

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH

NEILSON JOSÉ DA SILVA

O SIGNIFICADO DO ESTOICISMO
NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA* DE KANT

Belo Horizonte

2013

NEILSON JOSÉ DA SILVA

**O SIGNIFICADO DO ESTOICISMO
NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA* DE KANT**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira

Belo Horizonte
FAFICH - UFMG

2013

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação intitulada “O significado do estoicismo na *Crítica da razão prática* de Kant”,
de autoria do mestrando Neilson José da Silva. Banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira – FAFICH/UFMG - Orientador

Prof. Dr. Joaozinho Beckenkamp - FAFICH/UFMG

Prof. Dr. Manuel Moreira da Silva - UNICENTRO/PR

Prof. Dr. Elton Machado Adverse
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
FAFICH/UFMG

Belo Horizonte, 25 de Junho de 2013.

100 Silva, Neilson José da
 S586s O significado do estoicismo na Crítica da razão prática de Kant [manuscrito]
 2013 / Neilson José da Silva. – 2013.
 144 f.
 Orientador : Leonardo Alves Vieira
 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
 de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. Crítica da razão prática. 2. Filosofia – Teses.
 3. Estoicos – Teses. 4. Ética - Teses. I. Vieira, Leonardo Alves. II.
 Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
 Humanas. III. Título.

DEDICATÓRIA:

Dedico esta pesquisa à minha esposa **Daysi**, por estar sempre ao meu lado compartilhando cada momento de dúvida e também por ter incentivado meu retorno aos estudos da obra de Kant;

ao meu filho **Thales**, por ser o motivo do meu interesse nos estudos de ética e por estar comigo diante de cada obstáculo conceitual trazendo-me equilíbrio e sensatez para mergulhar com serenidade nos conceitos profundos da razão prática;

ao meu pai **Luiz** (*in memoriam*) e à minha mãe **Raimunda Augusta**, que mesmo sem terem tido a oportunidade de estudar, fizeram de mim o “primeiro homem”, de toda a linhagem familiar, a cursar o Ensino Superior.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, prof. Dr. Leonardo Alves Vieira, pela dedicação permanente ao meticuloso trabalho de orientação, pelas excelentes aulas ministradas e por ter colocado à minha disposição toda a sua experiência em pesquisa a propósito da *Crítica da razão prática* e da filosofia alemã, sobretudo de Kant, Schelling e Hegel;

À Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH e à Pós-Graduação em Filosofia, por disponibilizar parte considerável dos recursos e dos textos usados nesta pesquisa;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro que possibilitou minha participação no GT – Kant, organizado pela Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - ANPOF, bem como minha participação em Colóquios Internacionais sobre Kant;

Ao Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos, diretor do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa - Portugal, por sugerir textos para esta pesquisa durante nosso encontro no “Colóquio Internacional: Kant e suas Influências” e por ter enviado, de Portugal, importantes fontes atuais que tratam da influência de teorias antigas na gênese e no sistema da filosofia de Kant.

Ao Prof. Dr. George Sans, SJ (Pontificia Università Gregoriana di Roma) que, quando esteve na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, para ministrar seu curso a propósito da relação entre “Lei moral e sumo Bem”, sugeriu-me possíveis caminhos para se compreenderem os conceitos centrais dessa relação na *Crítica da Razão Prática* de Kant;

Ao Prof. Dr. Christian Hamm, editor da revista *Studia Kantiana* e docente da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, por incentivar esta pesquisa e também por sugerir fontes importantes por ocasião do nosso encontro no GT- Kant, durante a XV reunião anual da ANPOF em Curitiba;

Ao Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini, pesquisador da obra de Kant e docente da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE), pelo incentivo e pelas sugestões de leituras durante nosso encontro no Colóquio sobre Kant, ocorrido, em 2012, na Universidade Federal de Uberlândia - UFU;

Ao Prof. Dr. Guido Antônio de Almeida, pesquisador e tradutor no Brasil da edição bilíngue da *Grundlegung*, por todo o seu empenho para que eu tivesse acesso a textos clássicos que relacionam Kant e a ética grega;

À Profa. Dra. Virgínia de Araújo Figueiredo - FAFICH/UFMG, por trazer-me informações sobre colóquios e demais eventos acadêmicos sobre Kant e também por suas aulas ministradas que contribuíram para ampliar ainda mais o meu interesse em outros campos de estudo da filosofia kantiana;

Ao Prof. Dr. Carlo Gabriel Pancera - FAFICH/UFMG, pelo incentivo permanente dado aos meus estudos em Kant desde os nossos encontros mais remotos em eventos ocorridos na Universidade de São Paulo - USP até os dias atuais.

À Profa. Dra. Ester Vaisman - FAFICH/UFMG, pela qualidade das aulas ministradas e por sua dedicação ao ensino e à pesquisa;

Ao Prof. Dr. Helton Machado Adverse - FAFICH/UFMG, pelas aulas ministradas e pelo apoio permanente a esta pesquisa, à frente da coordenação da Pós-graduação em Filosofia;

Ao Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques - FAFICH/UFMG, pela indicação de fonte que trata da história da filosofia helenística;

Aos servidores e bolsistas do Departamento de Filosofia - FAFICH/UFMG, especialmente à secretária da Pós-Graduação, Andréia Baumgratz, por sua dedicação e por prestar todas as informações, sempre que solicitada, durante todo o processo de desenvolvimento do presente estudo;

Aos bibliotecários e demais servidores da Divisão de Biblioteca da FAFICH/UFMG, em especial à Vilma Carvalho de Souza (Bibliotecária-Chefe), à Ângela Cristina da Silva (Bibliotecária) e Cláudio Souza Faria (Assistente em Administração) pelo auxílio nas pesquisas e nas buscas de textos através de COMUT;

À Lisa Broussois, estudante de doutorado da Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e da UFMG, por ter trazido da França edições importantes de obras que auxiliaram no trabalho de pesquisa;

Aos colegas da Pós-graduação em Filosofia, Anna Luiza Andrade, Vitor Somavilla de Souza Barros, Gabriel Almeida Assumpção, Mariana Monteiro Condé, Lúcio Vaz e Bruno Leonardo Cunha, pelo incentivo permanente e por colocarem à minha disposição inúmeros textos em versão digital e impressa;

À Prof^ª. M^a. Claudia Ocelli, aos gestores da Assessoria Educacional 2007-2008, aos Diretores de unidade (Prof. Daniel de Souza Barros Maldonado Braga, Prof. Jorge Expedito Rodrigues, Prof. Jorge Luiz Hilário), aos Professores e aos meus Alunos da Fundação de Ensino de Contagem - Funec, pelo apoio e incentivo;

Às minhas orientandas de Iniciação Científica Júnior, Tatiane de Oliveira Paixão e Priscila Andrade de Araújo e Silva, inscritas no programa de bolsas do convênio CNPq/FAPEMIG/FUNDEP/FUNEC, por compartilhar comigo o interesse nos estudos de temas importantes ligados à ética de Kant;

À Unidade Cruzeiro do Sul da Funec, direção, pedagogas, docentes, discentes e demais servidores, e em especial à equipe de estudantes do PIBIC - Júnior que integram o GT-Kant da Funec: Alexia Maria Barbosa Medina de Moura, Arianny Amanda Arcanjo, Ingrid Almeida Mesquita, José Otávio Brito Leal, Karolyne Moreira dos Santos, pelo interesse demonstrado na pesquisa a propósito da ética de Kant durante os encontros semanais do grupo de pesquisa.

Ao Colégio São Judas Tadeu, direção, docentes e monitoras da Educação Infantil, e também à Neusa Camargo Miranda, pelos cuidados dedicados ao meu filho Thales Frade Silva, enquanto eu me dedicava às atividades do Mestrado;

Ao amigo Odair de Souza Campos, por não medir esforços em prestar assistência técnica nos equipamentos e nos programas de informática, e aos amigos Prof. Ms. Fabiano Rosa Magalhães (IFET), Maria Cristina Silva dos Santos (Psicóloga), Dr. Sidnei Rodrigues de Faria (Médico-SUS) e Janaína Rodrigues de Paula (Geóloga), pelo incentivo permanente;

Aos meus irmãos, demais familiares e amigos, pela compreensão nos momentos em que estive ausente dos encontros e das confraternizações por estar muito envolvido nas atividades do Mestrado;

A todos os gestores, docentes, estudantes e demais servidores da Rede Pública Estadual de Ensino, em especial aos amigos Prof. Valmir Santos e Prof. Faustino Lacerda, que incentivaram e apoiaram este estudo ao longo do seu desenvolvimento;

Aos docentes do Departamento das Filosofias e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ, pelo incentivo e pelo diálogo permanente a propósito da pesquisa realizada.

À Prof^a. M^a. Maria Cristina de Macedo Diniz, que mediante a leitura dedicada e atenta contribuiu de modo significativo com o trabalho de revisão do texto da presente dissertação.

Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der moralischen Natur an, deren Entwicklung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinausieht, und endigte – mit der Schwärmerei oder dem Aberglauben (A moral começou na mais nobre propriedade da natureza humana, cujo desenvolvimento e cultura voltam-se a uma utilidade infinita, e terminou no fanatismo <Schwärmerei> ou na superstição).

I. Kant
(In: KpV: A 290).

RESUMO

Esta pesquisa de mestrado tem como objetivo investigar o significado do estoicismo na *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) de Kant. No entanto, este estudo não tem a pretensão de estabelecer paralelo entre os estoicos e Kant. Diferentemente disso, esta pesquisa pretende problematizar o modo como Kant entende a ética estoica no texto da segunda crítica. Para realização deste estudo, foi necessário, num primeiro momento, distinguir o condicionado (*das Bedingte*) e o incondicionado (*das Unbedingte*) para compreender os possíveis usos da razão: o uso teórico e o uso prático. Num segundo momento, após admitir a possibilidade do uso prático da razão, foi preciso distinguir os conceitos de lei moral (*Das moralische Gesetz*) e sumo Bem (*das höchste Gut*) no intuito de subsidiar o exame das noções de moralidade e felicidade. O exame da relação entre moralidade e felicidade na composição do sumo Bem conduziu ao terceiro momento que pretendeu apresentar uma análise da posição de Kant diante da ética estoica. Para isso, foi preciso identificar as passagens da segunda crítica em que Kant faz referência aos estoicos. Assim, o estudo realizado possibilitou expor diversas objeções de Kant à ética estoica. As objeções de Kant aos elementos contidos na noção de virtude dos estoicos, tais como: o suicídio (*der Selbstmord*), o sumo Bem (*das höchste Gut*), a arrogância (*die Arroganz*), o heroísmo (*der Heroism*) e o fanatismo moral (*moralische Schuwärmerei*), serviram de base para comprovar a tese, inicialmente apresentada, da tentativa de superação do estoicismo no campo prático da razão.

Palavras-chave: Kant, razão prática, sumo Bem, ética estoica.

ABSTRACT

This master's research aims to investigate the meaning of stoicism in the *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) of Kant. However, this study does not intend to establish comparison between Kant and the Stoics. Rather, this research aims to discuss how Kant understands the Stoic ethic in the text of the second critique. For this study it was necessary at first distinguish the concepts: conditioned (*das Bedingte*) and unconditioned (*das Unbedingte*) to understand the possible uses of reason: theoretical use and practical use. Secondly, after admitting the possibility of practical use of reason, it was necessary to distinguish between the concepts of moral law (*Das moralische Gesetz*) and highest good (*das höchste Gut*) in order to subsidize the examination of notions of morality and happiness. The examination of the relation between morality and happiness, in the composition of the highest Good, led this study to its third step. At this stage, we carried out the analysis of Kant's position on Stoic ethic. For this, it was necessary to identify the passages of the second critique in which Kant refers to the Stoics. Thus, the study presented the several objections of Kant in relation to Stoic ethic. Kant's objections in relation to the items in the Stoic notion of virtue: such as suicide (*der Selbstmord*), highest good (*das höchste Gut*), arrogance (*die Arroganz*), heroism (*der Heroism*), moral fanaticism (*moralische Schuwärmerei*) were taken as basis to prove the thesis of overcoming of stoicism in the field of practical reason.

Keywords: Kant, practical reason, highest good, stoic ethics.

NOTA SOBRE AS REFERÊNCIAS

As citações contidas no corpo do texto desta dissertação contêm as siglas (KrV, KpV e GMS) extraídas das iniciais dos títulos originais das obras de Kant, seguidas de numeração correspondente ao texto da edição original em alemão. Desse modo, as inúmeras edições usadas neste trabalho trazem a referida numeração à margem do texto de acordo com a paginação original das obras de Kant. A abreviatura que aparece em cada citação das obras de Kant são apresentadas seguidas da letra “A” ou “B” que correspondem respectivamente a determinada referência que se faz à primeira ou à segunda edição do texto original de Kant. As letras minúsculas “s” (subsequente) ou “ss” (subsequente, subsequente) indicam a numeração subsequente do texto original contido nas margens das obras utilizadas.

O conteúdo das citações da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) é seguido da letra “B” por tratar-se da segunda edição, 1786, do texto original alemão contido na tradução bilíngue de Guido Antônio de Almeida. A segunda edição original do texto foi corrigida por Kant; por esse motivo Guido Almeida prioriza esta edição em sua publicação. As referências que acompanham as citações da *Grundlegung* contém também a paginação do texto original da referida obra de Kant e apresenta ainda o número correspondente ao início da página na edição da Academia de Ciências de Berlim depois da sigla Ak.

Os textos contidos nas citações da *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) são acompanhados da letra “B”, fazendo referência à segunda edição desta obra, publicada em 1787, e tem como base a tradução portuguesa publicada pela Fundação Caloute Gulbenkian feita a partir da edição de Raymund Schmidt, confrontada com a edição da Academia de Berlim e com a edição de Ernest Cassirer. Sempre que necessário, recorreu-se também ao texto alemão da *Kritik der reinen Vernunft*, publicado pela Felix Meiner, sendo consultados ainda os textos da tradução inglesa: *Critique of Pure Reason* e da tradução francesa *Critique de la raison pure* conforme os dados contidos na bibliografia primária apresentada ao final da dissertação.

As citações da *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) baseiam-se na edição bilíngue de Valério Rohden e se apresentam nesta dissertação acompanhadas da sigla KpV, seguidas da letra “A”. Esta publicação bilíngue de Rohden traz ao lado de cada página traduzida o texto original, publicado em alemão gótico no ano de 1788, e que constitui a primeira edição da segunda crítica.

A numeração contida no final do texto de cada citação corresponde à paginação dessa primeira edição original alemã. Recorreu-se também ao texto alemão da *Kritik der praktischen Vernunft*, publicado pela Felix Meiner e também foi necessário, em determinados momentos, consultar a tradução francesa intitulada *La critique de la raison pratique* publicada, nas *Oeuvres Philosophiques* pela Gallimard.

As abreviaturas usadas para designar as obras de Kant citadas nesta pesquisa são respectivamente:

- GMS** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1786)
Fundamentação da metafísica dos costumes (edição bilíngue: tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida). São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.
- KrV** *Kritik der reinen Vernunft* (1787)
Crítica da razão pura (edição que contém a primeira e a segunda versão Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Morujão; introdução e notas de A. F. Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KpV** *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)
Crítica da razão prática (edição bilíngue: tradução, introdução e notas de Valério Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
 CAPÍTULO 1	
O USO TEÓRICO DA RAZÃO	24
1. 1. Causalidade fenomenal: elemento condicionado	32
1.2. Causalidade noumenal: elemento incondicionado	35
1.3. Os limites do campo de atuação da razão teórica e sua impossibilidade de legislar no campo ético-moral	41
 CAPÍTULO 2	
O USO PRÁTICO DA RAZÃO : IMPERATIVO CATEGÓRICO E SUMO BEM	48
2.1. A vontade como faculdade que produz objetos	55
2.2. O prazer prático: elemento condicionado	59
2.3. O imperativo categórico: elemento incondicionado	64
2.4. O problema do sumo Bem na filosofia prática de Kant	74
2.5. O sumo Bem como objeto máximo da vontade	79
2.6. O sumo Bem como obrigação oriunda do imperativo categórico que vincula em uma síntese pura <i>a priori</i> moralidade (elemento incondicionado) e felicidade (elemento condicionado)	84
2.7. O sumo Bem como objeto a ser produzido por uma vontade determinável pelo imperativo categórico	93

CAPÍTULO 3

O SIGNIFICADO DO ESTOICISMO NA KpV	96
3.1. A presença dos estoicos na filosofia prática de Kant	98
3.2. As referências que Kant faz aos estoicos	99
3.3. A apropriação que Kant faz do estoicismo	102
3.4. As críticas de Kant ao estoicismo no campo ético-moral	103
3.5. A objeção de Kant ao estoico que coloca o princípio da moralidade no fundamento material prático	105
3.6. A objeção de Kant ao suicídio e ao fanatismo moral dos estoicos	109
3.7. O sumo Bem estoico e o sumo Bem proposto por Kant	116
3.8. A objeção de Kant ao estoico que entende o sumo Bem como proposição analítica	121
3.9. A objeção de Kant ao estoico que prescinde dos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus: a realização plena da virtude estoica no plano finito	124
3.10. A objeção de Kant à pretensão de autossuficiência do sábio estoico	128
CONCLUSÃO	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	140

INTRODUÇÃO

O exame a propósito da presença do estoicismo nos textos de Kant, ou mesmo a análise das relações de Kant com o pensamento estoico, encontra referência nos estudos de certos autores, tais como: REICH (1935), DÜSING (1971), MARTIN (1976), ENGSTROM e WHITING (1996), SCHNEEWIND (1996 e 2009); SHERMAN (1997), SANTOZKI (2004), ROHDEN (2005), TUNHAS (2006), PUENTE (2008), SPINELLI (2011) e TORRALBA (2012). Os autores supracitados trazem inúmeras contribuições, tentando estabelecer um paralelo entre o estoicismo e a filosofia de Kant, contribuindo, também, para que se possa conhecer o modo como as correntes gregas antigas exerceram suas influências na elaboração do sistema crítico kantiano.

Em sua obra *Kant und die Ethik der Griechen*, Klaus Reich (1935) examina elementos da ética grega, contidos no pensamento de Kant. O livro de Reich foi traduzido para o inglês por W. H. Walsh e publicado pela revista *Mind* sob o título: *Kant and Greek Ethics*. Reich relaciona Kant com as doutrinas morais antigas, tais como: platonismo, epicurismo e estoicismo. Citando o § 9 da Dissertação de 70 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), Reich analisa a aproximação de Kant à noção de “ideia” contida no pensamento de Platão, entendida como perfeição máxima. Desse modo, Reich demonstra como Kant se afasta de Epicuro, bem como do epicurista moderno Shaftesbury que estabeleceu “o critério moral no sentimento de prazer e dor”. Nesse sentido, Kant alerta sobre os erros graves cometidos pela corrente epicurista no campo prático. Reich argumenta, também, que este mesmo ideal de perfeição moral é retomado na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, continuando a discussão da oposição entre platonismo e epicurismo. Em outras passagens de sua obra, Reich se dedica a discutir influências estoicas na filosofia prática de Kant. Reich esforça-se por aproximar a obra *De officiis* de Cícero e a *Grundlegung* de Kant, defendendo a tese de que ao escrever a *Grundlegung*, e também certas partes da KpV, Kant tinha em mente o Livro *De Officiis* de Cícero (REICH, 1935, p. 447-449).

O artigo de Klaus Düsing (1971), publicado pela *Kant-Studien*, sob o título *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, discute o modo como Kant articula o conceito de sumo Bem com a ética cristã, confrontando-a com as ideias morais dos filósofos antigos. Com base nisso, Düsing examina a ética estoica mostrando a tendência dos estoicos a um heroísmo, na medida em que “suportar um sofrimento aumenta a acessibilidade ao sumo Bem definido como ideal de sabedoria, pelo compromisso moral que se baseia portanto na perfeição

moral do homem que ultrapassa os limites de sua natureza finita” (DÜSING, 1971,p. 13-14). Düsing estuda o sumo Bem a partir da crítica de Kant aos componentes da ética estoica, tais como: o “heroísmo” (*der Heroism*), a “autossuficiência” (*Autarkie*) e o “fanatismo moral” (*moralische Schwärmerei*). Enfim, Klaus Düsing apresenta sua posição a respeito do sumo Bem em Kant a qual pode ser resumida em dois pontos principais: “o sumo Bem se apresenta como motivo ou fundamento *a priori* para a execução de atos morais” (DÜSING, 1971, p. 15) e, assim, a partir da ética cristã, Kant formula sua concepção de “religião moral” (*moralische Religion*) que trata do “sumo Bem como mundo inteligível (*inelligible Welt*), como reino de Deus (*reich Gottes*) ou como mundo moral (*moralische Welt*)” (DÜSING, 1971, p.17). Pode-se encontrar ainda “um significado sistemático da ideia de sumo Bem na filosofia crítica de Kant” (DÜSING, 1971, p. 27). De acordo com Düsing, é nesse contexto que Kant examina as condições de possibilidade da execução do sumo Bem.

Alfonso López Martín (1976), em seu artigo *El Estoicismo em el Pensamiento Kantiano*, defende a tese de que “o ponto de partida para comparar o kantismo com o estoicismo é o sistema religioso em que Kant foi educado, isto é, o pietismo” (MARTÍN, 1976, p.97). Martín procura identificar traços do estoicismo presentes na vida e nos escritos de Kant. Contudo, Martín identifica confluências e divergências de Kant com o estoicismo. Podem-se notar confluências, por exemplo, na fundamentação da noção de dever e divergências em relação ao tema do suicídio. O autor compara, ainda, a física estoica e a kantiana confrontando, em seguida, os postulados da “razão prática pura” nas duas concepções.

A obra *Aristotle, Kant and the Stoics: rethinking happiness and duty*, organizada por Stephen Engstrom e Jennifer Whiting (1996), contém um conjunto de ensaios que problematizam o tema da oposição entre as correntes antigas e modernas. Nesta obra, constata-se a existência de certas posições que defendem a tese segundo a qual a oposição entre ética antiga e ética moderna é apenas aparente. Nos dois últimos ensaios, encontra-se a discussão dos estoicos no contexto de repensar a relação entre felicidade e dever.

Esta mesma obra, organizada por Engstrom e Whiting, contém o texto intitulado *Kant and Stoic Ethics*, cujo autor é J. B. Schneewind (1996). Neste texto, Schneewind enfatiza a tensão existente nas posições que se confrontam entre os aspectos deontológicos e teleológicos contidos na ética estoica e na filosofia prática de Kant (SCHNEEWIND, 1996, p. 285). O autor explica o que Kant considera equivocado nos conceitos e nos princípios enunciados pelos estoicos, pois

Kant, em sua filosofia moral, não adota simplesmente os elementos retirados da ética estoica (SCHNEEWIND, 1996, p. 292-296)

Pode-se recorrer ainda a outro texto de Schneewind contido na obra *Kant*, que faz parte da coletânea de artigos da coleção *Companions*, organizada por Paul Guyer e publicada pela Cambridge University Press. Este texto foi traduzido no Brasil, em 2009, sob o título *Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant*. Neste texto, Schneewind coloca sua objeção às posições que sustentam a tese de que em Kant “a felicidade não tem valor”, considerando que o filósofo “a ignorou completamente em sua ética” (SCHNEEWIND, 2009, p. 406). Após colocar sua objeção a esta tese, entendendo-a como um “erro grave”, Schneewind, em nota, argumenta que “Kant critica repetidamente os estoicos pelo erro de pensar a virtude como o bem perfeito. Os epicuristas [...] cometiam justamente o erro oposto, considerando a felicidade como o bem completo” (SCHNEEWIND, 2009, p. 406, nota de número 50). De acordo com Schneewind, para solucionar esse problema Kant “sintetiza” as duas posições: a estoica e a epicurista.

Nancy Sherman (1997) dedica-se a examinar a necessidade da virtude em sua obra *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. No capítulo intitulado *A New Dialogue*, a autora estuda Aristóteles, Kant e os Estoicos. Em outro capítulo, *A Brief stoic Interlude*, Sherman retoma o debate concernente à relação entre o estoicismo e Kant, compreendendo a noção de terapia estoica como mecanismo de controle e eliminação das emoções. Em seguida, no mesmo capítulo, a autora relaciona a apatia estoica e o antissentimentalismo kantiano.

A tese de doutorado de Ulrike Santozki (2004) intitulada *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: eine Analyse der drei Kritiken*, publicada em forma de livro no ano de 2006 pela editora Walter de Gruyter, investiga influências de determinadas teorias antigas na gênese e no sistema filosófico de Kant. O terceiro capítulo *Die Grundlegung zur Metaphisik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft* da tese de Santozki discute as relações de Kant com o estoicismo, usando como ponto de partida a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*. A autora defende a tese de que os princípios morais de Kant não estão em contradição com a ética estoica. De acordo com Santozki, o conhecimento que Kant possuía da filosofia estoica não vinha de referências

detalhadas aos textos desses autores, mas tinha sua origem nas passagens do pensamento estoico conhecidas por ele e citadas de memória (SANTOZKI, 2004, p. 144 e p. 204).

Paulo Tunhas, em seu texto *Sistema e Mundo. Kant e os Estóicos*, encontrado nas Actas do Colóquio *Kant 2004: Posteridade e atualidade*, e publicado em 2006 pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), fundamenta-se no livro de Victor Goldschmidt, intitulado *Le système stoïcien et L'idée de temps*, bem como no texto *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* de Émile Bréhier, para demonstrar a existência de uma analogia entre o sistema kantiano e o mundo estoico.

A tentativa de aproximar Kant do estoicismo é encontrada também no texto *A Crítica da razão prática e o estoicismo* de Valério Rohden (2005)¹. Nesse texto, Rohden demonstra uma estreita, embora discreta, relação entre a moral kantiana e a ética estoica. Rohden busca uma aproximação entre a obra *Kritik der praktischen Vernunft* de Kant e o livro *De finibus (Sobre os fins)* de Cícero². Entretanto, apesar dessa aproximação identificada, Rodhen destaca os elementos da crítica kantiana aos estoicos no que concerne à identidade entre virtude e felicidade na composição do “sumo Bem” (*höchstes Gut*). A ideia de “sumo Bem”, ao ser reformulada por Kant, é pensada “não pelo princípio de identidade, mas como proposição sintética *a priori*” (RODHEN, 2005, p.164-168).

Puente (2008) em sua obra *Os filósofos e o suicídio* estabelece uma diferença considerável entre a noção de morte voluntária nos estoicos e na filosofia kantiana. A obra de Puente discute o tema da “morte de si” no propósito de estudar assuntos humanos cumprindo o ideal “espinosiano” do *non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere*³. Puente mostra que, na *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*⁴, a posição de Kant sobre suicídio se distancia da posição de “Cícero e Sêneca”, enquanto Kant insere o suicídio (*Entleibung*) e a mutilação (*Verstümmelung*) no contexto do dever de preservar a vida, tornando-os crime (*Verbrechen*); os

¹O referido artigo de Valério Rohden foi apresentado em 2004 no I Colóquio de História da Filosofia: *Bicentenário da morte de Kant*, ocorrido em Marília. O mesmo texto foi reapresentado e publicado em 2005 na VI Jornadas Nacionales Agora Philosophica, *El legado de Immanuel Kant: actualidad y Perspectivas*, ocorrido em Mar Del Plata, Argentina e, também, na revista *doispontos*.

²Rodhen refere-se ao livro de Marco Túlio Cícero, intitulado *De Finibus Bonorum et Malorum*, traduzido para o espanhol sob o título *Del Supremo Bien y Del Supremo Mal* (conforme indicado na bibliografia contida no final deste artigo).

³PUENTE, 2008, p. 50 (nota do autor: “Não rir, não lamentar, nem execrar, mas compreender”).

⁴KANT, *Grundlegung*, BA 10, *Primeira Secção*, e BA 67, *Primeiro exemplo da possibilidade de cumprimento do imperativo prático do dever*, (trechos com observações pontuais de Kant sobre o tema do suicídio).

estoicos, contudo, consideram que a morte voluntária pode acontecer em certas condições (PUENTE, 2008, p. 21-25, 36-37, 54 e 68-75).

O texto de José María Torralba (2012), intitulado: *Stoic katóρθôma, perfect duty and Kant's notion of acting aus Pflicht. The relevance of the oikeiôsis doctrine for the notions of moral good and inner attitude (Gesinnung) in Kantian ethics*⁵, compara os conceitos de perfeição contidos na ética estoica com o conceito de dever enunciado por Kant. De acordo com Torralba, a tese segundo a qual “o estoicismo é uma das principais fontes da ética de Kant é hoje amplamente aceita [...] os filósofos mais citados na *Critique of Practical Reason* são os estoicos” (TORRALBA, 2012, p. 295). O autor argumenta também que, embora Kant tenha elogiado os estoicos, a virtude do sábio é considerada pelo filósofo como algo inacessível para qualquer pessoa comum que não seja um privilegiado. Torralba considera que “um dos desafios mais importantes a serem enfrentados no estudo da relação entre o pensamento estoico e a filosofia kantiana é o fato de que raramente Kant cita ou discute passagens específicas dos textos estoicos” (TORRALBA, 2012, p. 296).

Pode-se perceber o interesse dos autores mencionados na temática envolvendo Kant e os estoicos, seja para aproximar essas duas vertentes da filosofia ou mesmo para identificar possíveis diferenças entre elas. Todavia, certas perguntas ainda permanecem abertas. Logo, é possível encontrar determinadas lacunas no conjunto de textos revisados, propiciando o surgimento de novas pesquisas nessa área.

As lacunas que permanecem abertas nesse campo de estudos podem ser sintetizadas nas seguintes questões: afinal, o que Kant quer dizer quando se refere ao estoicismo na *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV)? Como se apresenta o pensamento estoico na visão de Kant? Qual a apropriação que Kant faz do estoicismo? Qual a crítica de Kant ao estoicismo? Quais as razões dessa crítica? Em que medida o “sumo Bem” estoico não é o “sumo Bem” proposto por Kant?

Sendo assim, as referências que Kant faz aos estoicos na segunda crítica constituem o objeto investigado nesta dissertação. A escolha desta obra justifica-se por conter nela cerca de oito passagens em que Kant cita diretamente o estoicismo, sem a preocupação de se referir a algum filósofo específico dessa corrente. O recorte adotado permite examinar as referências que o filósofo faz aos estoicos na segunda crítica e, também, seu posicionamento em relação a essa

⁵O texto de Torralba estuda o conceito de *Katóρθôma* dos estoicos, enquanto dever perfeito, e a noção kantiana de agir como dever (*aus Pflicht*). Examina também a relevância da doutrina *Oikeiôsis* para as noções de boa vontade e disposição moral interior (*Gesinnung*) na ética kantiana.

corrente da filosofia helenística. Sendo assim, a filosofia prática de Kant constitui o campo específico de investigação que abrange esta pesquisa.

Apesar do estudo proposto nesta dissertação conter, em certa medida, o interesse no prolongamento das pesquisas supracitadas, ele não tem a pretensão de estabelecer um paralelo entre os estoicos e Kant. Também não se pretende com esta pesquisa identificar elementos da física estoica no conjunto da obra kantiana. Diferentemente disso, o que se busca é conhecer o modo como Kant entende o estoicismo na segunda crítica. Uma vez que o foco de interesse desse estudo encontra-se na filosofia prática, o motivo que conduz à realização dessa pesquisa pode ser sintetizado na necessidade de se conhecer as ponderações e críticas de Kant ao estoicismo no texto da segunda crítica.

Para se compreender o modo como Kant entende a ética estoica é necessário investigar, inicialmente, certos componentes da filosofia prática kantiana, tais como: a distinção entre os elementos condicionado e incondicionado; a distinção entre o uso teórico e o uso prático da razão; os conceitos de lei moral e sumo Bem; e, por fim, o tema da relação entre virtude e felicidade na composição do sumo Bem. É nesse contexto que Kant irá se posicionar em relação ao estoicismo. Por este motivo, o *corpus* da dissertação foi estruturado em três capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado: *O uso teórico da razão*, tem como escopo examinar de modo propedêutico o contexto da relação entre o condicionado (das *Bedingte*) e o incondicionado (das *Unbedingte*) no texto da *Crítica da razão pura* de Kant. Serão estudados os conceitos de causalidade fenomenal e causalidade noumenal. Além disto, neste mesmo capítulo, será examinado o modo como Kant delimita o campo de atuação da razão teórica. Esta enquanto faculdade teórica, devido à delimitação de seu uso, não tem a tarefa de apresentar resolução ao problema ético-moral. Este capítulo será composto de três tópicos organizados do seguinte modo: a) Causalidade fenomenal (elemento condicionado); b) Causalidade noumenal (elemento incondicionado); c) Os limites do campo de atuação da razão teórica e sua impossibilidade de para legislar no campo ético-moral. Para escrita deste capítulo serão realizadas a leitura e o exame da *Solução da Terceira Antinomia* e do *Cânone da Crítica da Razão Pura*, para mostrar que o campo de atuação da razão teórica está demarcado e possui seus limites estabelecidos. Logo, ainda que a razão teórica sirva de fundamento à causalidade pela liberdade, ela não tem a competência de legislar no campo prático-moral. Por isso, Kant transfere para o campo prático as questões concernentes à moralidade.

O segundo capítulo, intitulado: *O uso prático da razão*, discorre sobre a relação entre imperativo categórico e sumo Bem. Este tópico discute o critério da moralidade e as condições de possibilidade do sumo Bem. Ao discutir os conceitos de vontade, imperativo categórico e sumo Bem, este capítulo apresenta sete tópicos, sendo eles: a) A vontade como faculdade que produz objetos; b) O prazer prático (elemento condicionado); c) O imperativo categórico (elemento incondicionado); d) O problema do sumo Bem na filosofia prática de Kant; e) O sumo Bem como objeto máximo da vontade; f) O sumo Bem como obrigação oriunda do imperativo categórico que vincula em uma síntese pura *a priori* moralidade (elemento incondicionado) e felicidade (elemento condicionado); g) O sumo Bem como objeto a ser produzido por uma vontade determinável pelo imperativo categórico. A redação deste capítulo tem por base a leitura e a análise da *Introdução*, da *Analítica* e da *Dialética da razão prática pura*, com a finalidade de demonstrar que o imperativo categórico exige a realização do sumo Bem.

O terceiro capítulo desta dissertação, intitulado *O significado do estoicismo na KpV*, representa o centro de gravidade da dissertação, pois nele serão analisadas as passagens da *Crítica da Razão Prática*, em que Kant trata do estoicismo. Pretende-se, neste capítulo, problematizar o modo como Kant entende o estoicismo, sua apropriação. A objeção de Kant ao conceito de sumo Bem dos estoicos é de extrema relevância para este estudo, na medida em que contribui para comprovar a tese nele enunciada. Segundo Kant, o equívoco dos estoicos consiste em considerar o sumo Bem como ligação analítica entre moralidade (elemento incondicionado) e felicidade (elemento condicionado). Este tópico apresenta ainda as objeções de Kant ao suicídio, ao heroísmo, à arrogância e à autossuficiência dos estoicos.

Desse modo, este último capítulo se apresenta subdividido em dez tópicos, sendo eles: a) A presença dos estoicos na filosofia prática de Kant; b) As referências que Kant faz aos estoicos; c) a apropriação que Kant faz do estoicismo; d) As críticas de Kant ao estoicismo no campo ético-moral; e) A objeção de Kant ao estoico que coloca o princípio da moralidade no fundamento material prático; f) A objeção de Kant ao suicídio e ao fanatismo moral dos estoicos; g) O sumo Bem estoico e o sumo Bem proposto por Kant; h) A objeção de Kant ao estoico que entende o sumo Bem como proposição analítica; i) A objeção de Kant ao estoico que prescindir da existência de Deus: a realização plena da virtude estoica no plano finito; j) A objeção de Kant à pretensão de autossuficiência do sábio estoico. A escrita deste capítulo se sustenta no exame das referências que Kant faz aos estoicos e almeja defender a tese de que Kant abre caminho para a

superação do estoicismo no campo ético-moral, quando questiona o suicídio (*der Selbstmord*), o sumo Bem (*das höchste Gut*), a arrogância (*die Arroganz*), o heroísmo (*der Heroism*) e o fanatismo moral (*moralische Schwärmerei*) enquanto elementos atribuídos à noção de virtude pressuposta no conceito de ética dos estoicos.

CAPÍTULO 1

O USO TEÓRICO DA RAZÃO

O exame acerca da presença dos estoicos na filosofia prática de Kant exige um breve retorno à *Kritik der reinen Vernunft* com o propósito de retomar o debate propedêutico que envolve a relação entre o condicionado (*das Bedingte*) e o incondicionado (*das Unbedingte*)⁶. O exame da razão pura na primeira crítica permite colocar em evidência seus possíveis usos: lógico-cognitivo e prático-moral. Esses usos da razão pura são apresentados na sua relação com o condicionado (*das Bedingte*) e com o incondicionado (*das Unbedingte*). Por conseguinte, Kant identifica as consequências teóricas e práticas geradas pela referida distinção.

Por esse motivo, torna-se necessário examinar, num primeiro momento, os conceitos dessa relação condicionado e incondicionado que permeiam o conjunto das obras de Kant aqui em foco e, num segundo momento, essa distinção possibilitará compreender suas implicações. *Bedingt* é a junção do termo *Ding* (coisa) ao prefixo *be* significando, portanto, o elemento que se sujeita a condições. Para exemplificar o condicionado, Kant nos diz que a *realitas phaenomena* é toda condicionada. *Unbedingt* é a junção do prefixo de negação *un* adicionado ao termo *bedingt*, sendo, portanto, aquilo que não se sujeita às condições impostas pela *realitas phaenomena*. Logo, pode-se dizer que a *realitas noumena* é toda incondicionada, pois ela não se submete aos limites impostos pelo elemento empírico. Assim, a referência aos conceitos *bedingt* e *unbedingt* produz em Kant outras distinções, tais como *phaenomenon* (elemento condicionado) e *noumenon* (elemento incondicionado); *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*; causalidade condicionada segundo a natureza e causalidade incondicionada segundo a liberdade; e, finalmente, felicidade

⁶Os conceitos da língua alemã *das Bedingte* e *das Unbedingte*, usados na *Kritik der reinen Vernunft*, significam, respectivamente, o condicionado e o incondicionado. De acordo com Kant, o condicionado designa o contingente, o empírico ou a condição. No caso da razão prática, o condicionado diz respeito à felicidade. O incondicionado designa o necessário, a ideia ou a totalidade de todas as condições. No campo da razão prática, o incondicionado é representado pela moralidade. Ao longo do texto da primeira crítica, o condicionado e o incondicionado incorporam outros sentidos parecidos. Ao traduzir a *Kritik der reinen Vernunft* para o inglês, J. M. D. Meiklejohn usou, em 1934, os termos *conditioned* e *unconditioned* na tradução intitulada *Critique of Pure Reason*. Alexandre Delamarre e François Marty, em tradução publicada em 1980 sob o título *Critique de la raison pure*, usaram os termos *conditionné* e *inconditionné*. Ao traduzir a *Kritik der reinen Vernunft* para língua portuguesa, Manuela P. Santos e Alexandre Fradique Morujão (Portugal, 1997) e Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer (Brasil, 2000) utilizaram os termos condicionado e incondicionado para designar as referidas expressões *bedingt* e *unbedingt*.

como resultado de uma razão empiricamente condicionada e moralidade como resultado de um uso incondicionado da razão pura no seu uso prático.

Esse debate gera em Kant a necessidade de distinguir entre os usos teórico e prático da razão. Desse modo, o objetivo principal deste retorno à primeira crítica se faz necessário por proporcionar uma melhor compreensão conceitual da terminologia usada pelo filósofo. Num primeiro momento, os conceitos condicionado e incondicionado são utilizados por Kant no campo da razão pura no seu uso teórico; posteriormente, ainda no texto da primeira crítica, de posse desses conceitos, Kant sinaliza para determinados elementos que serão os componentes constitutivos de sua filosofia prática, tais como: liberdade, razão prática e sumo Bem.

