

KANT E O SUMO BEM COMUNITÁRIO

KANT AND THE COLLECTIVE HIGHEST GOOD

LETÍCIA MACHADO SPINELLI¹
(UFRGS / Brasil)

RESUMO

O que aqui nos propomos fazer é explicitar o conceito de sumo bem enquanto bem comunitário, em que se evidencia um desdobramento da formulação do conceito de sumo bem sob a perspectiva de um bem coletivo. Esse conceito foi apresentado por Kant na terceira parte de *A religião nos limites da simples razão*, contexto no qual se dedicou a tratar da noção de um progresso moral nos termos de uma comunidade ética².

Palavras-chave: Kant. Estado de natureza ético. Comunidade ética. Sumo bem comunitário. Progresso moral coletivo.

ABSTRACT

What we propose to do here is to explain the concept of highest good as collective good, in which the concept of the highest good is conceived from the perspective of a good built and shared by all. This concept was presented by Kant in the third part of *Religion within the boundaries of mere reason*, context which it is dedicated to addressing the notion of moral progress in terms of an ethical community.

Keywords: Kant. Ethical state of nature. Ethical community. Highest good as collective good. Collective moral progress.

Os livros três e quatro da obra *A religião nos limites da simples razão* se caracterizam fundamentalmente pela investigação da natureza moral humana do ponto de vista coletivo, nos termos de definir e explicitar como a adoção e o manejo dos princípios morais e as relações humanas intersubjetivas se influenciam e se determinam mutuamente. Desse contexto, Kant extraiu dois conceitos inversamente proporcionais: o de estado de natureza ético³ (um estado de corrupção e degradação moral coletiva) e o de comunidade ética (uma espécie de sociedade universal movida por leis de virtude). Kant observa que os homens se comportam como bárbaros do ponto de vista moral e por isso precisam transitar para uma comunidade ética. O fundamental e mais característico da noção de comunidade ética é a idéia de um operar coletivo: assim como definiu o mal como advindo da vida em conjunto, Kant estabeleceu a sua superação mediante uma união dos agentes morais. O operar individual, tão enfatizado por ele em suas obras anteriores, cede espaço ao operar individual perante à coletividade, em que não se põe mais em questão a reabilitação do indivíduo isoladamente, mas o aperfeiçoamento do gênero humano conjuntamente. Só sob a perspectiva de um pacto de confiança que envolva todo o gênero

humano, o progresso individual é possível, uma vez que só mediante uma união na forma de um acordo coletivo se pode proporcionar um ambiente mais salubre do ponto de vista moral.

Esse pacto de confiança (ou construção comunitária do progresso moral) característico da comunidade ética, adquire tamanho vigor na argumentação kantiana, a ponto de ele reestruturar o conceito de sumo bem nos termos de um sumo bem comunitário. Kant, com efeito, não reformula a estrutura básica do conceito tradicional de sumo bem entendido enquanto o vínculo causal entre moralidade e felicidade, mas o situa num âmbito diferenciado, aquele da coletividade. Todo o aparato requisitado para o indivíduo singular no tocante à adoção e promoção do sumo bem é mantido e reforçado sob a perspectiva de uma edificação moral que pressuponha e inclua todos os homens.

1. Estado de natureza ético e comunidade ética

A argumentação kantiana acerca da comunidade ética decorre do pressuposto de que é a maneira como as relações entre os homens se estabelecem que gera o mal moral. Para ilustrar esse pressuposto ele insere o conceito de estado de natureza ético. “O estado de natureza ético [diz Kant] é um público assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade [*Sittenlosigkeit*], do qual o homem natural deve, logo que possível, esforçar-se para sair”⁴ (Rel, 97). Porquanto seja bastante original, é notório que o conceito de estado de natureza ético tem inspiração no conceito clássico de estado de natureza (o qual Kant passa a denominar de jurídico). A originalidade do conceito kantiano está justamente na “aplicação” do conceito clássico à alçada da moralidade. Desse redirecionamento se sobressai, certamente, uma reinterpretação das características básicas do conceito clássico. O estado de natureza ético é um *estado de natureza* não pela ausência de leis (pois a lei moral se impõe espontaneamente no íntimo de todo o humano), mas porque não há observância ou consideração incondicional à influência dessa lei, tal estado de natureza é *ético* porque diz respeito a uma condição de barbárie do ponto de vista moral, o qual está presente na vida social civil e carece de uma conscientização interna que não pode ser proporcionada por leis coercitivas⁵.

Kant define o estado de natureza ético nos termos de “um público assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade” porque nele os indivíduos se constituem em agentes corruptores uns dos outros. Essa corrupção mútua ocorre na medida em

que, receosos de não obter o mínimo na vida coletiva ou de ser objeto de trapaça, os indivíduos se antecipam no sentido de garantir o máximo e, assim, extrapolam os limites da moralidade na perseguição de seus fins. No estado de natureza ético, os agentes adotam máximas nas quais a primordial preocupação é a satisfação de seus interesses e, para tanto, não há qualquer recato no sentido de servir-se dos outros agentes como meios para alcançar os seus objetivos⁶. Tal condição representa um atentado explícito a uma regra bastante cara à ética kantiana, a *fórmula da humanidade*: “Age de tal maneira que uses a humanidade tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, nunca simplesmente como meio”⁷ (GMS, 429). No estado de natureza ético, o próprio agente não se considera como fim em si mesmo na medida em que se deixa apoderar pelas inclinações. No que tange à relação com os outros agentes morais, eles só são tomados em consideração sob duas perspectivas: primeira, enquanto aqueles que representam uma ameaça e; segunda, em consequência disso, como aqueles por sobre os quais é preciso se sobrepujar, a fim de não ser prejudicado. Por isso se trata de um estado de corrupção mútua: porque cada agente, receoso de ser utilizado como meio para os fins alheios, se antecipa em usá-los em proveito de seus próprios fins⁸.

A corrupção moral característica do estado de natureza ético merece, com efeito, ser bem pontuada: ela não deve ser entendida nos termos de que a vida coletiva impossibilite o indivíduo singular de agir moralmente, pois isso redundaria em anular a autonomia individual. Cada indivíduo, isoladamente considerado, tem em seu poder a capacidade de agir segundo os pressupostos morais e, para tanto, não precisa, por assim dizer, de um apoio coletivo ou ambiente harmônico. Esse fator externo, com efeito, é imprescindível na medida em que se põe em questão o *cultivo* ou *desenvolvimento* de uma conduta moral. Não se pode afirmar que o fato de estar inserido num ambiente de rivalidade e depravação retira do indivíduo a capacidade de agir moralmente, pois ele permanece sendo um agente moral autônomo com todas as suas características e recursos perante a moralidade. Com efeito, o indivíduo não consegue *consolidar* um cultivo moral na medida em que está inserido no que Kant denomina de estado de natureza ético.

