determinação e atuação dos objetivos singulares do mundo. Segundo Landucci, a lei moral me ordena a fazer do *Sumo Bem* possível em um mundo o objeto último de toda a minha conduta e as condições à efetivação do *Sumo Bem* são a alma humana imortal e a existência de Deus. A alma imortal e a existência de Deus são introduzidas, então, para resolver a antinomia e garantir a harmonia entre o ser e o dever-ser. Cf. LANDUCCI, S., *La "Critica della Ragion Pratica". Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci Editore, 2001, p. 112.

⁸⁰ HERRERO, F. J., op. cit., p. 66.

A moral é a doutrina de como tornamo-nos dignos de ser felizes (KpV A234). Não é a doutrina da felicidade, mas, antes, a *instrução* do modo como o ser racional pode se tornar digno da felicidade, que não é outra coisa senão a concordância de *desejo* e *vontade* (KpV A224), cujo *arquétipo*,⁸¹ por excelência, é a *vontade divina, santa e boa em si mesma*. Disso provém a tese kantiana de que a *santidade*, enquanto plena conformidade da vontade à lei moral (KpV A220), é o *Bem Supremo* de nossa vontade pura, mas não ainda o *Sumo Bem*, pois este comporta também a felicidade, atingível apenas numa eternidade (KpV A232). Logo, segundo Van Riet, a ligação entre *moralidade* e *felicidade* impõe-se a partir do fato de que a lei moral obriga o ser racional a agir de maneira a ser digno e participe da felicidade.⁸² Com outras palavras, a felicidade não é nem o princípio moral sob o qual Kant constrói seu edifício moral e tampouco pode ser definida antes que lei moral. Deve tão-somente fomentar o *Sumo Bem*, ou seja, tornar possível em cada ser humano a *disposição* progressiva à *santidade* e à *felicidade*, possíveis e necessárias já nesta vida, mas alcançável plenamente só numa eternidade, transformando-se, portanto, em objeto de esperança filosoficamente fundamentado (KpV A232). Conseqüentemente, de acordo com Kant:

Disso pode também concluir que, se for perguntado pelo *fim último de Deus* na criação do mundo, não se tem de mencionar a *felicidade* dos entes racionais nela mas *sumo bem*, que acrescenta ainda uma condição àquele desejo destes entes, a saber, a de ser digno da felicidade, isto é, a *moralidade* dos mesmos entes racionais, a qual unicamente contém o padrão de medida de acordo com o qual eles, unicamente, podem esperar tornar-se participantes da primeira pela mão de um *sábio* Autor. Pois, visto que a *sabedoria*, considerada teoricamente, significa o *conhecimento do sumo bem* e, praticamente, a *conformidade da vontade ao sumo bem*, não se pode atribuir a uma sabedoria independente suprema um fim que fosse fundado simplesmente sobre a *benevolência*. Pois somente se pode pensar adequadamente o efeito desta benevolência (em relação à felicidade dos entes racionais) sob as condições limitadoras da concordância com a santidade de sua vontade enquanto conforme com o sumo bem originário. Por isso aqueles que puseram o fim da criação na glória de Deus (sob a pressuposição de que não se pense esta antropomorficamente como inclinação a ser louvado), talvez tenham encontrado o melhor termo. Pois nada glorifica mais a Deus do que – o que é a coisa mais estimada no mundo – o respeito por seu mandamento, a observância do sagrado dever que sua lei nos impõe, se a ela se acrescentar seu maravilhoso plano de coroar uma tal bela ordem com uma correspondente felicidade (KpV A235-237).

⁸¹ Todo juízo de coisas com respeito a alguma possível perfeição requer um *arquétipo*, para guiar o juízo, sendo que todo e qualquer arquétipo é um ideal que nunca permite uma plena atualização. Porém, segundo Velkey, o *arquétipo* não deve ser meramente um critério de juízo, mas também noção de uma realidade a ser almejada, uma vez que, segundo Kant, o destino da humanidade é sua mais alta perfeição, cujo princípio dinâmico interno não é outro senão a liberdade. Cf. VELKEY, R. L., *Freedom and the end of reason: on the moral foundation of Kant's critical philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 106.

⁸² Cf. VAN RIET, G., Liberté et espérance chez Kant, in: *Revue Philosophique de Louvain*, v. 78, n. 38, 1980, p. 209.

Mas, para que isso seja possível, urge salientar, por fim, que todo ser humano seja tratado como *fim em si mesmo*⁸³ e jamais utilizado simplesmente como meio por alguém e nem sequer por Deus, já que a *humanidade* na pessoa de cada ser humano é *sagrada* e porque o ser racional é o sujeito da lei moral (KpV A237). "Pois esta lei moral funda-se sobre a autonomia de sua vontade, como uma vontade livre que, de acordo com suas leis universais, necessariamente tem de ao mesmo tempo poder *concordar* com aquilo ao qual deve *submeter-se*" (KpV A237).

