

## A Ético-teologia kantiana e o dever para a promoção do Sumo Bem

[Kant's ethicotheology and the duty to promote the highest good]

Bernd Dörflinger\*

Universität Trier (Trier, Alemanha)

O que eu quereria aqui comunicar-vos são partes de uma mais pormenorizada contribuição para a doutrina de Kant acerca da ético-teologia, tal como ela foi exposta sobretudo (mas, em todo o caso, não só) na Doutrina do Método da *Crítica do juízo*. Desta doutrina propõe-se uma reflexão consequencialista na qual se atenderá a qual possa ser o último fim, i.e, o fim terminal da razão prático-moral. Colocar esta questão é algo que Kant considera como premente, pois é impossível que a razão seja indiferente em relação ao que tem que ver com o nosso agir reto (*RGV*, 06:05.02-04). A resposta à questão, formulada negativamente, diz: seria completamente irracional se o *status* da moralidade do homem na vida, por conseguinte, o seu cumprimento da condição da moralidade, permanecesse sem consequência e caísse no vazio. Pelo contrário, o desempenho da condição da moralidade, como escreve Kant na interpretação do fim último da razão prática, torna o ser-moral (*Moralischen*) digno de felicidade, e para a racionalidade final última do mundo no seu todo é exigido que a felicidade efetiva se torne também necessariamente parte deste ser-digno-de-felicidade. Esta necessária conexão de ser-digno-de-felicidade e da felicidade – ou, dito de outro modo: a realização da ideia de sumo bem – em todo o caso, não está em poder do próprio ser-digno dela. Segundo Kant, para o completo cumprimento do projeto da razão pura prática é “necessário aceitar: que há um Deus” (*KU*, AA 05:450.29 ss.). Com a assim deduzida aceitação de Deus é dado o passo para o limiar da teologia ética, que, segundo Kant, é a única teologia possível.

---

\* Email: doerflin@uni-trier.de. – Este texto é a versão levemente alterada da minha conferência proferida no VI Colóquio Kant da UNESP (Campus de Marília), em agosto de 2011. Tradução por Christian Hamm.

Seguidamente, eu desejaria ocupar-me não, em primeira linha, com os aspectos extra-mundanos da ético-teologia, mas com o seu correlato intra-mundano, que consiste no dever moral que vale na vida, a saber, a promoção do sumo bem. Mediante este dever é exigido e, neste caso, de nós, que se conecte a moralidade com as consequências de felicidade; isso, porém, entendido não no sentido de uma completa realização do sumo bem, mas sempre no sentido de uma aproximação. Deve-se, em primeiro lugar, tentar esclarecer as exigências especiais que são colocadas mediante este dever. Em seguida, deve-se questionar as condições da sua completa possibilidade de complementação e o papel da ideia de Deus também neste contexto. Finalmente, deve apreciar-se se a necessidade da ideia de Deus oferece um fundamento suficiente para uma fé na existência de Deus que esteja livre de dúvida.

Começo com a determinação do dever para a promoção do sumo bem

\*\*\*

Somos, assim Kant, “determinados” pela razão prática “no sentido de promover com todas as nossas forças o sumo bem no mundo [das Weltbeste], o qual consiste na ligação do maior bem [Wohl] dos seres racionais do mundo”, i.e., da sua felicidade, “com a suprema condição do bem [des Guten] nos mesmos” (KU, AA 05:453.17-20), i.e., do seu valor moral. Numa outra formulação, o fim daquele dever é indicado da seguinte maneira: “[O] sumo bem físico possível no mundo e, tanto quanto estiver nas nossas forças, bem a realizar como fim terminal, é a *felicidade*: sob a condição objetiva do acordo do homem com a lei da *moralidade*, isto é, do merecimento a ser feliz” (KU, AA 05:450.13-16). O mencionado dever se refere à meta altamente ambiciosa de um melhoramento do mundo, que consiste não só na própria moralização interna, mas, além disso, num melhoramento correspondente do estado de felicidade do mundo.

Antes de fazer as especificações necessárias a esse respeito e antes de desdobrar várias questões por isso motivadas, seja ressaltado, neste ponto, o que muitas vezes não se toma em consideração o suficiente, a saber, que, em Kant, existe, de fato, um dever como o aqui tematizado, que ultrapassa a moralização meramente interna, mas tende para a realização de fins materiais, i.e., para consequências concretas de ações bem sucedidas. O motivo para fazer esta observação é a opinião corrente de a ética kantiana ser uma mera ética de intenção [Gesinnungsethik] e, como tal, só interessada na boa vontade e

totalmente despreocupada com as consequências de ações, mesmo que sejam catastróficas. Que ela, sem dúvida, é uma ética de intenção, mas não só, isso resulta de modo muito claro justamente do dever de promover o sumo bem, sobretudo pela segunda parte da tarefa colocada nele, i.e., o postulado de um melhoramento do estado de felicidade do mundo, por causa dos que são dignos de ser felizes. Com isto, a combinação deste postulado com o cumprimento das condições da moralidade exprime que um mero aumento de felicidade, como tal, como, por exemplo, um mero aumento da prosperidade, não pode ser um fim em si, mas sempre possui um valor somente pela sua ligação à consciência moral.