Tomar a si próprio como um fim em si mesmo tem um caráter estritamente ativo, no sentido de que pede por uma predisposição ou atitude em prol do melhoramento moral. No que concerne a tomar o “outro como um fim em si mesmo”, no escrito sobre a religião tem, prioritariamente, um caráter passivo. Isso se justifica em vista de que numa condição de

corrupção mútua, tal como o estado de natureza ético, tomar o “outro como fim em si mesmo” significa não representar uma ameaça à sua condição moral. Trata-se, portanto, de uma colaboração indireta, uma vez que um sujeito não pode *tornar* o outro agente moralmente bom ou ser moral em seu lugar. O máximo que sujeito oferece, do ponto de vista moral, aos agentes que o rodeiam é lhes propiciar condições para o cultivo de seu aperfeiçoamento, as quais são proporcionadas mediante um “dispor-se” ao progresso moral⁹. Essa mentalidade deve estar presente em cada um e em todos os homens, de modo a, definitivamente, formar um ambiente salubre do ponto de vista moral, no qual os indivíduos possam cultivar a moralidade.

Daí que Kant propõe uma comunidade ética, por ele definida nos termos de uma “associação dos homens sob simples leis de virtude”¹⁰ (Rel, 94). Trata-se de uma união dos homens, na qual, por uma espécie de pacto de confiança, cada um, acompanhado da convicção que o outro faça o mesmo, procura regular o seu arbítrio de acordo com os princípios da moral, de modo a formar uma resistência coletiva ao mal moral. A comunidade ética não se caracteriza simplesmente pelo somatório dos progressos singulares, mas por uma união em vista do aperfeiçoamento conjunto. Não se trata de “cada um fazer o seu”, mas, sim, que cada indivíduo se dedique a progredir moralmente acompanhado da crença e confiança de que os outros façam o mesmo. Sem essa convicção, o receio de ser objeto de trapaça levará sempre o agente a adotar máximas nas quais os outros são usados como meios para alcançar os seus fins. Trata-se, pois, de uma relação de reciprocidade, em que cada um, na medida em que se compromete consigo mesmo, assume um compromisso moral com todos os humanos, levando-os a assumir igualmente tal compromisso¹¹.

A comunidade ética é, nas palavras de Kant, “uma sociedade, cujo término de sua extensão se torne, através da razão, tarefa e dever para todo o gênero humano”¹² (Rel, 94). Percebe-se que o uso da expressão “sociedade” já é o suficiente para denotar que não se trata de um esforço particular isolado, e, sim, de esforços particulares em vista de um fim comum, de modo a formar um todo harmônico quanto ao fim de progredir moralmente. Contudo, como se não bastasse, Kant ainda acrescenta que se trata de um dever do gênero humano, denunciando que não é a partir do indivíduo que o gênero se qualifica, e, sim, que o indivíduo prospera mediante a qualificação do gênero¹³. A precedência defendida por Kant do comunitário perante o individual se justifica por duas razões: uma, do ponto de vista moral, o único progresso “visível” é aquele que se impõe no contexto da espécie, uma vez que uma vida é muito curta para que se alcance

uma edificação concreta¹⁴; outra (que é privilegiada na investigação que aqui propomos), o sujeito, por si só, isoladamente considerado, não tem condições de progredir moralmente estando imerso num ambiente de depravação moral. O esforço individual do sujeito rumo ao progresso, desprovido do suporte coletivo (de uma *unidade intersubjetiva* que compartilhe consigo da mesma aspiração) é inevitavelmente fadado ao fracasso. Uma vez que a sociedade (entendida aqui como a vida em comum) desconsidera o seu propósito, não só acaba promovendo a anulação do seu aperfeiçoamento, como também impele o indivíduo à depravação moral. Isso se dá, quer mediante a exposição de exemplos sedutores de má conduta, nos quais quem age de “má fé” é beneficiado ou privilegiado (fator que estimula os, por assim dizer, “bem intencionados” a adotar uma postura indigna¹⁵); quer (e isso é o que Kant mais salienta) mediante o conflito interno travado no indivíduo pela simples presença de seu semelhante, promotor de receios e inseguranças.

Para que o indivíduo singularmente considerado possa progredir e ser membro fomentador do progresso nos outros, é por suposto necessário que o ambiente no qual ele coexiste esteja em harmonia com o seu intento. Essa harmonia só se impõe quando o sujeito individual passa a considerar-se como parte de um *organismo moral*, ou seja, quando pensa a sua conduta atingindo os outros agentes morais nos mesmos termos que as ações alheias o afetam. Sob esse pressuposto, o agente passa a redirecionar o seu agir, considerando os outros agentes não mais como meios para alcançar os seus interesses. Diante disso, e pelo ponto de vista kantiano, a vida em conjunto ou em sociedade deve, primeiro, ser reestruturada moralmente, a fim de que, depois e sob esse pressuposto, se constitua num ambiente propício para o progresso individual. O progresso coletivo tem a sua precedência como viabilização do progresso moral individual - conforme observa Bachmann, “essa comunidade de virtuosos cumpre aqui a função de apoiar a revolução do sentimento ético requerido do indivíduo, porém, não é constitutiva para a superação do mal no próprio indivíduo, já que ele mesmo precisa dar conta dessa tarefa” (LUTZ-BACHMANN, 2004, p.100). O que se impõe na comunidade ética é um pacto coletivo em prol da moralidade, em que cada um se dispõe a não obstruir o progresso do seu semelhante e se delegue ao próprio agente individual o esforço de avançar moralmente. Ou seja, na medida em que todos elegemos o fim comum de progredir moralmente, cada um pode, sob esse pressuposto, se dedicar aos seus interesses individuais, os quais, sob o pressuposto de uma comunidade ética, devem ser sempre eleitos de modo a não se chocar com o interesse comum. E, num sentido ainda mais forte, devem

ser eleitos de modo que os fins de cada indivíduo singular sejam simultaneamente também os fins de todos os outros agentes - foi o que Kant já antecipou na *Fundamentação da metafísica dos costumes* quando escreveu que “se o sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins precisam ser, tanto quanto possível, também os meus fins”¹⁶ (GMS, 430).

2. A fusão das perspectivas individual e coletiva

Sob o pressuposto de que o aperfeiçoamento moral não pode ser alcançado pelo esforço singular, requerendo, portanto, um organismo comunitário em prol do bem, Kant, no contexto argumentativo da comunidade ética, emprega a expressão sumo bem com um forte caráter coletivo ou comunitário. Porquanto tenha se servido da expressão sumo bem sob diferentes enfoques no decorrer de sua obra¹⁷, tal conceito se manteve, em geral, numa perspectiva individual, sendo o conteúdo ou acento coletivo inserido (aparentemente como algo exclusivo) no escrito sobre a religião. É, ao menos, o que sugere Eckart Förster ao observar que “Kant havia desenrolado a temática [do sumo bem] em seus escritos a partir da visão do indivíduo, do agente individual” (FÖRSTER, 1998, p.38 - o entre - colchetes foi acrescentado). “Isso muda de maneira surpreendente no livro sobre a *Religião*. Aí pela primeira vez se fala do dever do gênero humano quanto à ‘promoção do sumo bem enquanto bem *comunitário*’”¹⁸ (FÖRSTER, 1998, p.39). Para melhor ilustrar esse redirecionamento ou adendo argumentativo da noção de sumo bem, comparemos duas passagens. A primeira delas é da *Crítica da razão prática*:

Ora, na medida em que virtude e felicidade se constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um ente possível... (KpV, 199).

