

NATUREZA HUMANA COMO DOMÍNIO DE APLICAÇÃO DA RELIGIÃO DA RAZÃO¹

ZELJKO LOPARIC

PUCSP / Unicamp

lopaticz@uol.com.br

Resumo: Depois de formular, de modo esquemático, o problema fundamental de religião em Kant – o de decidir se o homem é moralmente bom ou mau –, o artigo trata do conceito kantiano de religião da razão, enfatizando que Kant propõe uma doutrina da religião sem Deus, embora não sem a idéia de Deus. Na seqüência, desenvolve a concepção kantiana da natureza humana, mostrando que essa concepção delimita o domínio factual sobre o qual Kant interpreta os predicados religiosos fundamentais: moralmente bom e moralmente mau.

Palavras-chave: Kant. Religião da razão. Deus. Natureza humana. Semântica.

Abstract: After formulating in schematic way the fundamental problem of religion in Kant – that of deciding whether man is morally good or bad – the article discusses the his concept of religion of reason, emphasizing that Kant put forward a doctrine of religion without God, although not without the idea of God. Next, the article develops Kant's views on human nature, and shows that these views delimit the factual domain of application to which are applied the fundamental predicates of religion, morally good and morally bad.

Key words: Kant. Religion of reason. God. Human nature. Semantics.

1. A DOCTRINA DA RELIGIÃO DA RAZÃO COMO SOLUÇÃO DO PROBLEMA FUNDAMENTAL DA RELIGIÃO

O objetivo do presente trabalho é apresentar um breve esboço dos elementos da doutrina kantiana da religião, exposta em *Religião dentro dos limites da mera razão*, de 1793, e em vários outros textos da fase tardia do pensamento kantiano. Essa doutrina se propõe, conforme se lê no final do prefácio à primeira edição da obra mencionada, a “tornar visível² a relação da religião com a natureza humana, portadora de predisposições em parte boas e em parte más” (Kant 1793b, B XX).³ Kant não tem em vista a religião revelada, mas a religião natural, isto é, a religião da razão. Se tomada no sentido subjetivo, a religião da razão é “o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (p. 216). No sentido objetivo, ela é idêntica à moral, isto é, consiste no conhecimento “de que algo é um dever, antes de eu poder reconhecê-lo como man-

¹ O presente trabalho é uma versão ampliada e modificada da palestra proferida II Colóquio de História da Filosofia, Marília, 06-11/08/2006 e, antes disso, na abertura do VIII Colóquio Kant, Unicamp, Departamento de Filosofia, 29-31/05/2006.

² No original: “*bemerklich zu machen*”.

³ Utilizo “predisposição” para traduzir “*Anlage*”, termo pelo qual Kant traduz o latim *praedispositio* (1797b, p. 35).

damento divino” (ibid.). Kant chama o conjunto de deveres tomado tanto no sentido subjetivo como no objetivo de “princípio bom” e o seu oposto – esse conceito será explicitado melhor a seguir – “princípio de mau”.

A tarefa de tornar visível a relação da religião com a natureza humana, será concebida por Kant a de representar o “princípio bom” da religião e o seu oposto, o “princípio mau”, “como⁴ duas causas existentes por si e exercendo influência, agindo sobre o homem” (ibid.), isto é, interpretará essa oposição lógica entre os predicados “moralmente bom” (B_m) e o seu complemento “moralmente mau” (M_m) em termos de uma oposição ou conflito real.

O estudo desse conflito será articulado em quatro partes do livro sobre a religião. A primeira parte trata do problema de assentamento (*Einwohnung*)⁵ do princípio bom, ao lado do mau, na natureza humana, que é a condição de possibilidade de aplicar os predicados B_m e M_m ao homem. A solução desse problema é base da solução de todos os outros, abordados nas três partes da *Religião* que se seguem: o da luta do princípio bom com o mau pelo poder sobre o homem; o da vitória do princípio bom (em termos religiosos: da instituição de um reino de Deus na terra); e, finalmente, o da conduta da vida de acordo com a totalidade dos deveres (o serviço prestado a Deus pelos seres humanos sob o comando do princípio moralmente bom).⁶

Kant se apoiará na doutrina da religião da razão assim estruturada para resolver o problema de saber se o homem é moralmente bom ou moralmente mau.⁷ Essa pergunta está, observa Kant, na base do desacordo, de longa data, entre os moralistas, segundo a maneira como interpretam a disjunção mencionada – os dois lados da disjunção são exclusivos e só um deles vale; ou então, os dois disjuntivos não são exclusivos e nenhum deles é válido ou, dependendo das circunstâncias, tanto um como o outro pode valer. Mas ele também pertence à religião da razão, pois ele é apenas uma diferente formulação do problema de assentamento do princípio bom, ao lado do mau, na natureza humana, que é, como acabo de dizer, o principal assunto da primeira parte da *Religião*. Pode-se concluir, portanto, que saber se o homem é moralmente bom ou moralmente

⁴ No original: “gleich als”.

⁵ Para traduzir “*Einwohnung*” de Kant poderiam ser usados também os termos “alojamento” e “implantação”.

⁶ Uma valiosa apresentação geral do livro da *Religião*, menos comprometida com uma interpretação unitária, encontra-se em Herrero 1991.

⁷ Kant diz tanto *moralisch gut* (1797b, p. 5) como *sittlich gut* (p. 8). Creio que, aqui, essas duas expressões são sinônimas.

mau é, segundo Kant, o *problema fundamental da filosofia da religião*, tanto da tradicional (pré-crítica), como da transcendental (crítica).

A fim de facilitar a compreensão da estrutura desse problema, tal como formulado na *Religião*, bem como a solução apresentada por Kant (baseada na relação, tornada visível, entre a religião e a natureza humana), convém considerar separadamente os dois termos dessa relação. A solução propriamente dita será tratada em um trabalho separado (cf. Loparic 2007).

2. A RELIGIÃO DA RAZÃO

Para Kant, a religião não é a revelação contida nas Escrituras, mas uma doutrina da razão prática, definida como “conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (1793b, p. 230). Os deveres em questão certamente incluem os especificamente morais. Limitar-me-ei a estes, deixando em aberto a questão de saber se os deveres do direito e da virtude, explicitados na *Metafísica dos costumes* (1797), também fazem partes dos deveres dos quais trata a doutrina da religião.