Mesmo que agora seja claro o que o dever da promoção do sumo bem exige em geral, a saber, a promoção da felicidade dos homens sob a condição da sua dignidade de ser feliz, restam várias perguntas; por exemplo, se há outras especificações que determinem mais claramente as exigências resultantes deste dever. Mas também: o que é exatamente que é exprimido pela condição da dignidade de ser feliz? Exige o cumprimento do dever uma distinção prévia entre dignos e indignos, para depois fazer apenas dos dignos o objeto dos seus esforços? E mais: a felicidade que deve ser promovida é aquela felicidade a qual os indivíduos aspiram no intuito de satisfazer as suas necessidades sensíveis – pelo que ela não se distinguiria da felicidade motivada por seu amor-próprio? E mais ainda: o que significa exatamente ter que *promover* o sumo bem? Dado que a realização plena do mesmo evidentemente não é possível aos seres mundanos racionais por força própria, pode-se pensar sem problemas pelo menos a sua realização parcial? E, finalmente: qual a relação interna entre o dever temático e a ético-teologia? Quer dizer: de que modo o dever, por cujo cumprimento no mundo a felicidade daqueles que são dignos de serem felizes deve ser aumentada depende da admissão de Deus? A validade deste dever pressupõe a fé em Deus?

As respostas a algumas desta perguntas, como, por exemplo, àquela referente à especificação exata das exigências que o dever da promoção do sumo bem implica, não se encontram no contexto da doutrina ético-teológica desenvolvida na *Crítica da faculdade do juízo*, mas, pela maior parte, em outros escritos de Kant, e sobretudo na *Metafísica dos costumes*. Nela, ele aborda amplamente a felicidade enquanto fim que ao mesmo tempo é objeto de um dever cardinal de virtude. Dito de forma mais exata, “é forçoso”, segundo este dever, “que seja a felicidade de outros seres humanos de cujo fim faço [...] o meu próprio fim” (MS, AA 06:388.06-08). Pelo dever é exigido, além disso: “Devo sacrificar uma parte do meu bem-estar a favor dos outros sem

esperança de retorno” (MS, AA 06:393.24 s.). Um caso mais grave da execução deste dever da benevolência é, segundo Kant, certamente aquele em que “os outros homens” são “homens que *estão na miséria*” (MS, AA 06:453.02; grifos B.D.). Mas também abstraindo de tais casos de miséria, a máxima da beneficência já vale, segundo ele, apenas por causa do caráter necessitado de todos os homens, enquanto “dever universal” deles; os homens são, nas palavras de Kant, já “como próximos uns para os outros, [ i.e.,] seres com necessidades, unidos pela natureza num lugar de habitação, de modo a poderem prestar mútua ajuda” (MS, AA 06:453.13-15). Desta ideia da desejada união dos homens com o fim de prestar mútua ajuda e do status igual de todos eles enquanto seres com necessidades resulta, como modelo para seu convívio feliz (cuja promoção é um dever universal), um modelo da igualdade, ou seja, um modelo de justiça que garanta a todos a participação dos bens de felicidade [Glücksgüter] disponíveis. Para cumprir o dever, pode ser necessário sacrificar uma parte do próprio bem-estar. Aliás, Kant aceita para tal “dever de fazer dos *fins* dos outros os meus próprios” a expressão cristã de um “dever de amor pelo próximo” (MS, AA 06:450.03-05), insistindo, no entanto, numa interpretação intelectual deste dever de amor; sua execução tem que se basear numa “máxima de *benevolência*”, e não na do “amor da *complacência*” (MS, AA 06:450.31, 17; grifos B.D.). O amor da complacência faria o dever dependente de um sentimento que não pode ser ordenado, enquanto que a “máxima de benevolência [...] constitui um dever de todos os seres humanos no seu relacionamento mútuo, quer os achemos ou não dignos” do nosso sentimento “de amor” (MS, AA 06:450.31-33).

Além do bem-estar meramente físico, pertence, segundo Kant, à “felicidade dos outros cuja promoção é dever para nós” também o seu “*bem-estar moral*” (MS, AA 06:394.01 s.); isso, contudo, não no sentido de que se pode ser moral no lugar dum outro e proporcionar a ele a boa consciência correspondente – o ser-moral “não é *meu* dever, mas *seu* assunto” –, mas sim pelo cumprimento do dever enquanto “dever negativo [...] de abster-me de fazer qualquer coisa que, considerando-se a natureza de um ser humano, pudesse tentá-lo a fazer alguma coisa pelo que sua consciência pudesse depois penalizá-lo” (MS, AA 06:394.03-09). Tal tentação pode ser, por exemplo, deixar o outro viver na miséria e não fazer nada. Cumprir, contudo, seu dever e tirar o pobre, na medida do possível, da sua miséria contém, como fim imediato, certamente também o bem-estar físico, mas continua, mediatamente, i.e., pela

eliminação de um impedimento à moralidade, orientado para o bem-estar moral do outro.

No contexto de tal modelo harmonioso de uma união de necessitados que prestam ajuda mútua, há também lugar para a “*própria felicidade*” (MS, AA 06:386.01). Mas esse fim, assim Kant, “jamais pode ser considerado como um dever sem se incorra em contradição”, pois “[a]quilo que cada um já deseja inevitavelmente por si próprio, não se enquadra no conceito de *dever*” (MS, AA 06:386.02-05). A própria felicidade não é objeto de uma obrigação pela razão legisladora, senão de uma permissão por ela dada que, no entanto, é submetida a uma condição. A razão legisladora “*permite* que sejas benevolente contigo mesmo sob a condição de seres também benevolente com todos os demais” (MS, AA 06:451.16 s.). Nas expressões do amor concedidas por Kant, isso significa que não é o amor-próprio que pode ser adotado como critério para o amor pelo próximo – como o mandamento cristão poderia ser entendido, ou mal entendido –, mas que, pelo contrário, o amor pelo próximo é a condição do amor-próprio permitido.