Aqui a noção de “sumo bem” detém uma forte significação individual em que se põe em questão a conduta de um agente subjetivo com relação a sua dignidade de ser feliz (“posse do sumo bem em uma pessoa...enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz”). Obviamente que o redirecionamento do sumo bem, enquanto bem comunitário, não pode suplantar o que Kant denomina de “sumo bem em uma pessoa”, pois tudo passa pelo agente individual. O diferencial, portanto, deve se assentar na visão de algo a ser construído coletivamente e para a comunidade. Isso fica bastante evidente na seguinte passagem do escrito

sobre a religião, na qual Kant afirma que “toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, isto é, na ideia da razão, a um fim comunitário, a saber, à promoção do sumo bem enquanto bem comunitário”¹⁹ (Rel, 97). Nessa passagem, Kant inicialmente coloca que todo o ser racional está determinado a um fim comunitário. É interessante ressaltar que estar determinado a um *fim comunitário* é diferente de estar determinado a um *fim na comunidade*: o fim comunitário evidencia um trabalho em conjunto ao passo que o fim na comunidade pressupõe um sujeito no interior da vida coletiva que edifica a sua conduta sem a *participação*, mas apenas *referência* à coletividade que o rodeia. Kant, com efeito, afirma que toda a espécie de seres racionais está determinada a um fim comunitário e que tal fim é a promoção do sumo bem enquanto bem comunitário. O que está inerente a essa noção de sumo bem, diferentemente do que encontramos na *Crítica da razão prática*, é a noção de um operar coletivo em prol do sumo bem, a partir da qual o sumo bem na pessoa é alcançado sob o pressuposto de que seja promovido um sumo bem comunitário.

Com referência a essa ênfase comunitária, Gerard Vilar, em seu texto *El concepto de bien supremo en Kant*, pôs, em certo sentido, em crise a própria identidade da ética kantiana na medida em que sugeriu que Kant abandonou uma posição para adotar outra. Eis o seu comentário:

De um delineamento ontológico individualista que se traduzia em uma perspectiva monológica em que prevalecia a ética pessoal e a moralidade interna, passamos agora a uma ontologia de acento social, a uma perspectiva dialógica que tem como consequência um giro até uma ética mais social, mais comunitária (um passo do <<eu>> ao <<nós>>²⁰ (VILAR, 1989,p.129).

Esse comentário de Vilar é cheio de efusividade e bem por isso precipitado. Ora, não se pode atribuir a alcunha de individualista ou monológica ao conceito de sumo bem (desenvolvido nos outros textos de Kant) sob a simples justificativa de que o acento estava no indivíduo singular. Kant, aliás, é, recorrentemente, acusado de ter concebido uma ética individualista nos termos de uma monologia. No entanto, o processo moral (tal como ele descreve), embora se dê no ânimo de cada agente individual, não é edificado sem a consideração ou referência à coletividade sob a figura dos outros agentes morais. Haja vista, nesse sentido, o princípio mais castiço da ética kantiana: “Age somente segundo uma máxima a qual possas querer que se torne uma lei universal”²¹ (GMS, 421). Em tal meta-regra, o outro desempenha claramente a função de

um referencial. No contexto da comunidade ética, todavia, a idéia do outro detém um vigor argumentativo muito mais forte: ele não é meramente um referencial, mas alguém com o qual se constrói, em parceria, uma condição de melhoramento moral. Certamente deve ser essa a razão para que os comentadores, em geral, interpretem uma oposição tão ferrenha e extrema entre o modo como Kant concebia as relações intersubjetivas nas obras de fundamentação, e os termos a partir dos quais ele descreve a comunidade ética²². O fato é que do modo como Vilar põe a questão, dois pontos obscuros se delineiam: por um lado, sob o enfoque kantiano do alcance do sumo bem pelo indivíduo, ele atribui a alcunha de individualista à ética kantiana e isso em termos pejorativos, na medida em que associa o individualismo à monologia; por outro, apoiado na noção de sumo bem enquanto bem comunitário, ele, por assim dizer, sufoca o arbítrio individual em nome da coletividade.

Embora Kant assumira a dimensão social como um elemento estimulante do mal, ele não o converte como fruto de uma ação conjunta. Conforme observa Allen Wood, “ele não reconhece uma categoria de ‘responsabilidade do grupo’ ou ‘culpa coletiva’”²³ (WOOD, 1999, p.289). Conquanto o mal esteja vinculado à vida em comum, Kant preserva a imputabilidade individual do sujeito como aquele que escolhe e delibera sozinho. No que tange ao progresso moral coletivo, há igualmente uma delimitação clara a qual impede que o indivíduo se confunda com a massa coletiva: cada um tem o seu quinhão no processo de aperfeiçoamento coletivo. Não se dispensa o exercício do arbítrio do sujeito singular, mesmo no caso em que se ponha em questão a corrupção mútua, por um lado, e, por outro, a necessidade de um progresso moral comunitário. Nesse sentido, é muito precipitado afirmar, sem qualquer reparo, que Kant transitou de uma perspectiva individualista para uma perspectiva comunitária. Ainda mais, dizer como Vilar que de uma “moralidade interna, passamos agora a uma ontologia de acento social”. Ora (e isso, aliás, é trivial), não é porque Kant passa a conceber o sumo bem numa perspectiva comunitária que a moralidade deixa de ser interna. O processo moral é algo, indubitavelmente, individual e interno: cada um é influenciado perante à lei da moralidade de uma determinada maneira e manipula interiormente essa influência de modo a adotar máxima e delas derivar ações. Tudo ocorre sem a necessidade de alguma anuência ou beneplácito externo.

Forçoso, com efeito, (já que o exercício moral não pode ser concebido senão como partindo de cada indivíduo) é delinear o que significa uma ética individualista sem recair em uma perspectiva pejorativa – semelhante a de Gerard Vilar. Em seu artigo *A possibilidade de uma*

comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant, Edgard José Jorge Filho é bastante sensato na medida em que observa que “esse rótulo [de individualista] conviria às doutrinas segundo as quais a pessoa individual é com exclusividade, a fonte autônoma dos deveres éticos e, ao mesmo tempo, o sujeito responsável e passível de imputação”(JORGE FILHO, 1999, p.87, entre-colchetes acrescentado). Essa definição de individualismo concebida por Jorge Filho se aplica perfeitamente à ética kantiana, uma vez que garante, por um lado, o exercício do arbítrio subjetivo (com seus méritos e deméritos) e, por outro, não concebe o agente moral como “fechado em si mesmo”, isento de qualquer referência ou afetação diante dos outros agentes morais²⁴.

