

Notas sobre o conceito de sumo bem em Kant*

Notes on the concept of the highest good in Kant

Julian Batista Guimarães**

Resumo

O objetivo deste artigo é destacar os elementos da doutrina kantiana do sumo bem que nos possibilitam pensá-lo como o conceito que sustenta a estrutura da existência moral como um todo e articula a liberdade e a esperança humanas como os dois aspectos fundamentais que, em tensão e ao mesmo tempo complementares, impulsionam a vida moral do homem. Pretende-se, a partir da discussão levantada por alguns célebres comentadores, defender a necessidade de se compreender que o conceito de sumo bem kantiano visa articular sistematicamente os aspectos imanente e transcendente da ação moral bem como apontar para a ideia de que a realização humana para completar-se deve levar em conta as dimensões da religião e da história.

Palavras-chave: Kant; Sumo bem; Liberdade; Esperança.

* Artigo recebido em 29/12/2016 e aprovado para publicação em 12/06/2017.

** Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: julianbg_sj@yahoo.com.br.

Abstract

The aim of this paper is to highlight the elements of the Kantian doctrine of the highest good that allow us to think it as the concept that sustains the structure of the whole moral existence and articulates freedom and hope as the fundamental and complementary aspects (though in tension) that propel the moral life of man. From the debate raised by some celebrated commentators we intend defending the need to understand that the Kantian concept of highest good aims to systematically articulate the immanent and transcendent aspects of moral action and point to the idea that the complete human fulfillment should take into account the dimensions of religion and history.

Keywords: Kant; Highest good; Freedom; Hope.

Introdução

Podemos afirmar que o tema do sumo bem é um dos tópicos mais polêmicos da filosofia moral de Kant e um assunto cuja reflexão, desde sua recepção até os dias de hoje, foi e continua sendo capaz de gerar profícuos debates filosóficos. Uma abordagem mais completa e esclarecedora do sumo bem exigiria a articulação de vários outros aspectos da filosofia kantiana, tais como sua concepção de racionalidade (que inclui a unidade e distinção entre razão teórica e razão prática bem como os conceitos de fé racional, antinomia da razão prática e postulados da razão prática), a compreensão da necessidade da “passagem” da moral à religião e mesmo a evolução ou as modificações de sentido sofridas pelo conceito de sumo bem ao longo dos escritos de Kant. É um assunto, portanto, que pode ter diferentes abordagens e vários desenvolvimentos.

Interessa-nos aqui a relação que se pode estabelecer entre a tematização kantiana do sumo bem e sua visão de mundo (*Weltanschauung*), ou melhor, sua visão a respeito do *ser humano* como ser moral no mundo. O sumo bem, ao mesmo tempo em que aparece como visada da liberdade, porque emerge como horizonte da lei moral, também assinala o limite da liberdade na medida em que necessita postular Deus e uma vida futura (ou a imortalidade da alma), realidades que transcendem a liberdade humana, para poder pensar a possibilidade de realização plena da moralidade. Nesse sentido, abordamos o sumo bem como a ideia basilar que estrutura a visão kantiana acerca da realização humana, isto é, como o conceito chave de uma “antropologia moral” subjacente à sua filosofia moral. Assim, o sumo bem é tematizado como o conceito que articula dois elementos estruturantes da existência moral, a liberdade e a esperança.

Estas impõem ao homem duas exigências conflituosas e complementares: o dever de fazer o máximo daquilo que se encontra em seu poder para sua moralização e o confiar que aquilo que não está em seu poder poderá ser completado de algum outro modo. Vejamos primeiramente alguns pontos sobre o conceito de *sumo bem*.

O conceito de *sumo bem*

Na *Análítica da Razão prática* Kant pretendeu estabelecer a liberdade (enquanto espontaneidade e enquanto autonomia) como a condição necessária da moralidade ou da virtude. Mas, como é sabido, para chegar a esse resultado e para poder afirmá-lo como princípio prático supremo, Kant precisou admitir que só a *forma* legislativa das máximas se prestaria a uma legislação universal, que só ela poderia fornecer uma lei moral e, por conseguinte, servir de fundamento determinante da vontade moral. Desse modo, a vontade virtuosa é definida como aquela que se compromete a agir por dever e não apenas conforme ao dever, tendo como móbil de sua ação unicamente o respeito pela lei. É nesse sentido que a virtude é considerada por Kant como o *bem supremo* (*das oberste Gut*) ou incondicionado da determinação da moralidade porque ela é a “condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra” (KpV, A 198)¹, de modo que todo bem que se possa desejar só pode ser considerado bom se estiver condicionado a ela.

Contudo, se a virtude é o bem supremo ela não é ainda o bem *consumado*, porque, dentre os fins últimos que a razão prescreve ao ser humano, embora a moralidade seja o mais elevado ela não é o único. Ao lado do *fim moral* do ser humano deve-se contar também a felicidade como seu *fim natural*, visto que o homem é também um ser de carências sensíveis. O bem *consumado*, portanto, só poderá ser a totalidade dos fins-bens do homem, a reunião de moralidade e felicidade e, como tal, é “aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie” (KpV, A 198), é o bem *perfectissimum* ou o **sumo bem** (*das höchste Gut*).

Embora use predominantemente apenas a expressão “sumo bem” para referir-se à união entre virtude e felicidade como objeto da razão prática, Kant assinala uma segunda distinção para distinguir no conceito de *sumo bem* a caracterização de um *mundo moral ideal* da ideia do *fundamento* de sua possibilidade. Ao primeiro Kant dá o nome de “sumo bem derivado” (*das höchste abgeleiteten Gut*) e ao segundo chama “sumo

¹As citações dos textos de Kant serão feitas de acordo com a edição de Weischedel: KANT, I. *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, cujas letras A e B se referem à paginação da 1ª e 2ª edições originais, respectivamente. A paginação entre colchetes se refere às traduções em português indicadas na bibliografia. As siglas utilizadas serão: KrV = *Crítica da razão pura*; KpV = *Crítica da razão prática*; RGV = *A religião nos limites da simples razão*; KU = *Crítica da faculdade de julgar*.

bem originário" (*das höchste ursprünglichen Gut*).² Conforme Edgard Jorge Filho (2015, p. 233), o sumo bem derivado é "a ideia de um sistema em que há uma proporção adequada entre a virtude de cada um e a sua felicidade" e o sumo bem originário é "a ideia de uma vontade moralmente perfeita ligada à suprema beatitude, como Autor do mundo, de suprema perfeição, onisciente, onipotente, onipresente, eterno, isto é, o Ideal de Deus, algo não realizável por seres racionais finitos". O sumo bem originário é uma das condições de possibilidade do sumo bem derivado e como tal identifica-se com o Deus postulado pela razão prática.