A teoria moral de Kant, tal como apresentada, em 1785, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, faz derivar os deveres morais da lei moral: dever é “*a necessidade de uma ação devido ao respeito pela lei*” (1785, p. 14; os itálicos estão no original). Note-se que, já nesse trecho, o dever, a necessidade ou a obrigatoriedade de uma ação, é definido como decorrente de lei moral sensificada pelo respeito que inspira nos agentes humanos. Contudo, esse aspecto da problemática da teoria kantiana do dever moral não será objeto de estudo mais aprofundado na *Fundamentação*. O interesse de Kant está voltado para a *fórmula* de lei moral, descoberta e especificada como condição necessária e suficiente da moralidade a partir do conceito de um ser racional de modo inteiramente *a priori*, mediante o uso da parte regressiva, propriamente analítica, do método combinado de análise e síntese.⁸ Não foi feito qualquer recurso às feições (*Beschaffenheiten*)⁹ específicas da natureza humana, objeto de estudo não da psicologia empírica, mas da “antropologia prática”, parte “empírica” e ainda não elaborada (estamos em 1785) da ética ou filosofia prática, cuja parte pura é a metafísica dos costumes ou a

⁸ Cf. 1785, pp. 35 e 74. Esta tese é detalhada em Loparic 1999.

⁹ Uso o termo “feição”, derivado de *fectio, facere*, fazer, criar, para traduzir o alemão *Beschaffenheit*, derivado de *schaffen*, fazer, criar, freqüentemente empregado por Kant para se referir aos atributos morais ou pragmáticos do homem. Essa escolha facilita a discussão da relação entre feições físicas e morais. Reservo o termo “propriedade”, derivado de “próprio”, para verter *Eigenschaft*, que tem semelhante origem etimológica e que, em Kant, designa indiscriminadamente atributos teóricos e práticos.

moral (p. VI).¹⁰ Num próximo passo, a moral determina, em termos da lei moral *a priori* enunciada como imperativo categórico, o que é moralmente bom (B_m) ou moralmente mau (M_m).

Na doutrina da religião, todos esses elementos são inseridos numa perspectiva mais ampla: a lei moral e os deveres morais – e, por conseguinte, os predicados “moralmente bom” e “moralmente mau” – são qualificados, adicionalmente, como impostos por um legislador divino santo, pensado como externo ao ser humano. Kant enfatiza que essa definição não implica qualquer juízo teórico sobre a existência de Deus (1793b, p. 230 nota), mas uma “fé prática”, que não precisa da hipótese teórica da existência de Deus, mas “tão-somente da idéia de Deus, à qual deve chegar inevitavelmente toda elaboração do bem moralmente séria (e, por isso, crente)” (ibid.). Por que? Porque, “o conceito de divindade [*Gottheit*] surge na verdade tão-somente da consciência das leis morais e da necessidade da razão de assumir um poder que possa assegurar, a essas leis, o efeito inteiro, possível no mundo e compatível com o fim último moral” (p. 139).

As implicações dessa abordagem da religião foram extraídas na *Doutrina de virtude* (1797), com a distinção entre o sentido material (deveres para com Deus) e formal (o caráter divino da lei moral) da religião. A religião como doutrina dos deveres para com Deus está “além de todos os limites da ética puramente filosófica” (1797b, p. 182). À esta, isto é, à filosofia prática pertence tão-somente a religião no sentido formal, que usa a idéia de Deus para qualificar adicionalmente a legislação da razão. Kant escreve:

O *aspecto formal* [*das Formale*] de toda religião, desde que a religião seja definida como “a soma de todos os deveres *como (instar)* comandos divinos”, pertence à moral filosófica, uma vez que tal definição expressa somente a relação da razão com a idéia de Deus que a razão produz para si mesma; e isso não transforma, adicionalmente, um dever religioso num dever para com (*erga*) Deus, como um ser que existe fora de nossa idéia, posto que ainda abstraímos de sua existência. O fundamento sobre o qual um ser humano deve pensar todos os seus deveres em conformidade com esse *aspecto formal* da religião (a relação deles com uma vontade divina dada *a priori*) é apenas subjetivamente lógico, *quer dizer*, não podemos tornar a obrigação (a necessitação moral) intuitiva para nós mesmos, sem com isso pensar na vontade de *outrem*, a saber, a de um Deus (da qual a razão, ao legislar leis universais, é apenas o porta-voz). (Kant 1797b, p. 181)

Na seqüência, Kant enfatiza e esclarece o caráter “subjetivamente lógico” da sua concepção da religião:

¹⁰ Já na primeira *Crítica*, Kant fala em antropologia como disciplina distinta da psicologia empírica (ciência natural empírica do homem) e que precisa ainda ser elaborada a fim de permitir a elaboração de uma “filosofia aplicada” cujos princípios são contidos na filosofia pura (KrV, B 876-7).

Mas esse dever *relativamente a Deus* (expressando-nos propriamente, relativamente à idéia que nós mesmos fazemos de um tal ser) é um dever de um ser humano para consigo mesmo, isto é, não é objetivo, uma obrigação de prestar certos serviços para outro, mas apenas subjetivo, em prol do fortalecimento [*Stärkung*] do móbil moral na nossa própria razão legisladora” (*ibid.*).

Ora, o fortalecimento do móbil moral é sinônimo de aumento da virtude, que é definida precisamente como “força [*Stärke*] moral das máximas” (1797b, p. 46), essa robustez (*robur*) podendo ser aumentada por exercícios de vários tipos (p. 33). Nesse contexto, a idéia de Deus não é usada para fazer referência a algo, mas, como diz Kant no parágrafo 18 da *Doutrina da virtude*, para pôr em evidência um momento do sentido da lei moral, a saber, o seu caráter incondicional, absoluto. Ao aplicarmos a idéia de Deus à lei moral, não afirmamos nem negamos a existência de um objeto, mas tão-somente qualificamos adicionalmente a natureza da lei moral com vistas a modificar o modo de agir dos seres humanos e fazer com que progridam moralmente. Nessa função, a idéia de Deus torna-se, como diz Kant no mesmo livro, um construto humano “da maior fertilidade ética” (1797b, p. 110).¹¹

A mesma tese é retomada num trecho do *Conflito das faculdades*, no qual se lê que a religião difere da moral apenas formalmente, isto é, por conceber a legislação da razão de maneira a “dar à moral, pela idéia de Deus gerada a partir da própria moral, a influência sobre a vontade humana para fins do cumprimento de todos os seus deveres” (1798b, p. 45). A verdadeira finalidade da religião não é doutrinal – fazer afirmações sobre o que é e o que não é – mas a de “formar seres humanos moralmente melhores” (p.109). De acordo com isso, os “artigos de fé”, entenda-se “de fé da razão”, não enunciam “o que deve ser acreditado (visto que a fé não permite nenhum imperativo), mas aquilo que é possível assumir, em conformidade com os fins [morais], sem poder ser demonstrado, e que, portanto, só pode ser acreditado” (p. 57). Uma fé que “nem produz um homem melhor nem o demonstra, não faz parte da *religião*” (*ibid.*).