No entanto, dado o termo *individualismo* estar enleado em um ranço pejorativo, vamos adotar a definição de Jorge Filho, denominando-a de *individual*. A ética kantiana, sob esse pressuposto, não é uma ética *individualista* (no sentido depreciativo do termo), porque há referência aos outros agentes morais, mas *individual*, na medida em que o modo como o agente se relaciona com a moralidade e edifica a sua conduta é uma atividade subjetiva. O adendo ao comentário de Jorge Filho seria o de que esse sujeito (por ele definido como “fonte autônoma dos deveres éticos e, ao mesmo tempo, o sujeito responsável e passível de imputação”) detém todas essas características em meio à consideração e relação recíproca com os outros agentes. Isso, porém, não significa ainda uma ética comunitária nos termos por Kant apresentados no escrito sobre a religião.

Uma ética para ser considerada comunitária carece, para além da referência dos agentes entre si, de uma associação em que todos se identifiquem como agentes morais que desejam se aperfeiçoar moralmente e construam em conjunto esse aperfeiçoamento. O diferencial inserido no escrito sobre a religião não se assenta na idéia de que o processo moral passa a considerar a relação do agente moral com os outros sujeitos (pois isso já era feito), mas, de maneira mais sutil, está em enfatizar a ideia de uma construção coletiva do progresso ou aperfeiçoamento moral humano. A referência de Kant quer a um estado de natureza ético (caracterizado pelo medo e a desconfiança dos homens entre si que redundava numa corrupção mútua coletiva), quer à superação desses males (na forma de uma associação de homens sob leis de virtude) evidencia bastante a influência do outro (da comunidade de agentes morais) na escalada moral. Seja na queda no mal, seja no progresso para o bem, o sujeito moral não está sozinho, sendo sempre pressuposta a influência do outro agindo sobre ele e, em certo sentido, traçando seus rumos.

J-Louis Bruch afirma que “a diferença com a moral individualista [individual] da *Crítica da razão prática* é que aí tudo dependeria do indivíduo”²⁵ (BRUCH, 1967, p.162, n.9). No escrito sobre a religião tudo igualmente depende do indivíduo na medida em que se requer que ele se disponha a uma construção comunitária do bem. Ao afirmar que na segunda *Crítica* “tudo depende do indivíduo”, Bruch está dizendo que nesse contexto o progresso era pensado como algo passível no sujeito individual sem a cooperação da coletividade dos agentes morais. Essa cooperação, no escrito sobre a religião, é, com efeito, indispensável quando se visa uma solidificação do cultivo moral. A comunidade ética diz respeito a um trabalho conjunto, cujo efeito se dá também no âmbito da coletividade. Aqui o foco não se centra mais, tal como escreveu Kant na segunda *Crítica*, da posse do sumo bem na pessoa, mas do sumo bem comum. Esse último, com efeito, pressupõe o alcance do sumo bem no âmbito individual, mas o ponto em questão é que o sumo bem na pessoa só se realiza enquanto sumo bem comunitário. O sumo bem enquanto bem comunitário permanece sendo o sumo bem na pessoa, tal como está na segunda *Crítica*, sob o acrescento, porém, que tal só pode ser realizado mediante um movimento ou uma contribuição coletiva.

3. O sumo bem enquanto bem comunitário

Há, com efeito, a propósito da noção de sumo bem enquanto bem comunitário uma fusão entre o individual e o coletivo. Essa síntese se impõe a partir da constatação de um estado de natureza ético e da necessidade da fundação de uma comunidade ética. Se Kant não tivesse ideado uma condição na qual os indivíduos se corrompessem mutuamente do ponto de vista moral, seria desnecessário estipular a noção de um operar coletivo em prol do aperfeiçoamento moral. Os homens carecem de construir um futuro moral em conjunto, porque constantemente fomentam uns nos outros a ruína moral. Isso justifica porque o sumo bem passa a ser concebido numa perspectiva comunitária, no entanto, não explica o que significa ou qual é o conteúdo do que Kant entende por sumo bem enquanto bem comunitário.

Gerard Vilar argumenta que, dado o seu acento comunitário, essa formulação de sumo bem

implica o dever de criar instituições que encarnem e possibilitem o sumo bem, isto é, implica na realidade o passo a uma *Legalität* na qual encontramos constituições políticas republicanas radicais, uma ordem penal justa, uma confederação mundial constituída com vistas a garantir a paz perpétua, etc...²⁶ (VILAR, 1989, p.125).

Essa observação de Vilar é um pouco precipitada: dizer que o sumo bem enquanto bem comunitário implica uma *Legalität* na forma de constituições políticas é desprezar o cerne da reflexão kantiana nesse ponto. A preocupação essencial de Kant nesse contexto se assenta sob o domínio da moral. Ele, aliás, insere a formulação do sumo bem enquanto bem comunitário em meio à discussão acerca do estado de natureza ético e dos meios necessários para a sua superação. Portanto, a *Legalität* ressaltada por Vilar seria ou, negativamente, uma mera formalidade que, no máximo geraria ações conforme ao dever, provocando mais hipocrisia e simulação do que conscientização moral, ou, num sentido positivo, uma consequência de uma mudança de ânimo moral por parte de todos os homens. Tal mudança, contudo, só pode ser operada sob o pressuposto de uma comunidade ética, de modo que a justificativa de Vilar atua mais como um efeito da instauração de tal comunidade do que propriamente como uma explicitação do conteúdo do conceito de sumo bem enquanto bem comunitário.

Kant fala de uma determinação objetiva não do indivíduo, mas da espécie à promoção do sumo bem nos termos do que ele denomina de sumo bem enquanto bem comunitário. Essa mesma prerrogativa, nos termos de fomentar a moralidade mediante uma associação coletiva, ele aplica à comunidade ética. Essa similaridade fornece fortes indícios para uma associação, nos termos de uma *identidade*, entre o sumo bem enquanto bem comunitário e a comunidade ética, de modo que promover o sumo bem enquanto bem comunitário seria o mesmo que fundar uma comunidade ética. Esses indícios de identidade entre tais conceitos se fortalecem ainda mais na medida em que, para além do acento coletivo neles presente, podemos vislumbrar mais um vínculo entre ambos, a saber: a aplicação no contexto da comunidade ética (salvaguardando as devidas diferenças de enfoques argumentativos) dos postulados²⁷ por Kant inseridos a propósito da possibilidade do conceito de sumo bem. Liberdade, imortalidade da alma e Deus também são noções ativas na manutenção do conceito de comunidade ética, mas em termos distintos de como atuam a propósito do sumo bem no contexto da segunda *Crítica*.