A segunda seção do *Cânon* da *KrV* (B 832-847) já apresenta um esboço da doutrina do sumo bem e dos postulados da razão prática que será desenvolvido no capítulo segundo da *KpV*. Na primeira *Crítica*, a abordagem do conceito do sumo bem aparece a partir da ligação que Kant procura estabelecer como necessária entre a segunda e a terceira questões que definem o interesse prático-teórico da razão³. Segundo Kant, a resposta à questão *que devo fazer?* não é outra senão esta: *faz o que pode tornar-te digno de ser feliz* (*KrV*, B 836s), de modo que vemos acrescentar-se aqui, como característica necessariamente vinculada à moralidade, o pressuposto do merecimento da felicidade.⁴ Tal pressuposto não é esclarecido por Kant, pelo menos não explicitamente, nos seus escritos morais utilizados neste trabalho, mas esse é um ponto importante na medida em que é ele que permite a ligação entre a segunda e a terceira interrogações e com ela toda a elaboração da doutrina do sumo bem, dos postulados e a ligação entre moral e religião. Cremos tratar-se de um pressuposto pelo fato de que o "merecimento de felicidade" não se encontra analiticamente posto pela determinação da vontade pela lei moral, já que nesta, toda relação a fundamentos empíricos deve ser evitada. E mesmo que tal merecimento seja pensado como consequência daquela determinação pura e acrescentado a ela de maneira sintética, Kant não o poderia buscar dentro dos limites daquilo que ele define como estritamente moral, mas apenas numa ordem extra moral.⁵

Identificando, pois, o merecimento a ser feliz com a condição moral resultante daquele que agiu por dever, Kant prepara uma base prática para poder afirmar como razoável a esperança de felicidade ligada à moralidade. Assim, argumenta:

² As mesmas expressões são utilizadas por Kant nesta distinção, tanto no *Cânon* da *Crítica da Razão Pura* (*KrV*, B 838) quanto no capítulo II da *Dialética* da *Crítica da razão Prática* (*KpV*, A 226).

³ "Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1) *Que posso saber?* 2) *Que devo fazer?* 3) *Que me é permitido esperar?* A primeira questão é simplesmente especulativa (...). A segunda interrogação é simplesmente prática (...). A terceira interrogação: Se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar? é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica..." (*KrV*, B 833).

⁴ Cf. *KrV*, B 838. Na segunda *Crítica* Kant volta a identificar a moralidade, enquanto virtude, com o "merecimento a ser feliz" (*KpV*, A 198).

⁵ Cf. PETERS, *Kant's Philosophy of Hope*, p. 32; 60; 162-164.

A segunda pergunta diz o seguinte: Se me comportar de modo a não ser indigno da felicidade, devo também esperar poder alcançá-la? Para resposta a essa pergunta é preciso saber se os princípios da razão pura, que prescrevem *a priori* a lei, também lhe associam necessariamente esta esperança. Por conseguinte, digo que, da mesma maneira que os princípios morais são necessários, segundo a razão considerada no seu uso prático, também é necessário admitir segundo a razão, no seu uso teórico, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura (KrV, B 837).

Essa “ideia da razão pura” que permite pensar a ligação inseparável entre o sistema da moralidade e o sistema da felicidade proporcional àquele, é a ideia de um mundo inteligível ou de um *mundo moral*. Tal mundo moral é pensado como inteligível porque nele se abstrai de todas as condições da moralidade e dos obstáculos que ela pode encontrar na natureza humana. E, embora seja apenas uma ideia, tem realidade objetiva na medida em que pode e deve ter influência sobre o mundo sensível no sentido de torná-lo quanto possível conforme a essa ideia (KrV, B 836). A realização desse mundo moral, ao qual a felicidade seja acrescentada como recompensa, só pode ocorrer sob a condição de que cada um faça o seu dever, i.e., que as ações de todos fossem tais “como se brotassem de uma vontade suprema” (KrV, B 838). Mas como nem o curso do mundo nem a própria causalidade das ações com respeito à moralidade são capazes de evidenciar a ligação de suas consequências com a felicidade, esta relação não pode ser conhecida tomando-se simplesmente a natureza por fundamento, mas apenas se colocarmos como fundamento, enquanto causa da natureza, uma *razão suprema* que comanda segundo leis morais.

Designo por *ideal do sumo bem* a ideia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz). Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem *originário* o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do sumo bem derivado, ou seja, de um mundo inteligível, isto é, *moral*. Ora, como devemos representar-nos necessariamente, pela razão, como fazendo parte de

semelhante mundo, embora os sentidos não nos apresentem senão um mundo de fenômenos, deveremos admitir esse mundo como uma consequência da nossa conduta no mundo sensível e porque este último não nos oferece uma tal ligação, como um mundo futuro para nós. Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão (KrV, B 838s).

A felicidade somente não pode ser o bem perfeito, pois a razão não a aprova se não estiver ligada à boa conduta moral; nem a moralidade, como simples mérito de ser feliz, é um bem completo. “Para o bem ser perfeito, é necessário que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade possa ter esperança de participar nela” (KrV, B 841). Portanto, a razão nos obriga a ver uma ligação necessária entre esses dois elementos como consequência vinculada às leis morais. E como tal união não se verifica no mundo sensível, atual, nem como efeito direto de nossa ação moral, é preciso admitir que ela é possível num mundo inteligível, futuro, através de um sábio criador, se não quisermos considerar as leis morais como vãs quimeras por prometerem algo que não pode existir. Com isso, temos o esboço da doutrina do *sumo bem* que ganhará corpo na *KpV*⁶, na *KU* e na *RGV*. Passemos agora a analisar alguns dos pontos que se tornaram os principais alvos de controvérsias e discussões sobre do tema.