Estes componentes, liberdade, razão prática e sumo Bem, são discutidos de modo propedêutico na primeira crítica, por isso eles serão examinados apenas para mostrar que não compete à razão pura no seu uso teórico estabelecer as condições de possibilidade dos referidos conceitos práticos. Também não compete à razão pura no seu uso teórico formular o critério da moralidade ou mesmo estabelecer as condições de possibilidade do Sumo Bem. Se no campo da razão pura no seu uso teórico a busca pelo incondicionado produz paralogismos e antinomias, no campo da razão pura no seu uso prático o incondicionado é a lei moral. O sumo Bem é o resultado da ligação comandada pela razão pura *a priori* entre elementos condicionado e incondicionado. Portanto, o retorno à primeira crítica serve apenas para introduzir, de modo preliminar, o estudo em torno deste debate.

Em sua obra *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Henry Allison (1983) defende Kant diante das críticas formuladas pelo idealismo. No capítulo intitulado *The Refutation of Idealism*, Allison apresenta o modo como Kant refuta o idealismo na segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft*. Em seguida, Allison demonstra os argumentos de Kant a propósito do conceito de liberdade na primeira crítica. Segundo Allison, Kant coloca a razão diante de um impasse gerado pela necessidade de optar entre a liberdade transcendental no sentido de uma *ratio cognoscendi* e a liberdade prática na direção de uma *ratio essendi* da lei moral. Esta questão leva Kant a discutir o conceito de liberdade tendo que escolher entre a cosmologia e a autonomia. Este tema é tratado por Allison no tópico intitulado: *Between Cosmology and Autonomy: Kant's Theory of Freedom in the Critique of Pure Reason*.

Apesar dos estudos de Henry Allison terem sua importância, no que se refere à defesa de Kant, será percorrido neste escrito outro caminho. Diferentemente de Allison, este capítulo não

pretende fazer a defesa de Kant, nem mesmo pretende, ao contrário, fazer determinadas acusações ao pensador ou interpretá-lo segundo o que pensa esta ou aquela tendência de estudiosos de sua obra. Pretende-se, apenas, compreender Kant.

Outra posição que será evitada neste estudo é aquela que considera o conceito de liberdade unicamente como projeto secular de busca da autonomia. Essa tendência laica de interpretação da autonomia em Kant coloca de lado o tema do sumo Bem e o tema da relação entre virtude e felicidade. Conseqüentemente, essa posição termina por reduzir Kant a uma vertente da *Aufklärung* que coloca a tese da secularização como fundamento da ideia de autonomia. Logo, essa posição também não será consensual com o estudo aqui proposto. Pois, de acordo com a tese de J. B. Schneewind (2005), em seu livro *The Invention of Autonomy*, obra traduzida no Brasil sob o título *A Invenção da autonomia*, nem todos os filósofos da *Aufklärung* ou *Lumières* eram antirreligiosos, nem todos queriam eliminar Deus da moralidade. Schneewind demonstrou em seu estudo que a noção de autonomia como projeto da *Aufklärung* não pode ser entendida como extermínio da religião, pois a autonomia como “ética do autogoverno foi criada por filósofos religiosos e por filósofos antirreligiosos” (SCHNEEWIND, 2005, p. 35). Diante disso, torna-se necessário esclarecer que o tema da relação entre felicidade e virtude e ainda o tema do sumo Bem serão considerados imprescindíveis para tratar do significado do estoicismo na *Kritik der praktischen Vernunft*, e o retorno à razão teórica tem como propósito apenas examinar as distinções envolvendo certos conceitos práticos elaborados por Kant.

Por este motivo, não faz parte do interesse deste texto inicial discutir os pormenores da aporia⁷ acerca da perspectiva analítica que reduz o conceito de juízo de reflexão em Kant à atividade cognitiva centrada na análise lógica do entendimento; por outro lado não se pretende também apoiar a outra vertente interpretativa de Kant que se posiciona em relação ao juízo de reflexão como atividade crítica ou transcendental, de tendência contrária aos analíticos.

O interesse de se recorrer a determinados trechos da primeira crítica tem como propósito unicamente, a partir do *Prefácio*, da *Solução da terceira antinomia* e do *Cânone* mostrar que não é competência da razão pura no seu uso teórico formular o critério da moralidade e nem mesmo

⁷A referida aporia envolvendo o conceito de juízo de reflexão encontra referência no confronto de Antonio Marques (2002) com Béatrice Longuenesse (1993). Por um lado, Longuenesse (1993), fundamentada na *Analítica dos conceitos* da primeira crítica, entende a reflexão como um ato lógico e cognitivo consubstanciado na forma S é P; por outro lado, Marques (2002), apoiado na *Anfibologia dos conceitos* contida na primeira crítica, considera a reflexão como uma atividade crítica ou transcendental.

assegurar as condições de possibilidade da efetuação do sumo Bem. Logo, essa tarefa ficará a cargo da razão pura no seu uso prático, conforme sinalizado por Kant na primeira crítica.

Embora o debate supracitado tenha sua importância, não pode ser ele o foco deste trabalho, pois não há espaço para se discutirem, neste estudo, os pormenores das aporias que permeiam os estudos a propósito da primeira crítica de Kant. Assim, o foco deste estudo, objeto desta dissertação, situa-se na filosofia prática de Kant. Portanto, a opção por recorrer a certas partes do texto da primeira crítica justifica-se simplesmente por essa obra conter certas referências que tornam possível a compreensão dos usos que se pode fazer da razão pura, sendo estes apresentados como usos teórico (especulativo) e prático (moral). O uso da razão no campo teórico e especulativo é importante, mas não pode extrapolar seus limites; logo, toda vez que o uso prático da razão pura estiver ameaçado deve entrar em cena uma crítica negativa que obrigue a razão teórica a reconhecer seus limites, deixando o campo aberto para a atuação positiva da razão prática pura que tem sob sua responsabilidade legislar no terreno ético-moral, a fim de formular critérios para a moralidade e indicar caminhos para estabelecer as condições de possibilidade para a efetuação do sumo Bem. Sobre a dimensão negativa e positiva da razão, diz Kant:

uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, *negativa*, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral) (*Prefácio*, KrV: B XXV).

Outra dimensão que deve ser levada em consideração na filosofia de Kant é a distinção do objeto segundo dois pontos de vista: *phaenomenon* (condicionado) e *noumenon* (incondicionado). Essa distinção aparece em todo o percurso percorrido pela razão pura e constitui um componente essencial para o conhecimento dos usos possíveis da razão em Kant: o uso teórico e o uso prático. Por um lado, a razão pura no seu uso teórico quando se dirige ao condicionado produz as condições de possibilidade do conhecimento teórico; por outro lado, quando a razão pura no seu uso teórico se dirige ao incondicionado produz ideias dialéticas que se apresentam como paralogismos e antinomias. A razão pura no seu uso teórico, regulador do conhecimento, não se contenta com o elemento condicionado. Por isso, ela constrói seu percurso em direção ao incondicionado, para obter uma unidade absoluta como fundamento supremo de toda ordem condicionada existente no mundo. Por mais que essa busca gere conflitos da razão consigo

mesma, a razão não desiste da busca de um fundamento último para obter a paz e repousar em um princípio que garanta sua estabilidade. Por mais que a razão consiga estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento condicionado, produzindo um critério seguro para o conhecimento do mundo fenomênico, ela não se satisfaz com o mundo empírico, sensível ou fenomênico. O condicionado é importante, é fundamental, entretanto ele não é suficiente para obter a completude e a tranquilidade reivindicada pela razão pura. Segundo Kant, é inevitável esse caminho natural percorrido pela razão pura no seu uso teórico que, mesmo na posse do condicionado, não se satisfaz com ele, pois ela quer os dois elementos: o condicionado e o incondicionado.

Ao estudar os conceitos de causalidade fenomenal e causalidade noumenal, percebe-se que, em Kant, não faz parte do campo atuação da razão teórica encontrar uma solução para o problema da liberdade moral. Logo, no contexto da primeira crítica o referido problema não pode ser solucionado de modo satisfatório.

Para demonstrar essa posição de Kant, este capítulo será composto de três tópicos organizados do seguinte modo: o primeiro tópico tratará da causalidade fenomenal como elemento condicionado da razão, que torna possível o estudo da natureza; o segundo tópico tratará da causalidade noumenal como elemento incondicionado da razão, que tem como fio condutor o exame da liberdade; o terceiro tópico discorrerá sobre a delimitação do campo de atuação da razão teórica e sua conseqüente restrição para legislar no campo ético-moral. Essa restrição terá como resultado a distinção entre liberdade no sentido transcendental e liberdade no sentido prático. A referida distinção, proposta por Kant, indica que ele transferirá para o terreno da razão prática a resolução do problema da liberdade no sentido prático; finalmente, será demonstrado que a liberdade compreendida teoricamente a partir de seus fundamentos não é a mesma liberdade examinada do ponto de vista prático a partir de sua realização.

Na *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Kant prioriza o exame da razão no campo teórico. Kant sinaliza nesta obra a necessidade de introduzir certos elementos do campo prático que serão aprofundados na segunda crítica. Segundo Kant o conhecimento puro *a priori* da razão

pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou pela simples *determinação* deste e do seu conceito (que deverá ser dado noutra parte) ou então *realizando-o*. O primeiro é o *conhecimento teórico*; o segundo o *conhecimento prático* da razão. Em ambos, a parte pura, isto é, aquela em que a razão determina totalmente *a priori* seu objeto, por muito ou pouco que contenha, deve ser exposta isoladamente, sem mistura (*Prefácio*, KrV: B X).

Na medida em que o presente estudo recorre à primeira crítica, isso se faz unicamente para introduzir o debate em torno dos usos teórico e prático da razão; busca-se somente compreender os conceitos de razão, liberdade e sumo Bem, que na sequência desse estudo permitirão tratar do estoicismo, considerado o objeto de estudo da dissertação e que aparece detalhado e aprofundado no último capítulo deste escrito.

Ao colocar em evidência o conhecimento teórico da razão na *Kritik der reinen Vernunft*, Kant examina as faculdades do ânimo (*Gemüt*) distinguindo-as do seguinte modo: sensibilidade (*Sinnlichkeit*), entendimento (*Verstand*), imaginação enquanto faculdade (*Einbildungskraft*) e razão (*Vernunft*).

No tópico intitulado *Die transzendente Ästhetik*, Kant apresenta a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) como faculdade que produz intuições, sendo as formas puras do espaço (*Raum*) e do tempo (*Zeit*) as condições de possibilidade dessas intuições. A inexistência de uma intuição intelectual leva Kant a considerar a intuição sensível do fenômeno como matéria, dado, ou mesmo objeto do conhecimento. Kant afirma que “o objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno” (KrV: B 34); no entanto, o fenômeno inicialmente se apresenta como algo desordenado e caótico e que somente se organiza quando recebe as formas puras *a priori* da sensibilidade: o espaço e o tempo, e das formas puras *a priori* do entendimento: as categorias. Logo, depois que os fenômenos recebem, em caráter preliminar, a forma dada pelo espaço e pelo tempo, eles passam a necessitar de um conceito que lhes será aplicado pelas formas puras *a priori* do entendimento a partir de suas categorias, investigadas em *Die transzendente Analytik*. O conhecimento é resultado de uma síntese *a priori* entre os dados provenientes da intuição pura do espaço e do tempo (formas puras da sensibilidade) e os conceitos provenientes das categorias (formas puras do entendimento). Segundo Kant, “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KrV: B 75). Nesse processo, a imaginação também executa uma função.

Na segunda edição da primeira crítica, a faculdade de imaginação (*Einbildungskraft*) se apresenta como capacidade de produzir esquemas, sendo, portanto, mediadora entre a sensibilidade e o entendimento. O esquema transcendental é o que torna possível essa mediação entre as intuições e as categorias. Visto que as intuições empíricas provenientes da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento são heterogêneos, precisamos de um “terceiro termo”

homogêneo em relação à “categoria” e em relação ao “fenômeno” para que os conceitos do entendimento possam ser aplicados às intuições da sensibilidade. O referido esquema possibilita “subsunção *das intuições nos conceitos, portanto a aplicação da categoria aos fenômenos*” (KrV: B 176). Nas palavras de Kant, “esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*” (KrV: B 177). Desse modo, com base nesse conceito de *Einbildungskraft*⁸, Kant explica o chamado “esquematismo dos conceitos puros do entendimento” no campo cognitivo.

Nesse mesmo campo cognitivo, examinado na primeira crítica, é possível perceber, ainda, a tese de Kant que consiste em criticar, ao mesmo tempo, Leibniz e Locke por considerarem o conhecimento como resultado de uma única fonte. Kant argumenta que:

Leibniz intelectualizou os fenômenos, tal como Locke sensualizara os conceitos do entendimento [...] considerando-os apenas conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes distintas de representações, que só em ligação podiam representar juízos objetivamente válidos acerca das coisas (KrV: B 327).

Somente a sensibilidade aliada ao entendimento pode constituir o conhecimento, ao passo que a razão possui uma função reguladora. A razão faz com que a aplicação das formas puras *a priori* sobre os dados provenientes das intuições seja conduzida ao grau máximo de unidade. Além disso, a razão impede o conhecimento teórico de legislar fora do seu campo de atuação. Kant resume este uso teórico da razão considerando que todo o

nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento (KrV: B 355).

Desse modo, Kant determina e estabelece os limites da razão pura no seu uso teórico. Assim, a razão pura no seu uso teórico é delimitada para que exista espaço na razão para tratar de problemas práticos. A razão pura no seu uso prático atua no campo incondicionado, visando construir um critério para a lei moral, dimensão esta que não faz parte do campo de atuação da razão pura no seu uso teórico e condicionado.

⁸O debate envolvendo a faculdade de imaginação gera determinadas controvérsias a propósito das distintas posições respectivamente assumidas por Kant na primeira e na segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft*. Embora o referido debate tenha sua devida importância, não é possível no estudo aqui proposto examinar o confronto entre adeptos de uma interpretação essencialmente estética e os defensores de uma interpretação essencialmente lógica do conceito de imaginação na primeira crítica.

Diante disto, percebe-se no propósito de Kant a intenção de estabelecer os limites da razão pura no seu uso teórico nas referidas partes da primeira crítica conhecida como *Die transzendente Dialektik*. Nesta parte da obra é possível constatar também um uso regulador da razão no campo teórico e condicionado.

Além de perceber o uso regulador da razão quando esta se dirige ao mundo condicionado da natureza, Kant se dedica ao estudo da razão como faculdade que produz ideias (*Ideen*) incondicionadas, estas são entes de pensamento e não objetos de conhecimento. A expressão ideia no texto de Kant remete à noção de ideia usada por Platão. O próprio Kant reconhece que o filósofo

Platão servia-se da palavra *idéia* de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As idéias são, para ele, arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias (KrV: B 370).

Não podemos conhecer ideias, mas podemos e devemos pensá-las. Desse modo, Kant estabelece uma distinção entre pensar e conhecer. Essa distinção torna-se importante na medida em que possibilita vários usos da razão indicando a possibilidade de um uso incondicionado da mesma. Ainda que objetos como Deus, imortalidade da alma e liberdade não possam ser conhecidos, eles podem ser pensados. Kant inaugura uma distinção entre pensar e conhecer cuja base textual de sua comprovação pode ser encontrada já no prefácio da primeira crítica sendo, portanto, o elemento que instaura a possibilidade de pensar as ideias da razão. Em Kant, as ideias referem-se às coisas em si e delas não se pode prescindir ao tratar do campo incondicionado da razão. De acordo com Kant:

não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*. Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer* (*Prefácio*, KrV: B XXVI)

Kant se dedica ao estudo da razão como faculdade que produz ideias, estas são entes de pensamento e não objetos de conhecimento. Portanto, fica assegurada outra possibilidade de uso da razão. Esta faculdade produz ideias que nos permitem pensar, tornando possível sua atuação no território do incondicionado (*das Unbedingte*).

Para escrita dos próximos tópicos que tratam da causalidade e dos usos da razão, será usado o seguinte procedimento: uma vez apresentados os elementos centrais da razão pura no seu uso teórico, na sequência serão examinados: um trecho do *Prefácio da segunda edição* (KrV: B XXVIIs); partes da *Terceira antinomia* (KrV: B 473, B 476); partes da *Solução da terceira antinomia* (KrV: B 560, B 561s, B 566, B 569, B 575, B 578, B 579s e B 585s) e partes do *Cânone da Crítica da Razão Pura* (KrV: B 826, B 828, B 831s, B 833s, B 836, B 838s e B 842), visando demonstrar que a razão teórica ainda que, de modo problemático, sirva de fundamento à causalidade pela liberdade, não é de sua competência realizar este conceito no mundo. Por esse motivo, Kant irá transferir para a razão prática a tarefa de tratar de questões concernentes à liberdade e ao sumo Bem.

1.1. Causalidade fenomenal: elemento condicionado

O texto *Kant et la causalité: étude sur la formation du système critique* da autoria de Michel Puech (1990) procura defender a primeira crítica de Kant como elemento central para se resolver a crise da metafísica, sendo a causalidade o conceito principal usado nessa defesa. Segundo Puech, o problema da causalidade na formação do sistema crítico pode ser entendido de duas maneiras: ou como um estudo analítico em que a causalidade é entendida no contexto da relação ‘A é causa de B’, ou como um estudo histórico que insere a causalidade no debate entre as correntes céticas e dogmáticas da época de Kant. Assim, por mais relevantes que sejam os estudos que envolvem debates acerca da causalidade, as problematizações e aporias apresentadas por Puech não serão consideradas elementos centrais utilizados neste texto para tratar da causalidade. O interesse no estudo da causalidade se restringe a examinar, com base nesse princípio, o modo como Kant articula a relação entre condicionado e incondicionado, natureza e liberdade na primeira crítica.

Outra polêmica em torno do conceito de causalidade que aparece em estudos sobre Kant pode ser resumida nos debates envolvendo as perspectivas psicológica, cosmológica, ontológica e transcendental de interpretação da causalidade. Apesar da importância do debate envolvendo essas tendências que disputam a argúcia das inteligências em torno do conceito de causalidade, não se tem neste pequeno tópico a pretensão de conhecer em detalhes cada uma dessas posições

para identificar a opção de Kant diante das vertentes psicológica, cosmológica, ontológica e transcendental de discussão da causalidade.

Não se pretende também defender a *Kritik der reinen Vernunft* como o texto mais importante do sistema da razão pura, capaz de formular um critério teórico para resolver o problema lógico das condições de possibilidade do conhecimento, nem mesmo se pretende defender a primeira crítica como texto central de Kant que propõe um método capaz de a crise da metafísica. Este estudo está voltado, pois, para a filosofia prática de Kant e coloca a primazia do interesse ético-moral em relação às perspectivas gnosiológicas especulativas,

A questão colocada no estudo que será apresentado examina a causalidade apenas para compreender problemas práticos enfrentados por Kant, que sucedem à primeira crítica, levando-se em conta os elementos propedêuticos apresentados nesta obra. Assim, pode-se dizer que a causalidade na sua dimensão condicionada e incondicionada já estava presente na primeira crítica. Ainda que a KrV apresente a causalidade de um ponto de vista teórico e problemático, esse princípio da razão pura é apresentado vinculado à ideia cosmológica de liberdade. Kant define do seguinte modo a causalidade nos sentidos condicionado e incondicionado:

a condição do que acontece chama-se a causa e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno denomina-se liberdade; a causalidade condicionada recebe o nome de causa natural no sentido mais estrito. O condicionado na existência em geral designa-se por contingente e o incondicionado por necessário (KrV: B 447).

Essa relação condicionado e incondicionado permite compreender os domínios da relação entre causalidade e liberdade, visando examinar os diferentes usos da razão para demonstrar, em seguida, a delimitação do campo de uso da razão teórica. A razão pura enquanto faculdade teórica se vê impedida de atuar nos assuntos práticos, conforme já teria sido sinalizado anteriormente.

A razão pura no sentido teórico tem na categoria de causa e efeito uma das formas de sua atuação no campo condicionado. A causalidade pensada inicialmente por Kant como uma das doze categorias do entendimento puro é o elemento responsável por introduzir a relação necessária e objetiva entre causa e efeito nos eventos do mundo sensível, de tal forma que um discurso necessário e universal sobre os fenômenos possa ser feito. Sem a introdução dessa necessidade e universalidade nos fenômenos por parte da categoria de causa e efeito, a relação entre um e outro teria de ser interpretada como uma relação de associação entre ambos com base no costume e, portanto, na contingência. Ao longo do desenvolvimento da primeira crítica,

sobretudo na *transzendente Dialektik*, Kant apresenta outros debates envolvendo o princípio de causalidade para além de um uso analítico dessa categoria. Também chamada de princípio, a causalidade torna-se elemento central das disputas entre cétricos e dogmáticos no tópico intitulado: *Dritter Widerstreit der transzendentalen Ideen*⁹. Esta parte da *Kritik der reinen Vernunft*, que trata das referidas disputas entre cétricos e dogmáticos, é conhecida como *Terceira antinomia*.

Numa perspectiva cosmológica, cétricos e empiristas defenderam a causalidade como um elemento da natureza negando assim qualquer vinculação deste princípio a componentes de caráter ontológico ou teológico. A causalidade, numa perspectiva cétrica ou empirista, conduz necessariamente à negação da liberdade, pois essa vertente assegura que tudo no mundo ocorre segundo as leis da natureza. Segundo Kant, essa posição consiste em contestar a possibilidade de uma causalidade pela liberdade, afirmando que “não há liberdade [...] tudo no mundo acontece segundo as leis da natureza” (KrV: B 473). Logo, a causalidade fenomenal, elemento condicionado, serve de base à posição dos cétricos e empiristas, defendendo no mundo a existência de uma única causalidade segundo a natureza (*Kausalität nach Gesetzen der Natur*). Dentro dessa concepção, a causalidade tem como resultado a completa negação da liberdade visto que, de acordo com essa vertente, tudo no mundo acontece segundo as leis da natureza. Assim, cétricos e empiristas concluem sua argumentação negando a liberdade, pois, para eles, não existe liberdade ,ou seja, como diz o próprio Kant, *keine Freiheit* (KrV: B 473). Desse modo, a liberdade como elemento incondicionado da razão torna-se o centro de gravidade do embaraço, envolvendo a razão pura no seu uso especulativo. Segundo Kant, o problema da liberdade é a

verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para aceitar tal espécie de causalidade incondicionada. Aquilo que na questão acerca da liberdade da vontade desde sempre causou um tão grande embaraço à razão especulativa é, na verdade, propriamente *transcendental* e consiste simplesmente no problema de admitir uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de coisas ou estados sucessivos (KrV: B 476).

Embora o trabalho da primeira crítica se empenhe em questionar o esforço dos empiristas em negar a liberdade utilizando argumentos em favor da existência de uma única causalidade existente na natureza, Kant não pretende desconsiderar ou suprimir a causalidade da natureza. Kant entende que causalidade da natureza não pode ser eliminada, pois ela permite compreender

⁹Kant examina o debate em torno da ideia de liberdade como elemento gerador do *terceiro conflito das ideias transcendentais*.

as ações do homem no mundo fenomênico, bem como todos aqueles acontecimentos que ocorrem no mundo físico. Eliminar o elemento condicionado da natureza seria o mesmo que eliminar o conhecimento empírico do mundo, impossibilitando a existência de uma antropologia de caráter fisiológico que compreende o homem inserido na ordem da natureza.

Todas as ações do homem no fenômeno se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu caráter empírico e pelas outras causas concomitantes; e se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem. Em relação a este caráter empírico não há, pois, liberdade e só em relação a este podemos considerar o homem, se nos quisermos unicamente manter na *observação* e, como acontece na antropologia, pretendermos investigar fisiologicamente as causas determinantes das suas ações (KrV: B 577s).

Seria equivocado considerar Kant como aquele filósofo que aniquila a causalidade da natureza em favor de outra causalidade. Logo, no homem, a dimensão empírica e fenomênica da natureza está resguardada na primeira crítica, desde que ela seja compreendida a partir das formas puras presentes na estrutura transcendental *a priori*. Kant reconhece a existência de ações do homem no fenômeno, reconhece também a existência de causas naturais e condicionadas como móvel de determinadas ações humanas. Portanto, Kant não eliminou a ordem da natureza condicionada do debate em torno da causalidade. Todavia, a causalidade entendida simplesmente como um elemento psicológico, um hábito nas palavras de Hume, e conseqüentemente a negação da liberdade são os componentes principais que pesam contra a posição assumida por cétricos e empiristas.

1.2. Causalidade noumenal: elemento incondicionado

Se, por um lado, para os cétricos e empiristas não existe liberdade (*keine Freiheit*), conforme o conteúdo apresentado na *antithesis* (KrV: B 473) da *Terceira antinomia*; por outro lado, em desacordo com os cétricos e empiristas, temos uma outra *thesis* (KrV: B 473), na *Terceira antinomia*, a posição dos dogmáticos em favor de uma outra causalidade, a causalidade pela liberdade (*die Kausalität durch Freiheit*), segundo a qual nem todos os acontecimentos no mundo seguem a ordem da natureza.

Sendo as antinomias consideradas como conflito da razão consigo mesma, diante dos assuntos intelectuais, a primeira crítica sugere que o método a ser usado pela razão, na disputa em torno do princípio de causalidade, condicionado ou incondicionado, pode ser dogmático ou cético. O primeiro é atribuído a Christian Wolff; o segundo, é representado por David Hume. Kant resume do seguinte modo a divergência entre dogmáticos e céticos:

quanto aos que observam um método *científico*, têm a escolher entre o método *dogmático* e o método *cético*, mas em qualquer dos casos têm a obrigação de proceder sistematicamente. Se menciono, no primeiro caso, o famoso Wolff, e no segundo David Hume, posso dispensar-me, relativamente ao meu propósito atual, de mencionar outros (KrV: B 884).

Pode-se dizer que diante da querela envolvendo empiristas e dogmáticos, Kant assume uma posição intermediária que considera a causalidade de dois pontos de vista: causalidade fenomenal (elemento condicionado) e causalidade noumenal (elemento incondicionado). Essa posição de Kant, já indicada no prefácio da segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft*, considera que, ao tomar o objeto em dois sentidos, fenomenal e noumenal, tornou-se possível, também, pensar de dois modos distintos o princípio de causalidade. Assim, a crítica de Kant ensina a

tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa da dedução dos seus conceitos do entendimento e se por conseguinte o princípio da causalidade se referir tão somente às coisas, tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas tomadas num segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita as[às] leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição (*Prefácio*, KrV: B XXVIIIs).

Ao pensar o objeto de duas maneiras distintas, fenomenal (condicionado) e noumenal (incondicionado), Kant é conduzido a pensar, também, de dois modos diferentes, o conceito de vontade (*arbitrium brutum* e *arbitrium liberum*), o princípio de causalidade (segundo a natureza e segundo a liberdade) e os usos da razão (teórico e prático).

Na *Kritik der reinen Vernunft*, no trecho que apresenta a terceira *Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen*¹⁰ (KrV: B 560), parte da obra conhecida como *Solução da terceira antinomia*, Kant

¹⁰Neste tópico da primeira crítica, Kant apresenta a terceira *solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas*.

examina a possibilidade de superação do conflito da razão consigo mesma, gerado pela existência de dois conceitos de causalidade, que condena a razão a ter que escolher entre a posição empirista que considera que não existe liberdade (*keine Freiheit*), pois só existe causalidade pela natureza e a posição dogmática que afirma que existe ainda uma causalidade pela liberdade (*noch eine Kausalität durch Freiheit*). A solução apresentada por Kant consiste em optar por uma via intermediária que possa salvar a liberdade sem, todavia, negar a natureza. Para isso, Kant aceita o princípio de causalidade de dois pontos de vista. De acordo com Kant, somente “é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a natureza ou a causalidade pela liberdade” (KrV: B 560)

Antes mesmo de examinar o duplo sentido das noções de vontade, causalidade e razão, é preciso compreender outra distinção enunciada por Kant a propósito do conceito de liberdade. Kant introduz dois modos de se conceber a ideia de liberdade: esta pode ser pensada como liberdade transcendental (*transzendente Freiheit*) ou como liberdade prática (*praktische Freiheit*). A primeira, é também denominada liberdade no sentido cosmológico; ela resulta da investigação da liberdade por parte de uma razão pura no seu uso teórico; a segunda, por sua vez, provém do exame da liberdade por parte da razão pura no seu uso prático. A liberdade no sentido cosmológico ou transcendental é definida por Kant do seguinte modo:

entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência (KrV: B 561).

A primeira crítica discute apenas a liberdade em seus aspectos teóricos e fundantes, pois somente na segunda crítica Kant irá tratar da dimensão prática da liberdade, bem como de sua efetivação. Logo, a distinção entre os dois tipos de liberdade, a transcendental e a prática, é apenas assinalada na primeira crítica sendo essa distinção sintetizada do seguinte modo:

É sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que seja esta ideia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade. *A liberdade no sentido prático* é a independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade (KrV: B 561s).

Embora Kant trate do tema da liberdade na primeira crítica, quando busca uma causalidade livre fora da natureza, denominada por ele liberdade no sentido transcendental, a primeira crítica trata simplesmente de fundamentos teóricos dessa noção de liberdade, deixando o campo aberto à segunda para detalhar esse conceito.

No que se refere ao arbítrio, Kant distingue a vontade em *arbitrium brutum* e em *arbitrium liberum*. O primeiro provém de uma vontade condicionada e afetada por elementos empíricos; o segundo é resultado de uma vontade incondicionada livre dos determinismos da natureza.

Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afetado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis (KrV: B 562).

Do mesmo modo como acontece com o conceito de liberdade, essa noção de vontade entendida de dois modos será aprofundada na *Kritik der praktischen Vernunft* como faculdade produtora de objetos, sendo o sumo Bem o objeto máximo da vontade.

O outro componente duplamente interpretado por Kant é o princípio de causalidade contida na solução da terceira antinomia. Demonstrando a possibilidade da existência de dois tipos de causalidade, Kant, por um lado, reconhece a existência de uma causalidade fenomenal como elemento condicionado capaz de produzir efeitos no mundo segundo regras e leis da natureza; por outro lado, reconhece também a existência de uma causalidade noumenal como elemento incondicionado totalmente diferente da ordem da natureza. Para o filósofo, somente mediante esta dupla interpretação da causalidade seria possível salvar a liberdade sem contudo eliminar a natureza.

Facilmente se reconhece que, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, cada acontecimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo leis necessárias e, por conseguinte, como os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessárias todas as ações como suas conseqüências naturais, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática. Porque esta pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, teria, não obstante, *devido* acontecer e, portanto, a sua causa no fenômeno não era pois tão determinante a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos (KrV: B 562).

Kant defende então a tese da “possibilidade da causalidade pela liberdade, em acordo com a lei universal da necessidade universal da natureza” (KpV: B 566). Ele entende “de dois pontos de vista a causalidade: [...] inteligível, quanto à sua ação, considerada como coisa em si, e sensível, pelos seus efeitos, enquanto fenômeno do mundo sensível” (KrV: B 566). Assim, teríamos, portanto, “acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e ao mesmo tempo um conceito intelectual da causalidade (KrV: B 566).

Mais adiante, Kant resume sua solução da terceira antinomia reforçando esta tese de que devemos considerar a causalidade como liberdade e como natureza. Assim, torna-se possível admitir “simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem a sua causa inteligível ou a sua causa sensível” (KrV: B 569).

Com esta tese, Kant pretende salvar a liberdade e, conseqüentemente, assegurar a possibilidade do dever, pois nas suas palavras fica evidente que “o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza” (KrV: B 575). Se, por um lado, ficou demonstrado no tópico anterior os argumentos de Kant reconhecendo a existência de ações do homem no fenômeno resultante da ordem da natureza, podendo esta ser provada por meio dos estudos de uma antropologia fisiológica (KrV: B 578) que estuda as ações empiricamente condicionadas do homem no fenômeno, por outro lado, é importante notar a existência de uma outra ordem de causas que pode ser introduzida no curso determinista da natureza produzindo resultados completamente diferentes da ordem natural das coisas no que diz respeito à causa dos fenômenos, embora esses mesmos efeitos, precisamente como efeitos de uma causa incondicionada, transcorram em uma ordem natural. Ao examinar estas ações, não de um ponto de vista empírico, mas do ponto de vista prático moral

encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza. Pois que, neste caso, *não deveria* talvez ter *acontecido* o que pelo curso da natureza *aconteceu* e, segundo os seus princípios empíricos, tinha inevitavelmente que acontecer. Por vezes, no entanto, descobrimos, ou pelo menos julgamos descobrir, que as idéias da razão mostraram realmente ter causalidade em relação às ações do homem, consideradas como fenômenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por princípios da razão (KrV: B 578).

A liberdade como elemento inteligível e incondicionado não se submete ao tempo, pois sua causalidade segue outra ordem diferente da sucessão temporal encontrada na natureza fenomênica; esta por ser sensível e condicionada está sujeita a uma lei que a determina segundo

regras provenientes do mundo empírico. Portanto, se considerarmos a razão pura do ponto de vista da liberdade, teremos que aceitar que ela inaugura sua ordem de causas no mundo da natureza e, conseqüentemente, no tempo. Todavia, a razão pura incondicionada não se submete às leis da natureza, nem tão pouco se submete ao tempo.

A razão pura, como faculdade meramente inteligível, não está submetida à forma do tempo nem por conseqüente às condições da sucessão no tempo. A causalidade da razão no carácter inteligível não *nasce*, nem começa a produzir um efeito em determinado tempo. Se assim fosse estaria ela própria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta lei determina séries causais quanto ao tempo, e a causalidade seria então natureza e não liberdade (KrV: B 579s).

Estabelecer os fundamentos teóricos da liberdade pode até ser tarefa da razão pura no seu uso teórico; entretanto, sua efetivação ou realização no mundo, no tempo, é tarefa da razão pura no seu uso prático, pois a liberdade transcendental não é capaz de expor a realidade ou mesmo as condições de possibilidade da liberdade prática. Por esse motivo, Kant não pretende na *Kritik der reinen Vernunft*

expor a *realidade* da liberdade, como de uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível. Não só isso não teria sido uma consideração transcendental, que apenas se ocupa de conceitos, nem poderia ser bem sucedida, porquanto se não pode concluir da experiência algo que não deve ser pensado por leis da experiência. Além disso, nem sequer pretendemos demonstrar a *possibilidade* da liberdade [...] a liberdade é aqui tratada apenas como idéia transcendental, mercê da qual a razão pensa iniciar absolutamente, pelo incondicionado do ponto de vista sensível, a série das condições no fenômeno [...] Pudemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade (KrV: B 585s).

Apesar do esforço em demonstrar de modo problemático a liberdade no sentido cosmológico ou transcendental como uma causalidade livre sem conflito com a ordem da natureza, para Kant não basta discutir os fundamentos teóricos da liberdade. O que mais surpreende os estudiosos desta passagem da liberdade transcendental para a liberdade prática, acompanhada pela passagem da razão pura no seu uso teórico para a razão pura no seu uso prático, é o fato de que após todo esse longo debate resultante de um esforço exaustivo, envolvendo a causalidade, Kant nos recomenda a colocar de lado o problema da liberdade transcendental, para posteriormente no campo ético-moral tratar apenas da liberdade prática. Ao introduzir uma nova maneira de compreender a liberdade, entendida como um conceito ligado à razão pura no seu uso prático, Kant faz surgir um novo campo de estudo da razão, a saber, o

campo prático moral, permeado por novas disputas em torno da realização da liberdade prática (incondicionada) no mundo (condicionado).

1.3. Os limites do campo de atuação da razão teórica e sua impossibilidade de legislar no campo ético-moral

De acordo com as conclusões até aqui apresentadas, pode-se inferir que, num primeiro momento, a liberdade transcendental é pensada no campo da razão pura teórica; num segundo momento, Kant se propõe a abandonar a liberdade transcendental em nome da formulação de um novo conceito de liberdade: a liberdade prática.

Desse modo, considerada como princípio supremo da ética, a lei moral se define como lei prática incondicionada; a lei moral é, portanto, a liberdade prática enquanto autonomia da vontade, que passa a ser examinada (mantida e aprofundada) no terreno da razão prática pura.

Conforme ficou demonstrado, ainda que a *Kritik der reinen Vernunft* tenha apresentado de modo problemático os fundamentos da liberdade, ela não foi suficiente para demonstrar sua realização efetiva no mundo ético-moral, daí a necessidade de produzir uma *Kritik der praktischen Vernunft* para introduzir o debate a propósito dos elementos negados no campo teórico. Após fundamentar a lei moral no conceito de liberdade prática e no princípio de autonomia, Kant faz um retorno às noções de imortalidade da alma e existência de Deus e passa a considerá-los como postulados necessários à efetivação do sumo Bem. Embora considere que todo o fundamento da moral independe de elementos como a imortalidade da alma e a existência de Deus, pois o critério da lei moral e consequentemente do imperativo categórico necessita apenas da autonomia da vontade para colocar-se como princípio supremo da moralidade no campo da razão pura no seu uso prático, tais elementos reaparecem no campo dialético como componentes necessários à efetivação do sumo Bem no mundo.

Neste campo de atuação da razão prática pura, a liberdade se converte em autonomia e a lei moral torna-se um dever-ser, um imperativo categórico ou um fato da razão. No contexto da liberdade como um fato da razão, que não carece de dedução por parte da razão pura teórica, a virtude representa o elemento incondicionado capaz de impedir que o fundamento material prático da felicidade, elemento condicionado, sirva de critério para a moralidade. Todavia, o

problema da dignidade de ser feliz continuará sendo objeto de análise de Kant que tentará uma solução plausível para este problema clássico que acompanha o debate ético-moral da filosofia desde suas origens. A resposta de Kant ao problema da moralidade e da dignidade de ser feliz será produto do seu exame a propósito do confronto entre as correntes da filosofia helenística estoica e epicurista.

No tópico da *Kritik der reinen Vernunft* intitulado *Kanon der reinen Vernunft*, a tese concernente aos usos da razão pode ser resumida na seguinte afirmação: é de competência da razão prática pura o exame da liberdade prática.

Inicialmente, Kant distingue na razão dois tipos de interesse: o especulativo e o prático. O interesse especulativo da razão não encontra utilidade num esforço repleto de dificuldades acerca dos três objetos representados “pela liberdade da vontade, imortalidade da alma e a existência de Deus” (KrV: B 826). Todavia, estas três proposições constituem o “propósito final” da razão pura e dizem respeito ao interesse prático. Na ordem da natureza e do conhecimento teórico, podem-se dispensar essas proposições; porém, na ordem prática, é evidente a constatação de um interesse ético-moral nesses três objetos.

A liberdade prática aponta para a lei moral; em contrapartida, a natureza aponta para a felicidade como resultado de um efeito desejado empiricamente condicionado. Ao priorizar o estudo da liberdade no sentido prático, a outra noção de liberdade (a liberdade no sentido cosmológico, transcendental ou especulativo) não será mais discutida. Kant torna-se indiferente diante da liberdade especulativa a ponto de propor que a deixemos de lado por ser ela o motivo que gerou as antinomias enquanto estudo dos conflitos dialéticos da razão consigo mesma. É curioso o modo como Kant pensa que devemos proceder daqui em diante:

num cânone da razão pura, temos que nos ocupar apenas com duas questões que dizem respeito ao interesse prático da razão pura e relativamente às quais deve ser possível um cânone do seu uso, a saber: Há um Deus? Há uma vida futura? A questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e *podemos deixá-la de lado*, como *totalmente indiferente*, quando se trata do que é prático (KrV: B 831s, grifo meu).

No que concerne aos usos da razão pura, podem-se identificar dois usos possíveis: o teórico (condicionado) e o prático (incondicionado). Assim, por um lado, a razão pura no seu uso teórico e condicionado aponta para a natureza, reconhecendo a existência de leis naturais; por outro lado, a razão pura no seu uso prático e incondicionado se volta para a liberdade, apontando

para a existência de leis morais. Kant insiste em defender a tese de que a razão pura pode ser prática e as três ideias negadas no campo especulativo podem ser alcançadas num uso prático puro. Kant propõe, então, um novo ensaio para discutir essa questão. Segundo Kant, mesmo depois do intenso labor que produziu a primeira crítica

resta-nos ainda um ensaio a fazer, ou seja, procurar se a razão pura pode também encontrar-se no uso prático, se este uso nos conduz às idéias que atingem os *fins supremos* da razão pura, acabados de indicar, e se esta, portanto, do ponto de vista do seu interesse prático, não poderia conceder o que nos recusa totalmente do ponto de vista do uso especulativo (KrV: B 832, grifo meu).