O postulado da liberdade, na segunda *Crítica*, é o elemento que permite que se conceba o homem como um ser capaz de agir independentemente das inclinações e de determinar a sua vontade segundo a lei moral. Esse, por assim dizer, é o postulado básico no que tange à capacidade moral do homem. A liberdade também é pressuposta no contexto da comunidade ética na medida em que tem que se admitir a capacidade humana de transitar do estado de

natureza ético para a comunidade ética. Isto é, transitar de uma condição na qual o agir hipotético e egoístico são predominantes, para um estado no qual a lei moral é acolhida em toda a sua plenitude.

As noções de imortalidade da alma e da existência de Deus são também utilizadas quando Kant se põe a tratar do conceito de comunidade ética. No entanto, nesse contexto, se enfatiza pontos distintos daqueles enfatizados na segunda *Crítica*. Aliás, no escrito sobre a religião, tais noções não são empregadas com a mesma “força”, isto é, não atuam como postulados, já que não tem a função de abonar a possibilidade de qualquer conceito, mas tão somente de conceder maior inteligibilidade à proposta de uma união sob leis de virtude. Kant supõe no contexto da comunidade ética uma imortalidade, na medida em que questiona o curto espaço de tempo que os indivíduos têm para constituir uma comunidade ética. Ocorre que, nesse contexto, o que mais se enfatiza é o progresso da espécie, no qual a imortalidade não é do indivíduo, mas do gênero humano²⁸. Tal ênfase se justifica em vista da constatação de que o indivíduo singular, em vista do ambiente de corrupção mútua em que está inserido, tem dificuldades em progredir sozinho, além de pouco “tempo” para consolidar o seu progresso.

Kant também é levado a supor no contexto da comunidade ética a noção de Deus. Com efeito, aí o que mais se põe em questão é a função de Deus enquanto legislador moral. Essa sua suposição, pode-se dizer, foi edificada nos mesmos parâmetros que caracterizaram a necessidade de postular a existência de Deus no contexto argumentativo do sumo bem: a de assegurar uma instância superior que, do ponto de vista moral, se constitua na *clé de voûte* na explicação de certas questões impostas pela razão humana, mas que ultrapassam a sua alçada. Na *Crítica da razão prática*, Kant é levado a postular a existência de Deus para demonstrar que o nexos entre moralidade e felicidade é possível; no contexto do escrito sobre a religião, ele situou Deus como um legislador moral, para que a partir dessa crença, por um lado, os agentes conferissem mais efetividade à sua união na comunidade ética e, por outro, fosse conservada a possibilidade da avaliação moral das ações (já que um legislador humano seria ineficiente nesse quesito).

A partir do exame da atuação da noção de Deus nos contextos argumentativos do sumo bem e naquele da comunidade ética pode-se delimitar com mais clareza o significado e função que Kant pretende impingir a cada um desses conceitos. A necessidade de postular a existência de Deus (na segunda *Crítica*), Kant a edifica com referência à necessária conexão (pressuposta no conceito de sumo bem) entre moralidade e felicidade. A moralidade, claro está (e ainda que a

duras penas!), é passível de ser realizada pelo homem, contudo, o seu equivalente na forma de felicidade - condição *sine qua non* para a formação do sumo bem - exigiria que o homem fosse capaz de manipular a natureza e o mundo no proveito de sua realização. Daí porque Kant é levado a postular uma “<causa> suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral” (KpV, 225). Tal causa, Kant a denomina de Deus e, em referência à necessidade de admiti-la para salvaguardar a vitalidade do conceito de sumo bem, ele afirma que é moralmente necessário admitir a existência de Deus (KpV, 226).

Ao tratar da questão da comunidade ética, Kant tem uma preocupação bem definida: caracterizar um meio mediante o qual o homem pode progredir moralmente. A figura divina é inserida com o objetivo principal de conceder cognoscibilidade a essa união mediante leis de virtude. Com efeito, não há uma ligação direta entre o legislador divino da comunidade ética e a felicidade (segundo elemento do sumo bem). Aliás, o aparato discursivo da noção de comunidade ética dispensa completamente o uso do termo “felicidade”. A função da comunidade ética é pura e simplesmente a de promover a moralidade, Kant, em momento algum vincula a realização de tal comunidade ao alcance da felicidade. Daí que, quando se pretende analisar as relações entre comunidade ética e sumo bem enquanto bem comunitário, o vínculo não é de *identidade*, mas de *continuidade*. Essa continuidade se dá nos seguintes termos: a comunidade ética é o meio mediante o qual o homem se faz virtuoso, portanto, através da sua instauração, é obtido o primeiro elemento do sumo bem.

Inclusive, Deus (enquanto legislador da comunidade ética) desempenha um papel importante em vista da própria noção de sumo bem, na medida em que se enfatiza a sua capacidade de conhecer corações, isto é, acessar a intenção humana. Kant apresenta duas justificativas que o levam a conceber Deus como o legislador da comunidade ética: aquela de que os deveres devem ser incorporados como mandamentos seus, que atuaria como um foco de agregação dos agentes individuais, e outra, que diz respeito à capacidade de acessar as intenções mais íntimas dos indivíduos²⁹. No que concerne a essa capacidade, pode-se dizer que a noção de Deus como legislador da comunidade ética é um efeito da pressuposição do sumo bem como objeto da vontade. A contrapartida em proporção à conduta fica bastante evidente quando Kant menciona que o legislador divino deve “propiciar a cada um aquilo que os seus atos merecem” (Rel, 99). A avaliação envolve um ato de apreciação ou reconhecimento em prol de algo, não se trata de um proceder desinteressado.

Ocorre, porém, que a noção de Deus exerce funções distintas como postulado para a plausibilidade do conceito de sumo bem e como legislador da comunidade ética: no primeiro caso, Deus é postulado nos termos de uma causa capaz de conectar moralidade e felicidade; no segundo, o que é enfatizado é a sua capacidade de avaliar moralmente e, em vista disso, conceder algo. Quando Kant declara amplamente que o legislador divino deve “propiciar a cada um aquilo que os seus atos merecem”, fica clara a idéia de que o ponto é proporcionar algo em vista da conduta, esse algo pode não ser necessariamente a felicidade. Com efeito, em vista da conduta moralmente boa, o legislador concederia, forçosamente, a felicidade proporcional. Trata-se, sem dúvida, de funções complementares, porque a felicidade em proporção ao agir pede primeiro por uma avaliação moral (pela capacidade de analisar nesses termos) e, segundo, pela habilidade de, em vista dessa avaliação, proporcionar aquilo que os atos merecem. Ou seja, a noção de Deus não está vinculada tão somente a uma causa promotora da felicidade, mas como um legislador que sabe, por um lado, *quando* o indivíduo é digno da felicidade e, por outro, é capaz de lhe conferir (em dependência disso) o que lhe é devido.