Questões polêmicas acerca do *sumo bem*

A doutrina do *sumo bem*, desde sua recepção mais imediata até os dias de hoje, tem sido alvo de diversas críticas e de diferentes interpretações. Dentre as críticas antigas as mais conhecidas são as de Hegel, Schopenhauer e Heine. Os comentários irônicos de Schopenhauer e Heine parecem querer antes pôr em questão a honestidade intelectual ou a sanidade mental de Kant do que realmente apontar os problemas de sua teoria. Com efeito, o primeiro acusa o filósofo prussiano de utilizar a doutrina do *sumo bem* para restaurar clandestinamente o eudemonismo em sua ética⁷, assentando-a sobre hipóteses teológicas dissimuladas de modo

⁶ Para não nos estendermos demasiado e também por serem assuntos muito bem conhecidos, tomamos a liberdade de dispensar-nos de uma apresentação detalhada do *motivo* e do *modo* como Kant pensa a possibilidade do *sumo bem* por meio dos postulados da razão prática. Para ambos os pontos remetemos o leitor ao próprio texto da *KpV*, respectivamente, A 204-215 (“A antinomia da razão prática” e sua supressão crítica) e A 220-237 (sobre os postulados da razão prática).

⁷ “Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude, que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o nome de *Soberano Bem* (...). Isto na realidade nada mais é do que uma moral que visa a felicidade, apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de *Soberano Bem* pela porta dos fundos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 27s).

a camuflar uma sub-reptícia fundamentação teológica da ética; o segundo satiriza Kant comparando-o a um Robespierre teórico que, depois de guilhotinar a divindade, ressuscita-a com a varinha mágica da razão prática porque se compadece diante do desconsolo do piedoso Lampe (seu criado) que não pode ser feliz sem um Deus (HEINE, 2010, p. 140). Por isso dentre esses a objeção de Hegel é a mais forte e dirige-se especialmente à função do segundo postulado.⁸ Ela consiste em mostrar o dilema que emerge do confronto entre duas visões incompatíveis da ação moral reunidas na ideia de sumo bem. A acusação de Hegel é que não se pode manter ao mesmo tempo: a) que a conexão sistemática entre virtude e felicidade *requiera nossa ação moral* para sua realização e; b) que essa conexão seja parte da ordem do mundo *criada por Deus*. A resposta de Wood (1970, p. 140) a esse dilema consiste em mostrar que essa conexão sistemática (encontrada no conceito de sumo bem) pode ser vista como o “efeito de uma cooperação entre a vontade humana (a qual pode perseguir esse fim somente fraca e imperfeitamente) e a criação divina de um mundo bom” e que esses dois pontos de vistas não são necessariamente incompatíveis entre si.⁹ Além desses críticos mais conhecidos, segundo Hamm (2011, p. 42), a maioria dos representantes do neokantismo (entre eles Herman Cohen) considera um grande erro que Kant tenha tentado fazer do sumo bem o segundo grande tema da sua ética.

Recentemente, desde o início dos anos 60, o debate acerca do sumo bem foi-se tornando mais agudo e os lados opostos das disputas sobre a questão do papel por ele desempenhado na ética de Kant definindo-se com mais força. Alguns defendiam a importância do sumo bem por fornecer conteúdo à moralidade; outros afirmavam que o sumo bem não tinha nenhuma importância prática e não acrescentava nenhum conteúdo à lei moral. O principal representante da primeira posição foi John Silber; o da segunda, Lewis. W. Beck. Podemos dizer que o primeiro ponto que divide a opinião dos intérpretes diz respeito à coerência sistemática da teoria ética que se considera, ou ameaçada ou alcançada com o conceito de sumo bem, dependendo do lado da interpretação. Assim, as principais questões em torno das quais giraram as discussões foram questões como: o sumo bem é um elemento intrínseco e necessário à ética de Kant? Ou é um elemento extramoral acrescentado à teoria ética e que serve mais a propósitos religiosos? Ele pode representar um ideal o qual somos obrigados promover? Qual é o sentido dessa obrigação e qual o estatuto de sua realização?

Beck, por exemplo, baseia-se nos dois últimos parágrafos do primeiro capítulo da *Dialética da KpV* para mostrar a equivocidade do texto kantiano em relação à questão sobre se o sumo bem é fundamento determinante da vontade. O primeiro parágrafo diz que “a lei moral é o único fundamento

⁸ Cf. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, (cap. V: a virtude e o curso do mundo e cap. VI: a cosmovisão moral; a distorção), p. 237-244; 102-118.

⁹ Para a apresentação detalhada dessa crítica de Hegel e a solução oferecida por Wood, Cf. WOOD, 1970, p. 135-145.

determinante da vontade” (KpV, A 196) e o segundo afirma que “o sumo bem não é simplesmente objeto, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o *fundamento determinante* da vontade pura” (KpV, A 197). Daí a crítica de Beck de que Kant não pode ter as duas coisas, isto é, que assumir o sumo bem significa renunciar a autonomia moral, o que seria contraditório com o formalismo. Do mesmo modo, Beck vê como um erro de Kant a afirmação de que buscar e promover o sumo bem seja uma necessidade moral, um mandamento da razão, uma vez que o que está em nosso poder é somente a realização de sua primeira condição, e por isso, não pode haver um comando de realizar o sumo bem que seja diferente daquele que comanda a realização do dever. Portanto, conclui Beck (1960, p. 245), “o conceito de sumo bem não é em absoluto um conceito prático, mas um ideal dialético da razão”, não tem importância prática, mas serve somente para o propósito arquitetônico da razão de unir sob uma ideia as suas legislações (teórica e prática). Enfim, para o intérprete, Kant enganou-se ao pensar que a possibilidade do sumo bem fosse diretamente necessária à moralidade ou que teríamos um dever moral de promovê-lo além daquele dever determinado pela forma da lei moral.¹⁰