Ora, fazer bem a qualquer outro, a partir da benevolência universal, seria, tomado ao pé da letra, uma tarefa que exigiria demais ao indivíduo, de modo que, devido a sua impossibilidade, não faria sentido fazer da mesma um dever.

O dever só pode implicar ajudar aos outros “conforme as suas possibilidades” (MS, AA 06: 453.03 s.), e não, “promover a felicidade de outros com o sacrifício” total “da felicidade própria, das verdadeiras necessidades próprias” (MS, AA 06:393.29 s.). Às possibilidades necessariamente limitadas pode, portanto, corresponder uma máxima limitada, ou seja, especificada, que se refere convenientemente à esfera das próprias atividades possíveis. Um exemplo kantiano de uma tal especificação possível, forçada pela limitação de certas possibilidades, é a limitação da máxima do “amor ao próximo em geral pelo amor aos próprios pais” (MS, AA 06:390.12). Segundo Kant, tal limitação é possível “sem violar a universalidade da máxima” (MS, AA 06:452.08), pelo que evidentemente é pressuposto que, neste exemplo, o amor aos pais deriva do motivo do amor universal ao próximo, e que não se trata de um amor desintegrado, fora desta esfera, como, por exemplo, um amor fundado na consanguinidade. – Pela razão mencionada das possibilidades limitadas, as quais, conforme as circunstâncias, podem ser limitadas de formas bem diferentes, mas também pela razão adicional da impossibilidade de calcular exatamente o direito das necessidades próprias e das necessidades de outros (cf. MS, AA 06:393), Kant chama o dever de fazer da felicidade de outros o fim próprio um lato *dever*; pelo

que se entende que ele “possui uma folga para fazer, nele, mais ou menos, sem que se pudesse determinar exatamente os seus limites” (*MS*, AA 06:393.34 s.).

Aqui seja repetida a proposta de entender o dever da promoção do sumo bem, que ficou só pouco definido no contexto da doutrina ético-teológica, no sentido desenvolvido a partir da *Metafísica dos costumes*. Isso significa, conforme as especificações anteriores, entendê-lo como um lato dever com ampla folga, sem renunciar às próprias aspirações à felicidade, mas ajudando a satisfazer as aspirações à felicidade de outros; e isso com todas as forças, as quais, no entanto, nunca serão forças ilimitadas e pelos quais, portanto, não poderá ser alcançado um sumo bem plenamente realizado. Limitar o dever neste sentido significa, ao mesmo tempo, excluir a projeção de outra interpretação daquilo que deveria ser promovido pelo cumprimento do dever. Orientado pela ideia pura e completa do sumo bem pela qual é pensado o nexa da *necessidade* entre a dignidade de ser feliz e a felicidade, poderia-se pensar que pelo dever da promoção do sumo bem seria exigida uma aproximação desta conexão necessária. Mas isso: fazer com que a felicidade resulte, enquanto felicidade necessária, da dignidade de ser feliz, é absolutamente impossível aos seres mundanos racionais; eles sempre podem produzir felicidade somente no modo deficiente da simples faticidade, não como felicidade necessária. Como a transição do fático para o necessário não pode ser gradual, uma aproximação ou uma promoção aqui não são possíveis. Será preciso voltar a falar ainda dos motivos pelos quais os esforços humanos pela felicidade são, em princípio, deficitários e restritos ao meramente fático.

Mas, antes, deve ser dada ainda a resposta já preparada à questão se o dever de promover o sumo bem é simplesmente afirmativo a respeito das inclinações sensíveis e se ele pretende a felicidade imediata e irrefletidamente mediante a satisfação das mesmas; pelo que este dever se orientaria pelo princípio do amor-próprio e teria como fim um aumento do prazer em sentido hedonista. Fazer de tal aumento do prazer o objeto de uma exigência seria supérfluo, i.e., não faria sentido prescrever esse querer, já necessário por natureza, por um imperativo que o definiria como dever. “Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante da sua faculdade de apetição” (*KpV*, AA 05:025.12 s.). A intenção deste ser de querer ser feliz não deve e não pode ser ordenada; enquanto intenção dada, ela é um “problema imposto a ele por sua própria necessidade [weil es bedürftig ist]” (*KpV*, AA 05:025.17).

Como já consta da segunda *Crítica*, a “lei de promover a felicidade de outros” não surge da pressuposição de que a felicidade “seja um objeto para o arbítrio de cada um, mas simplesmente do fato de que a forma da universalidade, que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si a validade objetiva de uma lei torna-se o fundamento determinante da vontade” (*KpV*, AA 05:034.33-37).

Em conformidade com isto, lê-se mais tarde, na *Metafísica dos Costumes*, que o “dever de fazer dos *fins* dos outros os meus próprios” vale só sob uma condição, a saber “desde, unicamente, que estes não sejam imorais” (*MS*, AA 06:450.04 s.). Assim como as próprias “verdadeiras necessidades” (*MS*, AA 06:393.30) não precisam ser sacrificadas em prol da felicidade dos outros, o dever exige com respeito aos outros apenas a promoção “do[s] *fin*[s] (permitido[s]) *deles*”, de modo que “é me facultado recusar-lhes muitas coisas que *eles* pensam [que os farão felizes], mas eu não” (*MS*, AA 06:388.07-10). Ao todo, exige-se, para o cumprimento do dever da promoção do sumo bem no mundo, uma reflexão que, não obstante a impossibilidade de resultados estritamente calculáveis, se oriente pelo modelo de uma unidade sistemática em que as legítimas necessidades de felicidade dos participantes se harmonizem e em que, conseqüentemente, não haja nenhuma luta de concorrência pelos bens de felicidade, em que não haja felicidade de uns à custa de outros.