Observa-se que Kant usa a expressão “fins supremos da razão pura” (*höchste Zwecke der reinen Vernunft*) para designar a tarefa reservada ao uso prático da razão. Se num primeiro momento a razão prática pura examina a lei moral (*das moralische Gesetz*); num segundo momento ela indica seu interesse prático no objeto máximo da vontade, expressado no conceito de “sumo Bem” (*das höchste Gut*). Essa mesma razão prática pura aponta para o sumo Bem como resultado do exame de Kant a propósito dos fins supremos da razão. Este constitui o produto de sua análise a propósito da relação entre moralidade (elemento incondicionado) e felicidade (elemento condicionado).

Kant antecipa no *Kanon der reinen Vernunft* as indagações fundamentais que sintetizam o conjunto de problemas concernentes aos usos teórico e prático da razão: *Was kann ich wissen?* (que posso saber?); *Was soll ich tun?* (que devo fazer?); *Was darf ich hoffen?* (que me é permitido esperar?). De acordo com Kant, a primeira pergunta refere-se ao uso transcendental e teórico da razão, sendo, portanto, “simplesmente especulativa” (KrV: B 833); a segunda refere-se à dimensão moral do uso da razão, sendo, portanto, “simplesmente prática” (KrV: B 833); e a terceira inagação, por sua vez, contempla as duas dimensões do uso da razão, sendo, conseqüentemente, “ao mesmo tempo prática e teórica” (KrV: B 833). Esta última questão apresentada por Kant possibilita uma interface, com o propósito de ligar moralidade e felicidade. Logo, chega-se a uma relevante pergunta: se faço o que devo, o que posso esperar? É possível ter esperança de felicidade se me comprometo com o cumprimento de regras da moralidade.

A felicidade diz respeito à satisfação dos desejos, podendo ser pensada segundo uma lei pragmática (razão empiricamente condicionada) ou segundo a lei dos costumes (razão pura). De acordo com Kant a

felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração). Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a *felicidade*; e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*. A primeira aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade; a segunda ordena a maneira como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira funda-se em princípios empíricos; pois, a não ser pela experiência, não posso saber quais são as inclinações que querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais que podem operar essa satisfação. A segunda faz abstração de inclinações e meios naturais de as satisfazer e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por conseqüência, *pode* pelo menos repousar em simples idéias da razão pura e ser conhecida a *priori* (KrV: B 834).

Kant esclarece que a felicidade está associada a uma dimensão empírica e a outra racional. É possível a existência de uma razão empiricamente condicionada como instrumento da busca da felicidade e da satisfação dos desejos. Esta razão empiricamente condicionada emprega os meios necessários para atingir a felicidade como um fim. A outra possibilidade é pensar a felicidade a partir das ideias da razão. Esta última estabelece as condições de possibilidade para se alcançar através da virtude a dignidade de ser feliz.

Moralidade, por sua vez, implica o próprio mundo inteligível do dever-ser (*Sollen*). Aparece em Kant a existência de um *moralische Welt* (mundo moral) definido da seguinte forma:

chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode sê-lo*, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve sê-lo*, segundo as leis necessárias da *moralidade*). O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana). Neste sentido é, pois, uma simples idéia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa idéia. A idéia de um mundo moral tem, portanto, uma realidade objetiva, não como se ela se reportasse a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos conceber objetos deste gênero), mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objeto da razão pura no seu uso prático (KrV: B 836).

Nos últimos tópicos da *Kritik der reinen Vernunft*, Kant antecipa, de maneira propedêutica, certos elementos que se tornarão o centro de gravidade das disputas travadas no terreno ético moral. Kant apresenta uma nova arena de lutas dialéticas, em que inúmeras correntes aparecem determinadas a disputar a argúcia das inteligências, no que concerne à relação entre moralidade e felicidade na composição do sumo Bem. Kant expõe sua posição diante do sumo Bem do seguinte modo:

Designo por *ideal do sumo bem* a idéia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz) [...] Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão (KrV: B 838s).

A existência de Deus e a esperança na vida futura devem estar subordinadas à lei moral suprema, pois é esta mesma lei moral incondicionada que condiciona os postulados da razão prática pura. Contudo, a lei moral exige a efetuação (*Bewirkung*) do sumo Bem.

A lei moral não pode realizar faticamente o vínculo necessário entre moralidade e felicidade, todavia ela exige a efetivação do sumo Bem para que o referido vínculo seja realizado. Como a lei moral exige o vínculo necessário, estabelecido pela razão prática pura, entre moralidade e felicidade, é necessária, por parte dessa mesma razão prática incondicionada, a admissão de certos pressupostos, sem os quais aquilo que é ordenado por ela não é efetuado.

O sumo Bem é a efetivação/efetuação dessa ligação entre a moral e a felicidade, visto que os entes racionais finitos não conseguem conceber a realização da lei moral de outra maneira devido à sua carência e finitude. Por esse motivo, o sumo Bem traz de volta a felicidade como elemento moralmente condicionado. Este elemento, a felicidade, havia sido eliminado do critério de moralidade pelo imperativo categórico em virtude de sua própria definição. Ao retomar a noção de sumo Bem, Kant reformula esse conceito e termina por criticar o sumo Bem entendido como ideal máximo de perfeição moral. Essa noção de Bem supremo torna-se equivocada, quando se julga moralmente perfeita, mas nega a felicidade. Ao contrário, o Bem perfeito para Kant é aquele que concebe a “felicidade na sua exata proporção com a moralidade dos seres racionais” (KrV: B 842).

Christian Hamm (2011), em seu artigo *O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant*, faz uma breve síntese das disputas envolvendo o sumo Bem por parte de críticos e intérpretes de Kant, dentre eles: Arthur Schopenhauer, Henrich Heine, o neokantiano Hermann Cohen, Lewis Beck e Gerhard Krämling, dentre outros autores recentes pertencentes a correntes ligadas ao estudo da teologia e da filosofia da religião em Kant.

Sobre essas disputas envolvendo o sumo Bem, Hamm comenta:

são famosos, entre outros, os comentários irônicos de Shopenhauer que acusou Kant de ter usado essa doutrina para restaurar “clandestinamente” o eudemonismo na sua filosofia, ou a nota torcida de Henrich Heine, para quem a introdução do sumo bem no raciocínio crítico e a partir dela, o desenvolvimento da assim chamada “fé racional”, se devia, sobretudo à ideia de Kant que seu “velho

criado Lampe precisa ter um Deus, porque “de contrário o pobre não poderia ser feliz”. Não menos conhecida é [...] a posição defendida pela maioria dos representantes do neokantismo, segundo os quais a tentativa de Kant de fazer do sumo bem o segundo grande tema de sua ética nada mais foi do que um grande erro (Hamm, 2011, p. 41-42).

Neste mesmo contexto, Hamm explicita ainda as objeções de Lewis Beck a propósito da obrigatoriedade da “promoção do sumo bem no mundo”.

Em contrapartida, Hamm apresenta a posição de Gerhard Krämli, para quem o sumo Bem tende a ocupar cada vez mais um lugar de destaque na arquitetura da razão, tornando-se o fio condutor do sistema crítico. Embora exista uma “oscilação semântica” a propósito do termo sumo Bem no conjunto das principais obras de Kant, fundamentado em certa passagem da *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV A 194), Hamm reconhece a importância fundamental da afirmação contida na segunda crítica segundo a qual a palavra filosofia deveria recuperar “o seu antigo significado de doutrina do sumo Bem”. Com base nisso, Hamm procura introduzir o debate sobre o lugar sistemático da doutrina do sumo Bem no sistema de Kant.

A tese defendida pelos neokantianos, e ratificada com outros argumentos por Beck, desconsidera a importância e a função do sumo Bem em Kant. Logo, tal posição não será consensual com o estudo aqui proposto. Conforme mencionado anteriormente, o sumo Bem será estudado com base na relação condicionado e incondicionado. Não se pode negar que o princípio da moral seja fundado na autonomia. Todavia, a posição defendida a seguir entende que certos elementos como “Deus” e a “vida futura” tornam-se postulados da razão prática que tem a função de contribuir para com a realização do sumo Bem no mundo.

Enfim, somente depois de percorrido este caminho trilhado pela razão pura, torna-se possível introduzir o debate a propósito das correntes epicurista e estoica nas disputas em torno dos conceitos de moralidade, felicidade e sumo Bem, que fazem parte do objeto desta pesquisa. Logo, ainda que de modo propedêutico, sem essas definições dos conceitos estudados, tais como: condicionado e incondicionado, causalidade e liberdade, razão teórica e razão prática e, sobretudo, moralidade e felicidade, não seria possível resolver o problema que constitui o objeto desta pesquisa, a saber: o propósito inicial de estudar a análise que Kant faz do estoicismo na sua filosofia prática.

Todo este debate envolvendo as relações entre lei moral e sumo Bem, entre moralidade e felicidade, não pode ser resolvido no campo da razão teórica, visto que lei moral e sumo Bem são conceitos práticos que não podem ser demonstrados segundo suas regras. Por esse motivo, Kant

estabelece uma distinção clara entre racionalidade teórica e racionalidade prática. A primeira dirige-se à formulação de um critério cognitivo e especulativo que torna possível a produção do conhecimento teórico da natureza; a segunda dedica-se à formulação de um critério prático moral para se pensar a ação e a vontade.

Diante disso, torna-se então necessário examinar o debate contido no campo ético-moral entre epicuristas e estoicos. Por esse motivo, Kant se dedica ao exame dessas correntes no texto da segunda crítica. Nessa obra, Kant apresenta sua posição diante das dúvidas sinalizadas por ele na primeira crítica. Essas dúvidas a propósito da formulação de um conceito correto do sumo Bem na sua relação com as noções de moralidade e felicidade tornam-se o centro de gravidade do debate prático-moral que irá disputar a argúcia das inteligências na segunda crítica.

No contexto das principais correntes interpretativas que tratam da filosofia prática de Kant, a relação entre lei moral e sumo Bem representa um longo debate contendo pontos de disputas, confluências e de divergências a propósito destes dois importantes conceitos para o campo ético-moral. A base textual desse debate pode ser resumida nos diferentes modos de se examinar o texto da *Kritik der praktischen Vernunft*.

Como o campo de atuação da razão teórica é delimitado por Kant, o que a impede de legislar no terreno ético-moral, as noções de lei moral e sumo Bem, enquanto questões de ordem prática, passam a ser de competência da razão prática pura. No seu uso prático-moral, a razão atua no sentido de solucionar problemas que se colocam no campo ético-moral. Estes problemas podem ser então sintetizados nas referidas noções de lei moral e sumo Bem, na medida em que estas noções refletem as disputas entre moralidade/felicidade e dignidade de ser feliz.

CAPÍTULO 2

O USO PRÁTICO DA RAZÃO: IMPERATIVO CATEGÓRICO E SUMO BEM

Ao examinar a razão pura no seu uso prático, Kant retoma o debate envolvendo os elementos *das Bedingte* (o condicionado) e *das Unbedingte* (o incondicionado) e, assim, esses dois conceitos reaparecem com todo vigor no texto da *Kritik der praktischen Vernunft*. De posse dos conceitos *das Bedingte* e *das Unbedingte*, Kant elabora sua filosofia prática de modo a estabelecer outras distinções, tais como aquela existente entre *Das moralische Gesetz* (a lei moral) e *Das höchste Gut* (o sumo Bem).

Com base nessas distinções, o presente capítulo pode ser entendido como uma preparação do campo de batalha que se apresenta como cenário da disputa envolvendo o debate entre moralidade e felicidade contido na filosofia prática de Kant, que serve de suporte à compreensão do estoicismo na segunda crítica.

Como este tópico do estudo visa preparar o terreno para introduzir o diálogo de Kant com as escolas gregas antigas, estoicismo e epicurismo, torna-se necessário entender primeiramente como Kant relaciona esse tema com os conceitos centrais de sua filosofia prática e também com a própria divisão de sua obra.

No texto da segunda crítica, Kant procura detalhar a dimensão prática da razão no *Prefácio (Vorrede)*, na *Introdução (Einleitung)* e, também, nos três primeiros *Teoremas* ou problemas da *Analítica da Razão Prática Pura (Die Analytik der reinen praktischen Vernunft)*. Neste último tópico, Kant introduz o critério da moralidade para todos os seres racionais. Para dar conta desse critério, ele se propõe a examinar o conflito entre as faculdades do ânimo (*Gemüt*) no campo da razão prática pura, distinguindo esta da faculdade de conhecer, examinada no campo teórico. Kant se propõe a descrever a faculdade de apetição (*Begehrungsvermögen*), a ser estudada no campo prático, para compreender o âmbito e os limites do seu uso. Em seguida, na *Dialética da razão prática pura (Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft)*, Kant discute a relação entre moralidade e felicidade na composição do sumo Bem.

Pode-se dizer que, no *Vorrede*, Kant retoma os conceitos de liberdade, de Deus e de imortalidade da alma negados pela razão pura no seu uso teórico. Este retorno às ideias da razão

como postulados causou tanto espanto nos leitores de Kant, que esperavam dele uma ruptura com a metafísica, a ponto de, anos mais tarde, Nietzsche publicar no *Livro IV*, da sua obra *A Gaia Ciência*, a seguinte consideração: Kant foi “tomado pelo “imperativo categórico” e com ele no coração extraviou-se de volta para “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade”, semelhante a uma raposa que se extravai de volta para a jaula” (§ 335). Embora Nietzsche apresente ao longo de seus escritos as justificativas desta crítica a Kant, não cabe neste texto debater os pormenores da mesma. O estudo aqui proposto não se detém a analisar os motivos desta aporia envolvendo a relação do imperativo categórico com os postulados da razão prática pura.

Contudo, se pensarmos que a filosofia prática de Kant se apresenta como teórica (especulativa) e prática (moral) e, se considerarmos que ao longo do percurso em que essa filosofia prática foi produzida, a dimensão condicionada da razão sempre esteve assegurada enquanto *mundi sensibilis* ou *phaenomenon* ao lado da dimensão incondicionada enquanto *mundi intelligibilis* ou *noumenon*, não há motivos para um espanto quanto ao retorno de Kant às ideias da razão que foram detalhadas e analisadas como postulados tanto no final da segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft* como nas partes principais da *Kritik der praktischen Vernunft*.

Esse retorno com todo vigor às ideias da razão na segunda crítica torna-se um traço incontestável da presença marcante do condicionado e do incondicionado na filosofia moral de Kant. Visto que a razão não se satisfaz com a posse do condicionado, ela busca o incondicionado. A razão quer a completude. Nessa busca incessante pelo incondicionado no campo moral, a razão pura no seu uso prático, no momento de fundamentar a lei moral, encontra a liberdade e a partir dela atribui “realidade objetiva” às ideias de Deus e de imortalidade da alma. Para Kant,

o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho de abóboda de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe ; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral (KpV: A 4s).

A ideia de liberdade no sentido prático “é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral” (nota de KpV: A 5), ainda que do ponto de vista teórico não se possa provar sua existência ou sua inexistência. A liberdade aparece como exigência de uma razão prática pura que quer a lei moral como elemento incondicionado da vontade livre e autônoma capaz de realizar o sumo Bem; este, por sua vez, constitui o objeto máximo dessa vontade. De acordo com Kant:

A liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa de cuja possibilidade sabemos *a priori*, sem contudo ter perspicácia dela, porque ela é a condição da lei moral que conhecemos <wissen>. As ideias de Deus e de imortalidade, contudo não são condições da lei moral mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura; portanto não podemos tampouco afirmar acerca daquelas ideias, não queremos simplesmente dizer a efetividade mas sequer a possibilidade de conhece-las e ter perspicácia delas. Apesar disso, elas são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada a seu objeto, que lhe foi dado *a priori* (o sumo Bem) (KpV: A 5s).

Embora nenhum objeto e, conseqüentemente, nenhuma ideia da razão seja fundamento determinante da lei moral, esta exige a realização de uma ação que possa produzir o objeto necessário da vontade moral. Desse modo, em Kant, o sumo Bem torna-se esse objeto necessário, produzido por uma vontade pura determinada pelo imperativo categórico. Segundo Kant, do ponto de vista prático, a possibilidade do sumo Bem “pode e tem que ser admitida, sem que se a conheça e sem que se tenha dela uma perspicácia teórica” (KpV: A 6). No campo prático-moral, Kant considera o sumo Bem como um objeto totalmente diferente daquele objeto empírico e fenomênico discutido na razão teórica. Se a própria razão teórica teria admitido certos objetos que poderiam ao menos ser pensados, Kant então admite que pensar nesses objetos não significa admitir sua existência/realidade objetiva. Desse modo, Kant confirma agora a tese de que o “suprassensível” não pode ser entendido como uma “quimera” ou “ficção”.

No texto da primeira crítica, Kant antecipa esta posição acerca do “suprassensível” ao tratar do ideal como um arquétipo que serve de modelo para orientar nossas ações. Ao propor o debate a propósito do “ideal da razão pura” no capítulo intitulado *Das Ideal der reinen Vernunft*, no tópico que antecede o tema do “ideal transcendental” como “*Prototypon transzendental*”, Kant confessa “que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora como os de Platão, têm [...] força prática (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade da perfeição de certas ações (KrV: B 597). É curioso o modo como Kant analisa o “ideal” que serve de referência e de mecanismo de “medida”, “comparação” e “ajuizamento” necessários ao “aperfeiçoamento” da conduta moral do ser humano. Nesse sentido, a “virtude e com ela a sabedoria humana”¹¹, em toda sua pureza são ideias. Mas o sábio¹² (do estoico) é um ideal, isto é, um homem que só no pensamento existe, mas que coincide inteiramente com a ideia de sabedoria¹³” (KrV: B 597, grifos meus). De acordo com Kant, nesse

¹¹ sabedoria humana (*menschliche Weisheit*)

¹² o sábio (*der Weise*)

¹³ a ideia de sabedoria (*der Idee der Weisheit*).

sentido o ideal torna-se

protótipo para a determinação completa da cópia e não temos outra medida das nossas ações que não seja o comportamento deste homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar. Conquanto não queiramos atribuir realidade objetiva (existência) a estes ideais, nem por isso devemos considerá-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito (KrV: B 597s).

Esta noção de Kant sobre o conceito de “ideal” torna-se um componente essencial para a compreensão de sua filosofia prática, pois nos permite pensar que o ser humano é um ser finito. Assim como em Aristóteles, está assegurado em Kant a noção de mais e de menos, de maior ou menor adesão à lei moral por parte de entes finitos para atingir os graus de perfeição moral. Logo, parece ser possível pensar um certo “princípio de relatividade” que envolve o mais e o menos quando se analisa a adesão à lei moral por parte do ser humano ou de qualquer ser finito. Este não é perfeito e nem mesmo autossuficiente, pois necessita de motivação para realizar determinado grau de perfeição moral. O ideal como protótipo, arquétipo, ou modelo de perfeição parece confirmar essa hipótese de que pelo menos neste aspecto Kant não parece estar em conflito com Aristóteles.

No parágrafo final da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant apresenta esse “ideal” como “um reino universal dos fins em si mesmos” (GMS: B 127, Ak 462). O “ideal” pensado como protótipo de um reino moral visa encontrar um termo médio entre o empirismo e o dogmatismo no campo moral. Segundo Kant, no que concerne ao limite supremo de toda a fundamentação moral é necessário, por um lado, cuidar

para que a razão não fique a dar voltas no mundo sensível, buscando de uma maneira nociva para os costumes, pelo móbil supremo e <por> interesse compreensível, mas empírico; por outro lado, porém, para que ela não fique a bater suas asas, impotente e sem sair do lugar, neste espaço para ela vazio, dos conceitos transcendentais, ao qual se dá o nome de um mundo inteligível [...] a ideia de um puro mundo inteligível [...] permanece sempre uma ideia útil e lícita (GMS: B 126s, Ak 462).

Por mais que os seres humanos participem das duas dimensões, a saber: a sensível e a inteligível, de acordo com Kant devemos

produzir em nós um vivo interesse na lei moral mediante o magnífico ideal de um reino universal dos fins em si mesmos (seres racionais) aos quais só podemos pertencer enquanto membros se nos comportarmos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se fossem leis da natureza (GMS: B 127, Ak 462).

Essa posição de Kant acerca do “ideal” como “arquétipo” é melhor esclarecida na segunda crítica:

Portanto, aquela lei de todas as leis como todo preceito moral do Evangelho, apresenta a disposição moral em toda sua perfeição do modo como ela enquanto ideal de santidade não é atingível por nenhuma criatura, contudo é o arquétipo do qual devemos aspirar aproximar-nos e, em um ininterrupto mas infinito progresso, aspirar a ela igualar-nos. Ou seja, se uma criatura racional pudesse alguma vez chegar a praticar todas as leis morais inteiramente de bom grado, isso equivaleria a que não se encontrasse nela sequer a possibilidade de um apetite que o estimulasse a desviar-se delas; pois o domínio de um tal apetite sempre custa sacrifício ao sujeito, portanto requer autocorção, isto é, necessidade íntima para o que não se faz inteiramente de bom grado (KpV: A 149).

Seguindo esse mesmo raciocínio, Kant distingue virtude e santidade, conforme veremos no seu debate com o estoicismo. Segundo ele, virtude é disposição moral em luta e existe somente nos seres finitos que necessitam de um esforço permanente para aderir, em maior ou menor proporção, à lei moral. A virtude exige confronto permanente e um esforço constante do ser racional finito para não deixar que a vontade seja determinada por sua dimensão sensível; a santidade, por sua vez, não requer esse esforço, já que o seu lado sensível foi totalmente suprimido, pois os seres infinitos não necessitam nem de dever e nem mesmo de virtude.

Além dessas distinções no campo conceitual, Kant considera que “o dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori* por sobrevir à minha vontade afetada por apetites sensíveis” (GMS: B 111, Ak 454); logo, o “uso prático da razão humana comum confirma” a exatidão “desta dedução” (GMS: B 111, Ak 454). Diante dessa afirmação, Kant sinaliza a possibilidade de uma “dedução de categorias práticas” na *Grundlegung*. Todavia, essa pretensão é abandonada por Kant na *Kritik der praktischen Vernunft*, conforme constatado por Miklos Vetö em sua obra *La naissance de la volonté*, traduzida no Brasil sob o título *O nascimento da vontade* (Vetö, 2005, p. 253). Este autor demonstra no primeiro capítulo de seu estudo esta constatação da impossibilidade de dedução lógica do conceito de liberdade e mostra que ela teria sido anunciada já na primeira crítica; na segunda crítica, no entanto, essa pretensão é abandonada. Kant então desiste da dedução do imperativo categórico a partir de categorias lógicas.

Após abandonar a pretensão de dedução lógica do conceito de liberdade, Kant considera que esse conceito tem somente um uso prático e se confirma mediante um *factum* (“Factum”). Em nota de número 7, da tradução brasileira (contida em rodapé de KpV: A 9), Valério Rohden explica que o termo latino *factum* possui significado distinto “de *Tatsache* “fato” em seu sentido

empírico”. Na mesma nota, Rohden explica que a troca da letra “c” do termo “*Factum*” pela letra “k” modificando a palavra para “*Faktum*”, em certas edições alemãs da segunda crítica, adota uma “forma germanizada” do termo que “não é de Kant”.

Considerando a liberdade como um *factum* (“Faktum”) e sendo esta posteriormente definida como a própria lei moral e, no caso dos seres racionais finitos, o próprio imperativo categórico do dever, Kant dedica-se a retomar as discussões envolvendo o problema do objeto a ser produzido no campo prático da razão pura.

Esse objeto é resultado da ação produzida pela vontade. Consequentemente, o objeto máximo desta vontade é o sumo Bem. É isso que se pretende analisar no que se segue.

Nesse contexto, Kant pretende estabelecer “as condições”, “a extensão” e “os limites” das duas faculdades do ânimo: a faculdade de conhecer e a faculdade de apetição. De acordo com Kant:

os princípios *a priori* de duas faculdades do ânimo – faculdade de conhecer e da faculdade de apetição – estariam doravante descobertos e determinados, segundo as condições, a extensão e os limites de seu uso; e com isso, porém, estaria assentado o fundamento seguro para uma filosofia sistemática, tanto teórica quanto prática (KpV: A 22s.).

A importância da determinação da vontade a partir de uma faculdade racional do ânimo é justificada pela crítica de Kant ao empirismo de Hume. Este filósofo, segundo Kant, toma o conceito de causa como hábito e, no campo prático, abandona a razão e seus fundamentos metafísicos para balizar os princípios morais no sentimento. Os seguidores de Hume o levaram às últimas consequências de modo a produzir um *System des allgemeinen Empirismus* (sistema do empirismo universal). Por diversas vezes, indo “além da proposta original de Hume”, este empirismo universal passa a ser revelado como “autêntico ceticismo” que pretende tornar-se fundamento determinante da moral.

Hume também se sentia muito bem neste sistema do empirismo universal em proposições fundamentais; pois ele, como se sabe, não exigia nada mais do que, em vez de toda a significação objetiva da necessidade do conceito de causa, fosse admitida uma significação meramente subjetiva, a saber, o hábito, para negar à razão todo juízo sobre Deus, liberdade e imortalidade [...] mas tão universal nem mesmo Hume fez o empirismo (KpV: A 26).

Após ver com desconfiança a pretensão de Hume e dos seus seguidores de fundamentarem empiricamente a filosofia moral no sentimento tornando este o princípio supremo

da moral ou a “proposição fundamental prática”, Kant produz a espinha dorsal da segunda crítica a partir de subdivisões e distinções conceituais contidas na mesma. Kant entende que:

a divisão de uma *Crítica da razão prática* terá de ser disposta segundo o plano geral, conformemente à crítica da razão especulativa. Teremos de contar pois com uma doutrina dos elementos e uma doutrina do método da mesma, e naquela, como primeira parte, com uma analítica enquanto regra da verdade, e uma dialética enquanto apresentação e resolução da ilusão em juízos da razão prática. Só que a ordem na subdivisão da analítica será, por sua vez, a inversa da que se encontra na crítica da razão especulativa pura. Pois na presente, partindo de proposições fundamentais, passaremos a conceitos e apenas destes, se possível, aos sentidos; quando ao contrário, na razão especulativa começávamos dos sentidos e tínhamos que terminar nas proposições fundamentais. A razão disto se encontra, por sua vez, no fato de que agora tratamos de uma vontade e temos de considerar a razão não em relação com objetos, mas com esta vontade e sua causalidade, já que as proposições fundamentais da causalidade não condicionada empiricamente tem que constituir o ponto de partida, segundo o qual pode ser feita a tentativa de pela primeira vez estabelecer nossos conceitos do fundamento determinante de uma tal vontade, de sua aplicação a objetos e por fim ao sujeito e sua sensibilidade (KpV: A 31s).

Com base nas distinções entre elementos condicionados e incondicionados, Kant estabelece no campo prático dois planos: o plano da fundamentação moral, que se resume no imperativo categórico como elemento incondicionado, e o plano da efetivação do sumo Bem enquanto ligação dos elementos condicionado e incondicionado.

O resultado de todo esse debate é a introdução, por parte de Kant, no campo prático moral, do tema clássico da relação entre virtude e felicidade. Esse tema atravessa toda a segunda crítica tendo como resultado a preparação da arena de lutas a ser travada entre estoicos e epicuristas. Para se posicionar em relação a essa disputa, a tese de Kant em relação ao estoicismo é introduzida na *Analytik der reinen praktischen Vernunft* e aprofundada na *Dialektik der reinen praktischen Vernunft*. A relação entre moralidade e felicidade e a consequente composição do sumo Bem constituem, portanto, o centro de gravidade do debate que Kant estabelece com essas escolas antigas.

Assim, Kant produz sua crítica às escolas gregas antigas que pretenderam reduzir o sumo Bem ao grau máximo de virtude; essa posição apresenta o sumo Bem como proposição homogênea e analítica capaz de ligar moralidade e felicidade. Kant se recusa a concordar com as posições centradas na autossuficiência humana, pois estas tendências terminam na pretensão de considerar o sumo Bem como máxima perfeição moral. De modo arrogante, essas correntes pensam poder realizar plenamente a virtude, identificada com o sumo Bem, no contexto da finitude humana (como é o caso dos estoicos).

Podendo ser considerado como preparação da arena na qual se realiza o confronto entre virtude e felicidade, para que seja possível indicar a posição assumida por Kant diante da ética estoica, o texto deste capítulo procura mostrar, num primeiro momento, o conceito de vontade como faculdade que produz objetos; num segundo momento, propõe-se a discutir o prazer prático como elemento resultante de uma razão empiricamente condicionada em busca da felicidade; em seguida, examina o imperativo categórico como elemento resultante de uma razão prática pura e incondicionada que visa fundamentar a moralidade.

Num terceiro momento deste capítulo é apresentada ainda uma diversidade semântica usada por Kant para tratar do conceito de sumo Bem. Através do conceito de sumo Bem, Kant propõe uma solução ao problema da tensão entre elementos condicionado e incondicionado na segunda crítica. Em certos trechos, o sumo Bem é entendido por Kant como objeto máximo da vontade e, em outras passagens, aparece como síntese pura *a priori* entre moralidade (elemento incondicionado) e felicidade (elemento condicionado). Com base em uma análise mais criteriosa, será mostrado que em Kant o sumo Bem torna-se uma obrigação oriunda do imperativo categórico que vincula, em uma síntese pura *a priori*, moralidade e felicidade; desse modo, o sumo Bem torna-se em Kant o objeto a ser produzido por uma vontade determinável pelo imperativo categórico capaz de harmonizar o conflito entre moralidade/felicidade e dignidade de ser feliz.

2.1. A vontade como faculdade que produz objetos

Kant discute sua noção de vontade tanto na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* como na *Kritik der praktischen Vernunft*. No texto da *Grundlegung*, o filósofo formula seu conceito de vontade moral tendo como significado aquilo que ele denomina boa vontade. Essa noção de boa vontade lembra certa passagem muito conhecida do *Evangelho* segundo Lucas (Lc 2: 14) na qual se encontra a famosa passagem *glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens de boa vontade*¹⁴. Em Kant, a boa vontade é a vontade moralmente boa, incondicionalmente boa; o bom é o bom moral, universal e objetivo que resulta de uma *razão pura*; por outro lado, o bom

¹⁴Outras traduções possíveis desta passagem (Lc 2: 14) usam a palavra objeto no lugar de vontade: *Glória a Deus no mais alto dos céus e na terra paz aos homens, objetos da benevolência (divina)*.

subjetivo e particular remete ao útil e ao agradável. Embora a busca pelo útil e pelo agradável faça parte da dimensão empírica e condicionada da razão, o bom nesse sentido de deleite que conduz ao prazer prático não é considerado por Kant como critério de um juízo ético-moral.

Ao formular o conceito de vontade como razão prática, Kant tinha diante de si diversas concepções de vontade. Em seu artigo *Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant*, Schneewind (2009) afirma que Rousseau partia da ideia de “vontade geral” para pensar uma comunidade onde todos pudessem ser “agentes morais que se autogovernam” (p.377). Essa ideia é compartilhada por Kant.

Na *Grundlegung*, Kant distingue dois tipos de vontade. Guido Antônio de Almeida (2009) mostra que é possível perceber, em Kant, dois conceitos de vontade: “uma vontade perfeitamente racional (que faz necessariamente tudo aquilo que lhe é representado como bom) e uma vontade imperfeitamente racional (que não faz necessariamente o que é bom, seja por ignorância, seja por fraqueza)” (p. 33). Kant demonstra que o imperativo categórico possui validade somente para a vontade imperfeita presente em todo ser racional finito. Em suas palavras:

Para a vontade divina e, em geral, para uma vontade santa não valem quaisquer imperativos; o <verbo> dever está aqui no lugar errado, porque o querer já é por si mesmo necessariamente concordante com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana (GMS: B 39, Ak 413).

Com esse conceito de vontade, Kant pretendeu distinguir a vontade humana e a vontade divina. Após distinguir esses dois tipos de vontade, no texto da *Kritik der praktischen Vernunft*, sobretudo, quando se examina o tópico da *Einleitung*, o filósofo relaciona razão prática e vontade afirmando que a razão pura no seu uso prático (*praktischer Gebrauch*) atua no campo dos “fundamentos determinantes da vontade” (KpV: A 29). Kant explica que a razão pura no seu uso prático define o conceito de vontade como faculdade que produz ou “efetua” objetos no campo ético-moral. Para ele, a vontade deve ser examinada no campo prático da razão, na medida em que:

o uso teórico da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer, e uma crítica da mesma com vistas a este uso concernia propriamente só à faculdade de conhecer pura, porque esta provocava a suspeita, que depois também se confirmava de que ela facilmente se perde, acima de seus limites, entre objetos inalcançáveis ou entre conceitos reciprocamente discordantes. Com o uso prático da razão já se passa diferentemente. Neste a razão ocupa-se com fundamentos determinantes da

vontade, a qual é uma faculdade de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (KpV: A 29).

Após pensar a vontade como produção de ação e, conseqüentemente, produção de objetos no campo prático, Kant se dedica a distinguir as faculdades do ânimo (*Gemüt*) que passam a disputar entre si qual delas pode servir de fundamento de determinação da vontade. Além disso, ele percebe a necessidade de estabelecer outra distinção: entre regras práticas materiais e lei formal da vontade.

Todas as regras práticas materiais põem o fundamento determinante da vontade na faculdade de apetição inferior e, se não houvesse nenhuma lei meramente formal da vontade, que a determinasse suficientemente, não poderia tampouco ser admitida uma faculdade superior de apetição (KpV: A 41)

A filosofia prática de Kant se detém a explicar a distinção a propósito dessas duas faculdades de determinação da vontade, ou arbítrio, que atuam no campo prático-moral, sendo elas *a faculdade superior de apetição* e *a faculdade inferior de apetição* (KpV: A 41-45). A primeira é, por ele considerada, a faculdade que determina a vontade de modo *a priori* na direção da produção do seu objeto¹⁵ (*Gegenstand*), gerando uma ação em conformidade com a razão pura prática; a segunda determina a vontade de modo *a posteriori*; nesta, ao produzir o objeto, a vontade é determinada pela sensibilidade, gerando a ação com base num critério empírico e fenomênico, fazendo o homem inclinar-se aos afetos (*pathos*), às paixões, inclinações naturais e sensíveis, originando assim a razão empiricamente condicionada e patologicamente¹⁶ afetada pelo interesse na felicidade própria, no prazer prático e no “amor de si” (*Selbstliebe*). De acordo com Kant,

O princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa usar nele, não compreendia mesmo assim nenhum outro fundamento determinante da vontade além dos que convém à faculdade de apetição inferior e, portanto, ou não existe nenhuma faculdade de apetição <superior>, ou a razão pura tem de ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples

¹⁵Marco Antônio Zingano (1989), em sua obra *Razão e História em Kant*, afirma que “os objetos da razão prática são o bem e o mal; o bem (*das Gute*) é um objeto necessário da faculdade de desejar; o mal (*das Böse*) é um objeto necessário da faculdade de aversão” (p. 171).

¹⁶Patológico (*pathologisch*) no sentido kantiano não se reduz a algo mórbido ou doentio. Kant usa este termo para designar a “faculdade inferior de desejar” (KrV: A 3), geradora de inclinações naturais. Esta tese sobre o sentido do termo patológico em Kant pode ser reforçada, recorrendo-se à nota 53 da tradução dos *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, onde o tradutor Guido Antônio de Almeida (2009), citando certas passagens da segunda crítica (KpV: A 534 e KpV: A 803), explica que a “palavra “patológico” não tem em Kant o significado corrente relacionado à doença ou enfermidade, mas é um termo técnico que descreve uma afecção da vontade, ou arbítrio, determinada por motivos provenientes de impulsos sensíveis” (nota 53 do tradutor contida na tradução bilingue, GMS: B 13, Ak 399).

forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios. Só então a razão, na medida em que determina por si mesma a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade superior, à qual a faculdade de apetição, determinável patologicamente, está subordinada (KpV: A 44-45)

Tanto a “felicidade própria” como o “sentimento” ou mesmo o “amor de si” são elementos contingentes do campo condicionado e por este motivo são incapazes de produzir um critério universal, necessário e incondicionado exigido pela lei moral. Logo, os referidos elementos contingentes não são capazes de determinar/estabelecer o critério da moralidade para que possa servir de fundamento à determinação da vontade. Todavia, o objeto como elemento condicionado não pode ser eliminado da dimensão prática da razão. Kant então passa a relacionar os conceitos de causalidade, liberdade e vontade. Segundo ele,

além da relação em que se encontra com objetos (no conhecimento teórico), o entendimento possui também uma relação com a faculdade de apetição, que por isso se chama vontade, e chama-se vontade pura na medida em que o entendimento puro (que em tal caso chama-se razão) é mediante a simples representação de uma lei. A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada *a priori* na lei moral como que mediante um *factum*; pois é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos. No conceito de vontade, porém, já está contido o conceito de causalidade, por conseguinte no de uma vontade pura o conceito de causalidade com liberdade, isto é não determinável segundo leis da natureza [...] o conceito de um ente que possui vontade livre é o conceito de uma *causa noumenon* (KpV: A 96s).

A vontade pura é para Kant uma vontade determinada pela liberdade. A causalidade que governa a vontade pura é definida pelo filósofo como *causa noumenon*. Uma vontade pura não se encontra subordinada a uma *causa phaenomenon*; logo, ela não está submetida às leis da natureza. A vontade, em Kant, torna-se então faculdade de apetição destinada a estabelecer relações com os objetos, seja produzindo-os ou realizando-os.

Se o fundamento ou critério que determina esta vontade é material, a razão prática se apresenta como razão empiricamente condicionada; se o fundamento ou critério da vontade é formal, a vontade aparece determinada pela lei moral incondicionada. Embora em Kant o critério que atribui dignidade e valor moral a determinada ação seja a pura forma da lei moral, a razão prática pura não elimina a matéria da ação, apenas constrange a razão empiricamente condicionada para impedir sua pretensão de querer tornar-se o fundamento, princípio ou critério único e exclusivo, de determinação da vontade. Logo, ainda que o objeto não seja o fundamento de determinação da vontade moral, a razão prática não aniquila esse objeto.

2.2. O prazer prático: elemento condicionado

A propósito de certas interpretações atuais da filosofia prática de Kant, pode-se constatar um expressivo número de estudos publicados em que ele aparece como um filósofo totalmente contrário ao sentimento. Esse modo de compreender o autor, na maioria das vezes, pode ser resultado de leituras apressadas e superficiais, baseadas em interpretações parciais que não levam em consideração toda a complexidade do seu texto. Interpretações baseadas no psicologismo tendem a considera-lo Kant como um filósofo que nega a dimensão material, corpórea e sentimental. As referidas tendências interpretativas da ética de Kant terminam por considerá-lo como aquele filósofo que elimina a dimensão empírica da vida e com ela a legítima busca da felicidade por parte dos seres humanos no campo prático moral.

Muitos desses estudos corroboram para intensificar a acusação de “antissentimentalismo” que pesa sobre Kant. Conforme consta na revisão bibliográfica dessa pesquisa, as conclusões de Nancy Sherman (1997), contidas no capítulo *A Brief stoic*, de seu livro *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, tendem a reforçar a referida noção de “antissentimentalismo” atribuída à ética de kantiana. Sherman relaciona os estoicos e Kant. Após discutir a noção de “terapia estoica como mecanismo de controle e eliminação das emoções”, a autora realiza seu estudo de modo a estabelecer uma estreita relação entre a noção de “apatia estoica” e o “antissentimentalismo” de Kant.

Embora o estudo de Sherman tenha sua importância, por mais relevante que seja o interesse da autora em relacionar a virtude estoica e a kantiana, tendo como consequência a possibilidade da formulação de hipóteses que possam colaborar com os estudos no campo da psicologia, é necessário tomar o devido cuidado para não entender a filosofia prática de Kant como algo que elimina o prazer e o sentimento em nome da razão. O exagero desta posição pode conduzir a intermináveis erros, pois uma interpretação desta natureza levada às últimas consequências pode reduzir a ética kantiana a um psicologismo sem base textual que consiga comprovação de suas teses.

Pode-se dizer que o próprio Kant se precavia deste problema de querer reduzir sua filosofia prática a uma psicologia. Para evitar essa simplificação, no final da primeira crítica (KrV: B 876), o autor distingue claramente sua filosofia moral da psicologia. Essa posição de Kant pode ser comprovada também tanto no texto da *Grundlegung (Vorrede: GMS: B, Ak 390)*

como também em certa passagem da *Kritik der praktischen Vernunft* (*Vorrede*, nota de KpV: A 15).