Jeffrie Murphy defende uma posição semelhante à de Beck. Seguindo o argumento de Marcus Singer, para quem o imperativo categórico é suficiente para determinar muitas ações como obrigatórias (e, portanto, não é um critério meramente negativo para máximas, mas serve também para fornecer obrigações positivas), Murphy afirma, criticando Silber, que o sumo bem, como uma tentativa de fornecer um conteúdo material e direção ao formalismo de Kant, não funciona e é desnecessário.¹¹ Contra a afirmação de Kant (e de Silber) de que nós estamos determinados *a priori* a realizar o sumo bem tanto quanto podemos por nossas forças, Murphy desenvolve três principais linhas críticas que concluem o seguinte: 1) “o sumo bem pode servir talvez como um objeto para a vontade, mas ele não pode ser (se a descrição kantiana da liberdade como autonomia deve ser mantida), como Silber alegaria, um objeto *necessário*” (MURPHY, 1965, p. 105), no sentido de ser um objeto que determinaria a vontade através de algum conteúdo não formal; 2) “nós não podemos ser obrigados a promover o sumo bem porque não somos de nenhum modo capazes de fazê-lo” (MURPHY, 1965, p. 107), uma vez que tal dever incluiria a distribuição da felicidade em proporção à virtude, coisa que não cabe a nós; 3) “devemos reconhecer que se a promoção do sumo bem representa um dever de alguma espécie, não representa um dever *moral* (...) pois julgar que a felicidade deva ser distribuída à virtude é fazer um juízo estético ou

¹⁰ “O que eu devo fazer para promover o sumo bem? Simplesmente agir por respeito à lei, o que eu já sei [pelo imperativo categórico]. Eu não posso fazer absolutamente nada mais para distribuir felicidade de acordo com o mérito – esta é a tarefa do governador moral do universo, não do trabalhador da vinha. Esta não é *minha* tarefa; minha tarefa é realizar a única condição do sumo bem que está em meu poder” (BECK, 1960, p. 244s).

¹¹ “A introdução dessa noção [do sumo bem como objeto *necessário* da vontade moral] por Kant foi desnecessária e imprudente, servindo a propósitos teológicos extramoriais através da introdução de confusões na epistemologia de sua filosofia moral propriamente dita” (MURPHY, 1965, p. 102).

teleológico” (MURPHY, 1965, p. 109) e assim o sumo bem representaria mais um *ideal estético* pelo qual poderíamos esperar do que uma *obrigação moral* que nos ligaria ao dever de promovê-lo.

Por outro lado, os defensores da posição oposta, liderada por Silber, argumentam em defesa da importância do sumo bem como um conceito necessário à teoria ética de Kant e de sua não contradição com a moral autônoma.

Silber (1963, p. 183), embora considere o *Commentary* de Beck como o mais importante estudo em relação a muitos pontos da *Crítica da Razão Prática*, crê que sua grande falha é a ausência de uma visão de conjunto, pois, argumenta, por melhor que seja qualquer comentário, ele é incapaz de fornecer uma descrição definitiva da ética kantiana se não leva em conta também os outros escritos que abordam outros elementos imprescindíveis à moral de Kant. O conceito de sumo bem, por exemplo, é também tematizado por Kant no final da primeira e da terceira *Críticas*, na *Religião*, na *Metafísica dos Costumes*, na *Antropologia* e em outros ensaios. Além disso, segundo Silber (1963, p. 182), falta no comentário de Beck a ideia do todo da segunda *Crítica* a partir do qual se poderia ver a inter-relação de todas as suas partes e é nessa falha que se situaria a origem de sua compreensão “fundamentalmente errônea” do sumo bem.¹² Desse modo, contra a interpretação de Beck de que a ação de promover o sumo bem não vai além do que o cumprimento da lei moral exige, Silber pretende mostrar a importância do conceito de sumo bem argumentando que, na medida em que se segue a partir da lei moral, ele acrescenta conteúdo à forma abstrata do imperativo categórico e dá direção à vontade determinada moralmente (SILBER, 1963, p. 183). Outros comentadores, tais como Yovel, Caffarena, Aramayo e Hamm, também podem ser incluídos nessa linha de defesa do sumo bem, embora sob pontos de vistas diferentes.

Outra importante questão acerca do sumo bem que dividiu a opinião entre seus estudiosos diz respeito ao estatuto de sua realização, cuja resposta (imanente ou transcendente) determina também a compreensão sobre o tipo do dever envolvido em sua promoção. A questão que geralmente se procura responder nesse ponto é se o sumo bem é algo que deve ser realizado na história, neste mundo, ou se sua realização deve ser compreendida como algo que transcende as condições históricas. Segundo Beiser (2006, p. 589), estudiosos contemporâneos de Kant, avessos à metafísica, têm tentado purificar a filosofia kantiana de todo elemento metafísico a fim de torná-lo mais tragável em nossa era positivista, gerando uma interpretação que não leva em conta seus elementos transcendentais. Como exemplos desse movimento que, fieis ao programa antimetafísico, atuam sobre a ética de Kant, Beiser cita Onora O’Neill, Richard Velkley, Klaus Düsing, Andrews Reath, Yirmiyahu Yovel e Thomas Pogge. “Esses

¹² “Se não estou enganado, a doutrina do bem (da qual o conceito de sumo bem é a parte central) de Kant é o que une as diversas partes da segunda *Crítica*. Eu suspeito que é a falha de Beck em considerar sistematicamente a doutrina do bem que o impediu de ver a sua importância como tema unificador da segunda *Crítica* e distorceu a sua interpretação do conceito do sumo bem de Kant” (SILBER, 1963, p. 183).

estudiosos – afirma – defenderam uma concepção completamente *secular* e *imane*nte do sumo bem, segundo a qual ele é simplesmente uma meta do esforço humano que não precisa envolver as crenças na existência de Deus ou na imortalidade da alma” (BEISER, 2006, p. 589).