Ora, será que, antes da execução do dever da promoção do sumo bem em prol de quem é digno de ser feliz, i.e., antes de eu fazer das legítimas intenções de felicidade dos outros as minhas próprias, é necessário averiguar se os mesmos, de fato, são dignos de felicidade? Que isso não é assim, que, portanto, os pretensamente indignos não podem ser excluídos dos esforços e suas intenções de felicidade não simplesmente ser negadas, resulta das ponderações de Kant a respeito da cognoscibilidade da qualidade da dignidade de ser feliz, i.e., a respeito da cognoscibilidade da qualidade moral de um homem. Entretanto, a condição da dignidade de ser feliz, enquanto elemento integral do dever, tem que continuar mantendo certo sentido.

Segundo Kant, o conhecimento da dignidade de ser feliz é impossível, pois não existem “provas da íntima disposição de ânimo moral”, que “de uma experiência externa em geral se pode esperar exigir” (*RGV*, AA 06:063.10-12); não há, portanto, “nenhum exemplo na experiência externa” que é “adequado” ao cumprimento da condição da dignidade de ser feliz, “como aquele que não descobre o íntimo da disposição do ânimo” (*RGV*, AA 06:063.14-16). Isso vale também do íntimo da disposição de ânimo moralmente má, de modo que o não

cumprimento da condição da moralidade e, portanto, a falta de dignidade de ser feliz igualmente não podem ser conhecidos. Conforme este resultado, o dever da promoção do sumo bem no mundo não pode ser restringido, por via de conhecimento, a uma parte dos homens; nenhum ser mundano pode afirmar que o outro não cumpre a condição da dignidade de ser feliz.

Mas com o fato de que, na base da razão teórica, todos os homens, em virtude da restrição do seu conhecimento na experiência externa, podem ser considerados como não-indignos, a condição da dignidade ainda não é cumprida de maneira positiva. A atribuição da dignidade tem que efetuar-se, portanto, pela razão prática, e, precisamente, com respeito a todos os homens. Se bem que a razão prática muitas vezes pratique a “censura do vício” (o qual, como visto, nunca pode ser verificado teoricamente), ela, simplesmente enquanto razão prática, “jamais deve descambar no completo desprezo e negação de qualquer valor moral a um ser humano corrupto” (MS, AA 06:463.34-36). Mais ainda: ela não só não nega o valor moral dele, mas o pressupõe porque a “ideia do *ser humano*”, estabelecida por ela mesma, implica que este, “como tal (enquanto um ser moral), nunca pode perder inteiramente sua disposição para o bem” (MS, AA 06:464.01-03). “Pelo menos na qualidade de um ser humano [...] não é negado todo respeito” (MS, AA 06:463.13 s.) nem ao homem corrupto nas suas ações [dem in einzelnen Taten Lasterhaften]; o respeito é, contudo, um “reconhecimento” – não um conhecimento – “de uma dignidade (dignitas) em outros seres humanos” (MS, AA 06:463.13 s.), concedido pela razão prática com base na sua ideia do ser humano. – Ora, se, neste sentido fundamental, compete a todos os homens um valor moral, então, em princípio, também é cumprida por cada um a condição da dignidade de ser feliz, que faz parte do dever da promoção do estado de felicidade no mundo. O dever da promoção do sumo bem no mundo pressupõe, portanto, considerar todos os seres humanos como destinatários de ações benéficas e capazes de promover a felicidade. Que, na realidade, só uma parte deles é destinatário, deve-se à capacidade limitada do respectivo benfeitor, e não à falta de dignidade da outra parte. Atribuir tal falta de dignidade seria contrário tanto às restrições do conhecimento relativamente à qualidade moral, como à ideia que a razão se faz do ser humano. Se, todavia, é exigido pelo dever da promoção do sumo bem não simplesmente o aumento de felicidade, senão o aumento da felicidade para quem é digno de ser feliz, então esse complemento significa que o estado de felicidade a ser alcançado tem que ser adequado à ideia do homem como ser moral. Com isso fica excluída a orientação

por uma felicidade não qualificada, i.e. por uma satisfação cega de quaisquer necessidades e por uma acumulação sem sentido [besinnungslos] de bens de felicidade; falando positivamente, é exigido que o estado de felicidade a ser alcançado seja um estado qualificado, i.e., um estado adaptado à “forma da universalidade que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si a validade objetiva de uma lei” (*KpV*, AA 05:034.34-36).

\*\*\*

Se agora também deve ser mais claro do que antes o que se alcança mediante o dever para a promoção do sumo bem, nomeadamente, o melhoramento do mundo sob o ponto de vista da felicidade, não é ainda claro se o mundo também é um lugar apropriado para cumprir esse dever. Às condições de realização do dever pertence, segundo Kant, “representar a natureza como sendo finalizada em relação à legislação moral interior e à sua possível execução” (*KU*, AA 05:448.05-07). A natureza teria de ir ao encontro das intenções de felicidade, de um modo regulado, e não apenas de um modo contingente como realização feliz fática, que seria perturbada mediante forças naturais conduzidas de modo cego. Se, porém, a natureza tivesse de ser pensada como absolutamente indiferente ou simplesmente como sem sentido e como destruidora, então corresponderia ao dever-ser do dever um não-poder no ponto da realização. Nesta situação absurda poderia finalmente – segundo o princípio ‘*ultra posse nemo obligatur*’ – também o próprio dever não ter mais validade.