O fato de Kant enfatizar mais, na segunda *Crítica*, a habilidade de Deus em proporcionar a felicidade está em que, nesse contexto, ele busca uma *causa* a partir da qual a possibilidade do sumo bem se confirma; no contexto da comunidade ética, é o Deus avaliador que está em foco, uma vez que o ponto é de delimitar um *legislador*, uma figura publicamente reconhecida que reúna todos numa mesma crença e objetivo.

O “sumo bem *como* bem comunitário” diz respeito, portanto, a um desdobramento, sob o aspecto da coletividade, do conceito de sumo bem tal como o conhecemos: vínculo causal entre moralidade e felicidade em que a primeira é condição da segunda³⁰. Pelo fato de ser um desdobramento, o sumo bem enquanto bem comunitário poderia ser definido como uma ação virtuosa conjunta (para o que se supõe a comunidade ética) a partir da qual todos os homens se fizessem dignos da felicidade. O pressuposto da comunidade ética para a realização do sumo bem fica bastante evidente na seguinte passagem:

O sumo bem moral [*höchste sittliche Gut*] não é realizado tão só pelo esforço da pessoa singular em vista da sua própria perfeição moral [*moralischen Vollkommenheit*], mas requer uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, para um sistema de homens bem-intencionados, no qual, e através de sua unidade, ele pode ser alcançado³¹ (Rel, 97-98).

Kant diz que o sumo bem moral não pode ser alcançado pelo esforço dos indivíduos separadamente, pois, conforme vimos, o progresso moral isolado é fadado ao fracasso uma vez que sofre, por parte da coletividade, uma permanente ameaça. O sumo bem moral só é possível na medida em que se institui “uma união de pessoas num todo em vista do mesmo fim”, ou seja, uma comunidade ética, cuja maior característica é a unicidade dos fins individuais quanto ao destino moral do homem. A partir da instituição da comunidade ética o primeiro elemento do sumo bem (a virtude) é garantido, mas a própria comunidade ética entendida como uma união sob leis de virtude não dá conta em si mesma, embora conduza, ao sumo bem enquanto bem comunitário, na medida em que a partir dela se impõe uma moralização coletiva.

Daí que a questão tem de ser explicitada nos seguintes termos: o sumo bem é um conceito que sintetiza os fins moral e físico do homem, virtude e felicidade. No que tange ao conceito de comunidade ética, Kant foi instigado a formulá-lo pela necessidade de superação do estado de natureza ético. Ele, por assim dizer, observou e delimitou conceitualmente uma situação de corrupção moral entre os indivíduos e, diante de tal condição, estipulou as bases racionais e circunstanciou não só as condições capazes de superá-lo, como também de promover e estimular o cultivo moral. Assim como o estado de natureza ético se constituiu em um motivo negativo para a fundação da comunidade ética, pode-se afirmar que a promoção do sumo bem seria um motivo positivo para a edificação de tal comunidade. Pois, dado que ao indivíduo é impossível o cultivo moral na medida em que ele está imerso num estado de corrupção moral, então, a primeira condição (aliás, incondicionada) do sumo bem não poderia ser realizada, e a própria realização do sumo bem restaria fadada ao fracasso. Quando se afirma que o estado de natureza ético se constituiu para Kant em um motivo negativo para a fundação da comunidade ética, isso se justifica em vista de que a união moral foi ideada no sentido de superar ou aniquilar tal estado, ao passo que o sumo bem foi um motivo positivo no sentido de que ele diz respeito a algo que deve ser realizado. O sumo bem enquanto bem comunitário diz respeito à fusão dos conceitos de sumo bem e de comunidade ética com seus respectivos momentos argumentativos. O sumo bem comunitário é oriundo de uma argumentação que pede por uma reestruturação dos comportamentos no plano das relações intersubjetivas, da qual se impõe o conceito de comunidade ética. Ele, portanto, diz respeito a uma virtude comunitariamente fundada, a partir da qual os homens se tornam coletivamente dignos da felicidade. Até mesmo num sentido mais

forte, dado o caráter humano (tendência à corrupção moral), tornar-se individualmente digno da felicidade dependerá da fundação comunitária da virtude.

Notas

¹ Acadêmica do Curso de Doutorado em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Bolsista do CNPq. e-mail: leticiamachadopinheiro@yahoo.com.br

² Abreviaturas utilizadas para as obras de Kant: KrV (*Crítica da razão pura*)*; KpV (*Crítica da razão prática*)*; GMS (*Fundamentação da metafísica dos costumes*); Rel (*A religião nos limites da simples razão*). *Conforme consta na bibliografia, para essas obras foram utilizadas traduções.

³ Tratamos mais amplamente desse tema no artigo “O conceito kantiano de estado de natureza ético”. In: *Kant e-prints*, série 2, v. 5, n. 1, jan-jun, 2010, pp.01-14.

⁴ “...der ethische Naturzustand ist eine öffentliche wechselseitig Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befleißigen soll”.

⁵ O “problema” de Kant não se centra, portanto, sobre a fixação da consciência moral no homem, pois tal lei está arraigada na sua natureza. O que se constitui em objeto da investigação kantiana é o modo como o homem dispõe internamente de tal lei, em que se figura, por um lado, a corrupção mútua entre os homens e, por outro, em vista disso, a necessidade de erigir - nos mesmos termos da transição do estado de natureza (jurídico) para uma sociedade civil - um mecanismo capaz de extinguir tal estado.

⁶ “Por isso [observa Adela Cortina] a ética individual resulta insuficiente para alcançar a própria perfeição, que é o primeiro dos deveres de virtude, e precisa do respaldo de uma <<ética comunitária>>, a fidelidade da pessoa à virtude requer fomentar um tipo de união entre os homens cuja razão de ser consista em manter a moralidade em cada um deles”(CORTINA, 2001, p.108). “Por eso, la ética individual resulta insuficiente para lograr la propia perfección, que es el primero de los deberes de virtud, y precisa el respaldo de una <<ética comunitaria>>; la fidelidad de la persona a la virtud requiere fomentar un tipo de unión entre los hombres cuya razón de ser consista en mantener la moralidad en cada uno de ellos”.

⁷ “handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß Mittel brauchst”.

⁸ A propósito da fórmula da humanidade Kant faz, dentre outras, a seguinte observação: “Mas o homem não é uma coisa [*Sache*]; pois não é algo [*etwas*] que possa ser usado meramente como um meio, mas precisa ser considerado sempre, em todas as suas ações, como um fim em si mesmo”* (GMS, 429). “Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden”.

⁹ O engajamento na comunidade ética não é, por um lado, uma atitude egoísta do indivíduo (o que seria contraditório sob o pressuposto de uma união sob leis de virtude); também não consiste em uma gratuidade em nome do progresso do outro, mas, sim, em um requisito para o aperfeiçoamento moral do indivíduo particular, o qual só é efetivado sob a perspectiva de um progresso moral coletivo. Tem de se supor, portanto, uma cooperação mútua de todos os agentes singulares.