Contrariamente à interpretação imanentista, Beiser defende a irreducibilidade metafísica da fé moral em Kant, não no sentido de afirmar o conhecimento de entidades transcendentais, mas em três outros sentidos que o próprio intérprete resume como segue:

Primeiro, o ideal do sumo bem de Kant é fundamentalmente cristão, Protestante, na verdade; por isso é absolutamente contrário à sua intenção interpretá-lo como secular e humanista. Em segundo lugar, é impossível separar o sumo bem dos postulados, das crenças na existência de Deus e na imortalidade. Em terceiro lugar, a doutrina de Kant aborda um problema metafísico básico: a ligação entre o reino noumenal da moralidade e o reino fenomênico da história. Cremos que era crucial a Kant resolver este problema para explicar a possibilidade de ação moral (BEISER, 2006, p. 590).

Creemos que Silber estabeleceu um ponto importante ao argumentar que o sumo bem deve ser entendido ao mesmo tempo como imanente e como transcendente devido à complexa compreensão que Kant tem acerca dele. A transcendência do sumo bem apareceria no dever que o homem tem de *realizá-lo* completamente e seria, nesse sentido, “a medida que o homem usa para avaliar os limites de sua capacidade e de sua liberdade”; a imanência do sumo bem se manifestaria na obrigação do homem de *promovê-lo* com todas as suas forças e, nesse sentido, seria “a medida que especifica a obrigação moral real do homem” (SILBER, 1959a, p. 484). Os dois aspectos devem ser atribuídos ao sumo bem para que se evite dois erros em relação ao dever moral do homem: o primeiro erro, que surgiria da naturalização ou imanentização do sumo bem, é o de querer derivar as leis que prescrevem o que *deve ser feito* do que *é feito*; o segundo seria apresentar uma ética ilusória ou inalcançável na medida em que se apresenta o sumo bem meramente como transcendente.

Isso gera o problema de, sob premissas kantianas (“dever implica poder”), entender como o homem pode estar sob uma obrigação de fazer algo que transcende suas forças. Para resolver isso, Silber propõe a distinção entre dois modos pelos quais a obrigação pode ser entendida, a saber, como constitutiva e como regulativa.¹³ Assim, empregando a noção de “obrigação regulativa”, Silber pretende ter salvado o caráter obrigatório

¹³ Uma obrigação é constitutiva se estabelece o padrão em termos do qual se deve avaliar seu caráter moral real, constitutivo. Uma obrigação é regulativa se estabelece o padrão em termos do qual a vontade pode calcular a extensão da sua liberdade e capacidade. Nenhuma obrigação que exceda o poder da vontade pode ser uma obrigação constitutiva, pois a vontade pode ser responsabilizada somente pelo exercício de sua liberdade. Uma contradição se seguiria se alguém fosse considerado uma pessoa livremente responsável por aquilo que ela não era livre para fazer. Uma obrigação pode ser regulativa, contudo, mesmo que ela seja, de fato, impossível. Nenhuma contradição decorre de alguém pensar-se capaz de fazer algo que na verdade é impossível (SILBER, 1959a, p. 489).

do sumo bem mesmo em seu aspecto transcendente. Ou seja, para ele, o sumo bem em sua transcendência pode assim ser entendido como um objeto possível da vontade desde que a obrigação de sua completa realização seja relacionada à vontade como obrigação regulativa, não constitutiva. Disso resulta o seguinte: se se faz um emprego *constitutivo* da ideia do sumo bem, então o dever do homem em relação a ele deve ser apresentado como uma obrigação de apenas *promover* [*to promote*] a sua realização com todas as suas forças e de acordo com suas capacidades e o sumo bem enquanto objeto da vontade é considerado como imanente, como possível. Mas como a demanda da lei moral para ser completa envolve também o dever do emprego regulativo da ideia transcendente do sumo bem, ela põe a obrigação de sua realização [*the attainment*] como objeto necessário da vontade, não para obrigar o homem a supor que ele tenha capacidade de realizar essa demanda transcendente, mas para obrigá-lo a “avaliar suas capacidades por referência a essa ideia para que ele nunca possa ter um falso sentido de segurança sobre seu valor moral, até que tenha de fato esgotado os limites de sua capacidade na tentativa de realizar o sumo bem” (SILBER, 1959a, p. 491).

Entretanto, embora essa distinção proposta por Silber seja bastante esclarecedora do duplo aspecto do sumo bem, ela parte de uma interpretação equivocada, pois Kant não considera um dever a *realização* completa do sumo bem.¹⁴ Na avaliação de Wood, essa distinção (obrigação regulativa/constitutiva) é um modo obscuro de tratar um ponto que é claro nos próprios textos de Kant, uma vez que Kant teria realizado tal distinção. Explica Wood:

Há uma distinção para Kant entre o que a lei nos manda *fazer* (realizar [*to accomplish*]), e o que ela nos manda *buscar* [*to seek*] (tornar nosso fim). Se a lei mandasse-nos *alcançar* [*to attain*] o sumo bem, então o sumo bem seria um dever “estrito” ou “perfeito”, algo que seríamos obrigados a *realizar*. Mas Kant assinala que ambos os componentes do sumo bem envolvem deveres “latos” ou “imperfeitos”, deveres de agir a partir de uma certa máxima, de adotar um certo fim, mas não necessariamente de atingir ou alcançar esse fim. Mas isso certamente não é dizer que a real realização do sumo bem não é de nenhuma importância para a moralidade. Pois se o agente é ordenado a fazer do sumo bem seu fim, ele é ordenado precisamente a buscar sua realização. Seria absurdo para alguém permanecer

¹⁴ “Kant apresenta o dever do homem com respeito ao sumo bem em dois modos radicalmente diferentes. Por um lado, Kant frequentemente afirma que é dever do homem realizar totalmente o sumo bem. Por outro lado, ele afirma muitas vezes que é dever do homem meramente promover o sumo bem em toda extensão de seu poder. Em passagens do primeiro tipo ele sublinha a transcendência do sumo bem como uma ideia da razão. Em passagens do segundo tipo ele enfatiza sua imanência como objeto da vontade” (SILBER, 1959a, p. 486).

indiferente à realização real do sumo bem e ainda assim manter que ele estava cumprindo adequadamente seu dever de “promovê-lo com todas as suas forças”. O dever de buscar (não necessariamente de alcançar) o sumo bem pode ser o que Silber tem em mente quando fala de uma “obrigação regulativa de realizar o sumo bem” (WOOD, 1970, p. 94s).