As perspectivas acerca da possibilidade de realização do dever são desfavoráveis à partida, se, a respeito delas, perguntarmos à razão teórica o que pode ela conhecer. A razão especulativa, segundo Kant, não vê a sua exequibilidade “nem pelo lado do nosso próprio poder físico, nem pelo da colaboração da natureza” (*KU*, AA 05:471.21-23). O que se colhe da observação da natureza é que ela parece não ter em atenção o ser-digno-de-felicidade. E, contudo, segundo Kant, é possível ir contra a força negadora do ‘*ultra posse nemo obligatur*’, quando, nomeadamente, se está consciente de que a razão especulativa conhece a natureza apenas como fenômeno, não, porém, segundo o seu fundamento, que permanece para ela como um *x ignotum*. Por certo, precisamente porque este fundamento é incognoscível, pode ele ser pensado enquanto um fundamento que é distinto da indiferença moral da natureza fenomênica, que é objeto do conhecimento teórico.

Enquanto que, sob o ponto de vista da razão teórica, são só duas possibilidades equivalentes de pensar o fundamento desconhecido do aparecer da natureza, ou como fundamento moral, ou como não-moral, o interesse da razão prática pura sugere enfaticamente pressupô-lo como causa moral do mundo. Pois, como diz Kant, “a necessidade do dever [é] decerto clara para a razão prática” (*KU*, AA 05:470.35 s.).

Se a razão prática não quer considerar o seu dever, ao mesmo tempo, como irrecusável e inexequível, portanto, como absurdo, ela, conseqüentemente, terá que tomar o partido da causa moral do mundo, que possibilita a sua exequibilidade. Esta causa moral do mundo que reside no interesse da razão prática pura é o Deus da ético-teologia.

\*\*\*

O que “temos que admitir” como “o fundamento da possibilidade e da realidade prática, isto é, da possibilidade de realização de um necessário fim terminal” é “um ser sábio que domina o mundo segundo leis morais” (*KU*, AA 05:457.15-19). Sobre o modo como o domínio deste ser poderia ser exercido, bem como sobre certos indícios para a faculdade do juízo teleologicamente reflexionante que permitam admiti-lo, sem, no entanto, conhecê-lo, Kant faz algumas indicações no contexto da abordagem de um dever especial, que pode ser subsumido sob o dever universal da promoção do sumo bem. É o contexto da abordagem do “conceito de dever *da paz perpétua*”, i.e., um “fim [...] que a razão nos prescreve imediatamente” (*ZeF*, AA 08:362.06-09). Também alcançar este estado político universal de felicidade não está inteiramente no poder dos homens. Também neste caso, tudo o que foi alcançado é permanentemente ameaçado pela natureza, e, no caso especial, sobretudo pela própria natureza sensível dos homens, que favorece o amor-próprio e o egoísmo também no nível coletivo dos povos.

Para fechar a lacuna que continua pelo poder limitado do homem, segundo Kant, “o conceito do *concursum* divino é conveniente e até necessário”, i.e., a ideia “que Deus completará a deficiência da nossa própria justiça” (*ZeF*, AA 08:362.33-37, nota). Não obstante toda a necessidade atribuída a esse *conceito*, Kant observa a restrição crítica de que, por meio dele, não é possível vincular a ele a pretensão de conhecimento referente à ajuda divina, “o que [seria] um pretensão conhecimento teórico do supra-sensível” (*ZeF*, AA 08:362.38 s., nota). O modo do considerar-como-verdadeiro que pode ser atribuído ao conceito da colaboração divina não é o do saber, senão o da “fé”; como

essa fé possível se baseia numa reflexão sobre as condições da realização de um dever posto pela razão prática pura, ela deve ser denominada, mais precisamente, de uma fé “no propósito *prático-moral*” (*ZeF*, AA 08:362.32 s., nota).

Ora, tal fé, ainda que possa se reportar apenas a uma necessidade no pensamento sobre a realizabilidade de um dever, e não a um conhecimento, pode encontrar sempre certo apoio na faculdade do juízo teleologicamente reflexionante que, embora, da sua parte, restringida gnoseologicamente, não fica totalmente sem indício para atribuir àquela parte do curso do mundo que permanece fora da disposição humana uma “consonância [...] com o fim que a razão nos prescreve, (o fim moral)” (*ZeF*, AA 08:362.06 s.). A ideia em que se baseia a reflexão teleológica é “uma ideia [...] que é [...] exaltada no propósito *teórico*, mas está bem fundada no propósito *prático*” (*ZeF*, AA 08:362.07-11); é a ideia de uma “conformidade a fins no curso do mundo, enquanto sabedoria profundo de uma causa mais elevada”, que sabe “utilizar o mecanismo da natureza” (*ZeF*, AA 08:361.02-04, 362.10) para ajudar na realização do conceito de dever da paz perpétua, onde o curso do mundo se subtrai ao poder de disposição humano.

A ideia, bastante ousada a primeira vista, que o mecanismo, i.e., a causalidade cega da natureza, além da qual a razão teórica nada consegue conhecer, pode, contudo, ser pensado como utilizado segundo um certo propósito, Kant a esclarece mediante o exemplo do transporte de troncos de árvore “às costas geladas” (*ZeF*, AA 08:361.32 s., nota). Deste fenômeno “podemos explicar muito bem as causas físico-mecânicas” (*ZeF*, AA 08:361.34 s., nota), por exemplo, pelo conhecimento de correntes marítimas. Mas ainda que a explicação da razão teórica se esgote nesta forma de explicação que não contém nada e não *pode* conter nada de uma causalidade segundo fins, é possível, conforme Kant, fazer, adicionalmente, uma interpretação teleológica, assim que se leva em conta que os habitantes das costas geladas não poderiam viver neste lugar sem a madeira de arribação. Neste caso, é possível considerar o evento causal mecânico como submetido a uma causa final, como utilizado por ela, ou seja, como algo que depende “da previsão de uma sabedoria que preside à natureza” (*ZeF*, AA 08:361.38 s., nota).