¹⁰ “Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen (...) ein ethisches gemeinsames Wesen nennen”. Essa definição de comunidade ética é, na medida em que flui a argumentação, desdobrada nos termos de um povo sob mandamentos divinos (Cf. Rel 99) e, posteriormente, uma igreja (Cf. Rel 101). Com efeito, essa conceitualização inicial, em que se enfatiza uma união moral ou círculo de confiança, é a que oferece os dados para a investigação que aqui nos propomos.

¹¹ Christine Korsgaard, relativamente às relações de reciprocidade, observa o seguinte: “As pessoas que entram em relações de reciprocidade devem estar preparadas para compartilhar seus objetivos e motivos, para mantê-los em conjunto e agir em conjunto. A reciprocidade é a troca de razões, e você entrará nela somente com alguém que você

espera que lide com razões de uma forma racional. Nesse sentido, a reciprocidade requer que você considere o outro responsável” (KORSGAARD, 1996, p.196). “People who enter into relations de reciprocidade must be prepared to share their ends and reasons; to hold them jointly; and to act together. Reciprocity is the sharing of reasons, and you will enter into it only with someone you expect to deal with reasons in a rational way. In this sense, reciprocity requires that you hold the other responsible”.

¹² “...Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird”.

¹³ É preciso salientar que a ideia de uma comunidade ética pressupõe uma prevalência coletiva ou comunitária, mas que tem como ponto de partida ou referência a disposição individual. Isso se justifica em vista de que, por um lado, a conduta moral é sempre subjetiva, o que se supõe como um comportamento coletivo é um reflexo dessa conduta no plano da vida em comum; por outro, aderir ao pacto da comunidade ética, em que se propõe um organismo comunitário moral, é uma escolha do indivíduo singular. Daí que a comunidade ética depende de um “dispor-se” do agente singular em vista da totalidade dos homens.

¹⁴ Jaspers menciona que “o homem morre ou se torna senil justo no momento de fazer suas maiores descobertas. A dureza da vida da qual ele dispõe não lhe permite atualizar a significação do que ele apreendeu” (JASPERS, 1967, p.185).

¹⁵ Uma ideia hoje em voga, e que certamente já nos tempos de Kant era popular, é a de que o desregramento dos outros (manifesto no não *cumprimento* das leis civis e no não *seguimento* dos princípios morais) exime o indivíduo de regrar-se, - como quem diz: “Se ninguém se empenha em agir de modo correto, por que eu seria diferente?” ou “Se todo mundo age em proveito próprio (e ainda obtém vantagens com isso), por que não posso eu também agir sem considerar os direitos alheios?”.

¹⁶ “Denn das Subject, welches Zweck na sich selbst ist, dessen zwecke müssen (...) auch, so viel möglich, meine Zwecke sein”.

¹⁷ A propósito das diversas passagens nas quais Kant (no decorrer de sua obra) se serve da expressão “sumo bem”, Gerard Vilar propõe cinco formulações desse conceito: 1) *peçoal*, ou como bem pessoal; 2) *universal*, ou como bem comunitário; 3) *imanente 1*, ou como natureza moralizada; 4) *imanente 2*, ou como ideia regulativa da História; 5) *transcendente*, ou como recompensa da vida futura (Cf. VILAR, 1989, p.124ss).

¹⁸ A expressão “sumo bem enquanto bem *comunitário*” é, sem dúvida, uma boa nova de *A religião...*, mas dizer que a tese (de que a moral pede por um acordo coletivo em que se evidencia no agir individual um operar em vista ao agir da comunidade) não aparece nos escritos anteriores de Kant é uma afirmação muito forte. Haja vista o que consta nas passagens referentes ao conceito de mundo moral [*moralische Welt*]: “A ideia de um mundo moral possui uma realidade objetiva, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto um objeto da razão pura em seu uso prático e um *corpus mysticum* dos entes racionais que nele se encontram, na medida em que *o livre-arbítrio de cada ente, submetido a leis morais, está em si numa completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente*” (KrV, 836 - grifo meu). E ainda: “os próprios entes racionais *seriam autores de seu próprio bem-estar duradouro ao mesmo tempo em que seriam autores do bem estar dos outros*”(KrV, 837- grifo meu). Kant considera para a fundação e manutenção do mundo moral os mesmos pressupostos por ele defendidos para a instituição da comunidade ética. Ele enfatiza sumariamente a ideia de uma união moral, de um proceder moral coletivo, no qual a noção de um operar uno dos arbítrios particulares é o traço distintivo do verdadeiro progresso moral. Ora, é isso o que Kant mais destaca na passagem do estado de natureza ético para a comunidade ética, um pacto coletivo a partir do qual se forma um “organismo comunitário” (na primeira *Crítica* definido nos termos de um *corpus mysticum*) em prol do aperfeiçoamento moral da humanidade. Outra semelhança de procedimento se baseia na suposição de que só mediante um empenho moral que ultrapasse o plano da mera individualidade se pode realmente agradar a Deus. Nesse sentido, Kant diz, a propósito da noção de mundo moral, que: “Creremos, além disso, servir a essa vontade divina exclusivamente enquanto promovemos, *em nós e nos outros*, o melhor que há no mundo” (KrV, 847 - grifo meu). Esse “melhor que há mundo” é representado aqui como o “sumo bem” que na primeira *Crítica* (aparentemente) já detinha o caráter comunitário defendido por Kant em “A religião...” e que não

foi invocado (pelo menos explicitamente) na segunda *Crítica*. Não há o intuito aqui de demonstrar, nem ao menos sugerir, que Kant antecipou na primeira *Crítica* (sob o signo de mundo moral) o mesmo que ele veio posteriormente a denominar de comunidade ética. Isto é, não se pretende aqui defender a tese de que o conceito de comunidade ética foi idealizado ou já aparecia no contexto da *Crítica da razão pura*. Tal posicionamento se explica em vista do modo a partir do qual Kant aborda essas noções: por um lado, a noção de mundo moral (inserido meio que de chofre no “Cânone”) não detém um forte embasamento teórico-argumentativo que permita de fato traçar uma analogia com o conceito de comunidade ética; por outro (e isso é fundamental), esses dois conceitos se impuseram na argumentação kantiana sob funções e contextos argumentativos completamente distintos. No “Cânone”, Kant menciona a noção de mundo moral para ilustrar um mundo em que há plena conformidade da liberdade com a moral e que sob esse pressuposto (juntamente com o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma) se pode promover o “sumo bem”. A noção de comunidade ética, em contrapartida, se impõe para Kant na medida em que ele se dedica a investigar os limites e possibilidades da natureza humana frente à moralidade. Dessa sua investigação, foi extraído o conceito de “estado de natureza ético” e imposta a passagem para uma comunidade ética. Claro está, portanto, que Kant segue rumos completamente distintos para chegar aos conceitos de mundo moral e comunidade ética. O que é importante quando se cita a noção de mundo moral, é demonstrar que a noção de uma co-responsabilidade individual perante a coletividade já era algo latente na teoria kantiana e não veio, tal como supõem muitos comentadores, se manifestar apenas tardiamente no escrito sobre a religião.