Cremos que Silber acerta ao afirmar a necessidade de compreender o sumo bem como transcendente e como imanente, mas que sua interpretação é prejudicada ao não dar a devida importância ao significado dos postulados e à fé racional, associando o aspecto transcendente do sumo bem a uma função meramente regulativa da razão, semelhante ao uso que a razão teórica faz das ideias na busca do conhecimento, mas que, no âmbito da razão prática não vale nada.¹⁵

Nesse sentido concordamos com a interpretação de Wood para o qual

O uso mais proeminente feito por Kant do conceito [de sumo bem] é entendendo-o como parte de seu argumento para a racionalidade prática da fé moral em Deus como a única agência através do qual podemos conceber a possibilidade do sumo bem. Mas isso não significa que o sumo bem não seja também visto por Kant como um objeto de esforço humano. Como o único fim último concebível, ele é o único fim último no qual podemos ver os esforços de todos os seres racionais bem dispostos como unidos e, portanto, ele é o único fim concebível que pode ser universalmente compartilhado por todos os seres humanos e considerado por eles como um fim último comum de todos os seus esforços (na medida em que estes esforços estão de acordo com a moralidade). "Concordar com esse fim não aumenta o número dos seus deveres, mas proporciona-lhes um particular ponto de referência da união de todos os fins" (R 6:5) (WOOD, 1999, p. 313).

A interpretação de Wood nos parece mais de acordo com o propósito de Kant, pois o comentador acentua a importância do vínculo do sumo bem com os postulados e com a dimensão da fé moral. Além disso, chama a atenção para o fato de que a fé moral não é algo extrínseco à razão, mas

¹⁵ “Se os postulados fossem interpretados em sentido regulativo, eles simplesmente deixariam de ser postulados e se tornariam meras regras práticas de conduta, perdendo assim, não só sua qualidade intrínseca de valer universalmente, mas também e, sobretudo, a de serem condições sistemáticas indispensáveis para a própria realização do sumo bem” (HAMM, 2011, p. 53).

se enraíza na própria condição do homem enquanto ser sensível e racional (WOOD, 1970, p.7). Esse duplo modo de inserção do homem no mundo não constitui duas naturezas do homem, mas provoca uma tensão dialética insolúvel entre as suas limitações (finitude) e a sua destinação racional. A consciência de que sua destinação racional, atestada pela ideia do sumo bem, exige o ultrapassamento de suas limitações é que revela a finitude humana e o torna consciente de sua dependência de algo além de suas forças para realizar seu fim último. Desse modo, segundo Wood o conhecimento crítico da situação do homem envolve a consciência do caráter problemático e dialético da existência humana e uma resposta apropriada, a fé moral, a essa condição:

[A fé religiosa racional] guia o homem em sua busca racional de seu fim último incondicionado, mostrando-lhe como ele pode ver o mundo de sua ação moral de modo a não ser desviado pela ilusão do desespero moral que ameaça a busca de sua sublime destinação prática. A fé moral é para Kant a resposta racional do ser finito às perplexidades dialéticas que pertencem essencialmente à busca do mais alto propósito de sua existência. Entender essa fé, portanto, nos dá acesso à *Weltanschauung* crítica, à concepção mais fundamental de Kant sobre o lugar do homem no mundo e de sua resposta adequada à condição em que ele, por meio do autoconhecimento crítico, reconhece como sua própria (WOOD, 1970, p. 8).

É notório que aqueles comentadores que veem a doutrina do sumo bem de Kant como contraditória com seu formalismo moral, como desnecessária à teoria moral ou reinterpretada separada e independentemente dos postulados como meramente imanente, não dão a devida atenção àquele conjunto de conceitos (distinção entre saber e fé, primazia da razão prática, carência da razão e fé racional) apresentados por Kant como necessários à compreensão do *status* epistêmico e significado do sumo bem, e que, na nossa compreensão, servem para ampliar o âmbito da racionalidade de modo a compreender também a dimensão da fé e dos elementos necessários para se atribuir sentido à ação como um todo e ao todo da existência humana. A fé, embora pertença ao espaço do “suficiente apenas subjetivamente”, enquanto vinculada necessariamente à moral, torna-se fé necessária, fé moral, incluindo-se na esfera do racional. cremos que a consideração desses aspectos do pensamento kantiano é de grande importância para a compreensão do que ele entende por razão e para a compreensão de sua visão do homem enquanto ser *finito* e *racional*.

Sobre as funções sistemáticas do sumo bem

A partir do confronto entre as diferentes interpretações do conceito de sumo bem acerca daqueles pontos que mais interessam ao nosso tema aqui, extraímos algumas conclusões sobre a sua função que permitem traçar as linhas gerais da visão kantiana do ser humano.

a) O primeiro ponto a ser esclarecido sobre a função sistemática do sumo bem é, como afirma Hamm (2011, p. 52) que ele não se encontra no âmbito da *fundamentação*, mas da *realização* do objeto necessário da vontade. Kant realiza essa distinção no primeiro e segundo livros da *KpV*, respectivamente. Com efeito, sabemos que a grande tarefa da *Analítica* é fundamentar a moralidade através da determinação da vontade pela lei moral ao passo que a da *Dialética* é determinar o objeto necessário da vontade determinada por esta lei. Os postulados surgem como as condições sob as quais aquelas duas coisas são possíveis. Por isso, afirma Kant, a liberdade é a condição da lei moral, mas as ideias de Deus e de imortalidade não são condições da lei moral, mas condições do *objeto* determinado por ela (*KpV*, A 5), isto é, o sumo bem. Essa distinção sistemática entre *fundamentação* e *realização* da moral também é apresentada no início da *Religião*:

Embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis. – Pois sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (*RGV*, B V-VI, [p. 12]).