3. ALGUMAS CONSEQÜÊNCIAS DA CONCEPÇÃO KANTIANA DA RELIGIÃO

Antes de prosseguir, gostaria de chamar atenção para as conseqüências inesperadas dessa reformulação da doutrina filosófica da religião, inesperadas se olharmos para a religião na perspectiva tradicional dogmática e não na crítica, lógico-semântico-

¹¹ A virtude, força das máximas morais no homem, difere essencialmente da graça, a assistência sobrenatural que ajuda a remediar as fragilidades da natureza humana. A graça é um *parergon*, um negócio lateral, que, embora toque a religião, não pertence a ela, ou seja, a obtenção dos efeitos da graça não pode ser recebida nas máximas da razão e, por isso, a graça não é objeto de estudo da filosofia prática (p. 64).

pragmática, adotada por Kant. Pois, segue-se que a pergunta: Deus existe? *não* faz mais parte dos problemas centrais da filosofia da religião. Trata-se de uma doutrina de religião sem Deus, mas não sem a idéia de Deus. Em particular, o problema fundamental da religião será formulado e resolvido sem Deus, embora não sem a idéia de Deus (*Gott*) ou, como Kant também diz, da divindade (*Gottheit*). O uso do conceito de divindade¹² parece dar a entender que Kant, ao afastar Deus, o absoluto externo, da formulação e da solução do problema fundamental da religião, está tentando tematizar o absoluto como traço da dimensão interna supra-sensível da natureza humana, por onde o criticismo kantiano estaria filiado, mais do que deixa transparecer, a uma certa teologia e mesmo mística protestante.¹³ É preciso notar, que, aqui, a expressão “dimensão interna supra-sensível da natureza humana” designa a feição do homem de ser agente livre, isto é, de poder agir de acordo com as leis da liberdade próprias. Refiro-me, portanto, à humanidade (*Menscheit*) do homem, a sua “personalidade independente das determinações físicas”, não ao homem (*Mensch*), enquanto portador de determinações físicas (cf. 1797a, p. 48n).

Além disso, na *Religião*, Kant distingue três idéias de Deus: legislador santo, governante bondoso do mundo e juiz justo dos homens.¹⁴ Os três conceitos de Deus são claramente distinguidos também em outros textos, por exemplo, em Kant 1791. A história de Jó, tratada por Kant nesse escrito, ilustra a obediência incondicional deste homem ao Deus legislador santo e a sua perplexidade quanto ao que fazem o Deus governante do mundo e o juiz dos homens. Na *Religião*, os “três Deuses” são reduzidos a três “propriedades morais divinas” (p. 293), a serem usadas para guiar o agir moral, e não para pensar um ente que as reúna. Essa é a transposição kantiana do conceito de santíssima Trindade para o domínio da práxis humana (cf. p. 201).

Sendo assim, a pergunta: Deus existe? precisa, por sua vez, ser dividida em três: existe um legislador divino e santo?, existe um governante do mundo divino e bondoso?, e existe um juiz dos homens divino e justo? A primeira dessas três perguntas é, como vimos, simplesmente descartada na *Religião*. Não é necessário supor a existência de um Deus legislador santo para poder pensar a lei moral como mandamento divino, isto é, à luz da idéia de Deus construída pela razão humana como uma ficção prática produzida com a única finalidade de fortalecer os motivos morais. A terceira foi abor-

¹² Cf., por exemplo, Kant 1793b, pp. 139, 200, 242 e 267.

¹³ Creio que esse tema pode ser relacionado com o do “valor interno” inestimável do bom caráter, do qual Kant fala na *Antropologia* (1798a, p. 267).

¹⁴ Kant liga essa divisão de Deus em três à do poder de Estado em três poderes (1793b, p. 200).

dada por Kant apenas ocasionalmente. A segunda mereceu a sua maior atenção. Numa nota do prefácio à *Religião*, Kant escreve:

A proposição: Deus existe e, portanto, existe um bem supremo no mundo, se é que ela (enquanto proposição de fé) deve surgir da moral, é uma proposição sintética *a priori*, que, embora seja tomada apenas no sentido prático, vai além do conceito de dever que é contido na moral [...], e não pode, portanto, ser derivada analiticamente dessa doutrina. Mas, como é possível tal proposição *a priori*? (1793b, p. X)

É preciso notar que essa pergunta, nunca antes explicitada por Kant, diz respeito ao postulado, formulado na segunda *Crítica*, da existência de um Deus bondoso, governante do mundo. Nessa obra, os três postulados da razão prática são apresentados como *hipóteses* que afirmam a existência de certos objetos ou feições não-sensíveis do homem: a feição da liberdade da vontade humana, a existência do objeto Deus, no sentido de governante bondoso do mundo, e a feição da imortalidade da alma humana. A justificativa racional para a introdução dos postulados é garantir a exeqüibilidade das ações que visam a realização do sumo bem (moralidade acompanhada de felicidade). Essa mesma justificativa para a suposição do Deus governante bondoso é oferecida na *Religião* (p. VII). A nota citada faz ver que, por tratar-se de um juízo sintético *a priori*, o programa crítico exige que seja respondida a pergunta pela possibilidade da proposição que enuncia essa suposição.

Essa pergunta não é respondida por Kant nem na *Religião*, nem, que eu saiba, em lugar nenhum. Esse fato permite entender, parece-me, a transformação posterior dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma em regras práticas do *como se*, isto é, em regras para, por assim dizer, modular conceitualmente o agir humano livre.¹⁵ Apenas o postulado de liberdade preserva o *status* de um enunciado de um saber. Com efeito, saber que o postulado de liberdade é válido significa saber que devemos seguir a lei moral (sentimento de respeito); que, se devemos, então podemos; e que, portanto, somos livres. Esse postulado não pode, por conseguinte, ser formulado na forma de regras do *como se*. Os outros dois podem. Kant forneceu várias versões dessas regras. As idéias de Deus e de imortalidade, diz Kant em “*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*”, recebem uma realidade objetiva, embora apenas moral-prática, no contexto da seguinte regra do *como se*: “*comportar-se como se fossem dados os objetos (Deus e imortalidade) dessas idéias, os quais, por-*

¹⁵ O livro de Hans Vaihinger *Die Philosophie des Als Ob*, de 1911, continua sendo um fonte preciosa para o estudo desse tópico em Kant. Em Loparic 2005a, encontram-se desenvolvimentos sobre o mesmo tema baseados em resultados mais recentes da lógica das regras cognitivas.

tanto, podem ser postulados no sentido prático” (1796b, p. 492). Em *Fortschritte*, seguindo o mesmo modo de argumentação, Kant reduz o *credo* da religião da razão (da razão pura prática), a três artigos:

- 1) “acredito em um Deus único, como origem de todo bem no mundo e como seu fim último”;
- 2) “acredito na possibilidade de concordar com este fim último, o supremo bem no mundo, à medida que este depende do homem”;
- 3) “acredito na vida futura eterna, como condição de uma constante aproximação do mundo ao maior bem possível nele” (1804b, p. 116).¹⁶

Entende-se, observa Kant, que essas proposições não trazem nenhum ensinamento objetivo “relativo à realidade de seus objetos”, mas possuem “apenas um ensinamento subjetivo, e praticamente válido, e nesse sentido suficiente, de que temos de agir *como se* soubéssemos que esses objetos são efetivos” (ibid.; os grifos são meus). Na *Lógica Jäsche*, parágrafo 3, Kant volta ao assunto, propondo a seguinte formulação para o postulado da existência de Deus: “Aja como se Deus existisse” (*Handle so, als ob ein Gott sei*).