A ideia de uma utilização intencional da causalidade mecânica não-intencional pode parecer ainda um pouco artificial, enquanto a sua esfera originária da aplicação não fica marcada ainda. A esfera da parte do curso do mundo que continua subtraída à faculdade humana é apenas a esfera da sua aplicação secundária. Sua aplicação primeira e bastante

comum, ela a encontra dentro da esfera da capacidade [Können] humana, i.e. no âmbito dos “artifícios [Kunsthandlungen] humanos” (ZeF, AA 08:362.05), pelo que se pode entender, por exemplo, a ação artística de se servir das forças mecânicas da natureza com o fim da construção de um sistema de irrigação; mas também com fins amorais, como, por exemplo, na produção de armas, no intuito de iniciar uma guerra, de modo que o mecanismo na esfera humana é moralmente indiferente e pode ser usado para quaisquer fins.

A sabedoria que reina naquela parte do curso do mundo que fica indisponível ao homem é pensada “segundo a analogia com artifícios” (ZeF, AA 08:362.04 s.) – lógico: segundo a analogia com a parte moral dessas ações; pois o que deve ser completado pela sabedoria superior tem que ser completado com respeito a um dever moral que, de resto, é realizável só de modo imperfeito. No caso do conceito de dever da paz perpétua, desta especificação do dever da promoção do sumo bem, Kant interpreta o “*espírito comercial*” (ZeF, AA 08:368.06), que, *prima facie*, é expressão da natureza do homem enquanto determinado por necessidades sensíveis, como dirigido por uma sabedoria superior e como “promoção da sua *intenção moral*” (ZeF, AA 08:368.06). O espírito comercial é orientado, segundo Kant, pelo “egoísmo recíproco” e “não pode coexistir com a guerra” (ZeF, AA 08:368.05-07).

A partir disso, a natureza pode ser interpretada, num juízo teleológico, no sentido que ela é uma natureza dirigida por sabedoria e que ela apóia “a paz perpétua através do mecanismo das inclinações humanas” (ZeF, AA 08:368.16 s.). Neste juízo, a natureza é interpretada como a “grande artista *Natureza* [...] de cujo curso mecânico transparece com evidência [a] finalidade de, através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade [...], enquanto compulsão por uma causa cujas leis nos são desconhecidas” (ZeF, AA 08:360.13-361.01). Essa causa, que usa, enquanto causa sábia, o mecanismo natural dos egoísmos que atuam no espírito do comércio para promover o fim da paz, só pode ser o Deus da ético-teologia, o imperador moral do mundo.

Ora, não obstante todos os esforços para defender esta ideia de Deus com argumentos válidos, continuam também evidentes as restrições gnoseológicas. O pensar segundo a analogia, no caso: a partir dos artifícios humanos, possui apenas um valor cognitivo limitado. O juízo teleológico sobre o curso do mundo em sentido histórico ou com respeito à história da natureza não pode reivindicar validade objetiva, porque, para isso, deveria corresponder a ele uma intuição direta; mas não há tais intuições exteriores de intenções, e menos ainda, de intenções divinas. Portanto, o juízo não é suficiente para poder afirmar a existência

do imperador do mundo e sua efetiva colaboração. Em vista da sua própria teoria crítica elaborada do juízo teleológico, a expressão de Kant, segundo a qual “transparece com evidência uma finalidade” (*ZeF*, AA 08:360.14) do curso da natureza, não pode ser tomada ao pé da letra, i.e., não em sentido da visibilidade real da finalidade, no modo de uma intuição sensível. Em conformidade com isto, lê-se ainda na passagem que trata da quase-visibilidade da finalidade do curso da natureza, que “não podemos realmente *conhecer* [...] a sabedoria profunda” deste curso “nos artifícios da natureza, nem sequer *inferir* a partir deles, mas (como em toda a relação da forma das coisas com os fins em geral) só *pensar* [hinzudenken: acrescentar no pensamento]” (*ZeF*, AA 08:361.02-362.04). É verdade que para o pensar [das Hinzudenken] do sábio imperador do mundo existe o motivo forte de que as condições da exequibilidade do dever, posto pela razão prática pura, da promoção do sumo bem, i.e., do estado de felicidade do mundo, são cumpridas somente sob a pressuposição do mesmo. Mas o modo do considerar-como-verdadeiro na admissão ou na pressuposição deste ente não pode ser o do saber. Para a razão teórica, o fundamento do aparecer [Grund des Erscheinens] do mundo continua um *x ignotum*; tem que tratar-se de um considerar-como-verdadeiro enquanto fé.

Quem consegue convencer-se inteiramente de que o dever do melhoramento do mundo, em sentido material, constitui um dever irrecusável da razão prática-moral, que a incapacidade de realizá-lo por força própria não o torna desprovido de sentido, e que, portanto, da parte de uma causa moral do mundo, a realização e torna possível, é um crente [Gläubiger] no sentido da religião da ético-teologia. Na sua tentativa de cumprir o dever, este crente não se pode importar com a razão teórica e se opor contrafaticamente àquilo que esta meramente *conhece* enquanto natureza fenomênica, a saber, uma natureza indiferente perante aquele propósito do melhoramento do mundo, a qual tanto transporta, despropositadamente, segundo leis físico-mecânicas, troncos de árvore às costas geladas, pelo que estas se tornam habitáveis, como ela, inversamente, destrói civilizações, por exemplo, por meio de inundações.