Se a fundamentação do dever moral exclui metodologicamente o objeto da vontade como inadequado para tal fim, a consideração da ação moral como um todo (o que inclui suas consequências) exige a reinserção de seu objeto ou fim. Pois seria absurdo que fôssemos impelidos pelo dever a agir sem saber ao mesmo tempo para quê: “Sem este [fim], um arbítrio que não acrescente à ação intentada algum objeto determinado (...) sabe porventura *como*, mas não *para onde* tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo” (*RGV*, B VI, [p. 12]). Ou, segundo a formulação de Gérard Lebrun

(2003, p. 89s), “um platônico-niilista: seria esta a absurda condição do sujeito moral submetido à Lei, se ele não considerasse, *enquanto age*, que natureza e liberdade podem unificar-se neste mundo sob a lei da liberdade, e que o fenômeno poderá conformar-se ao suprassensível”, em outras palavras, que o sumo bem seja possível.

Em virtude dessa distinção, alguns intérpretes, que defendem a importância do sumo bem em Kant, compreendem essas duas partes como dois estágios de sua ética chegando a considerar o dever de promoção do sumo bem como outro imperativo central no sistema ético de Kant, ao lado do imperativo categórico.¹⁶ Para Yovel, os limites desse segundo estágio da ética kantiana seriam definidos pelo conceito de sumo bem na medida em que ele se estende para além da ética formal do imperativo categórico. Rodríguez Aramayo, (1991, p. 54) seguindo a interpretação de Yovel, sugere que o imperativo categórico kantiano dificilmente sobrevive sem o auxílio de outro imperativo não menos importante que ele mesmo formula e chama de “imperativo elpidológico” (ARAMAYO, 2001, p. 60). Com isso ele defende a ideia de que o formalismo ético de Kant complementa-se com o imperativo da esperança, cujos elementos são fornecidos pela filosofia da religião e pela filosofia da história kantianas.

b) A partir desse primeiro ponto podemos ver que a principal função sistemática do sumo bem na filosofia prática de Kant consiste em apresentar, sintetizada em um único objeto, uma visão completa da estrutura da existência moral e, portanto, dos elementos essenciais à realização do homem como um todo. Essa síntese total é apresentada por Yovel (1980, p. 36-42) sob três títulos que reúnem as principais funções sistemáticas do sumo bem: (i) reunião (síntese) do moral com o natural; (ii) totalização ou continuidade material entre intenções e consequências; (iii) provimento de um fim último objetivo como objeto da vontade moralmente determinada.

A primeira função do sumo bem enquanto síntese é estabelecer uma ligação necessária entre os dois bens mais elevados da vida humana: o bem moral (*das Gute*) ou virtude e o bem natural (*das Wohl*) ou felicidade, bem estar. Esses dois bens, como mostra Kant, indispensáveis ao homem, são, no entanto, heterogêneos, isto é, fundados em princípios totalmente diferentes entre si. Seus valores são independentes e insubstituíveis. Enquanto o bem moral é uma exigência de nossa consciência moral, da razão (prática) o bem natural é uma demanda de nossa existência como ser sensível e de necessidades naturais. Na falta de um ou do outro bem, a representação da vida humana estaria incompleta e a razão não fica satisfeita com a incompletude, por isso ela não pode renunciar a nenhum deles. Mas a síntese dos dois, pensada no sumo bem, não é um mero

¹⁶ “A filosofia prática de Kant baseia-se sobre a teoria do imperativo categórico, mas não se esgota nele. A Dialética da razão prática, ou a doutrina dos postulados e o sumo bem, é de crucial importância, pois complementa a ética formal com um elemento material e apresenta à prática humana seu objetivo último. O sistema prático de Kant deve assim, ser dividido em duas partes ou estágios, o formal e o material, ou em termos kantianos, o absoluto e o completo [ou o incondicionado e o total]” (YOVEL, 1980, p. 32).

agregado nem uma relação coordenada, mas uma relação de subordinação na qual a felicidade de uma pessoa é representada como condicionada à sua virtude ou ao seu merecimento de ser feliz.

A segunda função do sumo bem enquanto totalização é fornecer um quadro geral da ação moral de modo que nela sejam integrados os seus componentes essenciais: as intenções ou motivos (*Triebfeder*) e as consequências da ação. O formalismo do imperativo categórico, que deve desconsiderar as consequências da ação, requer-se somente em vista da fundamentação, isto é, da determinação do princípio (ou da máxima) moral (que deve ser algo incondicionado). Mas em vista da realização ou da consideração da ação moral como um todo, é necessário incluir as consequências ou efeitos que resultam dela necessariamente. Portanto, o conceito de sumo bem provê a totalização ou continuidade das intenções dos agentes morais e das consequências objetivas de suas ações em um processo coerente (YOVEL, 1980, p. 40).

A terceira função do sumo bem é prover um fim último à vontade moral, pois, afirma Kant, temos uma “necessidade natural de pensar um fim último para todo o nosso fazer e deixar [de fazer] tomado no seu todo” e “não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão ‘*que resultará deste nosso reto agir?*’ (...) e para que poderíamos dirigir como que para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele pelo menos concordar”, de modo que

Não pode, pois, ser indiferente à moral que ela forme ou não para si o conceito de um fim último de todas as coisas (concordar a seu respeito não aumenta o número dos seus deveres, mas proporciona-lhes, no entanto, um particular ponto de referência da união de todos os fins); só assim se pode proporcionar realidade objetiva prática à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir (RGV, B VIII, [p. 13]).