A modificação da sintaxe dos dois postulados práticos discutidos é resumida por Kant na seguinte definição: “O *postulado* é um imperativo prático, dado *a priori*, cuja possibilidade não pode, de nenhuma maneira ser explicada (nem provada). Não são, portanto, postuladas coisas ou, em geral, a *existência* de um objeto qualquer, mas tão somente uma máxima (regra) da ação de um sujeito” (1794b, p. 498). Vaihinger, aficcionado do ficcionalismo kantiano, cita Kant que diz: “A proposição: ‘Deus existe’ não significa fé na existência de uma substância [...], mas é apenas um axioma da razão prática pelo qual ela se impõe a si mesma como princípio das ações”; e ainda: “o seu conceito [de Deus] é tão-somente uma idéia em prol de certos princípios” (1927, pp. 727 e 728).

Resta a pergunta: como aplicar os dois postulados da razão prática que foram transformados em regras do *como se*? A resposta é: modificando a execução das máximas de acordo com essas regras. Por exemplo, em *Das Ende aller Dinge*, de 1794, Kant recomenda o uso da idéia da imortalidade – isto é, da infinitude do tempo das mudanças morais – no contexto da seguinte regra do *como se*:

¹⁶ Note-se que a liberdade não faz parte desse *credo*. Ela, como disse acima, objeto de saber, não de fé.

A regra para o uso prático da razão de acordo com essa idéia [de uma modificação da nossa vida que se estende ao infinito] não quer dizer mais do que: nós devemos tomar as nossas máximas *como se* – em todas as modificações de bom para melhor que vão ao infinito – o nosso estado moral, segundo a disposição moral (o *homo noumenon*, cuja mudança “ocorre no céu”), não estivesse submetido a nenhuma mudança no tempo. (Kant 1794, p. 511)

Parafrazeando Kant, a regra para o uso da idéia da nossa imortalidade diz, portanto, o seguinte:

1) as máximas das nossas ações devem ser avaliadas à luz da idéia da nossa imortalidade,

2) essa avaliação consiste em considerar a) que a nossa atitude moral, isto é, a nossa disposição de progredir moralmente, não muda com o passar do tempo e b) que, portanto, as modificações do mundo de bem para o melhor mediante nossas ações não vão parar no tempo, isto é, enquanto estivermos vivos. Como se vê, a regra não diz nada sobre nós num mundo sobre-natural ou outro mundo qualquer, mas sobre a maneira como devemos “tomar”, isto é, entender as máximas do nosso agir efetivo nós neste mundo.

A transformação dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma em regras práticas do como se tem uma consequência importante: o recuo, na obra de Kant tardio, da problemática da realizabilidade do sumo bem moral. Na *Doutrina do direito*, o sumo bem será dividido em duas partes: a nossa própria perfeição e a felicidade dos outros, cada uma referida como fim de um dever de virtude diferente. A felicidade própria não é uma dever de virtude, visto que, conforme Kant esclarece na *Doutrina da virtude*, ela é algo imposto ao homem por um impulso natural (*Antrieb*), não sendo, como tal, objeto necessário de uma escolha racional (1797b, p. 13).¹⁷ Já o dever de buscar a perfeição própria é racionalmente imposto e inclui a cultura de todas as predisposições que determinam a natureza humana. Essa cultura, ligada a vários tipos de práticas, visa o fortalecimento da forças das máximas da razão que governam a realização dessas predisposições, isto é, da virtude (pp. 14-15 e 110-111). Quanto ao dever de favorecer a felicidade dos outros, ele implica tomar como seu os fins deles moralmente permitidos (p. 17). Em nenhum dos casos, as práticas culturais exigem, a fim de serem realizáveis, a idéia de Deus em qualquer um dos três sentidos distinguidos anteriormente. Desta forma, Kant dá passos decisivos na direção de uma doutrina da virtude não apenas sem Deus, mas até mesmo sem a idéia de Deus, desenvolvimento que foi previsto na afirmação de Kant da *Religião*, de que a doutrina da virtude se mantém por si,

¹⁷ Decerto, a felicidade própria pode ser assumida livre e racionalmente como fim. Esse tema, bastante espinhoso, foi tratado, por exemplo, em Johnson 2004.

“mesmo sem o conceito de Deus” (1793b, p. 267). Essa posição é antecipada também no seguinte princípio: “Não é essencial e, portanto, não necessário, que o homem saiba o que Deus faz ou tem feito para a sua felicidade”, pois trata-se de saber “*o que ele tem de fazer* a fim de se tornar digno dessa assistência” (p. 58).

Esse conjunto de teses, ainda pouco estudado na literatura secundária, revela com particular clareza que a filosofia prática passou por uma evolução significativa. Outras teses do Kant tardio abalizam o mesmo caminho. Na *Doutrina do direito*, o progresso do gênero humano é tratado não como realização do sumo bem moral, mas da paz perpétua, o sumo bem *político*, problema formulado e tratado sem o uso da suposição da existência de Deus ou mesmo da idéia de Deus. No *Conflito de faculdades*, a história do gênero humano tende a realizar a ordem republicana no mundo social, essencialmente “secular”, da qual se pode esperar vários bons resultados (*Erträge*) para a vida social, não a realização do sumo bem moral da segunda *Crítica*.

4. A NATUREZA HUMANA

A que ou a quem se *aplicam* a lei moral, especificada e fundada *a priori*, e os predicados B_m e M_m , definidos *a priori* pela lei moral? Na *Fundamentação*, esses predicados são remetidos à vontade, tomada como objeto do mundo do pensamento não sensificado (*versinnlicht*), isto é, como coisa em si: “Nada pode ser pensado em geral no mundo, nem tampouco em geral fora dele, que possa sem restrições ser tomado como bom a não ser a *boa vontade*” (1785, p. 1).¹⁸ A vontade em geral é a faculdade ou a capacidade de um ser racional, dentro ou fora do mundo sensível, de agir causalmente segundo a representação de leis, sejam elas empíricas ou *a priori* (1785, p. 36). Por conseguinte, os predicados “moralmente bom” e “moralmente mau” são também remetidos à “natureza racional” em geral, incluindo tanto a natureza humana, imperfeitamente racional, como qualquer outra, por exemplo, a de Deus ou dos anjos (*ibid.*, p. 32 nota). A vontade é boa, se, ao agir, obedecer incondicionalmente à lei moral. Do contrário, ela é má. Essa oposição é meramente lógica, gerada por um operação discursiva, não real, que decorresse de uma resistência que, por ser dada na experiência, possa ser dita efetiva.¹⁹

¹⁸ Para comentários sobre o conceito de boa vontade, cf. Ameriks 2000, Schönecker e Wood (2002) e Wood 2006.