\*\*\*

Aqueles que, a respeito da causa moral do mundo, não alcançam a inteira certeza subjetiva, a qual unicamente e em sentido pleno pode ser chamada “fé”, Kant os divide em duas espécies: os dogmaticamente incrédulos (cf. *KU*, AA 05:472) e os crentes duvidadores [Zweifelsgläubige] (cf. *KU*, AA 05:472 u. 450 s. (nota)). O

dogmaticamente incrédulo, o ateu decidido, nega “toda a validade” da ideia de Deus enquanto criador moral do mundo, pelo fato de “faltar à sua realidade uma fundamentação *teórica*” (KU, AA 05:472.21 s.). Defende a inexistência deste criador do mundo por causa da impossibilidade do conhecimento do mesmo, concluindo, por exemplo, das provas da impossibilidade de provas da existência de Deus que Deus não existe. Segundo Kant, tal conclusão não é permitida, pois a razão teórica não pode nem afirmar nem negar qualquer coisa com respeito à causa do aparecer [des *Erscheinens*] do mundo, a qual continua para ela um *x ignotum*, em todos os sentidos. Mais importantes, entretanto, do que o déficit intelectual de uma falácia são as consequências da incredulidade dogmática. É que um dever que estabelece o fim, não realizável por força própria, de um estado real de felicidade do mundo enquanto consequência da dignidade de ser feliz, deve ser, para o incrédulo dogmático, um dever sem sentido. Pretender cumprir um dever e negar, ao mesmo tempo, a condição da possibilidade do seu cumprimento, i.e., negar pura e simplesmente uma origem moral do mundo, isso é impossível. Uma consequente incredulidade dogmática não pode, assim Kant, “subsistir com uma máxima moral que domine na maneira de pensar (na verdade a razão não pode mandar perseguir um fim que é reconhecido como uma simples fantasia)” (KU, AA 05:472.23-26). – Mas nem o incrédulo dogmático continua totalmente perdido para aquele melhoramento do mundo. Seguindo as demais ponderações de Kant, por um lado, tem que ser pressuposta, nele, a eficácia da razão prática autônoma, i.e., a voz que ordena o referido fim, e, por outro, ele não vai poder convencer-se, mas, igual aos representantes de provas teóricas de Deus que defendem a existência de Deus, só *persuadir-se* da sua negação dogmática de Deus por razões teóricas.

A auto-persuasão é o estado instável [der *labile Zustand*] de todos os dogmatismos pelos quais se pretende conhecer mais do que é possível de conhecer, neste caso: a não-existência de um criador moral ético-teológico do mundo. Contanto que esta auto-persuasão não pode tornar-se uma convicção real, isso também não poderá acontecer com a afirmação que se baseia nisso, a saber, a de o dever da promoção do sumo ser inexequível e, portanto, ser conhecido como sendo sem sentido.

O crente duvidador encontra-se numa outra situação. Este é uma figura mais diferenciada do que o dogmaticamente incrédulo, mas também mais do que o ilimitadamente crente em sentido de uma fé prática que manda a voz da razão teórica simplesmente calar. O crente duvidador – esta, enfim, a tese aqui defendida – é o representante adequado da situação complexa desdobrada pela ético-teologia. De

forma muito condensada, ele é caracterizado por Kant como aquele “a[o] qual é obstáculo somente a falta do conhecimento através de princípios da razão especulativa, mas a que uma compreensão crítica dos limites desta última pode retirar a influência sobre o comportamento”; não obstante isso, essa compreensão crítica pode “instalar-lhe como substituto” apenas “um considerar-como-verdadeiro prático preponderante”, e não um completo (*KU*, AA 05:472.27-473.02).

Para o crente duvidador, o obstáculo à fé [Glaubenshindernis] é duplo. A primeira resistência oferece a natureza fenomênica, de que não é possível conhecer que ela pode ser suscetível do dever do melhoramento do mundo, resultante da determinação moral da vontade, que, portanto, parece ser indiferente ou até contrário à esse dever. Mas este primeiro motivo para a falta da convicção pode ser superado justamente pela dita compreensão dos limites do conhecimento, segundo a qual a natureza fenomênica não pode reivindicar realidade absoluta, e os motivos de dúvida tirados dela, nenhuma validade absoluta.

Pode e deve ser perguntado pela causa do seu aparecer [ihres Erscheinens]. Esta causa – objeto necessário do pensamento e, ao mesmo tempo, incognoscível – possui uma ambivalência de que um lado oferece, de novo, uma resistência, mas cujo outro lado possibilita pensar que ela pode ser superada. Enquanto causa incognoscível (e nisto consiste seu caráter resistente), ela não pode ser defendida como origem moral do mundo, que permitiria suprimir a oposição entre o caráter [Selbstverständnis] moral do homem e a aparente indiferença da natureza. Mas a incognoscibilidade da causa da natureza significa, em contrapartida, também que ela, a causa, não pode ser negada, enquanto esta origem moral do mundo. Perante essas duas impossibilidades do conhecer, ambas válidas para ela, a razão teórica, tomada só por si mesma, vai ter que recomendar um agnosticismo.