No tópico da primeira crítica intitulado *Die Architektonik der reinen Vernunft*, contido no texto *Die transzendente Methodenlehre*, Kant analisa o campo empírico como o lugar destinado à psicologia. De acordo com Kant, esse lugar destinado à “psicologia empírica” é o mesmo “onde deve ser colocada a física propriamente dita (empírica), isto é, ao lado da filosofia aplicada, para a qual a filosofia pura contém os princípios *a priori* e com a qual, portanto, deve estar unida, mas não confundida” (KrV: B 876). Pode-se observar mais uma vez a posição de Kant que não elimina o empírico, mas apenas o distingue do conhecimento puro *a priori*. Observa-se ainda que, segundo Kant, por ser “psicologia empírica” não é de sua competência tratar de princípios puros *a priori*.

Na *Grundlegung*, Kant novamente apresenta a psicologia restrita ao campo empírico ao criticar Wolff e também os seguidores da psicologia wolffiana. O autor esclarece que a *Metaphysik der Sitten* “deve investigar a idéia e os princípios de uma vontade *pura* e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são extraídas da psicologia” (*Vorrede*: GMS: B, Ak 390). Desse modo, o sentido empírico atribuído à psicologia torna possível em Kant distinguir o prazer prático do prazer psicológico.

Por este motivo, na segunda crítica, mais precisamente na nota (KpV: A 15) contida no *Vorrede*, Kant explica o sentido do seu conceito de prazer distinguindo-o da noção empírica endossada pela psicologia. O autor considera o prazer a partir do estabelecimento dos fundamentos determinantes da vontade e responde à objeção de “um certo crítico”, que nas palavras de Rohden, em sua nota de número 15 contida nesta mesma passagem, trata-se de “Herman Andreas Pistorius (1730-1798)”. Esse crítico apresentou sua “objeção” à *Grundlegung*, alegando que em Kant “o conceito de bom não foi estabelecido antes do princípio moral” (KpV: A 15). Na resposta ao crítico, Kant esclarece não somente os motivos que o levaram a esta escolha, como também demonstra a distinção entre o sentimento de prazer estudado na psicologia e o sentimento de prazer definido como fundamento determinante da vontade na filosofia prática. De acordo com Kant:

A definição poderia ser estabelecida de modo tal que o sentimento de prazer fosse colocado como fundamento da determinação da faculdade de apetição [...] pelo que porém o princípio supremo da filosofia prática necessariamente teria de acabar sendo **empírico**, o que contudo tem de ser decidido em primeiro lugar e é refutado completamente nesta crítica (nota de KpV: A 15).

E assim, Kant discute os conceitos de vida (*Leben*), faculdade de apetição (*Begehrungsvermögen*) e prazer (*Lust*) sem recorrer à psicologia. Ele distingue, então, o prazer enquanto objeto da psicologia e o prazer enquanto objeto do campo prático da filosofia moral. Defende essa distinção usando os seguintes argumentos:

Vida é a faculdade de um ente de agir segundo leis da faculdade de apetição. **A faculdade de apetição** é a faculdade de um mesmo ente de ser, mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos destas representações. **Prazer** é a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições **subjetivas** da vida, isto é com a faculdade da causalidade de uma representação com vistas à efetividade de seu objeto (ou determinação das forças do sujeito à ação de produzi-lo). Mais eu não necessito [...] de conceitos que são pedidos emprestados à psicologia (nota de KpV: A 15).

Diante da análise de um critério moral que tem como ponto de partida o exame de proposições fundamentais da razão prática pura, que possam servir de fundamento a uma vontade determinada pela lei moral, Kant considera que “todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto, de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (KpV: A 40). Com esse argumento, ele pretende evitar que o interesse na “felicidade própria”, no “prazer prático” e no “amor de si” sejam colocados como “fundamento determinante do arbítrio” no campo prático moral. Afasta, então, a perspectiva psicológica ao elaborar sua concepção de prazer prático no texto do § 3 da *Lehrsatz II*. Nesse segundo teorema, Kant expõe seu conceito de prazer prático do seguinte modo: o prazer “é prático somente na medida em que a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de apetição” (KpV: A 40). Na sequência, nos diz que

a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência é, porém, a **felicidade**; e o princípio de tornar esta o fundamento determinante supremo do arbítrio é o princípio do amor de si. Logo todos os princípios materiais, que põe o fundamento determinante do arbítrio no prazer ou desprazer a ser sensorialmente sentido a partir da efetividade de qualquer objeto, são totalmente da mesma espécie, na medida em que pertencem no seu conjunto ao princípio do amor de si ou da felicidade própria (KpV: A 40s).

Para que a lei se torne universal e objetiva, ela não pode tomar por fundamento uma proposição fundamental reduzida a um elemento condicionado, ou uma regra prática material, como é o caso do prazer prático. Embora o prazer prático exista no ser humano, não podendo ser eliminado, ele é insuficiente como critério de uma vontade de valor moral. Sendo o sentimento de prazer e desprazer tratados por Kant como noções subjetivas, que dependem do caráter particular do sujeito, ele se torna incapaz de produzir o critério incondicionado de que a lei necessita. Logo,

pode se recorrer novamente à citação (KpV: A 41) para mostrar a insuficiência dos princípios materiais para fundamentar o critério de universalidade exigido pela lei. Conforme dito anteriormente,

todas as regras práticas materiais põem o fundamento determinante da vontade na faculdade de **apetição inferior** e, se não houvesse nenhuma lei **meramente formal** da vontade, que a determinasse suficientemente, não poderia tampouco ser admitida **uma faculdade superior de apetição** (KpV: A 41)

A posição que considera Kant como um filósofo “antissentimentalista”, bem como outras interpretações, que tendem a considerá-lo inimigo do prazer e do sentimento, ou mesmo as teses que o consideram um filósofo que elimina de sua filosofia prática a dimensão corpórea e a busca legítima da felicidade por parte do ser humano, representa no estudo aqui proposto uma posição exagerada e sem base textual, pois além de distinguir o conceito de prazer no campo da filosofia prática do conceito de prazer estudado na psicologia, o texto de Kant não elimina o prazer ou mesmo sentimento de suas considerações sobre o que determina a vontade. Kant apenas considera que o prazer não pode ser colocado como fundamento, princípio ou critério da moralidade, já que distingue claramente os critérios que orientam a vontade que age de acordo com o imperativo categórico e a busca a felicidade.

Esta tese é reforçada quando se entra em contato com a posição de Kant diante do filósofo helenista Epicuro, a filosofia moral epicurista além de considerar o prazer prático como proposição fundamental, formulou ainda uma concepção que considera homogênea a relação entre felicidade e virtude, na medida em que este sentimento de prazer pode surgir de “uma faculdade de conhecer superior”. Kant, então, sintetiza sua posição diante de Epicuro:

Se com **Epicuro**, para determinar a vontade, expomo-nos na virtude ao simples deleite que ela promete, não podemos depois censurá-lo pelo fato de considerar este deleite totalmente homogêneo aos mais rudes sentidos [...] Ele, tanto quanto pode supor, procurou a fonte de muitas dessas representações no uso da faculdade de conhecer superior; mas isso não o impediu tampouco podia impedi-lo de, segundo o mencionado princípio, considerar como totalmente homogêneo o próprio deleite (KpV: A 44).

Kant entende que caso o fundamento determinante da moral fosse colocado no prazer prático e se esse prazer fosse considerado o princípio moral ou a proposição fundamental prática, seria anulada a própria lei, pois, para ele, a razão prática é a legisladora universal, única capaz de

colocar o fundamento determinante e o critério para considerar a dignidade e o valor moral de uma ação.

É nesse contexto da formulação de um critério universal como lei, ou seja, no momento de colocar o fundamento determinante da vontade moral como proposição fundamental prática, que Kant trata da insuficiência do sentimento de prazer e desprazer (*Lust und Unlust*) para servir de princípio a esse critério. Portanto, é nesse sentido que a “razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei”, logo, “somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita ser-lhe legislativa” (KpV: A 45). Kant, então, argumenta que “a matéria da vontade tomada como fundamento determinante [...] é sempre empírica, por conseguinte pode servir ao princípio **epicurista** da doutrina da felicidade, jamais, porém, ao princípio racional puro da doutrina da moralidade e do dever” (KpV: A 70). É nessa perspectiva do exame do critério e das condições de possibilidade de um princípio racional puro da moralidade, com base em uma proposição fundamental prática, que têm sentido as afirmações de Kant a propósito do prazer prático.

O objeto da vontade é considerado pelo autor como “a matéria de um princípio prático”, conforme observa Kant no § 4 do *Teorema III*. Esse objeto não pode ser fundamento determinante da vontade no que tange ao critério da moralidade, pois, enquanto objeto, ele é material, empírico, relativo, contingente. A vontade oscila em direção ao objeto ou em direção à forma. Quando o objeto determina a vontade, esta deixa de ser autônoma e fundamenta sua ação no sentimento de prazer e desprazer (*Lust und Unlust*); por outro lado, quando a forma determina a vontade, o princípio moral da ação deixa de ser material, contingente e empírico, passando a ser formal, universal e racional puro. Nas palavras de Kant,

A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Este objeto ou é o fundamento determinante da vontade ou não o é. Se ele é o fundamento determinante da mesma, então a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer), conseqüentemente não seria nenhuma lei prática. Ora, se se separa de uma lei toda matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples forma de uma legislação universal (KpV: A 48s).

Kant critica o objeto como princípio da moralidade. Todavia, não tem nada contra a matéria ou contra o objeto de um modo geral. Ele afirma apenas que no processo de fundamentação da lei moral, o objeto não pode ser considerado como fundamento determinante da vontade. O filósofo entende que se toda ação moral dependesse da matéria do objeto, bem

como do sentimento de prazer ou desprazer, como elemento condicionado, a vontade não seria livre, conseqüentemente, também não seria autônoma e, assim, a ação perderia seu valor moral.

O valor moral da ação reside na autonomia da vontade determinada pela lei moral incondicionada e não no prazer prático que se apresenta como elemento condicionado. Todavia, o prazer prático como elemento condicionado não é exterminado da filosofia prática de Kant e o interesse, por parte dos seres humanos, neste prazer é algo legítimo. Desse modo, a razão prática não elimina o prazer, apenas o constringe para que ele não seja alçado por teóricos da moral ao posto de fundamento de determinação da vontade no campo da filosofia prática.

2.3. O imperativo categórico: elemento incondicionado

No texto da *Kritik der praktischen Vernunft*, sobretudo na parte intitulada *Die Analytik der reinen Vernunft*, Kant dedica-se a discutir o dever-ser (*Sollen*) como o critério autônomo e incondicionado da moralidade em oposição ao prazer prático e à felicidade. Assim, este ponto torna-se um elemento central na compreensão do modo como ele se apropria de certos componentes da ética estoica dentre os quais encontra-se a noção de dever; por outro lado, o filósofo critica o conceito de sumo Bem dos estoicos por estabelecer uma identidade analítica entre moralidade e felicidade.

Na *Analytik*, Kant examina os princípios que servem de fundamento à lei moral, para isso o filósofo considera necessário investigar os fundamentos determinantes de uma vontade moral.

Na primeira crítica, em certas passagens, Kant chama a vontade de arbítrio (*Willkür*) e problematiza a distinção entre o dever (*Sollen*) e o querer (*Wollen*). Enquanto a razão pura, no seu uso prático, produz o dever como critério ético-moral, a natureza, por sua vez, só pode produzir um querer. Um breve retorno ao texto da primeira crítica permite compreender que, de acordo com Kant, por mais que existam motivos

que me impelem a querer e por mais numerosos que sejam os móveis sensíveis, não poderiam produzir o dever, mas apenas um querer, que longe de ser necessário, é sempre condicionado, ao passo que o dever impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade (KrV: B 576).

Essa posição de Kant sobre a fundamentação de uma vontade pura em contraposição a um querer de modo sensível ou mesmo um querer proveniente de uma razão empiricamente

condicionada reaparece na *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*. Kant situa o querer humano no campo da psicologia; de modo distinto, situa a vontade pura no campo ético-moral. Para melhor compreender essa posição, pode-se recorrer àquela passagem da *Grundlegung* (*Vorrede*, GMS: B, Ak 390), já mencionada no tópico anterior, onde o autor trata do prazer prático como elemento condicionado. Nesta passagem do *Vorrede* (GMS: B, Ak 390), Kant distingue o lugar destinado à psicologia, daquele reservado à filosofia prática. O filósofo tem como ponto de partida a tese segundo a qual a *Metaphisik der Sitten* “deve investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade pura e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são extraídas da psicologia” (*Vorrede*, GMS: B, Ak 390).

A *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten* trata de uma primeira parte da filosofia prática destinada a estabelecer os fundamentos de uma vontade pura, pois, para Kant, essa obra nada mais é “do que a busca e estabelecimento do *princípio supremo da moralidade*, constituindo por si só uma ocupação <que> quanto ao seu objetivo <é> completa e a ser separada de toda outra investigação moral” (*Vorrede*, GMS: B, Ak 392). A outra parte de que fala Kant é, então, a realização do sumo Bem que ele deixa para tratar na segunda crítica.

Elementos de natureza material e empírica não servem de fundamento ao princípio ou critério de moralidade enunciado por Kant. O mundo fenomênico não serve de parâmetro para avaliar ou mesmo fundamentar o juízo moral. Sendo assim, diferentemente da Antropologia, a filosofia prática não tem o objetivo de examinar “as razões do que acontece, mas supor leis do que deve acontecer ainda que jamais aconteça, isto é, leis objetivamente práticas” (GMS: B 62, Ak 427). Embora seja distinta da filosofia moral, a Antropologia é um estudo empírico legítimo e sua atuação pode até estar relacionada com a filosofia moral, desde que se levem em conta suas especificidades.

Conforme afirmado em tópicos anteriores do estudo aqui proposto, Kant não pretende desqualificar o sensível. Ele não pretende também desconsiderar a importância do estudo de “regras práticas subjetivas” por parte da Antropologia. Desse modo, seu objetivo não consiste em eliminar a dimensão empírica, visto que sua presença é fundamental no estudo das ciências em geral. Esse é mais um motivo que faz com que o estudo aqui proposto não esteja de acordo com as acusações de formalismo frequentemente atribuídas a Kant, como se ele quisesse eliminar o conteúdo empírico e considerar somente a forma no campo ético-moral.

Nem mesmo o bem, enquanto objeto produzido pela vontade moral, pode servir de critério para fundamentar o imperativo categórico. O fundamento determinante incondicionado é o imperativo categórico e, por isso, não segue o interesse do querer sensível. Contudo, ao discutir o fundamento determinante incondicionado da vontade, Kant não pretende depreciar a dimensão do querer no homem, visto que esse querer faz parte de sua dimensão natural e sensível estando, portanto, diretamente relacionado ao sentimento de prazer e desprazer. Desse modo, a dimensão do querer nos seres racionais finitos é legítima e não pode ser suprimida. Kant pretende com sua fundamentação apenas delimitar o campo de batalha entre a natureza e o dever onde será travada a luta para determinar a vontade. Essa disputa torna-se um componente essencial para tratar da relação entre moralidade e felicidade na segunda crítica.

Somente no contexto da fundamentação da razão prática pura pode-se considerar o princípio fundamental ou critério ético-moral como formal. Kant argumenta repetidas vezes que o critério da moralidade é a pura forma da lei, logo ele não deve ser material. Essa é a tese mais evidente apresentada na *Grundlegung*. Ele a retoma no texto da segunda crítica ao distinguir matéria e forma no § 4 do Teorema III da *Analítica*. Nessa passagem, ele afirma que se “um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contém fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas segundo a forma” (KpV: A 48). O filósofo distingue ainda as máximas particulares (subjetivas) das leis universais (objetivas) e torna possível considerar que a razão pura no seu uso prático possui a tarefa de produzir a universalização das máximas para testá-las de modo a verificar sua validade ou seu valor moral.

Caso os objetos determinassem a vontade moral, ela não seria uma vontade autônoma e seria uma vontade sem lei. Uma vontade determinada pelo objeto somente poderia produzir uma ação fundamentada no sentimento de “prazer e desprazer” (*Lust und Unlust*); seria, portanto, determinada por motivos sensíveis, materiais, empíricos e contingentes. Logo, esta vontade subordinada ao objeto seria imprópria para fundamentar a lei moral suprema devido à sua incapacidade de se deixar determinar por uma racionalidade prática pura e universal.

Portanto, não é a matéria do objeto, mas a pura forma da lei, que serve de fundamento à vontade. Logo, o princípio ético-moral deve ser formal e não material. Kant não aceita o empirismo e nem o relativismo como fundamento determinante da vontade. O objeto como fundamento determinante das ações está consubstanciado no sentimento de prazer e desprazer.

Por ser condicionado, esse sentimento impede o princípio da ação moral de ser livre e autônomo. Ao defender a autonomia da vontade, Kant, na *Grundlegung*, enuncia a seguinte proposição:

a vontade é entre todas as ações uma lei [...] designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como lei universal, mas isso é exatamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade: portanto, uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma e a mesma coisa (GMS: B 98, Ak 447).

Kant define o imperativo categórico tendo em mente o conceito de vontade livre. Os imperativos têm função de mandamento, obrigação, dever. A razão prática de Kant, ao discutir a universalidade de suas proposições fundamentais, define máximas (*Maximen*) relacionando-as com as leis práticas (*praktische Gesetze*):

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade <determinação> que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é como válida para a vontade de todo ente racional (KpV: A 65).

Um breve retorno à *Grundlegung* permite reforçar esta mesma definição de Kant a propósito da relação entre máxima (*Maxime*) e lei prática (*praktische Gesetz*). Na *Grundlegung*, em nota, o filósofo explica que “a máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (i.e. aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a lei prática” (GMS: B 15, Ak 400).

Kant define, de modo distinto, lei moral e imperativo categórico. A lei moral constitui o princípio supremo da moralidade, válido para os seres racionais finitos ou infinitos. Para os seres finitos, como por exemplo, os seres humanos, a lei moral se apresenta na forma de um dever ou mandamento que constrange a razão a não deixar que os *mobilis sensibilis* determinem a vontade; por outro lado, os seres infinitos não necessitam de nenhum constrangimento para permanecerem em conformidade com a lei moral, logo, não é preciso que eles sejam forçados ao cumprimento da lei moral mediante a exigência ou “coação” do dever, visto que os seres infinitos não possuem um lado sensível que os faça inclinar na direção dos afetos (*pathos*) e dos “móviles sensíveis”.

Sendo assim, o imperativo categórico é o resultado de uma fórmula encontrada por Kant para sintetizar o dever para os seres racionais finitos, visto que os seres infinitos, por serem

dotados de “inteligência suprema”, não necessitam de nenhum esforço para produzir ações em acordo com a lei moral.

No texto da *Grundlegung*, Kant nos diz que a lei moral tem “de valer não apenas para homens, mas para todos os seres racionais em geral, não apenas sob condições contingentes e com exceções, mas de modo absolutamente necessário” (GMS: B 28, Ak 408).

Na segunda crítica, Kant estabelece uma distinção entre lei moral e imperativo categórico. ele considera lei moral válida para todos os entes racionais finitos ou infinitos, e o imperativo categórico do dever válido apenas para os entes racionais finitos. De acordo com o filósofo, os seres racionais finitos precisam ser coagidos ou constrangidos pelo dever ditado pela “razão prática pura”, para que não se deixem inclinar aos afetos e às paixões no momento de formular o critério ético-moral. Segundo a posição de Kant, “para os homens e todos os entes racionais criados a necessidade moral é uma necessitação, isto é, obrigação e toda ação fundada sobre ela tem de ser representada como dever” (KpV: A 145). Em síntese, pode-se dizer que:

A lei moral é naqueles (entes finitos, diferentemente de entes infinitos dotados de inteligência suprema) um imperativo que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada. A relação de uma [...] vontade com esta lei é dependência, sob o nome de obrigação, que significa uma necessitação, embora mediante mera razão e sua lei objetiva para uma ação, a qual em razão disto, chama-se dever, porque um arbítrio patologicamente afetado [...] conduz consigo um desejo que origina-se de causas subjetivas, por conseguinte, pode ser frequentemente oposto também ao fundamento de determinação objetivo puro (KpV: A 57).

Os entes racionais infinitos não necessitam de um mandamento ou imperativo que os conduza na direção de um dever-ser (*Sollen*), pois eles são destituídos da dimensão sensível. Logo, entes racionais infinitos não são afetados por *mobilis sensibilis*; os entes racionais finitos, por sua vez, são contemplados por duas dimensões: a sensitiva (fenomenal) e a racional (noumenal). Apesar disto, é necessário compreender que em Kant todo ser que possui razão e vontade está submetido à lei moral. Desse modo, ele argumenta que a “lei moral, porém, só é pensada como objetiva e necessária, porque deve valer para qualquer um que tenha razão e vontade” (KpV: A 64). Logo, se Deus possui razão e vontade, ele também está submetido à lei moral, embora ele não necessite de esforço em forma de virtude ou de dever para estar de acordo com a lei moral.

Ao pensar o imperativo categórico como elemento incondicionado do dever e como a pura forma da lei moral para os entes finitos, Kant termina por demonstrar a insuficiência das paixões,

desejos e afetos para fundamentar o critério da moralidade. Ele nega ainda o “amor de si” como fundamento de determinação da vontade pura ou vontade moral determinada pela razão prática pura. Todavia, isso não significa que ele desconsidere o fato do ser racional finito estar sujeito às inclinações. O filósofo também não considera o ser racional finito capaz de eliminar a felicidade própria, bem como os afetos e os *mobilis sensibilis* de sua vida. A arrogância de pensar o ser humano com base na sua autossuficiência é duramente atacada pelo autor, na medida em que ele torna evidente sua tese da distinção entre seres racionais finitos e seres racionais infinitos.

Se, por um lado, conforme ficou demonstrado, Kant entende que todos os entes racionais (finitos ou infinitos) estão submetidos à lei moral; por outro lado, esta mesma lei nos seres finitos é entendida por ele como um dever, ou seja, um imperativo. Para não deixar dúvida quanto ao critério de moralidade, Kant escreve de variados modos o imperativo categórico do dever como elemento universal e incondicionado da lei moral para os entes racionais finitos.

Na segunda crítica, mais precisamente no § 7 que trata da “Lei fundamental da razão prática pura” (*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*), Kant se refere ao imperativo categórico como fórmula da lei moral para a vontade dos entes racionais finitos: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV: A 54). Para se compreender melhor essa fórmula do imperativo categórico, pode-se fazer um breve retorno à *Grundlegung*.

Nessa obra, Kant apresenta o imperativo categórico de diversas maneiras, todavia as mais diversas formulações possuem o mesmo significado. Este significado único contido nas várias fórmulas do imperativo categórico pode ser comprovado nos estudos de Guido Antônio de Almeida respectivamente intitulados: *Sobre as “Fórmulas” do Imperativo Categórico* (2002) e *Kant e as “Fórmulas” do Imperativo Categórico* (2004). O estudo aqui proposto não permite uma pesquisa detalhada a propósito do tema das múltiplas fórmulas do imperativo categórico contido na *Grundlegung*. Apesar disso, é importante notar que numa dessas formulações Kant trata o imperativo categórico como “lei universal da natureza” (GMS: B 52, Ak 421). As referências a essa passagem contida na *Grundlegung* se faz necessária apenas por possibilitar uma melhor compreensão do imperativo categórico segundo essa fórmula.

Embora não seja possível neste estudo discutir os pormenores dessa formulação do imperativo categórico, é curioso perceber nesta fórmula o argumento de Kant em favor da universalidade da lei como se fosse “lei universal da natureza”. Esse argumento contido na

“fórmula” em questão corrobora para uma melhor compreensão da apropriação que o autor faz de certos componentes da ética estoica.

A referida fórmula do imperativo categórico na *Grundlegung* se expressa do seguinte modo: “Age como se¹⁷ a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza” (GMS: B 52, Ak 421). Kant mostra que a máxima somente torna-se lei válida para todo ser racional, se ela for semelhante a uma lei da natureza, com o mesmo grau de universalidade.

É preciso tomar certo cuidado ao analisar esta passagem que define o imperativo categórico como lei da natureza. Em hipótese alguma, pode-se entender que Kant está dizendo que a natureza seja referência ou sirva de parâmetro para a fundamentação do juízo moral. Ao contrário disso, o que ele quer dizer é que leis universais produzidas pela razão, assim como as leis universais da natureza, que também somente são possíveis de serem formuladas racionalmente, devem estabelecer o fundamento determinante da vontade.

Para uma análise criteriosa da busca por fundamentação racional do dever, como se fosse lei universal da natureza, vale a pena lembrar a máxima dos estoicos *viver conforme a natureza*. No estoicismo, a máxima *viver de acordo com a natureza* significa viver segundo a “reta razão”. Segundo Reale (2000), “o preceito da ética estoica” pode ser sintetizado na máxima “viver segundo a natureza”, pois esta “coincide exatamente com “viver segundo a razão” e, assim, com “viver segundo a virtude”; e dado que a virtude é a expressão e a atualização perfeita da natureza humana, ela é *eo ipso* felicidade” (p. 339). Ressalta-se o fato de que o estudo aqui proposto aceita essa posição de Reale sem inquirir o mérito ou demérito dessa interpretação. A posição de Reale parece coincidir com a posição de Kant diante da virtude estoica.

Embora, assim como os estoicos, Kant considere o dever como a forma de viver de acordo com uma lei semelhante à lei universal da natureza, ele não tende a considerar a virtude como sendo a própria felicidade. Por mais que a noção de virtude e de dever moral seja resultado de certa apropriação que Kant fez da ética estoica, ele não estabelece nenhuma relação analítica entre virtude e felicidade, pois para sua filosofia prática não há qualquer relação de identidade entre virtude como causa e felicidade como efeito e nem mesmo se pode afirmar que a prática da virtude em si mesma torna o homem feliz.

¹⁷“Como se” (*als ob*) é, segundo Caygill (2000), uma “forma de argumento analógico” usado com frequência por Kant no contexto teórico, prático e estético de sua filosofia. A expressão *als ob* está presente e reconhecida no texto de “Vaihinger em sua *Die Philosophie des Als Ob* (1911)” (p.59).

Nos textos da filosofia prática de Kant, é possível perceber em certas passagens alguma adesão ao cristianismo e também ao estoicismo, correntes estas que disputam, a todo momento, a fundamentação da vontade e a efetivação do sumo Bem no mundo. Assim, o conceito de boa vontade nos remete ao princípio cristão contido no *Evangelho* de Lucas (Lc 2:14) e, ao mesmo tempo, lembra a posição do estoico Sêneca. Na obra *La naissance de la volonté*, Miklos Vetö (2005) defende a tese de que a noção de boa vontade como boa intenção encontra referência na obra *De Beneficiis* de Sêneca. Nas palavras de Vetö:

Com o advento da distinção entre o material e o formal do agir moral, o estoicismo que pede o consentimento voluntário à ordem do mundo poderá tornar-se uma verdadeira filosofia da intenção. O essencial do argumento desenvolve-se no tratado *De Beneficiis* que antes dos *Fondements de la Metaphysique des Moeurs*, representa talvez a mais importante amostra de uma formulação sistemática da doutrina da intenção (VETÖ, 2005, p. 31)

Miklos Vëto cita diversas passagens da obra *De Beneficiis* (Benef. IV x 5, Benef. V ii 2, Benef. VI xi 1-2) para demonstrar o modo como Sêneca exalta a boa vontade enquanto boa intenção que visa o bem, ainda que ela não se realize plenamente no mundo físico. Segundo Vetö, para Sêneca, “aquele que se esforça para servir honestamente a uma boa causa pode não conseguir realizar seus desígnios, isso não afeta absolutamente sua virtude” (VETÖ, 2005, p.32); em Kant, por sua vez, encontramos ao longo de todo processo de fundamentação da lei moral a tese segundo a qual ainda que o imperativo categórico não seja plenamente realizado no mundo, ele não perde seu valor moral.

Outro elemento da formulação do critério da moralidade que lembra a posição estoica pode ser resumido na fundamentação do imperativo categórico como lei universal da natureza. Esta definição de Kant lembra a posição dos estoicos diante da virtude e da reta razão sintetizada na máxima que considera a virtude como “viver de acordo com a natureza”.

É importante observar que, na *Grundlegung*, a posição de Kant no que concerne ao conceito de boa vontade parece oscilar o tempo todo entre o cristianismo e o estoicismo. Todavia, diante da necessidade de ter que escolher a posição que apresenta maior conformidade com a razão prática pura, Kant encontra-se diante de duas correntes: o cristianismo e o estoicismo. A posição de Kant tende para o cristianismo na medida em que essa tendência torna-se a posição assumida por ele na *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* (KpV: A 229s) como

caminho para a efetivação do sumo Bem, como exigência da lei moral, no contexto da segunda crítica.

Embora não haja espaço neste estudo para tratar das mais diversas aporias que envolvem os estudos do imperativo categórico, a análise do mesmo pode ser aqui sintetizada no interesse deste conceito na sua relação com o problema do sumo Bem, com vistas a tratar do estoicismo no contexto da segunda crítica.

O imperativo categórico como critério baseado na pura forma da lei universal, ou seja, como princípio ou fundamento autônomo da moralidade estabelecido por Kant, tem sido o motivo mais evidente das acusações de formalismo encontradas em diversas interpretações de sua filosofia prática. Essas acusações muitas vezes são provenientes de leituras que confundem o critério da moralidade com o todo da filosofia prática de Kant, confundem também “o que se deve fazer” com aquilo “que se faz” normalmente. É preciso entender que em Kant é possível pensar “o que se deve fazer” ao levar em consideração um critério incondicional, universal, puro e formal da moralidade; por outro lado isto é diferente daquilo que se faz ou tem feito no mundo os seres finitos que possuem uma dimensão condicionada e por isso são afetados a todo momento por *mobilis sensibilis*. Ao desconsiderar essas distinções, as interpretações que acusam a ética kantiana de formalismo passam a considerar o imperativo categórico como sendo algo irrealizável e incapaz de ser aplicado a ações concretas no mundo. Com base nisto, pode-se adiantar que as acusações de formalismo não serão consensuais com o presente estudo.

Essas posições não fazem justiça aos textos de Kant, pois na *anotação do teorema III § 4* do primeiro livro da *Analítica*, o filósofo exemplifica de acordo com sua posição a aplicabilidade do princípio formal da lei ao conteúdo concreto da realidade, usando o exemplo do critério moral que deve ser usado diante da posse de um “depósito” cujo “proprietário” veio a “falecer” e não manifestou em testamento a quem deveria pertencer. Se este depósito agora encontra-se nas mãos de determinada pessoa, Kant analisa segundo a lei universal o que seria feito segundo a pura forma da lei. Kant explica que mesmo

sem instrução, o entendimento comum¹⁸ pode distinguir qual forma na máxima presta-se, e qual não, a uma legislação universal. Por exemplo, adotei como máxima aumentar a minha fortuna através de

¹⁸No texto da tradução de Rohden encontra-se um pequeno equívoco quase imperceptível que compromete o significado preciso desta importante passagem da segunda crítica. O equívoco consiste em introduzir o advérbio de negação “não” antes do verbo “pode”, dando a entender que o homem comum “**não pode distinguir**” na máxima a forma adequada a uma lei universal, levando a uma interpretação em desacordo com os princípios elementares da

todos os meios seguros. Agora se encontra em minhas mãos um depósito, cujo proprietário faleceu e não deixou nenhuma manifestação escrita a respeito. Naturalmente este é o caso de minha máxima. Quero saber agora somente se aquela máxima pode valer como lei prática universal. Aplico-a, pois, ao caso presente e pergunto se ela poderia admitir a forma de uma lei, por conseguinte, se eu mediante minha máxima poderia fornecer uma tal lei: que seja permitido a qualquer um negar um depósito, cujo assentamento ninguém pode provar-lhe. Dou conta imediatamente de que um tal princípio enquanto lei destruir-se-ia a si mesmo, porque faria com que não existisse absolutamente depósito algum. Uma lei prática, que eu reconheça como tal, tem que qualificar-se a uma legislação universal; esta é uma proposição idêntica e, pois, por si clara. Ora, se digo: minha vontade está sob uma lei prática, então não posso apresentar minha inclinação (por exemplo, no presente caso, minha cobiça) como fundamento determinante de minha vontade apto a uma lei prática universal; pois esta inclinação completamente equivocada no sentido de que devesse prestar-se a uma legislação universal, tem que muito antes, sob a forma de uma legislação universal, destruir-se a si mesma (KpV: A 49).

Embora a análise do critério do fundamento determinante da vontade moral não careça de exemplos empíricos, visto que como na “geometria” estamos trabalhando com “princípios”, é curioso o modo como Kant analisa o caso mencionado. Primeiramente, é importante notar que para ele o conhecimento é importante; mas não é suficiente para determinar a vontade moral, uma vez que o homem comum e sem instrução alguma é perfeitamente capaz de distinguir aquilo que é correto daquilo que é errado do ponto de vista moral.

Enfim, pode-se considerar que o imperativo categórico nas suas várias formulações pode ser resumido na pura forma da lei moral incondicionada, válida para os seres racionais finitos. Sendo ao mesmo tempo dever e pura forma da lei prática incondicionada, o imperativo categórico representa o elemento incondicionado que constrange a vontade para que esta não se deixe fundamentar ou determinar pelo interesse na “felicidade própria”, no “amor de si”, no “prazer prático”. O imperativo categórico impede que as inclinações, os “afetos” e as “paixões” tornem-se o princípio supremo da moralidade. Por ser um elemento incondicionado, o imperativo categórico tem a função de deter a razão empiricamente condicionada de querer colocar-se como fundamento determinante único e exclusivo da vontade. O imperativo categórico constrange a razão dominada pelas inclinações naturais para que ela não tenha a pretensão de querer tornar-se o critério supremo de “determinação da vontade” no campo ético-moral.

ética kantiana que reconhece o valor do entendimento comum. No contexto desse fragmento, quando Kant trata da capacidade do intelecto mais humilde e sem instrução de distinguir a forma universal da lei em uma máxima, a frase é afirmativa e não negativa. Conforme fragmento citado a seguir, com base no texto original, observa-se que Kant diz exatamente o contrário do que está contido no texto da referida tradução. Kant nos diz que *o entendimento comum pode distinguir qual forma na máxima presta-se, e qual não, a uma legislação universal*. No texto original da Academia de Berlim pode-se ler: *Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden* (KpV: A 49, grifos meus). Essa passagem foi corrigida para ser introduzida como citação no texto dessa dissertação.

O imperativo categórico, enquanto fórmula do dever, para entes racionais finitos, é de suma importância para estabelecer o critério da moralidade. Todavia, ele não é garantia de efetuação do sumo Bem. Embora sirva de barreira para deter a razão empiricamente condicionada, impedindo-a de colocar-se como “fundamento de determinação da vontade”, essa fórmula do dever é um mandamento da razão que não é capaz de garantir sozinha a produção do sumo Bem no mundo. O imperativo categórico determina a vontade que é a faculdade prática que produz objetos no campo ético-moral. Com isso, a vontade, determinada por ele, se vê constrangida e obrigada a produzir o sumo Bem como seu objeto necessário.

2.4. O problema do sumo Bem na filosofia prática de Kant

Dentre os estudiosos que colocaram em discussão o problema envolvendo o sumo Bem (*Das höchste Gut*) na filosofia prática de Kant, podemos encontrar autores, tais como: BECK (1960); SILBER (1963); MURPHY (1964); DÜSING (1971); AUXTER (1979); FRIEDMAN (1984); HERRERO (1991); ARAÚJO (1997); HAMM (2011); KRASSUSKI (2011).

Embora este estudo não tenha a pretensão de examinar os pormenores que envolvem as intermináveis disputas dos intérpretes de Kant em torno do referido conceito de sumo Bem, uma vez que o estudo aqui proposto recorre a esse conceito unicamente para compreender a posição de Kant em relação ao estoicismo, é curioso perceber o modo como a importância ou não do sumo Bem na filosofia prática kantiana tem sido o centro de gravidade em torno do qual gravitam as principais posições que debatem a filosofia prática no contexto da segunda crítica.

Conforme o debate propedêutico a propósito do sumo Bem, contido no primeiro capítulo do presente estudo, ficou esclarecido que Lewis White Beck (1960) em sua obra *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, reeditada em 1984, versão esta em que o presente estudo se baseia para fazer suas referências, considera o sumo Bem algo desnecessário à moral kantiana. Essa posição de Beck no que concerne ao sumo Bem encontra-se na referida obra, mais precisamente no capítulo intitulado *The Concept of Highest Good* (p. 242-244). Beck recusa a noção de sumo Bem, usando diversos argumentos. Desse modo, a propósito da questão apresentada, a saber, “se existe uma necessidade moral (dever) de procurar o sumo Bem e promovê-lo” (p.242), Beck sustenta a tese de que é preciso responder negativamente a essa

questão (p. 245). Para esse intérprete de Kant, o conceito de sumo Bem “não é importante na filosofia de Kant para qualquer consequência prática” (p. 245). A posição de Beck pode ser então sintetizada nesta redução do valor do sumo Bem para a filosofia prática de Kant. O argumento central de Beck consiste na defesa da tese segundo o qual o imperativo categórico não obriga a efetuação do sumo Bem.

Uma tese diferente da posição de Beck aparece nas análises de John Robert Silber (1963). Em seu texto *The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics*, Silber dedica-se a contestar a posição de Beck a respeito do valor do sumo Bem na filosofia prática de Kant. Silber apresenta conclusões de seu estudo sobre a questão da necessidade do sumo Bem, argumentando que “o conceito de sumo Bem é de importância central na ética de Kant” (p. 195). De acordo com Silber, o sumo Bem torna-se para Kant um “objeto necessário” e que a perfeição moral não é suficiente para fornecer “um conteúdo para o Bem”. Logo, a promoção do sumo Bem no mundo é uma obrigação. Silber demonstra ainda que, em Kant, a promoção da “felicidade dos outros é um fim e é também um dever”. Consequentemente, na visão de Silber, a dificuldade de conciliar moralidade e felicidade, enquanto mérito de ser feliz, fez com que Kant se propusesse a “unificar perfeição e felicidade em um objeto material determinado formalmente pela lei moral” (p. 195). A tese de Silber aparece em conflito com o *Commentary* de Beck, na medida em que ela não aceita a redução do valor do sumo Bem na ética kantiana.

Um conjunto significativo de estudiosos de Kant deu continuidade a esse debate, interessado na análise das posições conflitantes de Beck e Silber a propósito do sumo Bem. Dentre os autores dedicados a essa questão podemos citar: Jeffrie G. Murphy (1964), em seu artigo *The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism: Beck versus Silber*; Thomas Auxter (1979), em seu escrito publicado sob o título *The Unimportance of Kant's Highest Good*; e também R. Z. Friedman (1984), em seu texto intitulado *The Importance and Function of Kant's Highest Good*. Murphy, Auxter e Friedman colocaram em evidência o debate em torno do sumo Bem, contribuindo para o esclarecimento de alguns elementos que estão em disputa neste debate.

Essa controvérsia, envolvendo as teses conflitantes de Beck e Silber sobre o sumo Bem, é abordada, também, na obra de Victória S. Wike (1994), publicada sob o título de *Kant on Happiness in Ethics*. O referido debate pode ser encontrado no quinto capítulo desse livro, intitulado *The Positive Role of Happiness as Part of Moral End (the Highest Good)*, onde se faz uma contextualização do tema do sumo Bem, em Kant, na sua relação com a questão da

felicidade considerando seu aspecto positivo (p. 115-116). Essa mesma relação é retomada, ainda, no sexto capítulo, intitulado *Problems with the Highest Good and Consequences of the Highest Good for Happiness*, em que a autora aprofunda o tema dos problemas do sumo Bem e de suas consequências para a felicidade.