¹⁹ Um exemplo fictício da vontade má é a de Lúcifer. Ele, como todo diabo, é pensado agir por pura má vontade, isto é, elevando ao nível de motivo a oposição contra a lei, motivação que seria contraditório atribuir a Deus e aos anjos como tais, que, em virtude da natureza humana propriamente dita, tampouco é aplicável aos homens (1793, p. 33).

Contudo, os princípios morais da razão prática, tal como os da nossa faculdade cognitiva, permanecem *vazios*, sem realidade objetiva prática e expostos à objeção de serem ficções sem sentido prático ou mesmo como quimeras, se não forem aplicados a um domínio factual.²⁰ Isso é um resultado geral da semântica transcendental de Kant. Ora, nós só temos acesso experiencial à natureza humana. Portanto, não obstante a formulação e a resolução do problema de fundamentação da moral sejam da alçada exclusiva da razão pura prática e inteiramente independentes das considerações acerca da natureza humana, o problema da realidade objetiva prática da moral racional só pode ser formulado e resolvido – *decidido* por sim ou não – com respeito à natureza humana, isto é, à vontade humana que, como tal, não é plenamente conforme à razão (p. 39). Em suma, a aplicação da moral exige um estudo da natureza humana, a ser feita por uma futura antropologia, disciplina ainda não constituída em 1785.

Na *Religião*, Kant explicita esse ponto em termos mais bem antropológicos do que semânticos, dizendo que “existe uma limitação da razão humana, que nem sequer há de ser separada dela: a de que nós não podemos pensar nenhum valor de alguma relevância nas ações de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, representar essa pessoa ou sua expressão de uma maneira humana” (1793b, p.76). Ou seja, há uma “necessidade natural em todos os homens de sempre exigir, para os mais altos conceitos e fundamentos da razão algo *que possa ser sustentado de modo sensível* [*Sinnlichhaltbares*], uma confirmação experiencial qualquer ou algo semelhante” (p. 149). Todo objeto supra-sensível, mesmo o mais justificado racionalmente, “precisa, contudo, no homem, ser representado por algo visível (sensível) e, o que é mais importante ainda, acompanhado por esse algo em prol do prático, de modo que o que é de fato intelectual é feito como que intuitivo (segundo uma certa analogia)” (p. 281). Esse procedimento “não é dispensável” (*ibid.*).

Note-se que, no quadro do programa kantiano da crítica da razão pura, o problema da aplicação da moral racional à natureza humana tem necessariamente dois níveis: a fim de poder *afirmar* com sentido – isto é, de modo pelo menos em princípio decidível –, que a lei moral está efetivamente *em vigor*, e de forma incondicional, com respeito à vontade humana, é preciso decidir, antes disso, se essa lei *pode ou não* ser *aplicada* (*angewandt*) à vontade humana, ou ainda, se a vontade humana, reconhecida

²⁰ Schwemmer, por exemplo, objeta a Kant o fato de a sua ética ser “sem sentido” para o agir factual (1989, p. 153). Pieper, ao responder a Schwemmer, não parece ter dado a devida atenção ao problema, particularmente delicado, da realidade objetiva da idéia kantiana do dever (Pieper 2000, pp. 279-280). Creio que o mesmo vale para a abordagem de Dörflinger (2004). A minha posição, enunciada no texto, foi objeto de discussão detalhada em Loparic 1999. Vossenkuhl (1992) parece ir na mesma direção.

como imperfeita pela antropologia, pode realizar (executar) ações de acordo com o comando incondicional da lei moral. Dito de outra maneira, toda qualificação moral de um ser humano como bom ou mau pressupõe a demonstração que a vontade pecadora como a nossa pode ser obrigada lei moral (lei que exige a santidade). Tomando como guia uma exigência estabelecida na primeira *Crítica*, Kant dirá, já na *Fundamentação*, que, previamente à decisão sobre a efetividade da lei moral, é preciso achar a resposta para a pergunta: como é possível – isto é, aplicável a uma vontade factual – o juízo sintético-prático *a priori* que enuncia o imperativo categórico?²¹

Com esse argumento, Kant inicia o movimento de ampliação do seu conceito inicial de filosofia transcendental. Na primeira *Crítica*, essa doutrina é restrita à pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos? Na *Fundamentação*, Kant dá o primeiro passo no sentido de estender a filosofia transcendental de modo a abranger a pergunta de saber como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* em geral, a começar pelo imperativo categórico. Este juízo é sintético-prático, explica Kant, pois conecta, sem pressupor qualquer inclinação como condição, a vontade com um certo modo de agir (seguir as máximas universalizáveis), algo que não está contido analiticamente no conceito de vontade. Ao mesmo tempo, este juízo é *a priori*, visto que enuncia uma conexão necessária, objetiva, “determinada pela mera idéia da razão que tiria total força coercitiva sobre todas as motivações subjetivas” (1785, p. 50). Logo, cabe perguntar pelas condições de possibilidade deste juízo, isto é, pela sua “realidade objetiva”. Visto que se trata de um juízo prático, a sua realidade terá de ser também prática. Não se pergunta se o juízo pode ser verdadeiro ou falso no domínio de dados intuitivos (congitivos) possíveis, mas se o comando por ele enunciado pode ser realizado, executado, por um agente efetivo. Como essa pergunta só se torna determinada e solúvel se referida ao ser humano, a realidade objetiva prática é sinônimo de possibilidade de realização ou de exeqüibilidade (*Ausführbarkeit*) pelo ser humano.²²

A resposta a essa pergunta, que anuncia a inclusão da filosofia prática de Kant na sua filosofia transcendental, só será encontrada na segunda *Crítica*: a lei moral é possível – ela tem uma realidade prática – à medida em que *afeta* a nossa vontade, isto é, *causa* em nós o sentimento de respeito e, desse modo, produz um *feito*: o “fato da razão”. Em outras palavras, a lei moral é possível, tem realidade objetiva prática, por ser

²¹ Cf. Kant 1785, p. 50 *et passim*.