Mas se acresce a razão prática, o segundo lado do falhanço da razão teórica, i.e., a impossibilidade da negação de uma origem moral do mundo, pode ser convertido no positivo; devido à sua negação impossível, o criador moral do mundo pode ser considerado possível. Com isto, pode ser considerada possível também a anulação da oposição entre o sujeito moral e a natureza. Além disso, também o dever da promoção do sumo bem não precisa ser considerado absurdo; ele não pode ser anulado pelo ‘*ultra posse nemo obligatur*’, em virtude de uma pretensa compreensão da impossibilidade de cumpri-lo. Deste modo, pode-se entender porque, não obstante os obstáculos mencionados de que o crente duvidador se dá conta, a compreensão crítica dos limites da razão teórica “pode tirar” a esses obstáculos “a influência sobre o

comportamento” (KU, AA 05:472.29-473.02). À diferença do caso do dogmaticamente incrédulo no estado da auto-persuasão, a sua fé duvidadora pode “subsistir com uma máxima moral que domine na maneira de pensar” (KU, AA 05:472.23-25).

Segundo os pressupostos aqui desenvolvidos, resta explicar o que impede o crente duvidador da plena convicção de fé e o que faz dele, mesmo assim, um crente. Seu déficit de fé baseia-se na razão teórica que ele não faz calar ou não consegue fazer calar e que diz para ele que a causa incognoscível do aparecer da natureza é potencialmente indiferente com respeito à moral, devido à impossibilidade de poder defender essa causa enquanto criador moral do mundo. Essa possibilidade, além da outra de ver, contudo, a origem do mundo num ente moral, não pode ser excluída pela razão teórica. Supondo o primeiro dos dois casos impossíveis de decidir, i.e., o caso da causa moralmente indiferente, o dever material de promover o sumo bem seria sem sentido; no segundo caso, não. Mas mesmo que o criador moral do mundo possa ser considerado como *uma* possibilidade além duma outra concorrente, isso é suficiente para admitir o dever, como tal, e empreender a sua realização. Dito de outro modo, também um agnosticismo indeciso é suficiente a isso.

O que faz com que o crente duvidador consiga superar a situação da indecisão na qual ele foi deixado pela razão teórica, é a razão prática. Ela apresenta a este um dever que ele não pode recusar sem considerar a razão prática como enganadora [täuschend]. A crença em que a razão prática não estatua deveres sem sentido precisa ser agora, ao mesmo tempo, uma crença na condição da possibilidade do seu cumprimento, i.e., uma crença na origem moral do mundo. Ainda que a voz da razão teórica que continua fazendo efeito no crente duvidador, a qual este não considera nula, sempre deixe claro que não é possível conhecer alguma coisa desta origem do mundo, o forte interesse da razão prática credencia a origem do mundo como moral.

Basear a convicção da existência do seu objeto em um interesse: isso, geralmente, é considerado problemático e visto como expressão de aspirações fantasiosas, mas no caso do interesse da razão prática pura não se trata de um interesse arbitrário e subjetivo-particular, senão do interesse na realizabilidade de um dever moral universal. O interesse no criador moral do mundo é o interesse na racionalidade [Vernünftigkeit] do mundo no seu todo; em comparação com isso, uma origem do mundo indiferente com respeito à moral não pode reclamar para si um interesse racional. O modo de fé que corresponde à situação descrita, em que a tensão entre a razão teórica e a razão prática não fica eliminada, mas em

que a convicção tende, com boas razões, para o lado da razão prática, Kant o chama “um considerar-como-verdadeiro prático preponderante” (*KU*, AA 05:473.01). Para a designação deste modo de fé, a classificação corrente segundo opinar, saber e crer é grossa demais, sobretudo, se por crer deve ser entendido um estado subjetivo ilimitado do estar-convencido. Seria mais adequado designá-lo por um esperar fundamentado [begründetes Hoffen]. Este estado de esperança, que não é cego, mas que se deve ao interesse da razão, estende-se, em virtude da persistência [des Bestands] do dever da promoção do sumo bem no mundo, à condição da sua realizabilidade [Erfüllbarkeit], à origem moral do mundo. Essa origem do mundo, o Deus da ético-teologia kantiana, é objeto de um considerar-como-verdadeiro prático que prepondera sobre dúvida teórica, sem, no entanto, eliminá-la.

### Referências

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften [“Akademie-Ausgabe”]. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.

Siglas: *KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*. [AA 05:01-164].  
*KU* = *Kritik der Urteilskraft*. [AA 05:165-486].  
*MS* = *Die Metaphysik der Sitten*. [AA 06:203-494].  
*RGV* = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. [AA 06:01-202].  
*ZeF* = *Zum ewigen Frieden*. [AA 08:341-386].

**Resumo:** A ético-teologia de Kant inclui o dever para a promoção do sumo bem. Esse trabalho pretende, primeiro, esclarecer as exigências específicas que são colocadas mediante por este dever. Depois, ele discute as condições da sua realizabilidade e o papel da ideia de Deus, neste contexto. Por fim, será caracterizada a forma da fé que resulta da teoria do sumo bem: é uma fé que implica a dúvida.

**Palavras-chave:** ético-teologia, sumo bem, dever, Deus, fé, dúvida

**Abstract:** Kant’s ethicotheology includes the duty to promote the highest good. This paper first tries to clarify the special demands which are established by this duty. Then, it discusses the conditions of its fulfilment and the role of the idea of

God in this context. Finally, it characterizes the kind of faith which follows from the theory of the highest good: it is a faith with an implication of doubt.

**Keywords:** ethicotheology, highest good, duty, God, faith, doubt

Recebido em 14/12/2011; aprovado em 04/03/2012.