Dentre os pontos abordados na controvérsia, envolvendo Beck e Silber, pode-se encontrar a tensão existente entre a fundamentação moral e a efetivação do sumo Bem, assim como a relação entre ética e religião na filosofia prática de Kant. O referido debate possui relevância, na medida em que permite perceber a preparação de outra arena de lutas composta de intermináveis disputas que, atualmente, sintetizam o resultado de mais de dois séculos de discussões e controvérsias, produzindo consequências para qualquer que seja a posição assumida. Contudo, este longo debate em torno das disputas a propósito da importância e função do sumo Bem na filosofia prática de Kant não constitui o objeto do presente estudo, pois seria necessário dedicar-se a uma pesquisa específica sobre os pormenores dessa questão. Portanto, ao ser considerado como um dever a sua promoção, o sumo Bem é tratado, neste trabalho, apenas na sua relação com o elemento condicionado e incondicionado da razão e, conseqüentemente, como elemento necessário para o exame da posição estoica dentro da filosofia prática de Kant.

Embora seja possível admitir que a tese defendida neste presente estudo não é consensual com a posição de Beck, na medida em que este autor desconsidera a importância e a função do sumo Bem na ética kantiana, no limite da questão proposta no decorrer desta pesquisa torna-se impossível tratar dos pormenores e das aporias que envolvem as intermináveis disputas em torno do conceito de sumo Bem.

Para se discutir a tese de Kant sobre o sumo Bem, assim como sua crítica ao modo como este conceito era formulado pelas escolas antigas, pode-se recorrer ao artigo *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, de Klaus Düsing (1971), texto esse que já foi referido na revisão bibliográfica deste estudo. Düsing discute a relação do sumo Bem com as doutrinas antigas e examina também a crítica de Kant à noção de sumo Bem defendida por estoicos e epicuristas. O sumo Bem dos estoicos é criticado por Kant na sua filosofia prática. Segundo Düsing, o motivo dessa crítica se deve ao fato de que, no estoicismo, o conceito de sumo Bem está ligado a um certo heroísmo, bem como na elevação da autossuficiência humana que se desdobra num fanatismo moral. No texto de Düsing, o sumo Bem é discutido levando-se em conta o debate em torno das condições de possibilidade de sua execução.

Na obra *Religi3n e historia em Kant* (traduzida no Brasil sob o t3tulo de *Religi3o e hist3ria em Kant*, sendo essa vers3o o texto de refer3ncia utilizado no presente estudo), Herreiro (1991) estuda a rela3o da liberdade e do dever com a hist3ria e a religi3o. A raz3o conduz 3 esperana, pois, em Kant, segundo Herrero, “temos de esperar de Deus que a realiza3o do soberano Bem comunit3rio se torne realmente efetiva por nossas for3as e pelo complemento exigido pela insufici3ncia destas” (p. 186). Desse modo, Herrero discute em sua obra os caminhos poss3veis para a consuma3o do sumo Bem em Kant, bem como a rela3o deste conceito com a hist3ria e a religi3o de raz3o.

O texto de Paulo Afonso Ara3jo (1997), intitulado *Notas acerca do argumento moral a favor da exist3ncia de Deus*, problematiza as dificuldades de “conciliar” os argumentos de Kant em favor da exist3ncia de Deus “com sua pr3pria teoria moral” (p. 71). Ara3jo explica que na *Cr3tica da raz3o pr3tica* “a uni3o de virtude e felicidade 3 exigida pela pr3pria raz3o” (p. 72). Por um lado, Kant defende a autonomia da lei moral; mas, por outro lado, a raz3o pr3tica pura exige a realiza3o do sumo Bem enquanto v3nculo necess3rio entre moralidade e felicidade. Todavia, a virtude do ser finito 3 incapaz de realizar esta exig3ncia, pois o ser finito n3o pode sozinho ligar moralidade e felicidade. Por esse motivo, a raz3o pr3tica pura recorre ao argumento moral em favor da exist3ncia de Deus, enquanto postulado, para garantir este v3nculo necess3rio entre moralidade e felicidade. Segundo Paulo Afonso Ara3jo, Deus torna-se, desse modo, condi3o de possibilidade da efetua3o de sumo Bem formulado por Kant na segunda cr3tica e ao mesmo tempo, um elemento conflitante com a no3o de autonomia.

Christian Hamm (2011), em seu artigo *O lugar sistem3tico do sumo Bem em Kant*, texto j3 mencionado no primeiro cap3tulo deste estudo, examina as disputas travadas a prop3sito do sumo Bem. Hamm apresenta e questiona as tend3ncias interpretativas da filosofia pr3tica de Kant que visam desqualificar o sumo Bem e sua import3ncia, posi3o estas que podem ser sintetizadas na “corrente neokantiana”, representada por “Herman Cohen”, bem como nas interpreta3o de “Heinrich Heine”, “Arthur Schopenhauer”, “Lewis Beck”. Hamm acrescenta a esse debate sua an3lise dos postulados da raz3o pr3tica pura. Segundo esse int3rprete de Kant, “a exist3ncia de Deus e a imortalidade da alma devem ser postulados para credenciar o sumo Bem como objeto necess3rio da vontade” (p. 50). Em s3ntese, na sua an3lise do sumo Bem em Kant, Hamm critica o tratamento deste conceito como “mero ap3ndice doutrinal”. Seu estudo sobre Kant posiciona-se favor3vel 3 coloca3o da solu3o do sumo Bem “como tarefa central, n3o s3 da

filosofia prática, mas até da filosofia no seu todo” e argumenta que o sumo Bem está presente nos textos de Kant “desde o período “pré-crítico” até o “opus postumum” em quase todos os seus escritos principais” (p. 54). Por esse motivo, pode-se falar de um “lugar sistemático” do sumo Bem na ética de Kant.

O debate envolvendo o tema do sumo Bem na ética de Kant aparece também em outros escritos recentes. Jair A. Krassuski (2011), em seu texto *A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana*, analisa o conceito de sumo Bem e explica os motivos que levaram Kant a ausentar-se da discussão do sumo Bem na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785. Segundo Krassuski a referida obra dedica-se a estabelecer o fundamento da noção de autonomia e, por esse motivo, não prioriza o exame da realização do sumo Bem. Apesar desta ausência do debate em torno do sumo Bem na *Grundlegung*, este autor argumenta que, a partir dos anos de 1780, Kant já se dedicava a “reavaliar” sua

interpretação da relação entre sumo Bem e religião por entender que, já na antiguidade, os estoicos [...] nas suas teorias morais entendiam ser supérflua a questão do sumo bem na religião. No entanto para ele (Kant), somente a religião pode fornecer um significado correto para a relação dos dois elementos corretos do sumo bem, felicidade e bem moral, que, por possuírem origem totalmente diferente, sem a religião jamais poderiam aparecer juntos. Este parece ser o centro da expressão ou da ideia da esperança de ser feliz (KRASSUSKI, 2011, p. 175-176).

Com base nos escritos dos autores apresentados neste tópico, pode-se constatar que o problema do sumo Bem na filosofia prática de Kant tem sido objeto de um longo debate e de intermináveis confrontos nos quais cada posição disputa a argúcia das inteligências que se habilitam a interpretar este conceito em Kant.

Embora sejam relevantes as contribuições dos referidos autores que se dedicam ao estudo do tema do sumo Bem em Kant, o estudo aqui proposto não tem a pretensão de examinar os pormenores deste amplo debate envolvendo as mais diversas interpretações e disputas em torno do conceito de sumo Bem na filosofia prática de Kant.

O interesse no exame do conceito de sumo Bem na pesquisa aqui apresentada se restringe ao campo da segunda crítica e visa unicamente preparar o debate no qual Kant estabelece seu diálogo com o estoicismo. Conforme já mencionado, a referida posição de Kant em relação ao estoicismo será estudada, mais detalhadamente, no terceiro tópico deste estudo. Logo, não se deve esperar do presente estudo um exame pormenorizado do conceito de sumo Bem em toda sua complexidade e extensão no conjunto das obras de Kant.

Ao estudar o problema do sumo Bem na segunda crítica, diante da “variação semântica” que este conceito adquire ao longo dessa obra e, conforme demonstrado em caráter preliminar no primeiro capítulo deste estudo, tornou-se necessário priorizarem-se conceitos no contexto de determinadas articulações temáticas em que o sumo Bem aparece relacionado ao estoicismo. As referidas situações podem ser assim resumidas: o sumo Bem como objeto máximo da vontade; o sumo Bem como proposição sintética pura *a priori* indemonstrável; e o sumo Bem como obrigação oriunda do imperativo categórico do dever que vincula de modo sintético puro *a priori* os conceitos de moralidade e felicidade. Essas diversas maneiras de se entender o sumo Bem em Kant serão interconectadas ao longo dos tópicos contidos nesta pesquisa, na medida em que esse conceito possa contribuir para se entender a posição de Kant em relação ao estoicismo no texto da segunda crítica.

2.5. O sumo Bem como objeto máximo da vontade

Na sequência deste tópico, o sumo Bem será discutido na sua relação com a vontade. Pretende-se examinar o modo como Kant introduz o conceito de sumo Bem na segunda crítica, empenhado em encontrar um objeto necessário para a razão prática pura. Embora a lei moral seja incondicionada, ela ordena que o sumo Bem seja efetuado. Nesse sentido, o sumo Bem torna-se em Kant o objeto máximo da vontade determinada pela lei moral. A impossibilidade do sumo Bem inviabiliza a lei moral, porque é a lei moral que ordena a efetuação do sumo Bem. Nas palavras de Kant:

visto que a promoção do sumo Bem [...] 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 a lei moral que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem de ser em si falsa (KpV: A 205).

Por esse motivo, Kant, na segunda crítica, trata inicialmente o sumo Bem no contexto do objeto da razão pura no seu uso prático. No “Segundo capítulo” da Analítica, tópico intitulado *Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft (Do conceito de um objeto da razão prática pura)*, Kant entende que na razão prática o objeto “significa [...] somente a

referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou seu contrário seria tornado efetivo” (KpV: A 100). Conseqüentemente, Kant argumenta que “os únicos objetos de uma razão prática são os de **bom e mau**”.

Kant considera o primeiro elemento (o bom) “como o objeto da faculdade de apetição (KpV: A 101); o segundo elemento (o mau) é o objeto “da faculdade de aversão” (KpV: A 101). Em seguida, Kant “distingue o agradável do bom, e o desagradável do mau” (KpV: A 102). A distinção entre bom (*das Gute*) e mau (*das Böse*) é uma exigência de universalidade, razão que não pode reduzir os conceitos de bom e mau a um sentimento ou sensação de agrado ou desagrado.

Como o sentimento “de prazer ou desprazer” por si mesmos não podem “ser *a priori* vinculados a nenhuma representação de um objeto” (KpV: A103), ao distinguir as noções de bom e mau do agradável (*das Angenehme*) e desagradável (*das Unangenehme*), Kant evita reduzir o bom àquilo que conhecemos como o útil (*das Nützliche*).

Para esclarecer essa distinção, Kant (KpV: A 103) problematiza a “antiga fórmula das escolas: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*” (“Não apetecemos algo senão em razão de um bem, não desapetecemos algo senão em razão de um mal” (nota de número 100 da tradução de Rohden, KpV: A 103). Segundo Kant, embora essa “antiga fórmula das escolas” tenha um uso correto, ela todavia coloca certa confusão conceitual ao ser traduzida para as línguas latinas que não possuem palavras correspondentes para distinguir o “bom” do “bem-estar” e também o “mau” do “mau-estar”.

Em outra passagem, Kant considera que a lei moral “determina **imediatamente** a vontade, a ação conforme ela é **em si mesma** boa e uma vontade, cuja máxima é sempre conforme essa lei, é **absolutamente** e **em todos os sentidos** boa e a **condição suprema de todo o bem**” (KpV: A 109). Em seguida, retoma sua crítica às escolas antigas que cometeram o equívoco de tornar o ideal do sumo Bem como fundamento de determinação “da vontade na lei moral” (KpV A 113).

Na *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (Elucidação crítica da analítica da razão prática pura)*, antes mesmo de definir o conceito de sumo Bem, Kant estabelece com precisão a distinção entre a doutrina da felicidade e a doutrina da moralidade. Como a palavra *Analytik* significa “separar” e “distinguir”, Kant utiliza primeiramente um procedimento semelhante àquela usado por geômetras ao definir e distinguir

conceitos, embora na segunda crítica Kant tenha abandonado o método matemático como caminho para tratar de metafísica.

Kant utiliza ainda outro procedimento semelhante ao dos químicos para separar elementos, embora o conhecimento empírico não possa servir de parâmetro para o tratamento adequado das questões éticas. Logo, pode-se dizer que Kant recorre seja à geometria ou à química apenas para ilustrar a necessidade de se usarem procedimentos de distinção de conceitos e separação de elementos para tratar dos componentes da razão prática, em especial os conceitos de moralidade e felicidade que fazem parte do foco de interesse desta pesquisa. Nas palavras de Kant, assim como um químico analista:

adiciona álcali à solução de terra calcária no ácido muriático; o ácido abandona imediatamente a cal, combina-se com o álcali e a cal precipita-se ao fundo. Do mesmo modo, se um homem, que comumente é honesto (ou que desta vez se coloca apenas em pensamento no lugar de um homem honesto), é confrontado com a lei moral, na qual conhece a dignidade de um mentiroso, imediatamente a sua razão prática (no juízo sobre o que ele deveria fazer) abandona o proveito, une-se ao que lhe mantém o respeito por sua própria pessoa (à veracidade), e o proveito depois de ser separado e desembaraçado de toda aderência à razão (a qual se encontra totalmente do lado do dever), é então pesado por cada um para entrar em vinculação com a razão ainda em outros casos, só não naqueles em que ela pudesse contrariar a lei moral, que a razão jamais abandona, mas se une a ela do modo mais íntimo (KpV: A 166).

Nesta passagem da segunda crítica, Kant mostra como o filósofo pode estabelecer distinções e separações de elementos, como se faz na química, para identificar qual é o fundamento determinante da vontade afetada empiricamente de cada homem, embora o trabalho da razão prática pura não possa colocar nenhuma intuição empírica como seu fundamento.

Kant argumenta que distinção não se reduz a oposição. Assim, ele esclarece que estabelecer distinções é um procedimento essencial da razão. Esse procedimento permite distinguir diversos conceitos da razão prática pura e condicionada, permite distinguir também os conceitos de moralidade e felicidade. Logo, a “distinção do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata oposição entre ambos, e a razão prática pura não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade” (KpV: A 166). De acordo com Kant, apesar da razão prática pura estar intimamente ligada à lei moral, é legítima a busca humana da felicidade. Isso se expressa no sumo Bem, cuja efetuação é ordenada pela lei moral, pois se as reivindicações de felicidade fossem negligenciadas pela razão prática pura, a efetuação do sumo Bem, como dever comandado por essa razão, perderia seu sentido.

Os termos usados por Kant no texto original desta passagem são *die Ansprüche auf Glückseligkeit* (traduzido por *reivindicação de felicidade*). Valério Rohden, na nota 159 de sua tradução, analisa o contexto em que Kant coloca essa posição de acordo com Rohden a utilização, por parte de Kant, do termo *Ansprüche* (*reivindicação*) “significa, nesse contexto, o seu reconhecimento da legitimidade da busca humana da felicidade”. Como ser carente, o homem possui o seu lado sensível, sendo, portanto, diferente de Deus que não possui carência alguma.

Uma atitude arrogante de pretender eliminar toda a felicidade da vida humana geraria o abandono da dimensão empírica, pois pertence ao âmbito da felicidade não somente o desejo de obter “saúde” e “riqueza”, mas também “habilidade” e motivação que “contém os meios para o cumprimento do próprio dever [...] sua falta (por exemplo, a pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever” (KpV: A 166s). A busca da felicidade é reconhecida por Kant como sendo parte da dimensão corpórea e humana, a dimensão fisiológica do homem não é extinta pela razão prática pura.

Kant reconhece também as dificuldades de se cumprir a lei moral num mundo em que a pessoa humana perdeu completamente sua dignidade em função da miséria ou da pobreza extrema, condições que podem conduzir seres humanos à transgressão da lei. Para as interpretações superficiais que consideram que Kant não fornece margem a qualquer possibilidade de transgressão, a base textual desta passagem deixa claro que não se deve confundir o critério judicativo da moralidade (ou seja, o critério do juízo moral estabelecido pelo autor) com a totalidade de sua filosofia prática.

Por um lado, é correto dizer que o critério da lei moral não comporta nenhuma transgressão quando pensado a partir da análise do seu fundamento determinante; todavia, por outro lado, Kant compreende que o ser humano finito não é anjo e também não é Deus. Logo, no que concerne ao cumprimento da lei moral, é evidente que Kant reconhece a possibilidade de transgressões devido à finitude humana, pois, “enquanto o homem for um ente racional finito, ele jamais será santo” (ROHDEN, 2003 ,p. xv). Kant reconhece, então, a todo momento, que o ser humano não é dotado somente de razão, mas também de sentimento de carências e necessidades.

É óbvio que, ao tratar do critério de moralidade, Kant não considera a felicidade como fundamento determinante ou como princípio supremo da moral, pois, para ele, promover a felicidade própria “jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo dever” (KpV: A 167). Como os seres humanos naturalmente perseguem e buscam sua satisfação

peçoal, tendo o princípio da felicidade como caminho natural de satisfação de seus interesses empíricos, caso tivéssemos que fundamentar no princípio da felicidade própria a “proposição moral suprema”, seríamos conduzidos necessariamente à anulação de “todo valor moral, tanto quanto a mistura empírica com axiomas da geometria suprimiria toda a evidência matemática – a máxima evidência que (segundo o juízo de Platão) a matemática contém e que precede mesmo toda a sua utilidade” KpV A 167). Por esse motivo, a razão não se contenta com o condicionado, elemento parcial e subjetivo; a razão quer o incondicionado. Kant reforça essa posição ao considerar que assim como a “razão prática pura [...] procura o praticamente condicionado (que depende de inclinações e de uma carência natural)”, ela procura também “igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade, mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática sob o nome de **sumo Bem**” (KpV:A 194).

Esse objeto total da razão prática pura denominado sumo Bem torna-se, em Kant, a resposta por ele encontrada para solucionar a antinomia da razão prática pura, que se apresenta como um conflito da razão consigo mesma. Ao deparar-se com um critério de felicidade totalmente distinto do critério de moralidade, a razão prática pura se vê obrigada a admitir o sumo Bem como caminho intermediário que permite vislumbrar a produção de seu objeto necessário. Como a razão pura não se satisfaz com a posse parcial desse objeto, ela busca unificar felicidade (elemento condicionado) e virtude (elemento incondicionado), visando à realização do sumo Bem como objeto em sua totalidade. Segundo Kant:

Dessa resolução da antinomia da razão pura prática segue-se que em proposições fundamentais práticas pode-se imaginar pelo menos como possível uma vinculação [...] necessária entre a consciência da moralidade e - como consequência dela - a expectativa de uma felicidade proporcionada à mesma [...] o bem **supremo** enquanto primeira condição do sumo bem constitui a moralidade e que contrariamente a felicidade em verdade constitui o segundo elemento do mesmo [...] o sumo Bem é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção (KpV: A 214s).

Pode-se acrescentar a esse longo debate envolvendo o conceito de sumo Bem a posição do epicurismo e do estoicismo, pois estas correntes estão entre escolas antigas mais importantes com as quais Kant estabelece seu diálogo. Essas escolas se detiveram a examinar o sumo Bem no contexto da relação entre virtude e felicidade, chegando a conclusões opostas conforme

constatado nas passagens em que Kant se refere ao estoicismo, examinadas no terceiro capítulo do presente estudo.

2.6. O sumo Bem como obrigação oriunda do imperativo categórico que vincula em uma síntese pura *a priori* moralidade (elemento incondicionado) e felicidade (elemento condicionado)

Na *Einleitung* da *Kritik der reinen Vernunft*, Kant apresenta sua descoberta¹⁹, o juízo sintético *a priori*. No campo da razão pura, no seu uso teórico cognitivo os elementos distintos e heterogêneos tais como intuição e conceito são ligados necessariamente por meio deste juízo sintético *a priori*. Esse juízo estabelece o vínculo necessário entre a intuição (*a posteriori*) e o conceito (*a priori*). Essa ligação sintética e necessária ocorre para que, no campo cognitivo, “o conceito não seja vazio” e também para que “a intuição não seja cega”. Através do juízo sintético *a priori*, Kant pretende, no campo lógico cognitivo, resolver o impasse existente entre juízos analíticos (juízos de explicação) e juízos sintéticos (juízos de extensão)²⁰, impasse esse responsável por separar intuição e conceito nos processos cognitivos. Uma vez que, ao tratar das condições de possibilidade do conhecimento, Kant, no campo cognitivo da razão teórica, acredita ter resolvido através da síntese *a priori* o problema do abismo que separa intuição e conceito, num segundo momento o filósofo dedica-se a solucionar outro problema que se apresenta como outro abismo que aparece no campo prático da segunda crítica: as relações existentes entre moralidade e felicidade.

Levando-se em conta que o interesse da segunda crítica é prático moral e não cognitivo, é curioso o modo como Kant, na *Dialektik* da *Kritik der praktischen Vernunft*, pretende solucionar o problema da antinomia no campo ético-moral, usando também um procedimento de síntese *a*

¹⁹Em um modesto artigo direcionado a alunos do ensino secundário, escrito com base nos meus estudos seminais, sobre Kant, e intitulado *A propósito da introdução à Crítica da Razão Pura de Kant*, procurei examinar o texto da primeira crítica a fim de compreender “o juízo sintético *a priori*” como uma descoberta de Kant.

²⁰Na *Einleitung* da primeira crítica, mais precisamente no tópico IV intitulado *Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile* (que discute a distinção entre juízos analíticos e sintéticos), Kant apresenta o juízo analítico de explicação como aquele em que “o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está implicitamente contido neste conceito A”. Por outro lado, o juízo sintético de extensão é apresentado por Kant como aquele em que um predicado B está “totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele” (KrV: B 10).

priori para estabelecer o vínculo necessário entre moralidade e felicidade. Todavia, esta síntese *a priori* torna-se distinta daquela que aparece no campo cognitivo, na medida em que, no campo prático, ela passa a ser chamada de proposição sintética pura *a priori*, capaz de ligar moralidade e felicidade enquanto elementos distintos e heterogêneos.

Kant demonstra que para se estabelecer “unidade” como vínculo necessário por meio de uma proposição, enquanto conceito conectado à razão, existem dois caminhos para sua determinação (KpV: A 199). Assim, toda proposição ou é analítica (conexão lógica: centrada no princípio de identidade) ou sintética (vinculação real: centrada no princípio de causalidade). O procedimento de síntese *a priori* constitui a alternativa encontrada por Kant diante dos fracassos da razão em pensar, através de dedução analítica, os conceitos de imperativo categórico e sumo Bem. A dedução analítica fracassa quando considera a vontade idêntica ao ato ou mesmo quando considera a moralidade idêntica à felicidade. Esses conceitos são considerados distintos entre si, logo somente podem ser pensados mediante proposição sintética pura *a priori*. Desse modo, é no campo da causalidade que se pode pensar a solução da antinomia prática. Segundo Kant, essa solução é possível somente sob a pressuposição de uma proposição prática sintética pura *a priori* capaz de ligar elementos *a priori* e *a posteriori* contidos na noção de imperativo categórico e sumo Bem, com base num princípio prático de causalidade.

Tanto o imperativo categórico como o sumo Bem se definem como proposição sintética pura *a priori*. O imperativo categórico como proposição sintética pura *a priori* liga elementos distintos e heterogêneos, tais como vontade (como causa) e ato (como efeito). O imperativo categórico obriga essa mesma vontade a efetuar o sumo Bem, e este, por sua vez, torna-se também uma proposição sintética pura *a priori* que se define como vínculo necessário entre elementos distintos e heterogêneos: a virtude e a felicidade. Por esse motivo, o imperativo categórico e com ele o sumo Bem são considerados por Kant no contexto da proposição sintética prática pura *a priori*.

Segundo o filósofo, a razão prática determina que o próprio “imperativo categórico” seja considerado “uma proposição sintético-prática *a priori*” (GMS: B 50, Ak 420) para que não se tenha a pretensão de deduzir analiticamente o dever-ser. De acordo com o autor, através do imperativo categórico pode-se conectar “o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, <e faça isso> *a priori*, por conseguinte de maneira necessária” (nota de GMS: B 50, Ak 420). O imperativo categórico como síntese *a priori* é uma

proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de outro <querer> já pressuposto (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas, sim, conecta-o imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como algo que não está contido nele (nota de GMS: B 50, Ak 420).

Desse modo, no campo prático, o imperativo categórico é o elemento capaz de ligar sinteticamente componentes distintos como vontade e ato (fato). Sendo a vontade (A) diferente do ato (B), não posso por identidade ligar analiticamente esses conceitos. Logo, é necessário que este vínculo seja pensado por causalidade, ou seja, como proposição sintética pura *a priori*. Essa proposição torna-se a ligação entre elementos heterogêneos, tais como elementos *a priori* e *a posteriori*, causa e efeito, incondicionado e condicionado. Sendo o ato (elemento *a posteriori*) e a vontade (elemento *a priori*), o imperativo categórico torna-se, nesta formulação, o mecanismo necessário que vincula mediante síntese *a priori* esses dois elementos distintos. Na sequência, esta vontade irá produzir o sumo Bem: vínculo necessário, síntese pura *a priori* entre moralidade e felicidade. O imperativo categórico agindo sobre a vontade faz com que o sumo Bem seja produzido como uma obrigação. Para isso, no sumo Bem a moralidade tem que tornar-se causa da felicidade. Logo, a moralidade (como causa *a priori*) e a felicidade (como efeito *a posteriori*) constituem o sumo Bem como resultado proveniente desta formulação do imperativo categórico, sendo, portanto, uma exigência por parte do dever que impera sobre a vontade.

Se considerarmos essa ligação entre virtude e felicidade no contexto do conceito de causalidade, encontraremos dois tipos de causalidade: a causalidade proveniente da natureza e a causalidade proveniente do imperativo categórico. Ambas podem inaugurar uma sucessão de efeitos no mundo. Existem dois modos de conceber a causalidade, uma natural e outra moral, ambas capazes de iniciar no mundo uma sequência de eventos, acontecimentos ou fenômenos.

O imperativo categórico, além de deter a razão empiricamente condicionada de querer, sozinha, tornar-se fundamento de determinação da vontade, também é capaz de imprimir no mundo, por meio da vontade, uma ordem moral totalmente diferente da ordem existente na natureza. É por esse motivo que o imperativo categórico pode obrigar a vontade a produzir uma sequência de ações no mundo com vistas a efetuar o sumo Bem. Ao produzir seu objeto no mundo, a vontade constrangida pelo imperativo categórico se vê obrigada a efetuar o sumo Bem como seu objeto máximo que representa a síntese *a priori* entre moralidade (como causa) e felicidade (como efeito).

Do contrário, caso a felicidade fosse considerada causa da moralidade, teríamos uma proposição “**absolutamente falsa**” (KpV: A206); todavia, ao considerar a moralidade como causa e a felicidade como efeito, temos uma proposição que “não é falsa **de modo absoluto**” (KpV: A 206). A segunda proposição, que considera a virtude como causa e a felicidade como efeito, é “só condicionalmente falsa” (KpV:A 206). Mas, do ponto de vista necessário, pode-se considerar a segunda proposição como verdadeira, desde que esta ligação não seja resultado de uma dedução analítica, mas seja feita mediante síntese *a priori*, pois, para que se possa admitir necessariamente que a moralidade seja causa da felicidade, é preciso admitir o postulado da efetuação do sumo Bem como um “mandamento” (KpV: A 214) que a lei moral imprime sobre a vontade.

Por esse motivo, pode-se encontrar no texto da segunda crítica um número significativo de tentativas, por parte de Kant, de justificar a importância do sumo Bem, quando expõe seus argumentos em favor da obrigação proveniente do dever com o propósito de exigir da vontade a efetuação desse objeto máximo.

As tentativas de ligar moralidade e felicidade seguindo o caminho analítico redundam em fracasso. Kant, então, demonstra que, caso a felicidade fosse considerada causa da moralidade, teríamos a possibilidade de um elemento contingente do mundo fenomenal (a felicidade) tornando-se causa de um elemento necessário do mundo noumenal (a moralidade), o que seria absurdo de acordo com os critérios enunciados pela razão prática pura, porque, neste caso, a promoção do sumo Bem ficaria dependente de motivos sensíveis e contingentes para se efetuar.

Numa outra tentativa, também no campo analítico, pode-se constatar outro fracasso da razão prática. Suponhamos que a moralidade enquanto elemento do mundo noumenal seja considerada como causa da felicidade no mundo fenomenal. Neste caso, teríamos outro raciocínio analítico também problemático. Pode-se constatar que, no mundo empírico, nem sempre a moralidade conduz necessariamente à felicidade. Neste caso, o ente racional finito mesmo digno de participar da felicidade pode ser excluído dela; todavia, por ser finito e contingente este ente também quer ser feliz.

Herrero (1991) complementa este sentido atribuído por Kant ao sumo Bem como proposição sintética *a priori*. Antes de discutir esta questão, o autor explica que o ponto de vista de Kant torna imprescindível o dever de promover o sumo Bem, ainda que este não seja plenamente realizado no mundo, devido a “dificuldades alheias ao próprio dever”. Enquanto

“prescrição, ele ordena que o homem ponha a si como fim-término de toda sua atividade. Desse modo, o sumo Bem “deve ser realizado no mundo e temos de ver ainda como o mundo se presta a essa configuração” (p.43). Em seguida, Herrero argumenta que

o dever de promover o sumo Bem é uma proposição prática sintética pura *a priori*. É prática, porque é um dever; sintética, porque não se deduz analiticamente da lei, mas procede de sua extensão diante da necessidade natural do homem de pensar para sua ação um fim-término. Se a lei não levasse em conta essa necessidade, encontraria um impedimento para sua realização, pois só assim uma vontade finita entende a necessidade de realizar a lei moral na experiência. Contudo a proposição é *a priori*, porque o fim é desinteressado e recebe sua incondicionalidade apenas da lei. Enquanto é um dever a realizar, essa ideia adquire uma realidade objetiva prática no mundo (HERRERO, 1991, p. 43).

O sumo bem “surge da aplicação da lei moral como fundamento de determinação [...] de uma vontade finita e é o supremo fim de nossa ação a projetar no mundo” (HERRERO, 1991, p. 43). É nesse sentido que o sumo Bem se relaciona com os conceitos de virtude e felicidade na filosofia prática de Kant.

Ao considerar o imperativo categórico do dever como proposição sintética pura *a priori*, Kant deixa campo aberto para que este mesmo dever obrigue a vontade a produzir o sumo Bem, cuja efetuação é determinada por uma proposição prática sintética pura *a priori*. De acordo com Herrero, no momento em que Kant entende o sumo Bem como uma proposição prática, ele a coloca no campo da razão prática. Herrero (1991) explica que a “razão dá ao homem esse fim-término com o dever incondicionado e impõe *a priori* uma conexão necessária entre moralidade e felicidade” (p.44). Todavia, se para conceber essa conexão necessária torna-se impossível pela unidade analítica, então resta-nos a unidade sintética. Em seguida, Herrero argumenta que a conexão sintética somente “se realiza segundo a lei de causalidade” (p.44). Por esse motivo, ao perceber que o mundo sensível, a natureza, não é capaz de ligar sinteticamente moralidade e felicidade, Kant resolve esta antinomia do sumo Bem de modo a efetuar o vínculo sintético *a priori* entre moralidade e felicidade “distinguindo as duas causalidades existentes no homem” (p.45), a saber: a causalidade natural e a causalidade intelectual. Logo, “se a causalidade natural não permite conhecer a conexão necessária entre as duas realidades desiguais (p.45), pela causalidade intelectual (que não pode ser conhecida, mas somente pensada) pode-se pensar o sumo Bem como vínculo sintético *a priori*, de modo que a moralidade seja causa necessária da felicidade. Somente “nesta ordem de subordinação o Soberano Bem é o objeto total da razão prática” (p.45). Nesse sentido, a promoção do sumo Bem torna-se, em Kant, um dever a ser realizado. O dever de promover o sumo Bem, que usa a vontade como mecanismo de produção

desse objeto máximo, se liga ao mundo natural e empírico pela síntese *a priori*. Segundo Herrero, através da síntese *a priori*, o dever incondicionado de promover o sumo Bem torna-se realidade objetiva no mundo empírico e condicionado, ainda que esta conformação encontre-se diante de certas dificuldades para sua efetuação.

Segundo Krassuski (2011)

existe um caráter sintético na ligação entre moralidade e felicidade e, portanto, não é possível, estabelecer um nexos causal entre estes elementos, nem por obra da natureza nem por obra do homem. Por isso, o recurso à ideia de um ente moral onipotente, artífice da ordem moral do mundo, é colocado na teoria moral kantiana, até este momento como algo necessário, passando do argumento do absurdo para a prova moral da sua existência (KRASSUSKI, 2011, p.176).

O sumo Bem, considerado uma síntese pura *a priori* entre virtude e felicidade, deve ser efetuado no mundo ainda que a vida de um ente racional finito não seja dotada de tempo suficiente para sua efetuação, pois, o sumo Bem, enquanto estabelecimento desta ligação entre virtude e felicidade, é a obrigação (*Verbindlichkeit*) expressa pelo imperativo categórico. O dever exige a efetuação do sumo Bem. No entanto, o ser racional finito sozinho não consegue efetuar-lo. Se o sumo Bem é uma proposição sintética pura *a priori*, internamente ele não é capaz de ligar virtude e felicidade. Caso isso ocorresse, o sumo Bem seria resultado de uma dedução analítica com base em elementos internos e idênticos ($A=A$). Logo, o sumo Bem depende de elementos externos e distintos ($A=B$). Por esse motivo, para que o sumo Bem enquanto síntese *a priori* seja efetuado, é necessário pressupor os postulados enquanto elementos externos necessários à sua efetuação.

Segundo Kant, a razão prática pura possui determinadas competências. Na *Analytik*, por exemplo, compete à razão prática estabelecer o fundamento do dever de modo a impedir que a dimensão empírica e o interesse sensível na felicidade sejam fundamento ou critério ético-moral. Com base neste critério do dever, a razão prática pura se vê obrigada a “deter a razão empiricamente condicionada” como fundamento determinante da vontade moral. Sobre esta obrigação, escreve Kant que “a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (KpV A 31). Todavia, essa não é a única obrigação da razão prática.

Além de deter o condicionado como elemento empírico na sua pretensão de querer ser o único fundamento de determinação da vontade, a razão prática pura tem também a obrigação de estabelecer as condições de possibilidade da realização do sumo Bem no mundo. Por essa razão,

é necessário pensar esse conceito de sumo Bem em Kant como uma obrigação proveniente do imperativo categórico. Na *Dialektik*, a promoção do sumo Bem torna-se também um dever, enquanto exigência proveniente do imperativo categórico. O ser racional finito tem o dever de se empenhar para realizar o sumo Bem, pois somente o sumo Bem é o vínculo necessário entre moralidade como causa e felicidade como efeito.

Se no conceito sumo Bem enunciado por Kant, somente nele, a moralidade torna-se causa da felicidade, como então garantir que, mediante esse conceito de sumo Bem que o imperativo categórico obriga realizar, a felicidade seja distribuída, de modo necessário, na mesma proporção da virtude praticada? Para responder isso, Kant retoma sua definição de felicidade e mostra a necessidade de se recorrer aos postulados da razão prática pura para que o imperativo categórico que obriga a efetuação do sumo Bem tenha o objeto máximo da vontade efetuado. Se o sumo Bem é uma das exigências do dever sobre a vontade, para que a felicidade seja contemplada e para que exista essa conexão da felicidade com a moralidade segundo Kant, é necessário que esse vínculo seja postulado como algo necessário. De acordo com o filósofo,

felicidade²¹ é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade. Ora, a lei moral como uma lei da liberdade ordena mediante fundamentos determinantes que devem ser totalmente independentes (como motivos) da natureza e da concordância da mesma com nossa faculdade de apetição; porém o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Logo, não há na lei moral o mínimo fundamento para uma interconexão necessária entre a moralidade e a felicidade, proporcionada a ela, de um ente pertencente ao mundo e por isso dependente dele, o qual justamente por isso não pode ser por sua vontade causa dessa natureza e torná-la, no que concerne à sua felicidade e a partir das próprias forças, exaustivamente concordantes com suas proposições fundamentais práticas. Não obstante, no problema prático da razão pura, isto é do necessário empenho em favor do sumo Bem, uma tal conexão é postulada como necessária: nós **devemos** procurar promover o sumo Bem (o qual, pois tem de ser possível) (KpV: A 224s).

O postulado do sumo Bem conduz ao postulado da existência de Deus, pois o sumo Bem só é possível se for admitida uma causa suprema da natureza, porque a natureza contingente não pode produzir uma ligação necessária entre moralidade e felicidade. A natureza contingente não pode distribuir necessariamente a felicidade na exata proporção da moralidade. É necessário admitir Deus como causa da natureza distinta da natureza. Além de ser causa suprema ou criador da natureza, Deus, considerado como o sumo Bem originário, possui como atributos a vontade, a racionalidade e a bondade. Do ponto de vista moral, a existência de Deus torna-se inseparável do

²¹ Eckart Förestter (1998) examina o sentido da felicidade na sua relação com a moral (p. 30-31).

dever, pois, a lei moral não garante felicidade, mas ela exige da vontade que o sumo Bem seja efetuado. O sumo Bem representa a felicidade na sua exata proporção com prática da virtude.

Para que a felicidade chegue ao ente racional finito na exata proporção com a sua maior ou menor adesão à lei moral, alguma causa externa ao homem tem de ser capaz de distribuir esta felicidade. Para que se garanta essa felicidade, é necessário postular um Deus onipotente, criador do mundo, capaz de sustentar esta ligação entre moralidade e felicidade enquanto componentes do sumo Bem. Por ser onipotente e criador do mundo, Deus seria o único ser capaz de garantir a posse da felicidade para os entes finitos que se comprometem a agir segundo aquilo que foi estabelecido pela lei moral. Logo, sem esse postulado, a garantia do referido vínculo necessário entre moralidade e felicidade ficaria sem sustentação. A natureza e o ente racional finito se apresentam, em Kant, como elementos contingentes; nem a natureza contingente, nem o ente racional finito podem garantir de modo necessário que essa felicidade seja distribuída na exata proporção com a moralidade. Somente esse postulado torna possível pressupor um criador do mundo como garantia da ligação dos dois elementos do sumo Bem. Logo, é necessário recorrer ao postulado da existência de Deus para que este garanta o próprio sumo Bem enquanto o vínculo necessário entre moralidade e felicidade.

Portanto, é **postulada** também a existência de uma causa da natureza em conjunto e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, da exata concordância da felicidade com a moralidade [...] o sumo bem só é possível no mundo se for admitida uma causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral [...] a causa suprema da natureza, na medida em que tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ente que mediante **entendimento** e **vontade** é a causa (consequentemente o Autor) da natureza, isto é **Deus**. Consequentemente o postulado da possibilidade do **sumo Bem derivado** (do melhor mundo) é, ao mesmo tempo, o postulado da efetividade de um **sumo Bem originário**, ou seja, da existência de Deus. Ora, a promoção do sumo bem era para nós um dever, por conseguinte não apenas uma faculdade mas também uma necessidade, como carência, necessidade essa vinculada ao dever²² 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: A 225s).

O sumo Bem enquanto conexão entre o mérito de participar da felicidade na sua proporção exata com a maior ou menor adesão à lei moral toma a felicidade como componente essencial ao sumo Bem. Para que a felicidade faça parte do sumo Bem, Kant admite o postulado

²² A tradução dessa passagem feita por Valério Rohdem considera o “dever como carência” (*Pflicht als Bedürfnis*). O referido texto traduzido desta maneira pode gerar certas dúvidas por considerar o “dever como carência”. Ao que tudo indica, de acordo com o contexto, o dever não é carência; a carência a que Kant se refere é a necessidade de pressupor a existência de Deus para viabilizar a efetuação do sumo Bem. Nesse sentido, carência diz respeito àquilo que necessariamente falta para efetuar o que é ordenado pelo dever. Logo, não é carência do dever.

da existência de Deus. Somente assim pode-se garantir que a felicidade seja distribuída com justiça e na medida em que um ente racional finito venha a se comprometer com a prática da virtude.