²² Sobre essa sinonímia entre a *praktische Realität* e a *Ausführbarkeit*, cf., por exemplo, Kant 1793a, p. 436; tr. p. 297. Para os comentários, cf. Loparic 2000 e 2004. Nos seus estudos sobre a afetividade da liberdade em Kant, Heidegger.

efetiva, tese que inverte o procedimento da primeira *Crítica*, onde a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é demonstrada antes da sua efetividade.²³

Na passagem da segunda *Crítica* para a *Religião*, observa-se uma outra mudança importante: os predicados *a priori* B_m e M_m , elementos básicos da doutrina da religião da razão, não são mais relacionados à vontade, mas ao homem, mais precisamente à natureza humana, à medida em que esta é portadora de predisposições em parte boas e em parte más, isto é, de elementos ordenados que favorecem e de outros que impedem a realização dos deveres morais. Aqui, a expressão “natureza humana” tem o sentido antropológico-moral, pois designa “apenas o fundamento subjetivo do uso pelo homem da sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas)” (p. 6). Trata-se de uma faculdade ou capacidade moral (*moralisches Vermögen*) do homem que torna possível que ele faça “algo de bom para si segundo as leis da liberdade”.²⁴ O termo “natureza” é usado, portanto, num sentido radicalmente diferente do considerado pela filosofia teórica de Kant. De mesma forma, o termo “humano” deve ser relacionado à *humanidade* do homem, no sentido de disposição para personalidade moral, para atuar como um agente moral,²⁵ não no sentido de disposição para viver como um animal (ser da natureza física, objeto da filosofia teórica e da ciência natural) dotado da feição adicional de ser racional.²⁶ Portanto, o estudo da natureza humana não visa descobrir o que a natureza quer do homem ou com o homem, mas aquilo que ele mesmo, como ser moral, quer fazer de si mesmo.²⁷ Nesse novo contexto semântico, exclusivamente prático, no qual os conceitos de natureza e de práxis humana, são redefinidos, recebendo sentidos inteiramente novos, a pergunta pela possibilidade da lei moral pode ser desdobrada em duas: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* “o homem é moralmente bom” e “o homem é moralmente mau”?

²³ Essa tese foi proposta inicialmente em Loparic 1999. A teoria dos efeitos sensíveis da razão, isto é, da facticidade da razão foi desenvolvida por Kant em textos posteriores à segunda *Crítica*, em particular, na *Religião* e na *Metafísica dos costumes* (1797). Interpretações distintas do conceito de fato da razão foram apresentadas por Höffe (1979, cap. 3), Almeida (1999) e Beck (1995), entre outros. Um comentário esclarecedor desse conceito, não comprometido com a discussão mencionada, encontra-se em Sala 2004.

²⁴ No *Conflito das faculdades*, Kant define a natureza humana no sentido pragmático mais geral, como faculdade do ser humano “de realizar determinados fins pelas suas próprias forças” (1798b, p. 59).

²⁵ 1793b, p. 14; cf. 1797b, pp. 22 e 48.

²⁶ Esse sentido de humanidade é explicitado, por exemplo, em 1793b, p. 13.

²⁷ Kant distingue explicitamente “o que a *natura* em nós *quer*” e “o que o homem *quer*” (1793b, p. 287). Nesse ponto, vários textos posteriores, por exemplo, *À pa perpétua* (1795), nos quais Kant ainda estuda o que a natureza quer ocupam uma posição mais conservadora que o texto da *Religião*. A hesitação de Kant entre os dois motores da história, a vontade da natureza e a vontade humana, cessará definitivamente depois da publicação da *Metafísica dos costumes*, em 1797, a responsabilidade total pelo progresso para melhor recaindo sobre a faculdade apetitiva dos seres humanos, considerados tanto individual como coletivamente.

Qualquer resposta terá, portanto, de se valer de elementos que pertencem, de direito, à antropologia. Essa disciplina, cuja elaboração foi exigida por Kant na primeira *Crítica*, não foi desenvolvida na *Fundamentação*, embora precise ser notado que o respeito pela lei moral, com o qual Kant trabalha nessa obra, é um sentimento, e, portanto, um “fato” sensível, experienciado, que, como tal, pode e deve ser objeto de pesquisa antropológica. É precisamente na *Religião* que Kant lança os fundamentos de uma antropologia das predisposições, e do desenvolvimento delas, a qual será usada no estudo da aplicação da sua doutrina da religião e, de um modo geral, da sua filosofia prática. Esse trabalho prosseguirá em vários outros textos tardios de Kant, em particular, na *Metafísica dos costumes*, com a introdução do conceito de antropologia moral, no *Conflito das faculdades* e na *Antropologia*, onde a antropologia moral será incluída no conceito mais geral de antropologia pragmática, ciência empírica elaborada do ponto de vista (*Hinsicht*) ou com intuito (*Absicht*) pragmático. Trata-se de uma disciplina que não se ocupa daquilo “que a natureza faz do homem”, entenda-se natureza no sentido da filosofia teórica, mas daquilo que “*ele*, como ser que age livremente, *faz* de si mesmo ou *pode* e *deve* fazer” (1798a, p. IV; os últimos três itálicos são meus). O mesmo tema é retomado no seguinte trecho: “Não importa [na antropologia pragmática] o que a natureza faz do homem, mas o que este *faz de si mesmo*; pois o primeiro pertence ao temperamento (quando o sujeito é em grande parte passivo) e tão-somente o último deixa reconhecer que ele tem um “caráter”, “uma propriedade da vontade, segundo a qual o sujeito se vincula si mesmo a determinados princípios práticos que ele se prescreveu como imutáveis pela sua própria razão” (ibid., pp. 267-8). Ou seja, um modo de pensar (*Denkungsart*) que tem a força sobre nós.²⁸ O objeto de antropologia pragmática é, portanto, o homem ou a natureza humana compreendida como o conjunto de condições subjetivas – faculdades, predisposições, propensões, tendências, caráter etc. –, favoráveis ou desfavoráveis para a execução de regras tanto teóricas como práticas, e, dentro desse último grupo, de regras técnico-práticas e moral-práticas. Não se estuda o que a natureza quer do homem e com o homem, mas aquilo que ele quer. Dessa forma, a antropologia moral passa a fazer parte da antropologia pragmática concebida como ciência generalizada do que o homem pode ou deve fazer ou deixar de fazer de si mesmo.²⁹

²⁸ Na *Religião*, Kant chamou tal modo de pensar *virtus noumenon*, em oposição à *virtus phaenomenon*, definida comumente como longo hábito na observância das leis (1793b, pp. 49-50).

²⁹ Vários pontos dessa evolução do pensamento kantiano são tratados de modo mais detalhado em Loparic 2007. Eles não são devidamente apreciados por comentaristas que não prestam atenção suficiente ao caráter *sistemático* do pensamento kantiano (cf., por exemplo, Brandt 1999). Considerando a matéria

Voltando à *Religião*, Kant sustenta a tese antropológica de que a natureza humana é determinada por três classes de predisposições: para a animalidade (para o amor de si físico e meramente mecânico), para a humanidade (para o amor de si físico, mas comparativo, o que exige a razão) e para a personalidade (para a responsabilidade por suas ações).³⁰ As predisposições que pertencem necessariamente à possibilidade de um ente são originárias; aquelas sem as quais esse ente seria possível em si são acidentais. Todas são pensadas como universais: valem para o homem em geral, e, deste modo, expressam o caráter da espécie (1793b, pp. 8 e 17).³¹ Na *Religião*, contudo, Kant trata apenas de predisposições que se referem “imediatamente à faculdade apetitiva e ao uso do arbítrio” (p. 18).³²