¹⁹ “Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einen gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt.”

²⁰ De um planteamiento ontológico individualista que se traducía em uma perspectiva monológica en la que dominaba, por consiguiente, la ética personal y la moralidad interna, passamos ahora a una ontología de acento social, a una perspectiva dialógica que tiene como consecuencia um giro hacia una ética más social, más comunitária (un paso del <<jo>> al <<nosotros>>...).

²¹ “handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”.

²² Trata-se, efetivamente, de argumentos distintos, mas não em termos tão fortes tal como sublinham alguns comentadores.

²³ “he recognizes no category of ‘group responsibility’ or ‘collective guilt’”.

²⁴ O agente moral kantiano não é um sujeito solitário: só pode ser moral, no sentido de ser um elemento pertencente à alçada da moralidade, um sujeito que administra relações (sendo que dentro dessas relações, até a relação consigo mesmo carece de ser explicitada e regrada moralmente).

²⁵ “La différence avec la morale individualiste de la *Critique de la raison pratique*, c’est qu’alors tout dépendait bien effectivement de l’individu”.

²⁶ “Reparemos en que esta segunda definición, dado sua acento comunitário, implica el deber de crear instituciones que encarnen o possibiliten el bien supremo, esto es, implica en realidad el paso a uma *Legalität* em la que encontramos constituciones políticas republicanas radicales, un orden jurídico penal justo, uma confederación mundial constituída em orden a assegurar la paz perpetua, etc”.

²⁷ O termo “postulado” é derivado do latim *postulatu* e diz respeito essencialmente a um princípio primário ou fato que é necessário admitir para se estabelecer uma demonstração, sendo que o próprio princípio é reconhecido como certo, mas não é demonstrado. Por postulado da razão prática pura, Kant diz entender “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, 220). Não há, em Kant, a intenção de reconhecer nos postulados dogmas, tampouco noções que ampliam o conhecimento especulativo, mas, tão somente, pressupostos a partir dos quais certos conceitos práticos se justificam mais plausivelmente. O termo postulado traz consigo significações distintas no plano teórico e no domínio prático. Conforme o comentário de Crampe-Casnabet, no primeiro significado ele é um proposição indemonstrável que fornece uma regra para construir um objeto; e, no segundo, é pressuposto a partir da

lei moral como uma consequência indemonstrável da ética, não atuando, contudo, como o seu fundamento (Cf. CRAMPE-CASNABET, 1994, p.80).

²⁸ Segundo o comentário de Lucien Goldmann “o postulado da imortalidade seria necessário para assegurar aos homens um lapso de tempo que lhe permita chegar à virtude perfeita. Na Filosofia da História, é a vida eterna da espécie que desempenha essa função”* (GOLDMANN, 1948, p.253). Bruch também compartilha dessa tese: segundo ele, Kant transpõe “sobre o plano social um argumento teleológico que teria utilizado numa perspectiva individualista para provar a imortalidade da alma. (...). Assim o progresso da espécie humana na história tenderia a desempenhar a mesma função que a imortalidade da alma”** (BRUCH, 1967, p.163,n.10). * “Le postulat de l'imortalité était nécessaire pour assurer aux hommes un laps de temps qui leur permette d'arriver à la vertu parfaite. Dans la Philosophie de l'Histoire, c'est la vie éternelle de l'espèce que joue la même rôle”. ** “Kant transpose ici sur le plan social un argument téléologique qu'il avait utilisé dans une perspective individualiste pour prouver l'immortalité de l'âme”. (...). Ainsi le progrès de l'espèce humaine dans l'histoire tendrait-il à jouer le même rôle que l'immortalité de l'âme”.

²⁹ “Logo, só pode ser pensado como o legislador supremo de uma comunidade ética um ser para o qual todos os verdadeiros deveres, portanto também os éticos, são necessariamente representados ao mesmo tempo como mandamentos seus; o qual, por isso, também precisa ser um conhecedor dos corações [*Herzenskündiger*] para acessar as mais profundas intenções [*Gesinnungen*] de cada um e, como deve ocorrer em toda a comunidade, propiciar a cada um aquilo que os seus atos merecem” (Rel, 99). “Also Kann nur ein solcher als oberster Gesetzber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sei muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen”.

³⁰ No segundo livro da *Crítica da razão prática* (Dialética da razão prática pura) Kant esclarece que o termo “sumo” detém, em geral, duas significações: por um lado, “sumo” pode significar supremo, que diz respeito a uma condição que não é subordinada a nenhuma outra, isto é, uma condição incondicionada; por outro, “sumo” pode significar consumado: “aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*)” (KpV, 198). O conceito de sumo bem, Kant o concebe a partir da articulação entre moralidade e felicidade: na medida em que o agente é virtuoso, ele é digno de ser feliz (se, de fato, o será, é outra questão). Ocorre que, em sendo a moralidade ou virtude do agente a condição para a sua felicidade, segue-se que a virtude é o “bem supremo”, isto é, a condição incondicionada: é condição, porque a partir dela se põe a dignidade de ser feliz; é incondicionada porque na medida em que fosse concebida como fruto de uma condição externa a ela mesma, não haveria mais virtude e, por conseguinte, se dissiparia toda a dignidade de ser feliz. A virtude, portanto, é o “bem supremo”, a condição incondicionada, mas não se constitui ainda no “bem consumado” ou “sumo bem”.

³¹ “...das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann...”.

Referências Bibliográficas

KANT. *Crítica da razão pura*. Tradução da edição B de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. In: Kant I. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção os pensadores). Tradução da edição (B), de 1787.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Baseada no original de 1788).

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968.

CORTINA, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.

BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier- Montaigne, 1967.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. *Kant: uma revolução filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FÖRSTER, Eckart. “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. In: *Studia kantiana*. 1 (1), pp. 29-52, 1998.

GOLDMANN, Lucien. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris: P.U.F., 1948.

JASPERS, Karl. *Les grands philosophes. 3 - Kant*. Trad. par Jeanne Hersch. Paris: Plon, 1967.

JORGE FILHO, Edgard José. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”. In: *Revista Síntese*. Belo Horizonte: 84 (1999), pp.87-105.

KORSGAARD, Christine. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LUTZ-BACHMANN, Matthias. “A contribuição de *A religião nos limites da mera razão*, de Kant, à filosofia política das relações internacionais”. Trad. de Paulo Astor Soethe. In: *Impulso*. Piracicaba, 15 (38), pp.95-104, 2004.

VILAR, Gerard. “El concepto de bien supremo en Kant”. In: MURGUERZA, Javier; ARAMAYO, Roberto Rodrigues (ed.). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989. pp. 119-133.

WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cornell University Press, 1999.