O Bem supremo enquanto “fim-término” ou “fim terminal” não pode deixar de ser uma obrigação, pois “se o dever (de promover o sumo Bem) perdesse seu caráter obrigante, o próprio sumo Bem se tornaria um “bem qualquer” e não poderia mais constituir o fim terminal, mas só um entre os fins possíveis” (HAMM, 2011, p. 52-53). Por outro lado, a realização do sumo Bem necessita ainda dos postulados da razão prática pura para que seja garantida sua “validade universal” (HAMM, 2011, p. 53), bem como o seu caráter sistemático. Embora não seja possível discutir o problema das intermináveis aporias e controvérsias envolvendo os postulados da razão prática pura, o estudo aqui proposto toma o sumo Bem no seu sentido já referido e na sua relação com os postulados apenas para pensar o debate de Kant com os estoicos.

Se de modo analítico não posso ligar vontade e ato para produzir um conceito correto de imperativo categórico, se nem mesmo o sumo Bem pode ser pensado analiticamente, o mecanismo a partir do qual se pode estabelecer a ligação de elementos *a priori* (provenientes da razão) e elementos *a posteriori* (provenientes do mundo empírico) é necessariamente a proposição prática sintética *a priori*. Ao ligar por meio desta proposição a vontade e o ato, o imperativo categórico obriga essa vontade a tornar-se causa de uma série de fenômenos no mundo que terá como consequência a obrigação de se produzir esforços para que o sumo Bem seja efetuado. Logo, é a proposição sintética prática pura *a priori* que possibilita ligar os elementos heterogêneos. Consequentemente, se o sumo Bem é também considerado como uma proposição sintética pura *a priori* entre moralidade (elemento incondicionado) e felicidade (elemento condicionado), então é uma obrigação efetua-lo através dos esforços da vontade.

O imperativo categórico constrange a vontade a produzir uma sucessão de acontecimentos no mundo fenomênico e, desse modo, ele a obriga a produzir o sumo Bem como seu objeto máximo. Desse modo, o sumo Bem se define como obrigação oriunda do imperativo categórico quando este age sobre a vontade. O dever obriga a vontade a efetuar o sumo Bem e ao ser produzido o sumo Bem efetua o próprio vínculo sintético puro *a priori* entre moralidade e felicidade.

Diferentemente de certas teses destinadas a reduzir ou eliminar a importância ou mesmo a função do sumo Bem na ética de Kant, é possível constatar que o próprio imperativo categórico,

embora seu critério não se curve diante de recompensas pelo cumprimento do dever, impõe através da vontade que o sumo Bem seja efetuado como uma obrigação.

2.7. O sumo Bem como objeto a ser produzido por uma vontade determinável pelo imperativo categórico.

Pode-se deduzir, daquilo que foi examinado no último tópico estudado, que o percurso executado por Kant para demonstrar sua proposição prática sintética *a priori* pode ser resumido no texto da *Supressão crítica da antinomia da razão prática*. Nele o sumo Bem aparece como uma proposição sintética pura *a priori* capaz de ligar sinteticamente e de modo necessário os conceitos de moralidade e felicidade. De posse dessas noções, Kant passa a considerar o sumo Bem como uma obrigação. O imperativo categórico exprime a obrigação de realizar o sumo Bem no mundo através de processo de determinação da vontade. Para que o sumo Bem possa vincular em uma síntese pura *a priori* o elemento condicionado (felicidade como efeito) e o elemento incondicionado (moralidade como efeito), ele precisa ser produzido por uma vontade que é a faculdade destinada a produzir objetos no mundo através do princípio de causalidade. Essa vontade, por sua vez, conforme já mencionado, só realiza o sumo Bem se for constringida e determinada pelo dever proveniente do imperativo categórico.

Após ser considerado o objeto total da razão pura no seu uso prático, objeto este produzido por uma vontade determinada pela lei moral, o sumo Bem na filosofia prática de Kant passa a ser o mecanismo encontrado por ele para solucionar o problema da relação entre moralidade e felicidade.

Nesse sentido, o sumo Bem se torna em Kant o objeto a ser produzido por uma vontade que tem no imperativo categórico o fundamento de sua determinação. Desse modo, Kant articula lei moral, vontade e sumo Bem. O que garante o vínculo entre moralidade e a felicidade, ou seja, a conexão entre o mérito de participar da felicidade proporcionada pelo grau de adesão à lei moral é o sumo Bem. Todavia, enquanto objeto da vontade, o sumo Bem somente pode ser efetuado se a vontade produzir ações visando à sua efetuação. O imperativo categórico que representa a lei moral nos entes racionais finitos não garante felicidade àqueles que agem

moralmente, mas pode determinar a vontade a produzir o sumo Bem e este, por sua vez, é o vínculo necessário da moralidade com a felicidade.

O imperativo categórico não pode por si mesmo realizar de forma efetiva o referido vínculo necessário entre moralidade e felicidade, pois ele pode apenas obrigar a vontade a realizar o sumo Bem como seu objeto necessário. O sumo Bem realiza este vínculo entre moralidade e felicidade quando pensado a partir de sua composição. Desse modo, o dever faz com que os seres racionais finitos se esforcem para que, por meio da vontade, o sumo Bem seja produzido. De acordo com Kant, “ao dever cabe aqui somente o empenho para a produção do sumo Bem no mundo, cuja possibilidade [...] pode ser postulada” (KpV: A 226). Sob a pressuposição de uma inteligência suprema, o sumo Bem é “dado a nós pela lei moral” devido a “uma carência de um ponto de vista prático”.

Uma conclusão inevitável da *Dialektik* é a tese kantiana que incorpora a religião no contexto de efetivação do sumo Bem. Kant percebe, então, certa harmonia entre ética e religião. Porém, não está falando de qualquer religião. Esta religião de que ele fala é justificada pela razão prática pura na sua capacidade de contribuir para eliminar o conflito entre moralidade e felicidade, enquanto conexão entre o mérito de participar da felicidade proporcionada pela adesão à lei moral.

Kant demonstra essa posição usando os seguintes argumentos:

a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e sim enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma (KpV: A 233).

A vontade do ser racional finito somente é capaz de compreender e realizar o sumo Bem mediante a garantia do direito de participar da felicidade. Por isso, a razão prática pura então admite o pressuposto de uma vida futura e o pressuposto da existência de um criador do mundo capaz de recompensar os seres que praticam a virtude. Uma vez que a prática da virtude não é garantia de uma vida feliz, admite-se a vida futura e a existência de Deus como postulado da razão prática pura para vincular necessariamente virtude e vida feliz. A razão prática pura então transfere para este soberano e criador do mundo a garantia desse vínculo necessário entre moralidade e felicidade para que os seres racionais finitos possam efetuar o sumo Bem no mundo. Desse modo, sozinhos, sem o auxílio do postulado de uma vida futura e da existência de

um criador, nem o imperativo categórico e nem o ser racional finito poderiam realizar o sumo Bem.

O sumo Bem a ser efetuado como exigência do imperativo categórico não é um bem qualquer. O sumo Bem a que Kant se refere é a felicidade na exata proporção com o cumprimento do dever. Segundo Kant, “podemos esperar alcançar o sumo Bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade” (KpV: A 233). Logo, nesse contexto, “tudo permanece desinteressado e fundamentado simplesmente sobre o dever” (KpV: A 233) para que “todo o valor moral” das ações não seja aniquilado. Assim, “a lei moral ordena-me a fazer do sumo Bem possível no mundo o objeto último de toda conduta” (KpV: A 233). É por esse motivo que Kant procura demonstrar o modo como o imperativo categórico ordena que os entes finitos “façam do sumo bem possível no mundo o objeto último de toda a conduta”. Para Kant, a lei moral é “o fundamento determinante da vontade” (KpV: A 234). Conseqüentemente, os objetos produzidos por essa vontade são ações efetuadas no mundo fenomênico, que obrigam este mundo a se conformar às determinações do imperativo categórico. Ao obrigar a vontade a produzir o ato, esta vontade está automaticamente determinada pelo imperativo categórico a produzir o sumo Bem. Desse modo, Kant entende que a vontade determinada pela lei moral “é dirigida à promoção do sumo Bem” (KpV: A 234). É precisamente por meio da vontade determinada pelo imperativo categórico que a moralidade pode ser causa da felicidade na composição do sumo Bem. Com base nisso, Kant considera o conceito de sumo Bem como obrigação do imperativo categórico que imprime sobre a vontade sua determinação. Devido à sua importância neste contexto, o conceito de sumo Bem em Kant torna-se vontade na sua conformidade com as determinações do imperativo categórico e a sabedoria.

Além de estar necessariamente vinculado à vontade, quando esta se apresenta determinada pelo imperativo categórico, o sumo Bem, em Kant, está diretamente relacionado ao conceito de sabedoria, tanto no sentido teórico como no sentido prático. De acordo com o filósofo, “a sabedoria, considerada teoricamente, significa o conhecimento do sumo Bem e, praticamente, a conformidade da vontade ao sumo bem” (KrV: A 235). Diante dessa posição, o conceito de sumo Bem enquanto sabedoria e obrigação da vontade determinada pelo imperativo categórico torna-se *conditio sine qua non* do debate de Kant com os estoicos e epicuristas.

CAPÍTULO 3

O SIGNIFICADO DO ESTOICISMO NA KpV

A produção do primeiro capítulo do estudo aqui proposto exigiu, inicialmente, um breve retorno ao texto da primeira crítica como preparação do estudo a propósito da presença dos estoicos na ética de Kant. O referido capítulo inicial dedicou-se ao tratamento da distinção entre os possíveis usos da razão pura: o uso teórico e o uso prático. Além disso, através desse estudo preliminar, foi possível distinguir o condicionado (*das Bedingte*) e o incondicionado (*das Unbedingte*) na filosofia de Kant. Esse tópico propedêutico procurou mostrar, ainda, que os conceitos de lei moral e sumo Bem e, também, os conceitos de moralidade e felicidade não podiam ser demonstrados usando-se as regras da razão teórica. Por esse motivo, Kant transferiu para o campo da razão prática pura o debate envolvendo os referidos conceitos práticos.

O segundo capítulo do presente estudo, ao tratar do uso prático da razão, teve como eixo central o debate envolvendo os conceitos de lei moral e sumo Bem. Além de preparar a arena de lutas entre moralidade e felicidade, arena esta entendida como campo de disputas que envolvem o diálogo de Kant com as escolas antigas, epicurismo e estoicismo, este segundo capítulo procurou retomar o debate envolvendo o condicionado (*das Bedingte*) e o incondicionado (*das Unbedingte*), para mostrar a presença destes dois elementos na filosofia prática de Kant. Além disso, constatou-se nesse segundo tópico que o exercício da lei moral não garante felicidade e, desse modo, o imperativo categórico que se apresenta como a lei moral para os entes racionais finitos não garante uma vida feliz para aquele que cumpre com o seu dever. Por outro lado, este mesmo imperativo categórico do dever obriga a vontade a efetivar o sumo Bem, para que este último torne possível o vínculo necessário entre moralidade (elemento condicionado) e felicidade (elemento incondicionado).

Após preparar o campo de batalha envolvendo as disputas em torno do conceito de sumo Bem, esse segundo tópico abre caminho para o terceiro capítulo que se propõe a examinar o significado do estoicismo na segunda crítica.

A palavra significado é tomada neste estudo no sentido usual desta expressão sem entrar nos pormenores da variação linguística que essa palavra assume no campo da filosofia da linguagem. A expressão “significado” é tomada nesta dissertação no sentido de acepção,

enquanto compreensão. Estudar o significado do estoicismo na segunda crítica consiste unicamente em compreender o modo como Kant se posiciona diante da ética estoica.

Nesse sentido, o estudo do significado do estoicismo na filosofia prática de Kant consiste em identificar a presença da ética estoica no texto da segunda crítica para em seguida compreender as objeções de Kant aos estoicos. Para isso, tornou-se necessário compreender também o modo como, na visão de Kant, os estoicos se posicionam em relação ao problema do sumo Bem.

Tanto o estoicismo quanto o epicurismo estabeleceram um vínculo analítico entre moralidade e felicidade. Portanto, este capítulo se detém a examinar as ponderações e as objeções de Kant aos estoicos para, em seguida, expor a tese de Kant da incapacidade do estoicismo de formular um conceito de sumo Bem que possa estabelecer um vínculo sintético e necessário entre felicidade e moralidade.

Neste contexto de disputas em torno do conceito de sumo Bem, Kant sinaliza suas objeções a diversos elementos da ética estoica. Kant deixa transparecer um elogio moderado ao conceito de dever contido na ética estoica. Apesar disto, ele coloca outras inúmeras objeções às mais diversas posições assumidas pelo estoicismo no campo prático-moral. As disputas em torno do conceito de sumo Bem, bem como as demais objeções de Kant aos estoicos, deixam campo aberto para se pensar as diferentes maneiras de justificar o sumo Bem e a consequente superação do estoicismo no campo ético-moral. A referida tese do estudo aqui proposto tem como base todas essas objeções de Kant à ética estoica contidas nas referências que o autor faz aos estoicos no texto da segunda crítica. Essas referências apresentam objeções de Kant aos estoicos no contexto da arena de lutas dialéticas nas quais a razão prática pura estabelece o critério da moralidade e as condições de possibilidade da efetuação do sumo Bem.

Considerado o centro de gravidade do estudo proposto nesta dissertação, na medida em que se propõe a colocar em evidência a posição de Kant diante do estoicismo no campo prático-moral, este tópico se detém a analisar as passagens da *Kritik der praktischen Vernunft* em que Kant faz referências ao estoicismo. Essas referências aparecem nas partes mais importantes da segunda crítica e podem ser encontradas no *Prefácio (Vorrede)*, na *Analítica (Analytik)* e, sobretudo, na *Dialética (Dialektik)* da segunda crítica.

Para propor a tese da superação dos estoicos no campo ético-moral, no contexto da segunda crítica, tornou-se necessário o exame e a apresentação das objeções diretas e indiretas de

Kant a essa corrente da filosofia helenística. A escrita do presente capítulo se sustenta na análise das referências que Kant faz aos estoicos, para defender a referida tese da superação do estoicismo no campo ético-moral. Esta tese se apoia na maneira como Kant questiona o suicídio (*der Selbstmord*), o sumo Bem (*das höchste Gut*), a arrogância (*die Arroganz*), o heroísmo (*der Heroism*) e o fanatismo moral (*moralische Schwärmerei*) enquanto elementos contidos na noção de virtude dos estoicos.

3.1. A presença dos estoicos na filosofia prática de Kant

Ao problematizar o significado do estoicismo na filosofia prática de Kant não se tem a pretensão de estabelecer qualquer comparação entre a ética estoica e a ética de Kant. Diante das qualificações que Kant atribui à ética estoica, o presente estudo entende que, de acordo com o modo como o filósofo formula suas objeções aos estoicos na segunda crítica, ele abre caminho para a superação do estoicismo no contexto da *Kritik der praktischen Vernunft*. Todavia, não se deve esperar deste estudo a exposição de um quadro comparativo com o propósito de saber se o que o autor afirma sobre o estoicismo corresponde exatamente ao modo como esta corrente elaborou suas teses e ideias no campo ético-moral. Não se tem a pretensão de saber se Kant foi fiel ao se apropriar de certos conceitos da ética estoica para, em seguida, produzir sua crítica. Não é possível estabelecer neste estudo nenhum juízo de valor a respeito da fidelidade ou infidelidade de Kant ao tratar determinado conceito da ética estoica. Logo, não é possível entrar no mérito ou demérito da questão se Kant faz ou não faz justiça ao empregar o termo estoicismo.

Diferentemente disso, o foco de interesse do estudo aqui proposto é o exame do modo como Kant entende o estoicismo na segunda crítica. O estoicismo tratado no presente estudo é o estoicismo segundo Kant, o estoicismo visto pelas lentes de Kant, ou seja, o modo como esse filósofo entende os conceitos de virtude e sumo Bem contidos na ética estoica. Pretende-se apenas examinar as referências que o filósofo faz aos estoicos no campo da razão prática e, também, seu posicionamento em relação a essa corrente da filosofia helenística, sem a pretensão de fazer qualquer análise dos eventuais problemas envolvidos na interpretação kantiana do estoicismo.

Embora a filosofia prática de Kant contenha algum elemento que a aproxima de determinado aspecto da ética estoica, quando se exige do autor uma tomada de posição diante dessa corrente, é possível encontrar no seu texto da segunda crítica diversas objeções aos estoicos. Essas objeções deixam campo aberto para que se possa propor a superação da corrente estoica no campo ético-moral.

3.2. As referências que Kant faz aos estoicos

Kant faz referências ao estoicismo, de um modo genérico, em certas passagens da segunda crítica. Nessa obra, Kant não menciona nenhum filósofo específico da corrente estoica. Para designar o estoicismo, ele se utiliza de termos tais como: *die Stoiker (os estoicos)*, *der Stoiker (o estoico)*, *das stoische System (o sistema estoico)*, *die Ideen der Stoiker (as ideias dos estoicos)*. Diante da complexidade e amplitude do estoicismo, simplesmente com base na análise dessas expressões usadas pelo autor para se referir a essa corrente da filosofia helenística, não é possível chegar a uma conclusão sobre qual filósofo estoico Kant está atribuindo sua interpretação, pois, ele não cita nenhum filósofo estoico em especial.

Por esse motivo, não se tem a pretensão, no estudo aqui proposto, de se chegar a um veredito a propósito do debate envolvendo a questão de saber se a posição de Kant, ao tratar do estoicismo, apresenta uma proximidade maior com Sêneca ou com as interpretações estoicas de Cícero. Estas duas vertentes interpretativas de alguns estudiosos da ética de Kant podem ser classificadas do seguinte modo: de um lado, encontra-se a posição que afirma conter, ao longo do texto da segunda crítica de Kant, supostos elementos extraídos das interpretações que Cícero faz dos estoicos, essa posição é endossada por Klaus Reich (1935); de outro lado, encontra-se uma posição diametralmente oposta que afirma existirem, no texto da segunda crítica, possíveis vestígios da obra de Sêneca, fazendo com que este filósofo estoico exerça maior influência sobre Kant. Esta última posição é endossada por Ulrike Santozki (2004). Embora esse debate tenha sua importância, não é possível, neste estudo, discutir os pormenores desse diálogo entre os intérpretes de Kant. Devido à complexidade da questão colocada por essas duas vertentes interpretativas da obra de Kant, nos limites estabelecidos pelo estudo aqui proposto, não é possível oferecer uma solução adequada a esse problema. Por esse motivo, este estudo não tem

qualquer pretensão de solucionar esta questão que se manifesta na disputa travada entre as tendências interpretativas que se divergem a propósito deste tema.

Ainda que Kant não se detenha a explicitar a qual filósofo estoico, em especial, ele está se referindo, a segunda crítica contém cerca de oito passagens nas quais são feitas referências diretas aos estoicos. Essas passagens tornam possível examinar a posição de Kant diante do modo como ele entendia o estoicismo.

É possível identificar nesses trechos da segunda crítica moderada adesão do filósofo à noção de dever contida na ética estoica. Todavia, também são apresentadas ao longo do referido texto inúmeras objeções ao estoicismo. Com base nessas objeções, é possível indicar algumas pistas que deixam marcas evidentes da dissidência de Kant com os estoicos. Conforme já dito, o autor faz referências aos estoicos no *Prefácio (Vorrede)*, em certas partes da *Analítica da razão prática pura (Analytik der reinen praktischen Vernunft)* e em determinados trechos da *Dialética da razão prática pura (Dialektik der reinen praktischen Vernunft)*.

O *Prefácio* contém a primeira referência de Kant ao estoicismo (KpV: A 22 nota); os estoicos reaparecem no *Primeiro capítulo da Analítica*, no *Teorema IV, Anotação II*, trecho da obra que traz um quadro contendo as correntes da filosofia que defenderam no campo ético-moral os *Fundamentos determinantes materiais práticos do princípio da moralidade* (KpV: A 69s). Kant discute novamente a posição dos estoicos no *Segundo capítulo da Analítica*, que trata *Do conceito de um objeto da razão prática pura* (KpV: A 106) e, também, no *Terceiro capítulo* que discute *Os motivos da razão prática pura* (KpV: A 153); enfim, nas partes da *Dialética*, Kant trata do estoicismo no tópico destinado a examinar a *Dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo bem* (KpV: A 200 e 202), na *Supressão crítica da antinomia da razão prática* (KpV: A 208), e, finalmente, no item que compreende *A existência de Deus como um postulado da razão prática pura* (KpV: A 228, nota 229s).

O texto contendo os tópicos deste terceiro e último capítulo da dissertação, que examina o sentido do estoicismo na segunda crítica, tem como ponto de partida os referidos trechos da obra de Kant: KpV: A 20 nota; KpV: A 69s; KpV: A 76; KpV: A 106; KpV: A 123; KpV: A 153; KpV: A 200; KpV: A 202; KpV: A 208; KpV: A 228 e KpV: A 229s nota. Essas passagens serão usadas para a defesa da tese apresentada neste presente estudo.

Por mais que Kant deixe transparecer sua moderada e discreta adesão ao estoicismo apenas no que concerne ao modo como esta escola helenística defende a virtude caracterizada por

certo heroísmo em defesa da moral, com base na análise destas passagens, é possível constatar aproximadamente cinco objeções de Kant à ética estoica. De acordo com a base textual indicada no presente estudo, pode-se perceber que este heroísmo da virtude estoica levado às últimas consequências, em determinado momento, se converte em autossuficiência e arrogância. Isso leva Kant a ver com desconfiança a posição dos estoicos no que concerne à crença excessiva na virtude humana, enquanto posse completa do sumo Bem no plano finito.

Apesar do reconhecimento por parte de Kant da importância da noção estoica de virtude e dever, ela não é, contudo, suficiente para impedir sua objeção à ética estoica. Com isso, abre-se caminho para comprovar a tese deste estudo que consiste na defesa da superação do estoicismo por parte de Kant.

Na *Analytik* (KpV: A 69), Kant coloca sua objeção aos fundamentos da ética estoica. Segundo ele, embora os estoicos apresentem de modo correto a noção de virtude e dever, eles permanecem ainda inseridos no quadro que os vincula aos fundamentos materiais práticos para estabelecer o princípio da moral. Ainda que Kant não elimine a matéria da sua filosofia prática, ele a considera insuficiente para fundamentar a universalidade que o critério ético-moral exige enquanto princípio determinante da moralidade. Esse é, portanto, o motivo de sua objeção a todas as correntes que pretenderam fundamentar o critério da moralidade em princípios supremos materiais.

Na *Dialektik* (KpV: A 202ss), por sua vez, Kant expõe sua objeção ao sumo Bem enquanto uma proposição analítica cuja formulação é atribuída aos estoicos e também aos epicuristas. Torna-se evidente que o filósofo admite o sumo Bem apenas como proposição sintética pura *a priori*. Segundo ele somente essa proposição sintética pura *a priori* pode ligar, de modo necessário, elementos considerados por ele heterogêneos, tais como moralidade e felicidade.

Ao longo do texto da segunda crítica, Kant reforça essa posição de crítica ao estoicismo, quando apresenta sua restrição ao suicídio (KpV: A 76; KpV: A 123), bem como ao heroísmo, à arrogância e ao fanatismo moral (KpV: A 153). Qualificações como heroísmo, arrogância e fanatismo moral são, diretamente, atribuídas pelo autor ao estoicismo; quanto à defesa do suicídio, justificado pelos estoicos diante de algumas situações. No texto da segunda crítica o suicídio é atribuído de um modo mais indireto aos estoicos. Se tomarmos como ponto de partida essas duas referências que Kant faz ao suicídio, pode-se constatar que, desse ponto de vista, a

tendência da filosofia helenística, em admitir o suicídio diante de determinadas situações, assume uma posição diametralmente oposta à de Kant. Ao defender a legitimidade do abandono da vida por parte do sábio, através da chamada morte voluntária, admitida pelo estoicismo em determinadas situações, os estoicos apresentam uma posição divergente da postura assumida por Kant. As já citadas qualificações, usadas pelo filósofo para se referir aos estoicos, serão discutidas de um modo mais detalhado no tópicos que tratam das objeções de Kant à ética.

3.3. A apropriação que Kant faz do estoicismo

No *Prefácio* da segunda crítica, Kant expõe o modo como ele entende a ética estoica no contexto das escolas antigas. Na primeira referência que faz ao estoicismo, torna-se evidente sua apropriação do conceito de virtude, pois, o autor relaciona esse conceito às ideias de perfeição moral e sabedoria. O filósofo mostra-se empenhado em definir com precisão cada conceito enunciado na sua filosofia prática, ao explicar conceitos como perfeição moral, sabedoria e santidade. Kant examina, também, o modo como a expressão “virtude” constitui o centro de gravidade da ética estoica:

comparei as ideias morais de perfeição prática em diversas escolas filosóficas, distingui a ideia de sabedoria da de santidade, embora eu mesmo as tenha declarado, no fundo e objetivamente, como idênticas. Todavia neste lugar entendo por sabedoria somente aquela que o homem (**o estóico**) se arroga, portanto atribuída subjetivamente ao homem, com propriedade. (Talvez a expressão virtude, que **o estóico** também alardeava, pudesse designar o traço característico de sua escola) (*Prefácio*, nota de KpV: A 20, grifos meus).

Nesse texto do *Prefácio*, Kant, de modo sutil, expõe seu questionamento ao modo como a arrogância e o entusiasmo do estoico restringe a sabedoria ao homem e exalta excessivamente a virtude considerando esta como espinha dorsal da ética estoica. Eisler (1994) mostra o modo kantiano de entender o estoicismo. De acordo com Eisler, o estoicismo, segundo Kant, pode ser resumido do seguinte modo:

o conceito fundamental do estoicismo é: ter consciência de sua virtude, eis o Bem; a moralidade sozinha era a verdadeira sabedoria. Para o estoico o sentimento do Bem já estava contido na consciência da virtude; o estoico argumentava que a virtude é todo o sumo Bem (p. 978-979)²³.

Ao exaltar excessivamente a virtude, os estoicos a consideram o próprio sumo Bem, entendendo que o ser humano finito pode realizar a virtude de um modo pleno e completo nesta vida.

Embora considere que o dever pensado como virtude, a partir de seus fundamentos, não depende de acréscimo ou recompensa, e neste sentido Kant apresenta moderada adesão à posição defendida pelo estoicismo, o conceito de sumo Bem reduzido à virtude será um dos elementos importantes de sua dissidência com os estoicos. Para o filósofo, a virtude é um elemento importante e necessário, mas ela não é suficiente para, sozinha, estruturar um conceito correto de sumo Bem. O sumo Bem, em Kant, se compõe de dois elementos, a virtude e a felicidade.

3.4. As críticas de Kant ao estoicismo no campo ético-moral

Além de recusar o conceito de virtude como sumo Bem, Kant promove outros questionamento aos estoicos. As demais críticas de Kant aos estoicos no campo ético-moral podem ser sintetizadas em cinco objeções principais. Inicialmente, ele coloca sua primeira objeção aos estoicos por considerar que para esta corrente da filosofia helenística o princípio supremo da moralidade é postoo no fundamento material prático (KpV: A 69). Para Kant, no entanto, o princípio supremo da moralidade é formal, embora considere que a dimensão sensível do homem esteja assegurada na sua filosofia prática. Desse modo, Kant não elimina os afetos e nem mesmo exclui a legítima busca da felicidade por parte dos seres humanos. Porém, ao tratar do critério da moralidade, o filósofo enfatiza a necessidade de objeção a todo e qualquer princípio material que queira servir de fundamento determinante da vontade.

Em seguida, Kant apresenta indiretamente sua segunda objeção aos estoicos quando questiona o suicídio (KpV: A 75s e KpV: A 122s). Nas referidas passagens da segunda crítica Kant apresenta sua objeção concernente ao suicídio (*Selbstmord*) que não se justifica nem mesmo

²³EISLER, *Kant-Lexikon*: “Le concept fondamental du stoïcien ces’t: avoir conscience de sa vertu, voilà le bonheur; la *moralité* seule était La vraie sagesse. Pour le sotoïcien le sentiment du bonheur déjà contenu dans la conscience de la vertu; il soutenait que la vertu est tout le souverain bien”.

mediante o “heroísmo” (*der Heroism*) que visa resguardar a virtude. Mais adiante, na segunda crítica (KpV: A 153), este mesmo “heroísmo” é explicitamente colocado ao lado de outras qualificações atribuídas por ele à ética estoica, tais como a “arrogância” (*die Arroganz*) e o “fanatismo moral” (*moralische Schuwärmerei*).

Em outro momento, Kant expõe sua terceira objeção ao questionar o estoico que entende o sumo Bem como proposição analítica e homogênea. Neste tipo de proposição o sumo Bem estabelece um vínculo analítico de identidade entre moralidade e felicidade. Nesse ponto, em oposição ao estoicismo, Kant apresenta o sumo Bem como proposição sintética a *priori* (KpV: A 204s). No texto do estudo aqui proposto, esta terceira objeção é examinada na sequência do tópico que distingue o sumo Bem estoico e o sumo Bem proposto por Kant.

Kant demonstra a possibilidade de uma quarta objeção quando critica o estoico que prescinde dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma. Segundo Kant, ao identificar virtude e sumo Bem, os estoicos entendem que a realização plena da virtude é possível no plano finito, pois para o estoicismo a virtude, enquanto máxima perfeição, não necessita de acréscimo e o sábio nesta vida pode alcançar a perfeição moral sem necessitar da pressuposição de uma alma imortal e da existência de Deus (KpV: A 227s). Kant não demonstra consenso com essa posição estoica que se fundamenta na pretensa tese de que, sozinho, o homem pode atingir o sumo Bem enquanto ideal supremo de perfeição moral. Daí, então, a carência racional dos postulados para que o sumo Bem seja efetuado.

Finalmente, em sintonia com a posição apresentada anteriormente, a quinta e última objeção de Kant ao estoicismo relaciona-se à pretensão de autossuficiência do sábio estoico (KpV: A 228s) que se resume na arrogante posição do estoico que considera o sábio “igual a uma divindade” demasiadamente elevado acima da natureza e dos afetos. Desse modo, os tópicos subsequentes são dedicados ao exame de cada uma das referidas objeções de Kant aos estoicos.

3.5. A objeção de Kant ao estoico que coloca o princípio da moralidade no fundamento material prático

A primeira das cinco objeções de Kant ao estoicismo pode ser encontrada na *Analytik*, sobretudo no tópico intitulado *Praktische materiale Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit*. Neste tópico, ele dedica-se ao exame dos *Fundamentos determinantes materiais práticos no princípio da moralidade*. O filósofo tem como objetivo dialogar com as principais escolas que disputavam, até então, a argúcia das inteligências para estabelecer o critério ético-moral que iria determinar a proposição fundamental prática. Kant, então, expressa esse objetivo usando as seguintes palavras:

Comparamos a nossa suprema proposição fundamental formal da razão prática pura (como uma autonomia da vontade) com todos os princípios materiais da moralidade <admitidos> até aqui, podemos representar-nos todos os princípios restantes enquanto tais em um quadro, através do qual são efetiva e simultaneamente esgotados todos os demais casos, com exceção de um único caso formal, e assim visivelmente comprovar que é vão procurar um outro princípio além do que foi agora apresentado. – ou seja, todos os fundamentos determinantes possíveis da vontade são ou meramente subjetivos e, pois, empíricos, ou também objetivos e racionais; ambos, porém, externos ou internos (KpV: A 68s).

Em seguida, Kant estabelece o mecanismo já sinalizado por ele nessa passagem (KpV: A 68s) que torna possível comparar todo e qualquer fundamento material que pretenda fundamentar o critério ético-moral. A arena de disputa vai aos poucos sendo organizada a partir do referido quadro. Kant então insere os estoicos nesse quadro ao lado de Christian Wolff e demonstra que, apesar de ambos buscarem basear a filosofia moral em princípios objetivos internos, seus fundamentos materiais não são adequados para sustentar a lei moral suprema. Essa submissão do critério ético-moral a fundamentos materiais práticos constitui o motivo da objeção do filósofo a todas as correntes apresentadas por ele em seu quadro. Os estoicos, conforme Kant os entende, não serão poupados desta objeção. Para ele, os estoicos também submeteram a proposição fundamental, enquanto critério ético-moral, a princípios práticos materiais.

Através desse quadro, é possível perceber as correntes principais da filosofia prática com as quais o autor estabelece seu diálogo.

**Praktische materiale Bestimmungsgründe
im Prinzip der Sittlichkeit sind**

subjektive	
äußere:	innere:
Der Erziehung (nach Montaigne)	Des physischen Gefühls (nach Epikur)
Der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	Des moralischen Gefühls (nach Hutcheson)

objektive	
äußere:	innere:
Des Willens Gottes (nach Crusius und anderen theologischen Moralisten).	Der Vollkommenheit (nach Wolff und den Stoikern)

(KpV: A 69, grifos meus)

Nesse contexto, Kant produz sua interpretação dos epicuristas e dos estoicos, considerando que ambos subordinaram a “razão pura prática” a fundamentos materiais na determinação do princípio da moralidade.

A filosofia moral kantiana classifica os *Fundamentos determinantes materiais práticos no princípio da moralidade* da seguinte maneira: *Subjetivos externos: a educação segundo Montaigne e a constituição civil segundo Mandeville; Subjetivos internos: sentimento físico segundo Epicuro e o sentimento moral segundo Hutcheson; Objetivos internos: a perfeição segundo Wolff e os estóicos; Objetivos externos: a vontade de Deus segundo Crusius e outros moralistas teológicos* (KpV: A 69s). Após apresentar essas correntes, Kant expõe sua posição com base na análise dos conceitos por ele enunciados para tratar dos princípios que determinam a moral no campo da razão prática pura. Kant demonstra que

os fundamentos determinantes que se situam no primeiro grupo são, no seu conjunto, empíricos e obviamente não se prestam de modo algum ao princípio universal da moralidade. Mas os do segundo grupo fundam-se sobre a razão (pois a perfeição enquanto qualidade das coisas e a perfeição suprema representada em substância, isto é Deus são ambas pensáveis somente através de conceitos racionais). Porém o primeiro conceito, ou seja, o de perfeição, pode ser tomado ou em sentido teórico, e então não significa senão a completude de cada coisa em sua espécie (perfeição transcendental) ou de uma coisa simplesmente enquanto coisa geral (perfeição metafísica), e disso não pode tratar-se aqui. Mas o conceito de perfeição em sentido prático é a aptidão ou suficiência de uma coisa para toda a sorte de fins (KpV: A70).

Pode-se perceber, então, uma dupla interpretação do “conceito de perfeição em sentido prático”, enquanto elemento pensado com base na categoria de qualidade. O primeiro conceito de perfeição é interno, pois ele é referente ao homem; o segundo conceito de perfeição é externo, pois está vinculado à categoria de substância na medida em que é concernente a Deus. Desse modo, para Kant, a

perfeição como qualidade do homem, conseqüentemente interna, não é senão talento e, o que o fortalece ou completa, habilidade. A perfeição suprema em substância, isto é, Deus, conseqüentemente externa (considerada de um ponto de vista prático), é a suficiência deste ente para todos os fins em geral (KpV: A 70).

Do ponto de vista prático, os dois conceitos de perfeição interno (vinculado ao homem enquanto habilidade e talento) e externo (vinculado a Deus enquanto substância) terminam por fazer da matéria o fundamento determinante da vontade na elaboração de um critério ético moral, pois os fins são sempre colocados no objeto. Tomado como fundamento determinante da vontade, o conceito de perfeição, seja ele interno ou externo, “é sempre empírico, por conseguinte pode servir ao princípio epicurista da doutrina da felicidade, jamais porém ao princípio racional puro da doutrina da moralidade e do dever” (KpV: A 70), ainda que eles tragam vantagem para a vida.

Com base nos argumentos apresentados, Kant então sintetiza sua interpretação das correntes contidas no quadro que apresenta as tendências com as quais ele estabelece o seu diálogo. Kant conclui que todos os princípios determinantes da moralidade, apresentados nesse quadro, “são materiais”. Além disso, afirma que esses princípios resumem “todos os princípios materiais possíveis” (KpV: A 71). Ao longo do texto da segunda crítica, percebe-se alguma concordância do filósofo com certos elementos da posição de Wolff e dos estoicos. Todavia, nas passagens em que o autor expõe seu quadro geral das principais correntes com as quais ele dialoga, fica evidente sua objeção aos estoicos e também a toda e qualquer tendência do campo

ético-moral que queira construir sua proposição fundamental com base em princípios materiais.

Essas posturas criticadas por Kant terminam por fundamentar a proposição fundamental prática numa doutrina da felicidade (*Glückseligkeitslehre*), no amor de si (*Selbstliebe*) ou no próprio objeto (*Objekt*). Caso isso ocorresse o princípio ético moral que fundamenta a vontade deixaria de ser autônomo e, conseqüentemente, perderia seu valor moral.

Ao que tudo indica, a moral kantiana aproxima-se mais do conceito de perfeição da ética estoica, quando esta é comparada ao hedonismo centrado no sentimento físico de Epicuro. Entretanto, Kant considera o estoicismo, bem como todo e qualquer fundamento material prático, como “impróprios para a lei moral suprema” (KpV, A 71). Em seu próprio texto, é possível encontrar a seguinte conclusão:

Visto que os princípios materiais são inteiramente impróprios para a lei moral suprema (como ficou provado), o princípio prático formal da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma legislação universal possível através de nossas máximas tem que constituir o fundamento determinante supremo e imediato da vontade, é o único princípio possível que é apto para imperativos categóricos, isto é para leis práticas (que tornam ações um dever, e em geral para o princípio da moralidade, tanto no ajuizamento como também na aplicação à vontade humana na determinação da mesma (KpV: A 71).

Com essas palavras, Kant não pretende em momento algum depreciar a matéria. Conforme já explicado nos capítulos anteriores do presente estudo, ele reconhece em diversas passagens a importância da matéria. Reconhece, também, a importância do talento e da habilidade tão necessários ao ser humano. Logo, o filósofo não elimina a matéria em nome da forma e também não suprime a dimensão material do campo da razão pura no seu uso prático. Todavia, deixa claro que a universalidade que a lei moral suprema exige não pode ser extraída da matéria. Assim, o fundamento, enquanto princípio ou critério ético-moral, não pode ser retirado da matéria e nem do objeto, embora o reconhecimento desta dimensão seja algo legítimo e impossível de ser suprimido do campo da filosofia prática de Kant.

Quanto ao estoicismo, essa corrente central analisada neste presente estudo, é curioso o fato de Kant não mencionar nenhum filósofo específico desta corrente. Kant faz referência nominal aos filósofos Montaigne, Mandeville, Epicuro, Hutcheson, Wolff e Crusius. Todavia, ao tratar dos estoicos no contexto do quadro mencionado anteriormente, Kant utiliza apenas uma referência plural, geral e, portanto, sem qualquer especificidade. A expressão genérica que designa os estoicos é “den Stoikern”.

Com base nisto, ao que tudo indica, a objeção de Kant aos estoicos estende-se a todos os filósofos pertencente a esta corrente da filosofia helenística, ou seja, trata-se do estoicismo à la Kant. Também não se encontra no texto da segunda crítica qualquer referência a alguma obra²⁴ específica dos estoicos. Apesar disso, Kant deixa evidente sua objeção aos estoicos enquanto tendência da filosofia helenística, na medida em que, segundo ele, esta corrente recorre a princípios materiais práticos para fundamentar a proposição moral suprema. Esta objeção torna-se evidente quando Kant inclui os estoicos no quadro dos fundamentos materiais práticos que visam servir de princípio para a moralidade, pois esses princípios materiais, conforme já mencionado, são considerados por ele impróprios para fundamentar a lei moral suprema.

3.6. A objeção de Kant ao suicídio e ao fanatismo moral dos estoicos

Embora Kant não faça referência direta aos estoicos no que concerne ao tema da morte voluntária, quando se coloca em evidência sua objeção ao suicídio (*Selbstmord*), percebe-se em seu texto uma posição diametralmente oposta à posição assumida na ética estoica. No que concerne ao tema da morte voluntária, constata-se um verdadeiro abismo que separa essas duas vertentes da filosofia moral.

Embora este estudo não tenha pretensão de estabelecer qualquer comparação de Kant com os estoicos, e também não pretenda discutir os pormenores envolvendo as aporias a propósito de possíveis distinções entre os conceitos de suicídio e morte voluntária, vale a pena recordar a posição dos estoicos diante do suicídio enquanto elemento constitutivo daquilo que, tanto nos textos de Sêneca como nos estudos que Cícero faz dos estoicos, foi denominado morte voluntária.