A predisposição para a personalidade, que nos interessa aqui de modo mais direto, é “a receptividade [*Empfänglichkeit*] para o respeito pela lei moral, como um móbil de arbítrio, suficiente por si mesmo” (1793b, p. 16). Toda predisposição é essencialmente modificável. No caso da predisposição para o bem moral, a modificabilidade inclui a perfectibilidade, o progresso para o moralmente melhor. A predisposição para o bem é, portanto, também um germe do bem (*Keim des Guten*) que pode e deve ser desenvolvido, sob a influência das idéias práticas, em uma disposição (*Gesinnung*) moral boa. Abre-se assim o campo para uma história moral, individual e coletiva, realizada de acordo com essa disposição e que tem uma dimensão pura, supra-sensível, relativa à própria disposição moral, e uma dimensão factual (sensível), relativa aos atos morais como tais.³³ Finalmente, cabe considerar em que consiste a vida humana vivida de a-

muitas vezes episódica e mundana das considerações de Kant na *Antropologia* (conteúdo muito bem explicável pela inspiração inicial – a psicologia de Baumgarten – e a longa gestação dessa obra, iniciada ainda no período pré-crítico), eles concluem, de modo errôneo, que a disciplina apresentada nessa obra, em 1798, difere também na sua forma – tanto nos objetivos como na metodologia – da antropologia moral da *Metafísica dos costumes*, publicada apenas um ano antes, em 1797. Sobre esse assunto, cf., em particular, Kant 1798a, pp. 329-321, onde é apresentada “a soma da antropologia pragmática no que diz respeito à determinação do homem e à característica da sua formação”.

³⁰ Uma diferente classificação das disposições, em técnica, pragmática e moral, com comentários correspondentes, encontra-se na *Antropologia*, pp. 316-321. Talvez não seja sem interesse notar que, na primeira *Crítica*, Kant fala da “metafísica como predisposição natural”, isto é, como necessidade (*Bedurfnis*) da qual surgem os problemas da razão pura (KrV, B 22).

³¹ O termo “espécie” é usado aqui tanto no sentido coletivo, para designar o todo da humanidade, como no distributivo, para fazer referência aos indivíduos humanos mediante a unidade meramente lógica de um conceito (cf. 1798^a, p. 330).

³² Essa restrição será eliminada na *Antropologia*, onde Kant tratará da questão geral: o que é o homem? Além da faculdade apetitiva, ele abordará todos os outros elementos constitutivos da natureza humana, a faculdade cognitiva e o sentimento de prazer e desprazer.

³³ O mesmo se observa na teoria kantiana da história de 1798 (cf. Kant 1798b, parte 2).

cordo com a predisposição para o bem plenamente desenvolvida (*entwickelt*) em uma disposição efetiva (p. 35).³⁴

Além de predisposições, a natureza humana também comporta inclinações (desejos habituais), que, como tais, são acidentais. O fundamento subjetivo de uma inclinação chama-se propensão (*Hang*). Mesmo sem ser uma predisposição originária da natureza humana, a propensão pode ser dita congênita (*angeboren*), não como elemento constitutivo da natureza humana, mas no sentido de não poder ser extinta (p. 23). Quando boa, diz-se que é adquirida (*erworben*); quando má, qualifica-se como contraída (*zugezogen*).³⁵ Na antropologia da *Religião*, contudo, Kant tratará sobretudo da propensão para o mal, a qual vige como “fundamento subjetivo da possibilidade do desvio das máximas da lei moral” (p. 19). Assim como as predisposições para o bem, essa propensão, chamada “mal radical”, expressa o caráter da espécie e, por isso, pode ser pressuposta como subjetivamente necessária em todo indivíduo humano.

Como é adquirida uma disposição ou uma propensão boa? Por um ato que precede e torna possíveis todos os atos moralmente bons. Como é contraída uma propensão má? Por um ato que precede e possibilita todos os atos moralmente maus. Nesse contexto, o conceito de ato é tomado em dois diferentes sentidos, ambos compatíveis com o conceito de liberdade: “Mas a expressão de um ato [*Tat*] em geral pode valer tanto para o uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou não com a lei) é recebida no arbítrio, como também para aquele uso pelo qual são executadas as próprias ações [*Handlungen*] (segundo a sua matéria, isto é, concernindo os objetos do arbítrio)” (p. 23). Assim, por exemplo, “a propensão para o mal é um ato no primeiro sentido (*peccatum originarium*), sendo, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo ato contrário à lei no segundo sentido” (ibid.). O ato no primeiro sentido é um “ato inteligível”, não sensível, “podendo ser conhecido pela razão sem toda e qualquer condição temporal” (ibid.; cf. p. 36 nota).

Procedendo dessa forma, isto é, *analizando* o que é implícito no conceito do ato *sensível* moralmente bom ou mau, Kant introduz na sua antropologia moral um conceito

³⁴ A tese kantiana da determinabilidade essencial do homem pelas idéias da razão preparou o caminho para o surgimento das duas principais teorias filosóficas da história: a teoria hegeliana do desenvolvimento (*Entwicklung*) do Absoluto (da queda do Espírito no tempo, da “concretude” do Espírito) e a teoria heideggeriana da acontecencialidade (*Geschichtlichkeit*) do ser – ambas afirmando que a história da filosofia é história fundamental. A mesma tese de Kant permite-nos, ainda hoje, entender, retrospectivamente, o poder dos mitos e das religiões sobre os homens e, prospectivamente, o primado do virtual sobre o real, um ponto que escapou às teorias materialistas da ideologia, por exemplo, a marxista e a freudiana.

³⁵ A capacidade e a incapacidade do arbítrio de aceitar a lei moral na sua máxima, que surgem da propensão natural, são chamadas coração bom e mau, respectivamente (1793b, p. 19).

totalmente novo: o de uma práxis *a priori* que estabelece as condições *a priori*, não teóricas, mas práticas, de possibilidade desse tipo de ato. Embora não relacionada ao tempo sensível e cronológico da intuição teórica, essa *historicidade pura de segundo grau* implica um tempo prático que poderia ser chamado inteligível ou numênico.³⁶ Diferentemente dos eventos naturais, os atos que constituem essa história moral pura não possuem causas que possam ser objeto de pesquisa objetiva, *a priori* ou *a posteriori*. Em particular, não é possível dizer que o nascimento é a causa a propensão para o mal (p. 8) ou – isso seria mais impróprio ainda – que essa propensão é uma herança dos primeiros pais (p. 37). Assim como as feições fundamentais da natureza humana, os atos morais inteligíveis não podem ser objeto de uma história natural, a ser estudado teoricamente. Por isso, nem da predisposição para o bem nem da propensão para o moralmente mau pode ser determinada a origem no tempo, mas apenas na razão (p. 36). A teorização pragmática *a priori* sobre o acontecer moral fica restrita às representações da razão, não podendo ser apresentada por conceitos aplicáveis à sensibilidade, seja teórica (intuição) seja moral (sentimento moral). Mesmo assim, por serem feições inextinguíveis – a primeira por ser originária, a segunda, por ser congênita – elas devem ser representadas “como presentes no homem simultaneamente com o nascimento” (p. 8).³⁷

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

Observação: os textos de Kant são citados segundo a paginação original que se encontra indicada na edição Weischedel.