Referências

- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- BRUGGER, Walter. Kant und das höchste Gut, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18, 1964, p. 50-61.
- CIFUENTES, Alejandro Llano. *Fenómeno y transcendencia en Kant*. Navarra: EUNSA, 2002.
- CORETH, Emerich; SCHÖNDORF, Harald. *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2000.
- DEKENS, Olivier. L'homme kantien et le désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie, in: *Kant-Studien*, 93, 2002, p. 158-176.
- DEL BARCO, José Luis Collazos. La metafísica postulativa Kantiana. Antinomia y postulados prácticos, in: *Estudios Filosóficos*, v. 37, n. 104, p. 53-100, 1988.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- DISSE, Jörg. *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- DÜSING, Klaus. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: *Kant-Studien*, 62, 1971, p. 5-42.
- . Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1976, p. 39-58.
- EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 1994.
- GERHARDT, Volker. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- GUYER, Paul. In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 104, 1997, p. 1-18.
- HABICHLER, Alfred. *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant: entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1991.
- HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

⁸³ Segundo Dekens, o homem não é nem definido por sua finitude e nem por sua infinitude, antes, por sua relação. A dignidade do homem está exatamente na idealidade que o habita. Cf. DEKENS, O., *art. cit.*, p. 175.

- HÖFFE, Otfried. La Revolution Kantienne de la Théologie Philosophique. in: HÖFFE, Otfried; IMBACH, Ruedi (eds.). *Paradigmes de Théologie Philosophique*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1983.
- HORN, Christoph, Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§ 1-3, 19-26), in: HÖFFE, Otfried [Hrsg], *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- KANT, Immanuel. *Werke in sechs Bänden* (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel). Sonderausgabe. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Darmstadt, 1998.
- KONHARDT, Klaus. *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*. Königstein/Ts: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1979.
- KRINGS, Hermann. Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 77, 1970, p. 225-237.
- . Natur und Freiheit. Zwei Konkurrierende Traditionen, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39 1985, p. 3-20.
- KÜHN, Manfred. *Kant. Eine Biographie*. München: Beck, 2003.
- LANDUCCI, Sergio. *La "Critica della Ragion Pratica". Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci Editore, 2001.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, Kleine Schriften zur Metaphysik, in: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Philosophische Schriften*, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- MARTÍNEZ ACUÑA, María Elvira. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*. Pamplona: EUNSA, 1996.
- MOHR, Georg. Personne, personnalité et liberté dans la *Critique de la Raison Pratique*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, n° 166, 1988, p. 289-319.
- NEIMAN, Susan. *The Unity of reason: rereading Kant*. New York, Oxford University Press, 1997.
- OELMÜLLER, Willi. *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- PATON, Herbert James. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- RICKEN, Friedo. Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122-148), in: HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- RICKEN, Friedo. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- RIEDEL, Manfred. *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- RÖMPP, Georg. Kants Ethik als Philosophie des Glücks, in: FUNKE, Gerhard (Hrsg). *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mains 1990*. Bonn: Bower, 1991, p. 563-572.
- ROVIELLO, Anne.-Marie. *L'institution kantienne de la liberté*. Bruxelles: Ousia, 1984.
- SALA, Giovanni. Batista. A questão de Deus nos escritos de Kant, in: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*, Petrópolis: Vozes, 2002.
- SCHINK, Willi. Kant und die stoische Ethik, in: *Kant-Studien*, 18, 1913, p. 419-475.
- SILBER, John R. Immanenz und Transzendenz des höchsten Gut bei Kant, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 18, 1964, p. 386-407.

SILBER, John R. The Copernican Revolution in Ethics: the Good Reexamined, in: *Kant-Studien*, 51, 1959/60, p. 85-101.

VAN RIET, Georges. Liberté et espérance chez Kant, in: *Revue Philosophique de Louvain*, v. 78, n. 38, 1980, p. 185-224.

VANNI ROVIGHI, Sofia. *Introduzione allo studio di Kant*. Brescia: La Scuola, 2001.

VELKEY, Richard L. *Freedom and the end of reason: on the moral foundation of Kant's critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

WIKE, Victoria S. Kant on the indirect duty to pursue happiness, in: FUNKE, Gerhard (Hrsg). *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mains 1990*. Bonn: Bovier, 1991, p. 599-611.

WOLFF, Edgar. Les trois impératifs catégoriques et les trois postulats de la raison pratique chez Kant, in: *Archives de Philosophie*, 29, 1966, p. 37-58.

YOVEL, Yirmiahu. The Highest Good and History in Kant's Thought, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, p. 238-283.

ZELDIN, Mary-Barbara. The Summun Bonum, the moral law, and the Existence of God, in: *Kant-Studien*, 62, 1971, p. 43-54.