²⁴Lewis White Beck, na sua tradução inglesa intitulada *Critic of Practical Reason* e Luc Ferry e Heinz Wismann, na tradução francesa intitulada *Critique de la raison pratique* indicam certas obras levadas em consideração por Kant para apresentar o quadro que expõe os fundamentos determinantes materiais práticos no princípio da moralidade. Todavia não aparece em nenhuma das traduções qualquer referência a obras de autoria dos filósofos estoicos. A tradução de Valério Rohden (2003) faz referência à tradução inglesa de Beck e, também, faz referência à tradução francesa de Luc Ferry e Heinz Wismann, para indicar algumas das obras de autores considerados por Kant para elaborar seu quadro das tendências da filosofia que balizaram a ética em fundamentos materiais práticos. Em nota contida em sua tradução, Rohden afirma que as obras consideradas por Kant para compor seu quadro “são respectivamente, de MANDEVILLE, B. *Inquiry into Moral Virtue*, 1723; HUTCHESON, F. *Inquiry Concerning the original o four Ideas of Virtue or moral Goodness*, 1725; WOLFF, C. *Ontologia*, § 128; CRUSIUS, C. A. *Anweisung vernünftig zu leben*, 1744” (Rohden, 2003, p. 133, nota do tradutor, nº 69). Contudo, assim como nas traduções inglesa e francesa, no texto de Rohden também não se encontra qualquer referência às obras dos estoicos consideradas por Kant para apresentar o quadro mencionado.

O tema do abandono voluntário da vida se apresenta como um dos traços característicos da corrente estoica.

Na descrição que a obra de Cícero faz dos estoicos sobre a morte voluntária encontra-se a afirmação de que no estoicismo “muitas vezes é conveniente para o sábio abandonar a vida” (*De fin.* III 61). Para os estoicos, diante de certas situações, o sábio faz opção pela morte voluntária tornando-a um dever. Caso a virtude esteja ameaçada, a morte voluntária torna-se uma alternativa encontrada pelo sábio estoico para protegê-la. Diante desse fato, o abandono voluntário da vida torna-se uma virtude na medida em que “o vício não tem força suficiente para ser causa da morte voluntária” (*De fin.* III 61). O sábio virtuoso abandona a vida por dever, caso entenda que a sua vida tenha se tornado uma ameaça à virtude. Nesse caso, o abandono voluntário da vida acontece ainda que, naquele momento, o sábio esteja feliz ou desfrutando de vantagens proporcionadas pela vida.

Em Kant, o valor moral e a universalidade do princípio que fundamenta a ação, bem como o dever de preservar a vida, tornam-se os pilares de sua crítica ao suicídio. Neste aspecto, a posição de Kant não é consensual com a tese estoica do abandono voluntário da vida em nome da proteção da virtude. Essa objeção aparece contemplada tanto no texto da *Grundlegung* como em outras passagens da segunda crítica. O filósofo mostra sua dissidência com as posições que defendem o suicídio diante de certas situações, como é o caso dos estoicos. O argumento usado por ele pode ser resumido na seguinte passagem:

conservar a sua vida é um dever [...] Quando as adversidades e uma amargura sem esperança roubaram todo o gosto de viver, quando o desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com seu destino do que pusilânime ou abatido, deseja a morte, e, contudo, conserva sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral (GMS: B 9s, Ak: 398).

No texto da segunda crítica, a objeção de Kant ao suicídio reaparece. É possível perceber, mais uma vez, a dissidência do filósofo com a posição defendida pelos estoicos a respeito do suicídio ou da morte voluntária. Kant apresenta sua objeção ao suicídio com base na ausência de universalidade desta ação, o que colocaria esta atitude em desacordo com os critérios ético-morais estabelecidos pela razão prática pura. Ele se utiliza do seguinte argumento para enunciar sua objeção às tentativas de justificar a ação que pretenda por fim à vida:

a máxima que adoto acerca da livre disposição sobre a minha vida [...] se me pergunto como ela teria de ser para que uma natureza se mantenha segundo uma lei da mesma. Em uma tal natureza obviamente ninguém poderia arbitrariamente pôr fim à sua vida, pois tal disposição não constituiria nenhuma ordem duradoura, e o mesmo se daria em todos os demais casos (KpV: A 75s).

Outro argumento usado por Kant em favor do dever de preservar a vida aparece num momento posterior do mesmo texto da segunda crítica. O filósofo analisa se o tédio poderia ser considerado um motivo para o ser humano abreviar a vida. Mais uma vez, a ausência de universalidade desta posição colocada diante dos princípios determinantes exigidos pela razão prática pura faz com que ele recuse qualquer argumento em favor da morte voluntária ou do suicídio. De acordo com o autor,

se cada um [...] se considerasse autorizado a abreviar sua vida tão logo o acomettesse um completo tédio dela, ou se olhasse com inteira indiferença para a necessidade de outros [...] se a máxima da ação não é construída de modo tal que resista à prova de uma lei natural em geral, ela é moralmente impossível (KpV: A 123).

Após apresentar a objeção de Kant ao suicídio, objeção essa que torna possível reforçar a tese da ausência de consenso entre o autor e a ética estoica, torna-se necessário examinar o terceiro capítulo da *Analítica* que discute *os motivos*²⁵ *da razão prática pura* (*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*). Constata-se, nessa passagem, a intenção de Kant de situar a moral no contexto de respeito à lei.

Este respeito é uma exigência da razão prática pura e não deixa margem a qualquer forma de fanatismo moral. A virtude é entendida como “disposição moral em luta”. Kant não acredita que o ser humano, sem esforço, possa cumprir seu dever, pois ele pressupõe que a virtude do ser racional finito não deve ser confundida com santidade. O fanatismo moral por sua vez incita “ações nobres”, mas aniquila o dever. Se a razão prática pura impõe determinados limites, o fanatismo moral é a transgressão desses limites. O motivo deixa de ser fundamentado numa necessidade imposta pela razão prática pura, o que exige uma submissão à lei, sendo colocado num princípio moral regido pelo sentimento do amor-de-si. Kant entende que um critério moral que tenha por princípio o sentimento gera um conceito de razão patologicamente afetado.

E, assim, o critério ético-moral submete o motivo da ação à “simpatia” e à *philautia*. Desse modo, o princípio que rege a moral passa a ser o conseqüente abandono do dever em nome

²⁵No texto original da academia de Berlim, o termo usado é *Bewegungsgründe*, traduzido por motivo.

de um entusiasmo superficial gerador de uma “fantástica maneira de pensar” que exclui a obrigação e extermina a lei. Os impulsos patológicos, ao invés de produzirem o dever, produzem o sentimento do amor de si, aproximando a disposição moral, ou seja, a virtude, da inclinação e do mérito, afastando-a da obrigação. Kant sintetiza sua posição usando os seguintes argumentos:

O nível moral, em que o homem (de acordo com toda a nossa perspicácia, também cada criatura racional) se situa, é o do respeito pela lei moral. A disposição que o obriga a observá-la é a de cumpri-la por dever, não por espontânea inclinação e por esforço porventura não ordenado, assumido por si e de bom grado, e seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de virtude, isto é disposição moral em luta e não o de santidade, na pretensa posse de uma completa pureza das disposições da vontade. É puro fanatismo <*Schwärmerei*> moral e redobramento de presunção dispor os ânimos, mediante incitamento, a ações como nobres, sublimes e magnânimas, levando-os à ilusão de que não fosse dever, isto é, respeito pela lei – cujo jugo (o qual, contudo, pelo fato de ser-nos impostos pela própria razão, é suave), e, embora a contragosto, teriam de suportar – que constituiria o fundamento de suas ações e sempre ainda os humilha, na medida em que o seguem (obedecem-no); como se contudo aquelas ações não fossem esperadas deles por dever e sim por simples mérito. Pois não se trata apenas de que eles, por imitação de tais atos, ou seja a partir de um tal princípio, não tivessem satisfeito minimamente o espírito da lei, que consiste na disposição de submeter-se à lei e não na conformidade da ação à lei (seja qual for o princípio), e que ponham o motivo patologicamente (na simpatia ou ainda na *philautia*) e não moralmente (na lei); eles desse modo produzem uma leviana, superficial e fantástica maneira de pensar, que consiste em lisonjear-se de uma espontânea bondade de seu ânimo, que não precise nem de aguilhão nem de freio e para o qual não se necessite sequer um mandamento e, além disso, se esquecem de sua obrigação, na qual deveriam pensar antes que no mérito (KpV: A 150 ss).

Kant não tem nada contra o sentimento, mas, quando colocada a necessidade de se estabelecer um fundamento para a moral, enquanto dever, a representação universal de um conceito torna-se a condição de possibilidade do princípio da moralidade. Kant vê com desconfiança a “espontânea bondade de ânimo” do ser racional finito para servir de fundamento à moralidade. Por esse motivo, ele recorre ao dever como mandamento e obrigação.

Se a virtude significa disposição moral em luta, não se atinge o dever sem se colocar uma verdadeira barreira para impedir que os afetos, ou a razão empiricamente condicionada, sejam os únicos móveis determinantes da vontade. Kant indica que o respeito pelo dever somente pode ser representado de modo universal e absoluto para que a ação não perca seu valor moral; uma ação, cujo princípio determinante se baseia no mérito, por mais “nobre” e “sublime” que seja, se a examinarmos fazendo-a passar pelo crivo criterioso da razão prática pura que estabelece o fundamento da moralidade, perceberemos que ela não contém a universalidade exigida pela lei. Logo, uma ação balizada na busca pelo mérito perde o seu valor moral e o seu fundamento deixa de ser um dever.

Podem bem enaltecer-se, sob o nome de atos nobres e sublimes ações de outros que ocorreram com grande sacrifício e, na verdade, meramente por amoroso dever e certamente só enquanto existem rastros que permitem supor que elas ocorreram totalmente por respeito ao seu dever e não por impulsos do coração. Mas se se quiser representá-las a alguém como exemplos a serem seguidos, então se tem que de modo absoluto utilizar o respeito pelo dever (enquanto o único sentimento moral autêntico) como motivo: este preceito severo e sagrado, que não deixa ao cuidado de vosso vão amor de si jogar com impulsos patológicos (na medida em que são análogos à moralidade) e fazemos algo bom sob a base do mérito (KpV: A 152).

Após esclarecer seu conceito de virtude e colocar sua objeção ao fanatismo moral, bem como às propostas fantásticas e superficiais de correntes que visam estabelecer o princípio da moral em desacordo com “os critérios estabelecidos pela razão prática pura”, Kant abre o caminho para seu questionamento à arrogância e ao fanatismo moral dos estoicos. Antes de mencionar os estoicos neste contexto, Kant define aquilo que ele entende por fanatismo moral do seguinte modo:

Se fanatismo <*Schwärmerei*>, no significado mais geral, é uma transgressão dos limites da razão humana, empreendida sobre a base de proposições fundamentais, então o fanatismo moral é essa transgressão dos limites que a razão pura prática estabelece para a humanidade, pelos quais proíbe pôr o fundamento determinante subjetivo de ações conforme o dever, isto é, o motivo moral das mesmas, em qualquer outro lugar que na própria lei e pôr a disposição <*Gesinnung*>, que desse modo é introduzida nas máximas, em qualquer outra parte que no respeito por essa lei, por conseguinte ordena fazer do pensamento do dever – que abate toda arrogância e toda vã *philautia* – o princípio de vida supremo de toda moralidade no homem (KpV: A 153).

Kant critica o fanatismo²⁶ moral dos estoicos, bem como o sentimentalismo de romancistas e educadores sentimentais. Por mais que a noção de virtude da ética estoica tenha seu valor, ela perde a dimensão crítica, quando se afasta dos limites estabelecidos pela razão prática pura, se desdobrando, por conseguinte, em fanatismo moral. Kant propõe pensar a moralidade tendo como eixo a construção de uma “rígida” e, ao mesmo tempo, “sábria disciplina dos costumes”. Kant explica que

não apenas romancistas ou educadores sentimentais (ainda que se ponham zelosamente ao sentimentalismo), mas às vezes até filósofos, e os mais severos entre todos, os **estóicos**, estatuíram um fanatismo moral em vez de uma austera mas sábia disciplina dos costumes, ainda que o fanatismo dos últimos fosse mais heróico e o dos primeiros de natureza mais insossa e langorosa. E sem dissimulação, pode-se dizer com toda verdade, acerca da doutrina moral do evangelho, que ele, primeiramente pela pureza do princípio moral, mas ao mesmo tempo pela sua conformidade com os limites dos entes finitos, submeteu toda a boa conduta do homem à disciplina de um dever posto ante seus olhos, que não a deixa vaguear entre sonhadas perfeições morais, e impôs tanto à perfeição quanto

²⁶ *Schwärmerei* é o termo usado por Kant para designar o fanatismo.

ao amor próprio, que gostam de ignorar seus limites, barreiras da humanidade (isto é, do conhecimento de si) (KpV A 153, grifo meu).

Um breve retorno ao texto do *Vorrede*, publicado na segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft* (1787), reforça a objeção de Kant ao fanatismo. Segundo o autor, somente a crítica é capaz de “cortar pela raiz [...] o fanatismo e a superstição” (*Prefácio*, KrV: B XXXIV). No geral, Kant inclui o fanatismo dentre os elementos passíveis de crítica e, por isso, não irá poupar o fanatismo moral dos estoicos, mesmo sabendo da intenção dessa corrente em usar todos os artifícios, até mesmo a morte voluntária, para defender a virtude moral.

Pode-se constatar, na passagem (KpV A 153), em que os estoicos são responsabilizados por terem “estatuído o fanatismo moral”, o momento em que Kant sutilmente menciona a doutrina moral do evangelho, vendo determinada conformidade dessa doutrina com os limites impostos pela razão prática pura. A doutrina moral do evangelho se afasta da presunção e da autossuficiência, quando reconhece os limites dos entes racionais finitos, tornando-se consequentemente mais próxima da posição de Kant. Na referida passagem, o filósofo antecipa sua tese que será aprofundada mais adiante. Essa tese consiste em considerar que a doutrina moral do evangelho reconhece “os limites dos entes racionais finitos”, impedindo esses entes de ultrapassarem esses limites impostos pela razão prática pura. Se, por um lado, o cristianismo reconhece os limites do ente racional, por outro lado, o estoicismo, conforme Kant o compreende, rompe esses limites ao considerar que a virtude humana pode nesta vida, e sem precisar de acréscimo algum, atingir a máxima perfeição moral.

Ao final deste tópico da *Analytik*, que trata dos motivos da razão prática pura, Kant, mais uma vez, reconhece a existência das inclinações sensíveis e indica a lei moral como único motivo necessário para produzir um critério ético-moral, não havendo necessidade de fanatismo e nem mesmo de superstição. Kant reconhece a finitude humana e a necessidade de separar a fonte enquanto princípio que orienta a vida moral e a vida física; esta se vê afetada patologicamente pelo interesse no gozo e nos atrativos e, portanto, não pode produzir o critério do juízo moral. Segundo o filósofo, ainda que o “mais prudente epicurista racional” colocasse o deleite em conformidade com a “boa conduta moral”, esse gozo não poderia ser a “causa motriz” determinante da moral. A causa motriz tem de ser colocada no dever.

Desse modo constitui-se o autêntico motivo da razão prática pura; ele não é outro que a própria lei moral. Na medida em que ela nos deixa perceber a sublimidade de nossa própria existência supra-sensível e produz subjetivamente nos homens – que ao mesmo tempo são conscientes de sua existência sensível e da dependência, vinculada a ela, da sua natureza como tal muito afetada patologicamente – um respeito por sua superior destinação. Ora, a esse motivo deixam mesmo ligar-se tantos atrativos e agrados da vida, que só por isso a mais prudente escolha de um **epicurista** racional e que refletisse sobre o máximo bem estar da vida declarar-se-ia a favor da boa conduta moral, e pode ser até aconselhável ligar essa perspectiva de um alegre gozo da vida àquela suprema e já suficientemente determinante causa motora, mas isto somente para manter o equilíbrio dos aliciamentos que o vício em contrapartida não tem necessidade de dissimular e não para pôr aí, sequer em sua mínima parte quando se trata do dever, a verdadeira e própria força motriz. Pois isto equivaleria a querer tornar impura em sua fonte a disposição moral. A venerabilidade do dever não tem nada a ver com o gozo da vida; ela tem sua lei peculiar, como também seu foro peculiar, e, por mais que se quisesse verter ambos numa mesma vasilha, para misturados, oferecê-los como medicamento à alma doente, ambos imediatamente se separam por si e, se assim não procedem, o primeiro não faz absolutamente efeito, e por mais que a vida física ganhasse com isso alguma força, a vida moral desvanecer-se-ia irreparavelmente (KpV: A 159, grifo meu).

Após apresentar a objeção de Kant ao suicídio, seguida de sua objeção ao fanatismo moral dos estoicos e da crítica ao deleite colocado como causa motriz da boa conduta moral, torna-se possível compreender a atmosfera em que ele expõe os motivos que o levaram a se posicionar de modo não consensual com a ética estoica. Uma leitura apressada tende a supor que Kant se afasta demasiadamente do epicurismo na medida em que elogia em certos momentos determinados elementos ligados à posição dos estoicos no campo ético-moral. Todavia, sua percepção do estoicismo leva-o a considerar certa arrogância, por parte dos estoicos, no que concerne à valorização excessiva da virtude humana e a, conseqüente, na crença no homem como verdadeira fortaleza moral. Isso faz com que a ética estoica, vista pelas lentes de Kant, termine por se esgotar no plano da finitude humana.

Com base nesta percepção de Kant, inicia-se a preparação da disputa em torno do conceito de sumo Bem. O filósofo aprofunda o tema da relação entre moralidade e felicidade para expor sua objeção ao conceito analítico de sumo Bem dos estoicos. Segundo Kant, esse conceito analítico de sumo Bem dos estoicos está balizado no princípio de identidade para estabelecer o vínculo necessário entre moralidade e felicidade; ele, por sua vez, defende o conceito de sumo Bem como vínculo sintético e necessário entre moralidade e felicidade, ligação esta que, de acordo com o filósofo, é possível somente se admitirmos o sumo Bem como proposição sintética pura *a priori*. Para ele, moralidade e felicidade não são conceitos idênticos e nem tampouco são elementos homogêneos. Sendo considerados por Kant como conceitos diferentes e, portanto, heterogêneos, moralidade e felicidade se vinculam mediante síntese *a priori*. Com base neste

conceito de sumo Bem, torna-se possível antecipar a tese da objeção de Kant ao conceito de sumo Bem dos estoicos.

3.7. O “sumo Bem” estoico e o “sumo Bem” proposto por Kant

Ao tratar do conceito de objeto, formulado na *Analytik*, Kant expõe os problemas de linguagem que envolvem o conceito de “mau” e, nesse contexto, apresenta sua terceira referência aos estoicos. No tópico da *Analytik* intitulado *Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft (Do conceito de um objeto da razão prática pura)*, o autor se refere aos estoicos no momento em que se detém a definir o conceito de mau enquanto um dos objetos da razão prática pura. O mau (*das Böse*) enquanto expressão frequentemente usada no conjunto de suas obras, expressão essa por ele citada em grego e em latim, toma como exemplo o estoico para ser definida. Kant almeja evitar a confusão entre o conceito de mau e o sentimento de mal-estar. Segundo ele,

se podia sempre rir do **Estóico**, que em meio às mais intensas dores de gota gritava: dor, tu ainda podes torturar-me tanto, eu contudo jamais confessarei que sejas algo mau (κακόν, *malum*)! Ele tinha razão. O que ele sentia era um mal-estar, e isto traía o seu grito; mas que por isso se lhe atribuísse algo mau, não tinha ele motivo algum para conceder; pois a dor não diminui minimamente o valor de sua pessoa mas só o valor de seu estado (KpV: A 106, grifo meu).

Kant faz uso do exemplo estoico para definir o conceito de mau no campo estritamente moral, evitando, assim, confusões de natureza conceitual. Como o filósofo considera que o bem (*das Gut*) e o mal (*das Böse*) são os dois objetos da razão prática pura, esses objetos passam a ser examinados no contexto da relação entre moralidade e felicidade, na medida em que o autor distingue as faculdades que disputam a determinação da vontade.

Ao examinar o modo como o estoicismo aparece na segunda crítica, objeto deste estudo, com base na noção de sumo Bem, Kant nos remete ao conceito de *areté* (virtude) que, na ética antiga, está associada à ideia de perfeição moral. Ainda que o conceito de virtude possibilite inúmeras interpretações, na medida em que esse termo pode ser traduzido de variados modos, o que interessa ao estudo aqui proposto é a maneira como Kant entende este conceito no contexto do problema do sumo Bem. Antes de debater a referida relação entre moralidade e felicidade na

composição do sumo Bem, vale a pena examinar o conceito de virtude, pois é possível, em Kant, identificar virtude e moralidade quando se examinam essas expressões como elemento constitutivo de uma das partes de que se compõe o sumo Bem no contexto da filosofia prática.

A virtude (*die Tugend*), conforme Kant a entende, não se restringe à coragem, também não é santidade. Caso a moralidade se convertesse em santidade, “deixaria de ser virtude” (KpV: A 150). Somente os seres dotados de inclinações e apetites possuem virtude, pois o conceito de virtude em Kant vale somente para os entes racionais finitos que precisam de esforço e luta permanente para realizar aquilo que determina a razão prática pura. Logo, para o filósofo Deus não é virtuoso, pois ele necessita de esforço algum para estar em concordância com as determinações da razão prática pura.

Ao balizar a posição de Kant diante do modo como ele examina os componentes da ética estoica, percebe-se que na tentativa de expor um conceito de virtude entendida como moralidade pode ser resumida naquilo que ele denomina “*moralische Gesinnung im Kampfe*” (KpV: A 151), ou seja, “disposição moral em luta”. Sem embargo, pode-se dizer que virtude enquanto “disposição moral em luta” é força, ou esforço que representa a moralidade enquanto um dos elementos de que é composto o conceito de sumo Bem na filosofia prática de Kant.

Existe um longo debate semântico envolvendo a tradução do termo virtude. Em determinadas situações esse termo remete *areté* e em outras possíveis traduções remete ao termo *virtus*; em certo sentido, é possível pensar a virtude (*areté*) de um sábio, exemplificada na pessoa do filósofo grego Sócrates; em outro sentido, é possível pensar a virtude (*virtus*) de um militar, exemplificada na pessoa do soldado romano Catão. Embora os pormenores dessa aporia envolvendo o uso do termo virtude tenha sua relevância, ele não constitui objetivo dessa pesquisa. Logo, não é possível, neste estudo, resolver essa aporia que se apresenta no problema da variação semântica que envolve o significado do uso termo virtude. Não se pretende chegar a uma solução desse problema, pois o debate semântico envolvendo o conceito de virtude no estoicismo não constitui o objeto examinado nesta dissertação.

Todavia, a noção de virtude como *areté* aparece na interpretação que Reale (2000) faz do estoicismo. Reale examina a posição de “Zenão”, “Cleanto”, “Crísipo” e “Diógenes” e obtém o seguinte resultado:

os estoicos deviam combater tanto a tese epicurista que subordinava a virtude ao prazer enquanto meio para o fim quanto a concepção escatológica que ligava a virtude a um prêmio ultraterreno: *enquanto perfeição da physis humana*, a virtude vale por si mesma, não produz a felicidade como algo diferente de si (seja ela prazer ou prêmio ultraterreno), mas é ela mesma a felicidade, e, portanto, é desejada, buscada, amada e cultivada (REALE, 2000, p. 339).

Independente da ausência, neste estudo, de uma solução para a referida aporia semântica envolvendo o uso do termo virtude (virtude como *areté* ou virtude como *virtus*), o fato é que Kant tende a ver com certa desconfiança a estreita relação de identidade que os estoicos estabelecem entre o bem supremo e a moralidade. De acordo com a posição de Reale (2000), o bem supremo torna-se, no estoicismo, algo que está em total conformidade com a moral. Assim, os estoicos acabam nutrindo certo desprezo a qualquer acréscimo que seja atribuído à virtude.

Embora, na segunda crítica, Kant não faça referência nominal a nenhum estoico em especial, conforme constatado, e também embora esta dissertação, como já esclarecido, não tenha a pretensão de estabelecer qualquer quadro comparativo entre Kant e os estoicos, vale a pena relembrar alguns conteúdos da posição estoica recorrendo ao texto de Sêneca, contido na sua *Carta a Lucílio* de número 71. Sêneca define o bem supremo usando as seguintes palavras:

o bem supremo se pode definí-lo [...] como “*aquilo que se conforma com a moral*” [...] “o único bem é aquilo que se conforma com a moral, todos os outros bens são falsos e impuros”. Se tu te convenceres disto, se tu adorares a virtude [...] então tudo quanto seja tocado pela virtude terá aos teus olhos nobreza e felicidade [...] Uma coisa tem que ficar clara: não é um bem senão o que for moral; todas as adversidades merecerão até o nome de bens desde o momento em que a virtude lhes confira valor moral (SÊNECA, *Carta 71*).

Um pouco mais adiante, ainda na mesma *Carta 71*, Sêneca acrescenta: “A virtude não pode sofrer acréscimo algum”. Sêneca sustenta a tese de que o sumo Bem está apenas na dimensão racional e moral do sábio, o supremo bem do sábio vira suas costas para a dimensão sensível. Segundo Sêneca “o sábio é composto de duas partes: uma é irracional, sensível, portanto às feridas, às chamas, à dor; a outra é racional, dotada de convicções inabaláveis, inacessível ao medo, indomável. É nesta parte racional que reside o bem supremo para o homem”. E assim, o estoico Sêneca se posiciona em favor de um sumo Bem identificado com a virtude perfeita, com a parte racional do homem e, conseqüentemente, com a moral.

Essa tese pode resumir-se assim: o único bem é a virtude, não existe bem onde não existe virtude e quanto à virtude diremos que ela reside na melhor parte de nós mesmos, ou seja, na parte racional. A virtude não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar de uma forma correta e

imutável; dessa faculdade provêm as decisões, e, graças a ela, se clarifica a natureza de todas as formas que despertam a vontade (SÊNECA, *Carta 71*). Essa mesma noção de virtude e sumo Bem é encontrada também nos textos de Cícero dedicados a examinar as teses contidas na ética estoica.

No tópico intitulado *Contenido y estructura del tratado*, presente na introdução à tradução espanhola de *De finibus bonorum et malorum*, Víctor-José H. Llorente (1987) apresenta um esquema que sintetiza o livro III da referida obra de Cícero; segundo Llorente, o livro III representa uma introdução ao estoicismo. Nele, Cícero expõe a posição de Catão²⁷ a propósito da “doutrina estoica do sumo Bem” (p. 34).

Inicialmente, na obra *De finibus bonorum et malorum*, Cícero, no Livro I, apresenta de modo preliminar a tese segundo a qual tanto os estoicos como os acadêmicos consideram que o sumo Bem se resume na virtude; nas palavras de Cícero eles “põem o sumo Bem só na virtude” (*De fin.* I 42). Mais adiante, no livro III, Cícero aprofunda essa posição, demonstrando a variedade de traduções possíveis para a noção de *telos* dos gregos (“final”, “último”, “supremo”, “fim”).

Segundo Cícero, para os estoicos esta noção de *telos* “consiste em viver conforme a natureza e de acordo com ela”; dessa noção “se segue necessariamente que todos os sábios gozam sempre de uma vida feliz, perfeita, afortunada [...] que é o princípio segundo o qual consideramos que a moral é o único bem” (*De fin.* III 25s). Logo, sobre a posição estoica a propósito da relação entre moralidade e felicidade pode-se também “deduzir-se que uma vida moral é uma vida feliz” (*De fin.* III 27s). Cícero discute o tema da conduta reta (*katóρθôsis*) ou da ação reta (*katóρθôma*), afirmando que “o bem mesmo, que consiste em viver de acordo com a natureza, não pode” sofrer acréscimo, pois “o sumo Bem não admite crescimento” (*De fin.* III 45). O estoico não admite a gradação da virtude e, conseqüentemente, não admite também a gradação, ou mediação, do Bem. Para os estoicos, a conduta é correta ou equivocada. Desse modo, “nem a virtude e nem os vícios admitem aumento” (*De fin.* III 48). Conseqüentemente, a virtude compreende todo o sumo Bem.

²⁷ Marco Pórcio Catão (nome latino: *Marcus Porcius Cato*) viveu entre 95-46 a. C., também conhecido como Catão de Útica, foi “o interlocutor deste diálogo [...], era tio de Bruto. Durante toda sua vida foi partidário de Pompeu, mesmo depois da morte deste. Republicano, amante do idealismo e do estoicismo, suicidou-se em Útica, depois da batalha de Thapsus. Os republicanos e os estoicos veneraram por longo tempo sua memória (nota de número 268, de autoria do tradutor da versão espanhola de *De finibus bonorum et malorum* intitulada *Del supremo bien y del supremo mal*, Libro III 6, p.180).

No capítulo *El estoicismo* de sua obra *Filosofía helenística*, Antony A. Long (1977) sintetiza sua posição sobre o estoicismo afirmando que para esta corrente “o conhecimento do bem e da ação virtuosa são vistos como a etapa culminante no desenvolvimento de um ser racional” (LONG, 1977, p. 184). Mais adiante, Long acrescenta que para os estoicos “a meta do progresso é a vida de acordo com a natureza humana madura, isto é, a vida governada por princípios racionais, que estão em completa harmonia com a racionalidade, meta e processos da Natureza universal” (LONG, 1977, p. 185). Logo, “a meta definitiva ou função de um homem é a perfeição de sua natureza” (LONG, 1977, p.185).

O sumo Bem enunciado por Kant encontra-se em desacordo com o seu modo de entender a posição estoica. Para ele, o sumo Bem não se apresenta como moralidade, nem mesmo se resume no ideal de máxima perfeição moral, pois o ser racional finito que pratica a virtude através do respeito à lei moral torna-se digno de necessariamente receber a felicidade das mãos de Deus.

Ainda que o estoicismo considere a vida virtuosa como uma vida feliz, tendo como ponto de partida a máxima “seja moral e serás feliz”, segundo Kant os estoicos não foram capazes de estabelecer esse vínculo entre moralidade e felicidade como uma proposição sintética pura *a priori*. Ao contrário disso, os estoicos estabeleceram um vínculo analítico entre moralidade e felicidade, entendendo estes dois componentes como elementos homogêneos. Desde então, os estoicos afirmam uma relação de identidade entre moralidade e felicidade, tendo como consequência a posição segundo a qual a mera prática da moral conduz necessariamente a uma vida feliz no plano finito.

A objeção de Kant à tese estoica consiste em distinguir a moralidade da felicidade, considerando heterogêneos esses dois elementos do sumo Bem. Em Kant, a prática da virtude em si mesma não garante a felicidade. Logo, se moralidade e felicidade são elementos heterogêneos, a virtude pode produzir infelicidade e o vício pode produzir felicidade. Para solucionar essa antinomia entre moralidade e felicidade, Kant formula o seu conceito de sumo Bem como proposição sintética pura *a priori* e apresenta sua objeção ao sumo Bem enquanto proposição analítica.

Quando se trata da relação entre virtude e felicidade na composição do sumo Bem torna-se sempre necessário compreender a importância dada por Kant a esta relação. O filósofo sintetiza todo o seu texto da *Analytik* na seguinte afirmação: “a distinção da doutrina da felicidade

[...] da doutrina da moralidade é a primeira e mais importante ocupação da analítica da razão prática pura” (KpV: A 165). Como a própria palavra analítica, em Kant, significa separar e distinguir, diferentemente do modo como os estoicos compreendiam a relação entre moralidade e felicidade, existe neste ponto um aspecto considerável da objeção de Kant ao modo como os estoicos estabeleceram sua relação de identidade entre moralidade e felicidade na composição do sumo Bem.

3.8. A objeção de Kant ao estoico que entende o sumo Bem como proposição analítica

A objeção de Kant ao conceito de sumo Bem como proposição analítica surge então no momento em que o filósofo passa a considerar que tanto o estoicismo quanto o epicurismo foram incapazes de estabelecer um vínculo sintético puro *a priori* entre virtude e felicidade. Estoicismo e epicurismo conseguiram formular somente um conceito analítico de sumo Bem que identifica a vida moral com a vida feliz e estabelece um vínculo necessário de identidade entre moralidade e felicidade, sem levar em consideração as especificidades de cada um desses elementos constitutivos do sumo Bem. Por esse motivo, Kant considera que estas correntes, estoicismo e epicurismo, só puderam produzir um conceito parcial do sumo Bem. No texto da segunda crítica, Kant mostra que o sumo Bem é produzido pela vontade como objeto total da razão prática pura, pois essa mesma razão prática pura não se satisfaz com um conceito parcial de sumo Bem. A razão prática pura quer os dois elementos: o condicionado (*das Bedingte*) e o incondicionado (*das Unbedingte*).

A noção de sumo Bem para cada uma dessas escolas da filosofia helenística é discutida por Kant no tópico que trata da *Dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo Bem* (KpV: A 200 e 202). Sendo a vontade (*Wille*) uma faculdade que produz objetos, o seu objeto máximo é o sumo Bem. Segundo Kant, “a razão no seu uso prático [...] procura a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo Bem” (KpV: A 194).

De acordo com Kant, epicuristas e estoicos compreenderam de maneira equivocada a composição do sumo Bem:

o **epicurista** dizia: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e o **estóico**: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para o primeiro a prudência equivalia à moralidade; para o segundo que escolhia uma denominação superior para a virtude, unicamente a moralidade era a verdadeira sabedoria (KpV: A 200, grifos meus).

Além de ter o princípio material como critério de moralidade, conforme ficou demonstrado no quadro que trata da objeção de Kant aos fundamentos materiais práticos, pode-se dizer que epicuristas e estoicos estabelecem essa ligação analítica entre moralidade (*Moralität*) e felicidade (*Glückseligkeit*). Desse modo, epicuristas e estoicos estabelecem o referido vínculo de identidade entre moralidade e felicidade. Se por um lado os epicuristas defendem a tese analítica de que a busca da felicidade conduz necessariamente à moralidade, tornando a felicidade causa da moralidade; por outro, os estoicos invertem a tese dos epicuristas, pois é a busca da moralidade que conduz necessariamente à felicidade; logo, a moralidade seria causa da felicidade. Epicuristas e estoicos estabelecem uma ligação lógica analítica do tipo (A=A) para pensar a relação entre moralidade e felicidade.

O sumo Bem para os epicuristas é uma proposição analítica que estabelece uma identidade entre felicidade e moralidade; sua máxima pode ser resumida na seguinte fórmula: “seja feliz e serás moral”; os estoicos, por sua vez, também consideram o sumo Bem como proposição analítica. Embora os estoicos procurem inverter a máxima epicurista, eles também estabelecem um vínculo de identidade entre moralidade e felicidade, pois sua máxima pode ser resumida na seguinte fórmula: “sejas moral e serás feliz”. Apesar da aparente diferença contida no conteúdo das máximas, do ponto de vista lógico, tanto epicuristas como estoicos consideram moralidade e felicidade como elementos homogêneos, pensados por identidade analítica.

Na *Antinomie der praktischen Vernunft*, Kant demonstra que, ao contrário do modo como pensavam os epicuristas e os estoicos, a conexão entre moralidade e felicidade não pode ser pensada de modo analítico, ela é sintética²⁸ (*synthetisch*) *a priori* (KpV: A 204s). Segundo a moral kantiana, internamente, não é possível ligar moralidade e felicidade, uma vez que são elementos heterogêneos. Para Kant nem toda busca por felicidade conduz necessariamente à moralidade, conseqüentemente, nem toda prática de moralidade conduz necessariamente à felicidade. Logo, pode-se dizer que “nem toda pessoa feliz é moral” e “nem toda pessoa moral é feliz”. Por esse motivo, Kant demonstra que somente uma proposição sintética *a priori* pode ligar

²⁸HERRERO,1991, p. 51. Esse autor dedica uma parte de sua obra para tratar da possibilidade de realização do sumo Bem no mundo e seus postulados.

elementos heterogêneos e distintos, tais como moralidade e felicidade, pois de modo analítico essas proposições não podem ser ligadas. Logo, o sumo Bem é uma proposição sintética *a priori* capaz de ligar moralidade e felicidade, usando para isso um elemento externo para que a referida ligação necessária seja possível. O sumo Bem é, então, pensado a partir desse elemento externo, o único capaz de garantir o vínculo sintético e necessário entre os elementos heterogêneos mencionados que se juntam para formar sua composição.

Ainda no contexto da crítica à autossuficiência (*Autarkie*²⁹) dos estoicos, bem como da objeção à analiticidade do sumo Bem estoico, que tenta resolver no plano finito e analítico a complexa relação entre moralidade e felicidade, em outra parte da obra destinada a tratar da *supressão crítica da antinomia da razão prática* (KpV: A 208), Kant resume sua compreensão dos epicuristas e dos estoicos do seguinte modo:

tem de causar estranheza que [...] 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. Pois tanto **Epicuro** quanto os **estoicos** sobrepuseram a tudo a felicidade que na vida surge da consciência da virtude e o primeiro não estava tão vilmente intencionado em seus preceitos práticos, como se poderia concluir dos princípios de sua teoria que ele precisava para explicar e não para agir ou como muitos, induzidos pela expressão volúpia para contentamento, a interpretaram; mas ele concluiu a mais desinteressada prática do bem entre os modos de gozo da mais íntima alegria, e a moderação e sujeição das inclinações, do modo como o mais rigoroso filósofo moral sempre as possa exigir, pertencia conjuntamente a seu plano de deleite (pelo qual ele compreendia o coração constantemente jovial); com isso ele divergia principalmente dos **estóicos** apenas no fato de que ele punha nesse deleite o motivo que os últimos em verdade legitimamente rejeitavam (KpV: A 208, grifos meus).

Nessa perspectiva, Kant formula suas críticas aos filósofos antigos e modernos, que tiveram a pretensão de encontrar uma proporção exata entre virtude e felicidade no plano finito, ou seja, nesta vida (*in diesem Leben*), no mundo sensorial (*in der Sinnenwelt*). Esse constitui um dos motivos centrais da sua crítica à ética estoica. Kant não possui consenso algum com esta posição que ele atribui ao estoicismo e ao epicurismo.

²⁹No estoicismo, o termo *Autarkie* designa a autossuficiência. Segundo Nicola Abbagnano, autarquia é “a condição de autossuficiência do sábio, para quem ser virtuoso, basta para ser feliz, [...] segundo os Cínicos (Dióg. L., VII, 11) e os Estoicos (Ibid. VII, 1, 65)” (ABBAGNANO, 1970. P. 90).

3.9. A objeção de Kant ao estoico que prescinde dos postulados da imortalidade da alma e existência de Deus: a realização plena da virtude estoica no plano finito

No texto da *Dialektik*, Kant formula sua doutrina dos postulados: a imortalidade da alma (*Die Unsterblichkeit Seele*) e a existência de Deus (*Das Dasein Gottes*). A imortalidade da alma é exposta por ele no tópico intitulado *Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*; em seguida, para tratar da existência de Deus, o filósofo apresenta outro tópico sob o título *Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*. O postulado de uma vida futura e o postulado da existência de Deus tornam-se, em Kant, pressupostos inseparáveis da realização do sumo Bem. O motivo que o conduz à formulação de uma doutrina dos postulados pode ser resumido na sua constatação da impossibilidade da razão prática pura resolver no plano finito o problema da possibilidade da efetivação do sumo Bem como garantia do vínculo necessário entre moralidade e felicidade.

Ao examinar o postulado da imortalidade da alma, Kant afirma que a “efetuação (*Bewirkung*) do sumo Bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral; nessa vontade, porém, a **conformidade plena** das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo Bem” (KpV: A 219). Nesse sentido, o pressuposto da imortalidade da alma é inseparável da lei moral. A imortalidade da alma é entendida, por Kant, como uma das condições de possibilidade da realização do sumo Bem.

Kant defende a tese de que a lei moral “tem de ser tão possível quanto seu objeto” (KpV: A 219). Todavia, de acordo com o filósofo

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 (KpV: A 220).