ALMEIDA, Guido de 1999: “Crítica, dedução e facto da razão”. *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 57-84.

AMERIKS, Karl 2000: “Kant on the Good Will”. In: Höffe (org.) 2000, pp. 45-65.

BECK, Lewis W. 1995: *Kants “Kritik der praktischen Vernunft”*. München, Fink.

BRANDT, Reinhard 1999: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in praktischer Hinsicht (1798)*. Hamburg, Meiner.

³⁶ Elementos para a introdução desse conceito na interpretação da filosofia prática de Kant encontram-se em várias obras tardias, por exemplo, em *Das Ende aller Dinge*, na qual Kant fala em “*duratio noumenon*” (1794, p. 495). Ele está implícito também nas considerações sobre a prestação final de contas pela vida na terra, o juízo final, a paz perpétua etc. A fim de entender melhor as implicações profundas dessas análises kantianas, creio que seria proveitoso recorrer aos conceitos heideggerianos de temporalidade originária e de acontecencialidade do ser-o-aí (*Geschichtlichkeit des Daseins*) (Heidegger 1927, p. 394).

³⁷ A teorização kantiana sobre a pragmática pura, aqui explicitada, exigiria, decerto, uma elaboração adicional. Essa pesquisa poderá, sem dúvida, ser facilitada considerando o conceito de “práxis moral” introduzido por Heidegger no seu comentário sobre o fato da razão de Kant (GA 31, pp. 263 e 271). Contudo, Heidegger trabalha, quase exclusivamente, com textos kantianos anteriores à *Religião* e não leva em conta a antropologia moral das obras tardias. Por isso, ele não estabelece a conexão, potencialmente muito frutífera, entre os elementos constitutivos da natureza humana, no sentido de Kant, e a estrutura do Dasein exposta em *Ser e tempo*. A sua interpretação da “facticidade da razão prática” (p. 273) permanece centrada no conceito de vontade pura e, em virtude disso, forçosamente abstrata, mais apropriada para um diálogo com o idealismo alemão (Schelling), do que com Kant (cf. Heidegger 1995).

- DÖRFLINGER, Bernd 2004: “Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kant”. In: Fischer (org.) 2004, pp. 207-223.
- FISCHER, Norbert 2004 (org.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg, Meiner.
- HERRERO, Francisco Xavier 1991: *Religião e história*. São Paulo, Loyola.
- HEIDEGGER, Martin 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer.
- . 1982 [1930]: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA 31. Frankfurt/M, Klostermann.
- . 1995 [1936]: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen, Niemeyer.
- HÖFFE, Otfried (org.) 1979: *Ethik und Politik*. Frankfurt/M, Klostermann.
- . 2000: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt/M, Klostermann.
- HORN, Christoph e SCHÖNECKER, Dieter (orgs.) 2006: *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin, Walter de Gruyter.
- JOHNSON, Robert N. 2004: “Happiness as a Natural End”. In: Timmons (org.) 2004, pp. 317-330.
- KANT, Immanuel 1785: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. W 4.
- . 1787: *Crítica da razão pura (KrV)*, 2. edição (B).
- . 1788: *Crítica da razão prática*. W 4.
- . 1791: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. W 6.
- . 1793a: *A crítica da faculdade do juízo*, 2. ed. Rio da Janeiro, Forense Universitária. W 5.
- . 1793b: *Religião dentro dos limites da mera razão*. Ed. 70, 1992. W 4.
- . 1794: “Das Ende aller Dinge”. W 6.
- . 1796a: “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie”. W 3.
- . 1796b: “Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie”. W 3.
- . 1797a: *A metafísica dos costumes. Doutrina do direito*. São Paulo, Edipro, 2003. W 4.
- . 1797b: *A metafísica dos costumes. Doutrina da virtude*. São Paulo, Edipro, 2003. W 4.
- . 1798a: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. W 6.
- . 1798b: *Der Streit der Fakultäten*. W 6.
- . 1803: *Über Pädagogik*. W 6.
- . 1804a: *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Philosophie seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* W 3.
- . 1804b: *Lógica Jäsche*. Campinas, IFCH. W 3.
- . 1966: *Werke*, 6 v. Ed. Weischedel (W).
- LOPARIC, Zeljko 1999: “O fato da razão – uma interpretação semântica”, *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 13-55.
- . 2000: “O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant”. *Studia kantiana*, n. 2, v. 1, pp. 105-137.
- . 2003a: “As duas metafísicas de Kant”. In: Oliveira e Souza.(orgs.), pp. 305-318.
- . 2003b: “O problema central da semântica jurídica de Kant”. In: Wrigley e Smith (orgs.) 2003, pp. 477-520.
- . 2005a: *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Campinas, CLE, Unicamp.
- . 2005b: “Kant e o pretenso direito de mentir”. In: Marques (org.) 2005, pp. 73-97 e *Kant e-Prints*, série 2, v.1, n 2, pp. 57-72 (com download).
- . 2006: “Os problemas da razão pura e a semântica transcendental”. *Dois pontos*, pp.113-128.
- . 2007: “Solução kantiana do problema fundamental da religião” (em preparação).

- MARQUES, José Oscar de A. (org.) 2005: *Verdades e mentiras*. Ijuí, Editora Unijui.
- OLIVEIRA, Nythamar F. e SOUZA, Draiton G. (org.s) 2003: *Justiça e política*. Porto Alegre, EDI-PUCRS.
- PIEPER, Annemarie 2000: “Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich”. In: Höffe 2000 (org.), pp. 264-281.
- RICKEN, Friedo e Marty, François (orgs.) 1992: *Kant über Religion*. Stuttgart.
- SALA, Giovanni B. 2004: *Kants “Kritik der praktischen Vernunft”*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos 1994: *Metáforas da razão, ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa, Gulbenkian.
- SCHÖNECKER, Dieter e WOOD, Allen 2002: *Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*. Paderborn, Schöningh.
- SCHWEMMER, O. 1986: *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- TIMMONS, Marc (org.) 2004: *Kant’s Metaphysics of Morals*. Oxford, Oxford University Press.
- VAIHINGER, Hans 1927 [1911]: *Die Philosophie des Als Ob*. Leipzig, Meiner.
- VOSENKUHL, Wilhelm 1992: “Die Paradoxie in Kants Religionsschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens”. In: Ricken e Marty (orgs.), pp. 168-180.
- WOOD, Allen 2006: “The Good without Limitation (GMS, 393-394)”. In: Horn e Schönecker (orgs.) 2006, pp. 25-44.
- WRIGLEY, Michael B. e SMITH, Plínio J. (orgs.) 2003: *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas, CLE, Unicamp.