Kant, nesse ponto, questiona a finitude estoica e aponta a lei moral em direção ao infinito na forma daquilo que se pode chamar de um “progresso moral” que somente é possível quando se admite o postulado da imortalidade da alma. Para ele, “o sumo Bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma; esta, enquanto inseparavelmente ligada à lei moral, é um **postulado** da razão prática pura [...] pelo qual entendo uma proposição **teórica** mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei

prática que vale incondicionalmente *a priori*” (KpV: A 220). Com essa definição, Kant aponta para uma validade prática do postulado, na medida em que ele é válido somente em virtude da lei moral. A imortalidade da alma se apresenta como condição para que o ser racional finito possa reconhecer e realizar o sumo Bem no mundo, visto que, devido à sua finitude, este ser racional não consegue perceber de outro modo essa necessidade de realização do sumo Bem.

O ente racional finito não consegue, nesta vida, sozinho, mediante suas próprias forças efetivar, o sumo Bem. Uma existência finita não pode garantir o vínculo necessário entre moralidade e felicidade de que se compõe o sumo Bem. Logo, torna-se indispensável pressupor a existência de uma alma que perdure ao infinito enquanto aspiração legítima de um ente racional finito que se reconhece incapaz de, no curto período de vida que cabe a cada ser humano, realizar o sumo Bem. Por esse motivo, o ente racional do mundo sensorial pressupõe uma alma imortal, infinita, como condição do sumo Bem.

Embora o princípio que fundamenta a virtude não possa, em hipótese alguma, ser balizado no postulado da imortalidade da alma, a pressuposição de uma alma que perdure ao infinito enquanto condição de possibilidade do vínculo necessário entre moralidade e felicidade na realização do sumo Bem torna-se, em Kant, algo legítimo.

Kant demonstra que a ausência de uma proposição que reconheça a “destinação moral de nossa natureza de poder alcançar plena conformidade com a lei moral unicamente em um progresso que avança ao infinito” (KpV: A 221) faz com que a razão prática pura se perca em “exaltantes sonhos **teosóficos** que contradizem totalmente o conhecimento de si” (KpV: A 221). Restringir a moral ao campo da finitude, deixando de reconhecer o referido progresso ao infinito com base nessa proposição, torna-se, em Kant, uma vertente de pensamento que apresenta contradição com os conceitos de lei moral e sumo Bem exigidos pela razão prática pura.

Kant questiona qualquer posição que queira solucionar plenamente o problema do sumo Bem no plano finito. Neste contexto, o filósofo relaciona as noções de finito e infinito ao seu conceito de progresso.

Somente o progresso ao infinito, de graus mais baixos aos graus mais altos da perfeição moral, é possível a um ente racional, mas finito. O progresso infinito, para o qual a condição temporal nada é, vê nessa série para nós interminável o todo da conformidade com a lei moral, e a santidade, que seu mandamento incessantemente exige para ser conforme a sua justiça na participação do sumo Bem que ele determina a cada um pode ser totalmente encontrada em uma intuição intelectual singular da existência de entes racionais. O que pode convir à criatura, em relação à esperança dessa participação, é a consciência de sua provada disposição para – a partir de seu atual progresso do pior para o

moralmente melhor e do propósito imutável, tornando conhecido a ele por esse meio – esperar uma ulterior continuação ininterrupta desse progresso, por mais que sua existência possa durar mesmo além desta vida, e assim ser plenamente adequado à vontade de Deus [...] em verdade jamais aqui ou em qualquer previsível momento futuro de sua existência, mas só na infinitude de sua duração (abarcável unicamente por Deus) (KpV: A 221ss).

O ser racional finito não se percebe diante da completa posse do sumo Bem apenas cumprindo o imperativo categórico. O exercício do dever não garante ao ser racional finito a posse da felicidade na exata proporção com sua adesão ao imperativo categórico. Logo, o próprio imperativo categórico exige a efetuação do sumo Bem, e somente este sumo Bem pode estabelecer a interconexão necessária entre moralidade e felicidade. Sem os postulados, a vontade do ente racional finito percebe-se incapaz de efetuar o sumo Bem, sendo incapaz também de efetuar a vinculação necessária entre moralidade como causa e felicidade como efeito. Sem os postulados, o ente racional finito pode até perceber o vínculo possível pelo imperativo categórico; todavia, o ente racional finito não é capaz de perceber a efetuação do sumo Bem sem os referidos postulados.

Para que o sumo Bem seja possível, o ente racional finito precisa pressupor também “a existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é postular a **existência de Deus** como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo Bem [...] que como objeto de nossa vontade está necessariamente vinculado à legislação moral da razão pura” (KpV: A 224). Na sequência, Kant afirma que seu objetivo é mostrar “de modo convincente esta interconexão” entre moralidade e felicidade na composição do sumo Bem. Ora, como Deus é a causa que garante o sumo Bem, então ele não pode se encontrar na natureza, já que um ser natural não pode ligar necessariamente moralidade e felicidade. Afinal, a natureza não gera normatividade.

Logo, se a lei moral, na forma de um imperativo categórico, conduz à necessidade do sumo Bem e este, por sua vez, torna-se garantia da interconexão necessária entre moralidade e felicidade, mediante o postulado da existência de Deus, é preciso admitir que este Deus está submetido à lei moral, pois Deus, enquanto ser moral supremo, tem que caminhar de acordo com aquilo que a lei moral exige para poder conectar necessariamente moralidade e felicidade, já que a interconexão proporcionada pelo sumo Bem tem sua fonte na moralidade.

Ao admitir que a lei moral exige a promoção do sumo Bem, na medida em que este objeto da razão prática pura se apresenta como *conditio sine qua non* do vínculo sintético necessário entre moralidade e felicidade, fazendo com que Deus seja considerado a garantia desta

interconexão, na sequência Kant expõe sua quarta objeção aos estoicos no contexto da crítica que ele empreende às escolas gregas antigas, dentre as quais encontra-se o estoicismo.

Segundo Kant, caso considerássemos o sumo Bem como a própria virtude, se tomássemos virtude como moralidade e se ligássemos moralidade e felicidade de modo analítico com base em elementos internos individuais, seria possível no plano finito a realização do sumo Bem. Assim, o sumo Bem dependeria exclusivamente do homem para realizar uma perfeita ligação analítica entre virtude e felicidade. Essa é a tese dos estoicos vista pela lente de Kant. Portanto, na interpretação que Kant faz da ética estoica, o ser humano teria que ser autossuficiente. Logo, o ser humano não necessitaria de Deus para produzir o sumo Bem. Kant se posiciona de maneira distinta desta posição estoica, pois para ele, sozinho, o ser humano não consegue efetuar o sumo Bem e por esse motivo postula a existência de Deus. Em Kant, o postulado da existência de Deus torna-se condição da conexão necessária entre o mérito de participar da felicidade proporcionada pela adesão à lei moral e a felicidade efetiva. Esta felicidade efetiva é distribuída por Deus.

Por esse motivo, Kant recusa a tese da ética estoica que defende a realização do sumo Bem no plano finito. Segundo ele, “o sumo Bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma causa suprema da natureza que contenha uma causa adequada à disposição moral” (KpV: A 225). Kant então admite que “a promoção do sumo Bem” é um dever. A tese do filósofo pode ser resumida na afirmação de que diante da obrigação de produzir o sumo Bem “é moralmente necessário admitir a existência de Deus” (KpV: A 226); com base nisso, pode-se constatar que mais uma vez sua aparece em conflito com a posição estoica.

Nesse ponto, é possível notar uma evidente diferença entre a posição de Kant e a interpretação de Beck. Diferentemente da posição que Beck assume em seu *Commentary*, em Kant, o postulado do sumo Bem e, conseqüentemente, a pressuposição da existência de Deus, são noções notadamente inseparáveis da noção de dever³⁰. Todavia, é prudente evitar certa confusão. Kant não quer dizer em hipótese alguma que o postulado da existência de Deus seja considerado

como um fundamento de toda a obrigação em geral [...] pois uma obrigação, como foi suficientemente provado, depende apenas da autonomia da própria razão [...] Ao dever cabe aqui somente o empenho para a promoção do sumo Bem no mundo, cuja possibilidade, pois pode ser postulada mas não é considerada pela nossa razão como pensável senão sob a pressuposição de uma inteligência suprema (KpV: A 226s).

³⁰Nesse ponto pode-se notar posição distinta daquela encontrada na obra de Lewis White Beck (*A Commentary On Kant's Critique of Practical Reason*, 1984, p.280-281) para o qual a existência de Deus não é um dever, e o imperativo categórico não precisa do sumo Bem.

De posse desses argumentos, apresentados no tópico intitulado *Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*, Kant se detém a elaborar sua posição diante das escolas gregas antigas que prescindiram da existência de Deus enquanto postulado da razão prática pura no contexto da relação entre felicidade e moralidade. Nesse sentido, Kant esclarece sua análise das escolas gregas antigas. No que concerne à ideia de sumo Bem e sua relação com o postulado da existência de Deus, o filósofo examina os acertos e os limites dessas escolas. De acordo com ele,

as escolas **gregas** jamais podiam chegar à solução de seu problema da disponibilidade prática do sumo bem: porque elas sempre faziam da regra do uso que a vontade do homem faz de sua liberdade o fundamento único e por si só suficiente de sua possibilidade, sem precisarem para tanto, na sua opinião, da existência de Deus. Em verdade eles procederam corretamente ao estabelecer o princípio da moral, independentemente desse postulado, por si mesmo unicamente a partir da relação da razão com a vontade, e, por conseguinte, o fizeram condição prática **suprema** do sumo bem; mas nem por isso ele era a condição **completa** da possibilidade do mesmo (KpV: A 227s).

Kant demonstra o acerto das escolas filosóficas antigas em relacionar razão e vontade para estabelecer o princípio da moral sem depender dos postulados. Embora reconheça o mérito das escolas gregas em formular deste modo o fundamento da moral, segundo ele, essas escolas cometem o equívoco de prescindir da existência de Deus e da imortalidade da alma para estabelecer a plena possibilidade de realização do sumo Bem. Por mais que esse princípio ético-moral formulado pelas escolas filosóficas gregas seja importante, ele, contudo, não é suficiente para produzir a completa possibilidade do sumo Bem. Assim, o postulado da imortalidade da alma e o postulado da existência de Deus corroboram de modo necessário para que o sumo Bem possa ser efetuado no mundo. A ausência do postulado da imortalidade da alma e do postulado da existência de Deus nas doutrinas morais antigas torna-se, portanto, mais um motivo da falta de consenso de Kant com os pressupostos da ética estoica.

3.10. A objeção de Kant à pretensão de autossuficiência do sábio estoico

No mesmo contexto do tópico intitulado *Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*, Kant se dedica a estabelecer uma comparação entre epicuristas e estoicos, inserindo estas escolas no conjunto das correntes mais importantes da antiguidade com as quais

estabelece seu diálogo (KpV: A 228, nota 229s). Após analisar a ideia de sumo Bem nas escolas antigas, e, por conseguinte, reconhecer seus acertos e estabelecer seus limites, Kant reforça o que havia dito sobre a noção de ética contida nas correntes epicurista e estoica. Ele explica que

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 esperam 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 as leis (KpV: A 228, grifos meus).

O questionamento de Kant à noção de sumo Bem dos epicuristas pode ser sintetizado em três argumentos fundamentais: os epicuristas fizeram da felicidade o fundamento do sumo Bem; usaram máximas ao invés de leis para formular seus preceitos morais; e submeteram as regras morais às circunstâncias e exceções. Após essas constatações a respeito dos epicuristas, Kant passa à análise da ética estoica considerando que

os **estóicos**, ao contrário dos epicuristas, escolheram de modo totalmente correto o seu princípio prático supremo, a saber, **a virtude** como condição do sumo bem, mas enquanto representavam o grau dela, requerido para a lei pura da mesma, como plenamente alcançável nesta vida, não somente **elevaram** demasiadamente a capacidade moral do homem sob o nome de sábio para além de todos os limites de sua natureza e admitiram algo que contradiz todo o conhecimento dos homens, mas principalmente 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 na 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: A 228s, grifos meus).

Se por um lado, os epicuristas trataram de “rebaixar o sumo Bem” (KpV: A 228), colocando o princípio supremo da moral na felicidade; por outro lado, os estoicos “elevaram demasiadamente a capacidade moral do homem” (KpV: A 228), fundamentando o princípio moral na virtude. A possibilidade desse elevado conceito virtude, segundo Kant, é possível de ser representada na ética estoica através do exercício pleno da atividade virtuosa de uma pessoa: o sábio (*der Weise*). Assim, a virtude torna-se condição *sine qua non* da moralidade na ética

estoica.

Os estoicos foram levados a desconsiderar a felicidade como algo que provém necessariamente do exercício da virtude e, conseqüentemente, foram levados a reduzir o sumo Bem à virtude.

A posição de Kant diante da virtude do sábio estoico pode ser resumida na objeção que ele faz a esta autossuficiência. O sábio estoico, ao se elevar demasiadamente acima de sua natureza sensível, tem a pretensão de se igualar à divindade, recusando qualquer acréscimo à virtude. O sábio considera ainda que essa virtude basta por si mesma, pois o sumo Bem se resume na moral. Desse modo, os estoicos apostaram nesta autossuficiência humana sem recorrer a qualquer elemento externo para fundamentar o sumo Bem.

Kant combate a tese dos epicuristas, bem como a posição dos estoicos. Além de ser uma obrigação imposta pela razão prática pura, para ele “o sumo Bem completo é a ligação entre moralidade e felicidade”³¹. A autossuficiência estoica também é questionada pelo filósofo, na medida em que para ele a realização do sumo Bem só é possível se considerarmos a possibilidade de um elemento externo que possa vincular os conceitos heterogêneos de virtude e felicidade.

A síntese entre moralidade e felicidade necessita de algo externo que sirva de “ponte” para ligar esses dois componentes; esse elemento externo é Deus (*Gott*). É por esse motivo que Kant distingue a moral cristã da ética estoica, entendendo a virtude estoica com base num certo “heroísmo” da fortaleza moral do homem que se basta a si mesma.

Supõe-se geralmente que o preceito moral cristão não ofereça nenhuma vantagem, relativamente à sua pureza, sobre os conceitos morais dos **estóicos**; todavia a diferença entre ambos é muito visível. **O sistema estóico** fez da consciência da fortaleza de alma o eixo em torno do qual todas as disposições morais deviam girar e, embora os seus discípulos na verdade falassem de deveres e também os determinassem muito bem, punham o motivo e o fundamento determinante propriamente dito da vontade em uma elevação da maneira de pensar acima dos motivos inferiores dos sentidos, que são poderosos graças apenas às fraquezas de alma. Logo, a virtude consistia entre eles num certo heroísmo do sábio que se eleva sobre a natureza animal do homem e basta-se a si próprio (nota de KpV: A 229, grifos meus).

Kant irá combater a suposição contida na citação precedente de que a ética estoica é

³¹A razão pura no seu uso prático é coagida e obrigada a produzir o sumo Bem (*summum bonum*, *Höchstes Gute*). Kant na *Kritik der reinen Vernunft* entende o sumo Bem como a felicidade na sua exata proporção com a moralidade (KrV, A 814 e B 842).

superior ao preceito moral cristão. Para isso, ele reforça seus argumentos considerando que “a doutrina do cristianismo, ainda que não seja considerada como doutrina religiosa, fornece, sob esse respeito, um conceito de sumo Bem (do reino de Deus) que, unicamente, satisfaz à mais rigorosa exigência da razão prática” (KpV: A 229ss). Enfim, Kant enfatiza a superioridade do cristianismo ao estabelecer certa comparação entre a moral cristã e as diversas escolas gregas: cínicos, epicuristas e estoicos.

Ora, se considero a moral cristã desde seu lado filosófico, ela, comparada com as idéias das escolas gregas, apareceria assim: as idéias dos cínicos, dos epicuristas, dos **estóicos** e dos cristãos são: a simplicidade natural, a prudência, a sabedoria e a santidade. Os filósofos gregos distinguiram-se entre si em relação ao caminho para se chegar a elas, a ponto de os cínicos considerarem suficiente a elas o entendimento humano comum, os outros, somente o caminho da ciência, ambos, contudo, consideraram suficiente o simples uso das forças naturais. A moral cristã, porque estabelece o seu preceito (como, aliás tem de ser) tão pura e inabalavelmente, tira do homem a confiança de pelo menos nesta vida ser-lhe plenamente conforme (nota de KpV: A 229, grifos meus).

Outro argumento usado por Kant para discutir a relação do sumo Bem com a moral cristã diz respeito ao fato de que a doutrina moral do cristianismo serve de complemento para realização do sumo Bem. Ao postular o sumo Bem, o ser humano postula um Deus, distribuidor (*Austheiler*) de felicidade. Nas palavras de Kant, Deus é considerado “sábio e onipotente distribuidor” (KpV: A 231) de felicidade aos seres que agem de acordo com a moralidade. Esse postulado (*Postulate*) da razão pura no seu uso prático, que não pode ser conhecido, mas somente pensado, torna-se, em Kant, um sábio (*eine Weise*) e onipotente, distribuidor de felicidade aos seres racionais finitos que praticam a virtude (*Tugend*). A felicidade vem na medida exata da moralidade, mas não nesta vida. Neste ponto pode ser encontrado um paradoxo: em certas situações o filósofo nos diz que não é nesta vida que de modo necessário a felicidade se apresenta interconectada com a moralidade; em outras situações fala da efetuação do sumo Bem no mundo. A realização ou consumação do sumo Bem, em Kant, parece não estar em conflito com o cristianismo, tal como por ele interpretado.

Como a lei moral não promete nenhuma felicidade e esta mesma felicidade, por sua vez, não pode servir de fundamento à moralidade, Kant recorre ao sumo Bem como mecanismo capaz de ligar moralidade e felicidade e de tornar os seres morais dignos da felicidade distribuída por Deus. Assim, nas palavras de Kant,

a lei moral por si não promete nenhuma felicidade; pois esta em conformidade com conceitos de uma ordem natural em geral, não está necessariamente vinculada ao cumprimento da mesma lei. 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 **reino de Deus** no qual natureza e moralidade chegam a uma harmonia por si mesma estranha a cada um dos dois, mediante um autor santo que torna possível o sumo Bem derivado. 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 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. Apesar disso 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 toma 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 (KpV: A 231s).

De acordo com Kant a autonomia da razão prática pura não é suprimida diante da doutrina moral enunciada pelo cristianismo, sobretudo quando se examinam aqueles componentes concernentes às condições de possibilidade do acesso ao sumo Bem. É curioso o modo como em Kant a razão prática pura é conduzida, por uma necessidade intrínseca a ela, ao sumo Bem para suprir uma carência (*Bedürfnis*) justificada racionalmente. Essa carência (*Bedürfnis*) não é carência sensível, mas uma necessidade subjetiva imposta pela própria razão. Ao justificar uma carência – entendida como necessidade racional-prática, portanto, fundamentada no imperativo categórico –, para efetuar o sumo Bem, suas teses sobre a filosofia prática convergem na direção de um cristianismo kantianamente considerado.

Na medida em que o exercício da lei moral não garante a felicidade, “a doutrina moral cristã agora complementa esta falta” (*Die christliche Sittenlehre ergäntz nun diesen Mangel*) da felicidade na composição do sumo Bem. A conclusão inevitável a que Kant chega pode ser sintetizada nas seguintes palavras:

A lei moral conduz, mediante o conceito de sumo Bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como se fossem mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e sim enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma mas que apesar disso tem de ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo Bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade. Portanto aqui tudo permanece desinteressado e fundado simplesmente sobre o dever; sem que se permita que temor ou esperança sejam postos no fundamento como motivos, os quais se tornam princípios, aniquilam todo o valor moral das ações (KpV: A 233).

Observa-se que, de acordo com Kant, se a noção de autonomia não está em conflito com os princípios morais cristãos, conseqüentemente o sumo Bem também não deve estar em conflito com a religião cristã. Todavia, cristianismo enquanto religião moral aparece justificado pela razão prática pura desde que seja esvaziado de qualquer forma de superstição e fanatismo. A religião admitida por Kant é uma religião de acesso ao sumo Bem por determinação da razão prática pura. Logo, essa religião de razão professa uma fé racional pura que considera legítima a postura do ser racional finito que procura, dentro das suas condições, efetivar o sumo Bem possível no mundo, colocando como postulado a imortalidade da alma e a existência de Deus. Esses postulados aparecem somente como condição de possibilidade do seu acesso ao sumo Bem.

O sumo Bem aparece como motivo (*Bewegungsgrund*) ou motivação para que o ente racional do mundo sensorial possa ligar moralidade e felicidade mediante o pressuposto da existência de Deus e da imortalidade da alma. Esses dois postulados são a garantia que a razão prática pura oferece ao ente racional finito para que ele seja motivado a se comprometer com a realização do sumo Bem no mundo.

É curioso o modo como Kant, num primeiro momento, fundamenta a moral dissipada de qualquer determinação religiosa e, todavia, num segundo momento, coloca a religião como um acréscimo para que o direito de participar necessariamente da felicidade seja adicionado à vida futura do ente racional finito como um complemento à sua dignidade de ter cumprido rigorosamente com o seu dever. Kant deixa claro que a moral não é

propriamente a doutrina de como nos fazemos felizes mas de como devemos tornar-nos dignos da felicidade. Só se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela (KpV: A 234).

Com isso, Kant pretende evitar que os princípios éticos sejam confundidos com a realização do sumo Bem. Ele pretende distinguir a moral e a religião, embora esta segunda apresente um complemento indispensável da primeira. O complemento que torna possível completar o sumo Bem é a felicidade. Através dos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus, Kant almeja demonstrar as garantias oferecidas pela razão prática pura que impedem o sumo Bem de ser concebido como algo irrealizável por parte do ser racional do mundo sensorial.

Para expor com maior clareza a função dos postulados na segunda crítica, Kant escreve ainda uma síntese intitulada *Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt*. Ao

sintetizar sua posição *a propósito dos postulados da razão prática pura em geral*, o autor argumenta que

esses postulados não são dogmas teóricos mas pressuposições em sentido necessariamente prático, logo, em verdade, <não> ampliam nosso conhecimento especulativo mas conferem realidade objetiva às ideias da razão especulativa em geral (mediante sua referência ao domínio prático) e justificam conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar (KpV: A 238).

Um breve retorno ao texto da *Kritik der reinen Vernunft* permite reforçar essa posição de Kant em defesa dos postulados enquanto pressuposições válidas somente no terreno prático. Kant distingue, em graus, opinião, fé e saber, sublinhando as diferenças entre o que é subjetivamente e objetivamente justificado nessas posições. Para isso, expõe os seguintes argumentos:

A opinião é uma crença, que tem consciência de ser insuficiente, tanto subjetiva como objetivamente. Se a crença apenas é subjetivamente suficiente e ao mesmo tempo é considerada objetivamente insuficiente, chama-se fé. Por último, a crença, tanto objetiva como subjetivamente suficiente, recebe o nome de saber. A suficiência subjetiva designa-se por convicção (para mim próprio); a suficiência objetiva, por certeza (para todos). (KrV: B 850).

Ao que tudo indica, no campo prático da razão, a fé no sentido moral enquanto convicção subjetiva corrobora para realizar os fins da razão prática pura e reconhece o “valor prático” de que “há um Deus e um mundo futuro” (KrV: B 856); logo, a fé, nesse sentido prático, não se encontra em oposição com a moral.

Com base na doutrina dos postulados, pode-se confirmar esta quinta objeção de Kant ao estoicismo. A ética estoica fundada na virtude não admite acréscimo. Os estoicos teriam certa dificuldade de concordar com a doutrina dos postulados, elaborada por Kant, na medida em que o conceito de sumo Bem do filósofo conduz necessariamente à existência de Deus e à imortalidade da alma. Para os estoicos, no entanto, a existência de Deus e a imortalidade da alma não eram admitidas como postulados, pois a virtude estoica, entendida como o próprio sumo Bem, não necessita de qualquer complemento, e o sábio virtuoso pode atingir a excelência moral de modo pleno nesta vida sem recorrer aos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus.

Por mais que se possa perceber moderada adesão de Kant a algum elemento da ética estoica, as várias objeções dele ao estoicismo não deixam dúvidas sobre sua tentativa de superar o conceito de sumo Bem, e com ele o fanatismo moral, a arrogância, a autossuficiência e a presunção dos estoicos. Em Kant, essas qualificações são atribuídas aos estoicos e, segundo ele,

podem ser encontradas dentre os preceitos ético-morais enunciados por essa corrente. Mesmo que se possa identificar no texto de Kant algum momento em que ele reconhece o mérito dos estoicos em resguardar a virtude, manifestando uma moderada adesão ao princípio do dever defendido no estoicismo, ele procura se distanciar dos referidos adjetivos para não se afastar da dimensão crítica. No que se refere à formulação do conceito de sumo Bem, é nitidamente visível o aparecimento de uma tensão na qual estoicismo e cristianismo disputam, a todo momento no contexto da obra de Kant, qual dessas correntes teria mais proximidade com as exigências da razão prática pura.

Após um exame criterioso dessas exigências da razão pura no seu uso prático, Kant opta pelo cristianismo, enquanto religião moral afastada de todo e qualquer fanatismo e superstição. Os princípios morais cristãos, contidos no evangelho, mostram-se mais próximos da possibilidade de realização do conceito de sumo Bem formulado por Kant. Por mais que o conceito de virtude estoico seja importante ele não é, contudo, suficiente, quando comparado ao preceito moral cristão, para assegurar os dois elementos de que é composto o sumo Bem. Este conceito de virtude é caracterizado pela objeção de Kant à autossuficiência do sábio estoico que se arroga na pretensão de tornar-se exemplo de fortaleza moral; no plano finito, essa presunção do sábio acredita ser possível a posse completa da virtude entendida como sumo Bem completo.

A doutrina moral do evangelho aparece mais próxima da doutrina do sumo Bem enunciada pela razão prática pura, porque os preceitos morais cristãos deixam de lado essa autossuficiência humana. Kant se distancia dos estoicos na medida em que considera essa corrente fundada no heroísmo, na arrogância e na autossuficiência, deixando margem a certo fanatismo moral. Desse modo, a corrente estoica como Kant a entende termina por se esgotar no plano finito colocando-se, portanto, em conflito com as determinações da razão prática pura.

CONCLUSÃO

O exame a propósito do significado do estoicismo na filosofia prática de Kant permite estabelecer algumas considerações. A análise da presença dos estoicos na *Kritik der praktischen Vernunft* aparece no contexto das exigências e das condições de possibilidade impostas pela razão pura no campo ético-moral. Desse modo, ainda que com lacunas a serem preenchidas, os resultados do presente estudo podem ser sintetizados nas ponderações e nas objeções ao estoicismo encontradas nos resultados da análise feita a partir dos textos de Kant.

Constata-se, no presente estudo, que, em Kant, a razão pura no seu uso teórico é distinta da razão pura no seu uso prático; logo qualquer tentativa de resolver o problema da presença da ética estoica nos textos da filosofia prática de Kant, priorizando o uso de regras e conceitos da razão teórica, redundará em fracasso. Pode-se considerar que diante dos limites do campo de atuação da razão teórica, tendo como consequência disso sua impossibilidade de legislar no campo ético moral, tornou-se necessário tratar do problema do estoicismo, que se encontra na raiz da relação entre lei moral e sumo Bem, no campo da segunda crítica.

Ainda que a razão pura no seu uso teórico tenha sua importância para tratar das questões de ordem lógica e cognitiva, no campo ético-moral essa mesma razão torna-se inadequada para legislar neste domínio. Pois não é de competência dessa razão teórica colocar o princípio de determinação da vontade com vistas a formular o critério da moralidade e estabelecer as condições de possibilidade do sumo Bem. Este estudo mostra que não é de competência da razão teórica apresentar solução à tensão existente, no campo prático moral, entre o condicionado (*das Bedingte*) e o incondicionado (*das Unbedingte*), resultante do conflito entre felicidade e moralidade na composição do sumo Bem. A razão pura no seu uso teórico somente pode se ocupar com conceitos da simples faculdade de conhecer; logo, para se examinar o problema do modo como Kant entende a ética estoica, bem como a distinção entre o sumo Bem dos estoicos e o sumo Bem proposto por Kant, torna-se necessário recorrer aos critérios e condições estabelecidas pela razão pura no seu uso prático.

Com base nisso, pode-se considerar que o resultado deste estudo não é consensual com a posição de alguns dos estudiosos que tentam reduzir ou desconsiderar a importância e a função do conceito de sumo Bem na filosofia prática de Kant, pois o conceito de sumo Bem representa o

centro de gravidade em torno do qual gravita o diálogo da filosofia prática de Kant com as escolas antigas: sobretudo o epicurismo e o estoicismo.

Desse modo, é possível ver também com desconfiança a posição de alguns intérpretes de Kant que, ao relacioná-lo com os estoicos, tendem a confundir filosofia prática e psicologia, passando a considerá-lo como filósofo inimigo da legítima busca pela felicidade humana no campo ético-moral. Kant não nega o prazer e nem a felicidade, pois, para ele, a busca pela felicidade por parte dos seres racionais finitos é legítima. Logo, as tendências interpretativas que o consideram como um filósofo “antissentimentalista” e, mesmo aquelas posturas que reduzem sua ética a um “puro formalismo”, não possuem qualquer consenso com a pesquisa aqui realizada.

As referências que Kant faz ao estoicismo, na segunda crítica, se apresentam de modo genérico. Ao fazer uso dos termos: *die Stoiker* (os estoicos), *der Stoiker* (o estoico), *das stoische System* (o sistema estoico), *die Ideen der Stoiker* (as ideias dos estoicos), em nenhum trecho de sua obra pode-se encontrar referência a algum filósofo estoico em especial. Por esse motivo, não se teve a pretensão, neste estudo, de solucionar a aporia entre as correntes de estudiosos da obra kantiana que disputam a influência de Sêneca ou Cícero sobre Kant, embora tenha citado autores estoicos para sustentar minha argumentação. Com base na análise das passagens da segunda crítica em que Kant se refere aos estoicos, não é possível se chegar a uma conclusão a propósito do filósofo estoico que teria exercido maior influência sobre sua ética. Logo, embora a referida questão não tenha sido objeto do presente estudo, é possível salientar que a possibilidade de um parecer conclusivo ou de um veredito acerca do problema de qual filósofo estoico teria servido de ponto de partida para a ética kantiana continua em aberto e permanece algo complexo no contexto da segunda crítica.

O conceito de sumo Bem na *Kritik der praktischen Vernunft*, mesmo quando colocado diante de uma variação semântica, apresenta uma nítida distinção com aquele conceito de sumo Bem enunciado na ética estoica, embora seja preciso ressaltar que a ética estoica é tratada neste estudo de acordo com o modo como Kant a compreende. O estoico, examinado neste estudo, é o estoico segundo Kant, ou seja, o estoico visto pelas lentes de Kant.

Essa variação semântica do conceito de sumo Bem pode ser sintetizada em três noções básicas: o sumo Bem como objeto máximo da vontade; o sumo Bem como obrigação oriunda do imperativo categórico que vincula, em uma síntese pura *a priori* a moralidade (o incondicionado,

das Unbedingte) e a felicidade (o condicionado, *das Bedingte*); e, finalmente, o sumo Bem como objeto a ser produzido por uma vontade determinável pelo imperativo categórico. Nenhum desses conceitos de sumo Bem corresponde àquele conceito analítico de sumo Bem formulado pelos estoicos. O conceito analítico de sumo Bem que Kant atribui aos estoicos é entendido como máxima perfeição moral, por este motivo fica evidente a dissidência de Kant com o modo como este conceito de sumo Bem foi expresso na ética estoica.

Encontra-se no texto da segunda crítica uma única passagem em que Kant elogia o modo como os estoicos estabeleceram o princípio da moral ao enunciar o conceito de virtude (KpV: A 228s). Todavia, esse trecho do livro é composto de um conteúdo textual repleto de ressalvas, de restrições e de conjunções adversativas quando discute certos elementos atribuídos à ética estoica. Por outro lado, é possível reconhecer na totalidade do texto da referida obra inúmeras objeções diretas e indiretas de Kant aos estoicos.

Dentre as principais objeções podem ser destacadas pelo menos cinco, sendo elas: a objeção de Kant ao estoico que coloca o princípio da moralidade no fundamento material prático (KpV: A 69); a objeção de Kant ao suicídio e ao fanatismo moral dos estoicos (KpV: A 75s e KpV: A 122s); a objeção de Kant ao estoico que entende o sumo Bem como proposição analítica (KpV: A 204s e KpV: A 208); a objeção de Kant ao estoico que prescinde dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma (KpV: A 227s); e, por fim, a objeção de Kant à pretensão de autossuficiência do sábio estoico (KpV: A 228s). Esse conjunto de objeções representa o fio condutor da dissidência de Kant com a ética estoica.

Na *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant se vê obrigado a justificar sua crítica ao estoicismo com base nos critérios e nas condições de possibilidade estabelecidas pela razão pura no seu uso prático. Se essas objeções fossem desconsideradas, Kant seria conduzido a ter que admitir, no contexto de sua filosofia prática, a realização plena da virtude no plano finito. Isso é o que acontece no conceito de virtude dos estoicos; ao considerar a virtude como grau máximo de perfeição moral, a ética estoica se esgota no plano finito. Kant discorda dessa posição, por considerar suas intermináveis consequências para a formulação dos critérios de determinação da vontade e para o estabelecimento das condições de possibilidade do sumo Bem, elementos colocados, pelo filósofo, como necessárias à própria razão prática.

Nesta dissertação, ficou demonstrado também que, na segunda crítica, Kant abre caminho para superação do estoicismo no campo ético-moral ao questionar a presunção da virtude estoica.

Para ele, a admissão do fanatismo moral, da arrogância e da autossuficiência dos estoicos suprimiria a dimensão crítica da razão prática pura, colocando-a em conflito com os referidos critérios e condições de possibilidade. Por esse motivo, todas as objeções analisadas contribuem decisivamente para que se possa balizar a divergência de Kant com os pressupostos da ética estoica e a conseqüente superação do estoicismo no campo prático-moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Critique de la raison pure*. Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Traduit de l'allemand par Alexandre J. –L. Dellamarre et François Marty. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Critique of Pure Reason*. Translated By J. M. D. Meiklejohn; introduction by A. D. Lindsay. London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1934.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

_____. *Critique de la raison pratique*. Introduction par Ferdinand Alquié. Traduit et annoté par Luc Ferry et Heinz Wismann. Paris: Gallimard, 1985. (In: Oeuvres Philosophiques).

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Bilíngue, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft / Crítica da Razão Prática*. Trad. Bilíngüe, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Bibliografia secundária

ALLISON, Henry. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven; London: Yale Univ., 1983.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Introdução do Tradutor. In: KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Bilíngue, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

- _____. “Fórmulas” do imperativo categórico. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. Kant e as “fórmulas” do imperativo categórico. In: Évora Fátima. *Lógica e Ontologia: Ensaio em Homenagem a Baltazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- ARAÚJO, Paulo Afonso de. Notas acerca do argumento moral a favor da existência de Deus em Kant. *Ética e filosofia política*, v. 2, n.2, p.71-82, jul./dez. 1997.
- AUXTER, Thomas. The Unimportance of Kant’s Highest Good. *Journal of the History of Philosophy*, n. 2, v. 17, 121-134, 1979.
- BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.
- CAYGYLL, Howard. Dicionário Kant. Tradução de Alvaro Cabral e revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CICERÓN, M. Tulio. *Del Supremo Bien y del Supremo Mal*. Introducción, traducción y notas de Victor-José Herrero Llorente. Madrid: Editorial Gredos, 1987. In: Biblioteca Clásica Gredos, 101.
- DUSING, Klaus. Das Problem des höchsten Gutes in Kant’s praktischer Philosophie. *Kant-Studien*, v. 62, 1971: 5-42.
- EISLER, Rudolf. *Kant - Lexikon*. France: Bibliothèque de Philosophie: Éditions Gallimard, 1994.
- ENGSTRON, S; WHITING, J. *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge University Press, 1996.
- FÖRSTER, Eckart. As mudanças no conceito kantiano de Deus. *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, p. 29-52, set. 1998.
- FREIDMAN, R. Z. The Importance and Function of Kant’s Highest Good. *Journal of the History of Philosophy*, p.325-342, July, 1984.
- GUYER, Paul (org). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).
- HAMM, Christian. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. *Studia Kantiana*, ISSN 1518-403X, n. 11, p.41-53, 2011.
- HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. A ética de Kant. In: *Síntese: revista de filosofia*, v. 28, n. 90 (2001): 17-36.

- KRASSUSKI, Jair A. A ideia do sumo Bem e a teoria moral kantiana. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 162-177, 2011.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. New York: Syndicate of the University of Cambridge, 1987.
- _____. *Les Philosophes Hellénistiques. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. (Titre Original: The Hellenistic Philosophers, 1987). Paris: G F Flammarion, 2001.*
- LONGUENESSE, Béatrice. *Le pouvoir de Juger*. Paris: PUF, 1993.
- MARQUES, Antônio. O valor crítico do conceito de reflexão em Kant. *Studia Kantiana*, ISSN 1518-403X, vol. 4, n. I, novembro/ 2002, p.43-57.
- MARTÍN, Alfonso López. El estoicismo en el pensamiento kantiano. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, ISSN 0034-8252, n. 39, 1976, p. 85-98.
- MURPHY, Jeffrie. The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism (Beck "versus" Silber), *Kant-Studien*, v. 56, p. 102-110, 1965.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. In: *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Nova Cultural, 1999. P. 171-207.
- PUECH, Michel. *Kant et la causalité: étude sur la formation du système critique*. Paris: J. Vrin, 1990.
- PUENTE, Fernando Rey (Org). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- REALE, Giovanni. *Historia da filosofia antiga: os sistemas da era helenística*. V. 3. Tradução de Marcelo Perini e Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2005.
- REICH, Klaus. *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen: JCB Mohr, P. Siebeck, 1935.
- REICH, Klaus. Kant and Greek Ethics. Translated by W.H. Walsh. *Maind*, Oxford University Press, *Mind* association, new series, vol. 48, n. 192, Reprint, 1963.
- RODHEN, Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol.2, n. 2, p.157-173, out. 2005.
- _____. Algumas observações sobre esta tradução. In: CAYGYLL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral e revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. Introdução à edição brasileira. In: *Kritik der praktischen Vernunft / Crítica da razão prática*. Tradução Bilígue, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANTOZKI, Ulrike. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Gênese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kriterien*. Marburg: Universität Marburg / den Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie, 2004. (Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie).

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: Uma história da filosofia moral moderna*. Tradução de Magda França Lopes; revisão técnica Álvaro Montenegro Valls. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2005.

_____. Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).

_____. Kant and Stoic Ethics. In: ENGSTRON, S; WHITING, J. *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge University Press, 1996.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e Notas de José António Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SHERMAN, Nancy. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge University Press, 1997. P. 1-20 e 99-116.

SILBER, John Robert. The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics. *The University of Chicago Press: Chicago Journals*, v. 73, n. 3, p. 179-197, 1963.

SILVA, Neilson José da. A propósito da introdução à *Crítica da Razão Pura* de Kant. *Metávoia: Primeiros escritos em filosofia*. São João del-Rei, ISSN 1516-828, n.1, 1998/99, p. 97-113.

_____. As referências ao estoicismo na *Crítica da Razão Prática* de Kant. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius. *Filosofia Alemã de Kant a Hegel*. ISBN 978-85-88072-14-5. São Paulo: Anpof 2013. P. 571-583.

_____. O significado do estoicismo na *Crítica da Razão Prática* de Kant. In: A filosofia kantiana e suas influências: Anais / I Colóquio Kant da UFU, ISSN 2238-5584. Uberlândia: Olavo Calábria Pimenta; Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, 2011.

TORRALBA, José María. "Stoic katóρθôma, perfect duty and Kant's notion of acting aus Pflicht. The relevance of the oikeiôsis doctrine for the notions of moral good and inner attitude

(Gesinnung) in Kantian ethics”. In: *Oikeiôsis and the Natural Basis of Morality. From Ancient Stoicism to Modern Philosophy*, Olms, Hildesheim – Zürich –New York: en Vigo, 2012. P. 295-346.

TUNHAS, Paulo. Sistema e Mundo: Kant e os Estóicos. *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa, CFUL, 2006, p. 129-149.

WIKE, Victoria S. *Kant on Happiness in Ethics*. SUNY Series in Ethical Theory. Albany: State University of New York Press, 1994.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e História em Kant*. São Paulo: CNPq e Brasiliense, 1989.