Vemos que aqui, ao relacionar o sumo bem com a terceira das grandes questões que exprimem os interesses da razão, Kant conecta a ele o conceito de esperança que podemos compreender como um incentivo (além do mero respeito à lei) ao cumprimento e à realização de nossa própria perfeição moral. Como mencionado acima, esse é um motivo da acusação feita por Beck de heteronomia e de violação do princípio ético formal. Mas se aquele parágrafo da KpV (A 197) parece obscuro ao afirmar que o sumo bem é também “o *fundamento determinante* da vontade pura”, a *Religião* esclarece melhor qual o sentido em que o sumo bem pode ser também determinante. Ao retomar a ideia de sumo bem, Kant enfatiza, “tal ideia deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja

autoproposta pressupõe já princípios morais” (RGV, B VIII, [p. 13]). O sumo bem é como uma projeção que se dá a partir da vontade que já se determinou moralmente e, portanto, é condicionado ao ato de fundamentação não podendo assim servir de fundamento da vontade moral. Para que o sumo bem fosse fundamento determinante da vontade moral num sentido heterônomo, ele teria que ser representado pelo agente *antes* da determinação da vontade, mas nesse caso seria uma representação externa construída sem referência à lei moral o que seria contraditório. O sumo bem não é uma meta direta da ação, não é o objetivo que *motiva* o agente antes da representação da lei, mas é a representação do *resultado* final engendrado pelo cumprimento da lei moral. Não é uma meta utópica projetada arbitrariamente, mas *promessa*, não contida na lei moral, mas vinculada a ela, “ainda que inconscientemente”, da acessibilidade [*Erreichbarkeit*] de seu fim último (KU, B 462 nota). Assim, talvez possamos concluir que, se a representação do sumo bem não é o fundamento determinante direto da vontade moral porque este só o pode ser o respeito à lei (KpV, A 139; 158), ele é a ideia e a esperança de que o esforço moral, por ser desinteressado, não ficará sem recompensa.

O que justifica, segundo Kant, a adoção do sumo bem como fim último é a limitação inevitável do homem de buscar um resultado em todas as suas ações, de ter que estabelecer fins para sua ação mesmo que a lei moral seja fundamento determinante suficiente da vontade. O homem é um ser racional, mas também um ser sensível. Por isso, além da *lei* o homem necessita também da representação do *fim*. Desse modo, se a lei é para o homem um objeto de *respeito*, o fim é sempre o objeto de uma *inclinação*. Enquanto a lei só inspira *reverência*, no fim, mesmo naquele proposto pela lei moral, o homem busca algo que possa *amar* (RGV, B XII nota, [p.15]). Mas como nem todo fim é moral, pois há fins que podemos nos propor arbitrária ou apenas subjetivamente, os fins de que aqui se tratam são aqueles incondicionais, que são objetivamente necessários, e que, portanto, são também deveres. Tal é o caso do sumo bem. Assim, explica Kant,

Que todos devam fazer para si do sumo bem possível no mundo o fim último – eis uma proposição prática sintética *a priori* e, decerto, uma proposição objetivo-prática dada por meio da pura razão, porque é uma proposição que vai mais além dos conceitos de deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas (RGV, B XI nota, [p. 14]).

Assim, o sumo bem aparece como um móbil a mais para a ação ao ser acolhido pela razão prática, que se estende para além da lei moral, entre seus fundamentos de determinação e isso sem perturbar a pureza da

moralidade porque ele é um fim imposto pela própria razão prática e como tal, é um fim propriamente moral e desinteressado.¹⁷

Conclusão

Entendemos que os elementos e questões acerca do conceito do sumo bem aqui apresentados dizem respeito ao seu aspecto meramente formal, ou seja, à sua função sistemática no sistema da filosofia prática. Desse ponto de vista o sumo bem emerge como um ideal da razão que, fiel à sua natureza arquetônica, deseja alcançar um sistema unificado dos fins do homem e por isso se autoriza, enquanto razão prática, a avançar até a determinação de seu fim último. Trata-se do movimento de ascensão da razão aos seus fins mais elevados como ideias suprassensíveis, ao sumo bem como ideia reguladora. Mas haveria ainda um segundo aspecto a considerar no sumo bem, o do processo histórico de sua *realização* no mundo sensível através das dimensões concretas do agir humano. Nesse segundo aspecto, faz-se necessário ver o sumo bem como ideia prática, como a ideia de um “mundo moral” que tem realidade objetiva na medida em que “pode e deve ter influência sobre o mundo sensível para torná-lo, tanto quanto possível, conforme a essa ideia” (KrV, B 836). É o momento de reconhecer no mundo as marcas do suprassensível, de ver de que modo os efeitos da liberdade (interna e externa) podem ser impressos na história humana. Portanto, a forma da realização do sumo bem no mundo, como realização da liberdade, só pode ser apreendida como forma histórica, como o processo de autorrealização da própria razão prática, e, porque histórica, tal realização só pode ser captada na forma de uma esperança, mas esperança justificável, que segundo Kant, é a única racionalmente *permitida*.

Referências

BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

BEISER, F. C. Moral faith and the highest good. In. GUYER, P. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006, p. 588-629.

CAFFARENA, José Gómez. Respeto y utopía, ¿“dos fuentes” de la moral kantiana? *Pensamiento*, v. 34, p. 259-276, 1978.

¹⁷ “A proposição ‘faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último’ é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última; tal é possível em virtude de a lei se referir à propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um objeto da experiência)” (RGV, B XII nota, p.15).

DÖRFLINGER, Bernd. A Ético-teologia kantiana e o dever para a promoção do Sumo Bem. *Studia Kantiana*, n. 13, p. 73-90, 2012.

FERRAZ, Carlos Adriano. Acerca do papel do juízo teleológico na realização do sumo bem moral em Kant. *Studia Kantiana*, n. 9, p. 88-117, 2009.

HAMM, Christian. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 41-55, 2011.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito* (Parte I). Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Fenomenologia do espírito* (Parte II). 2. ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1993.

HEINE, Heinrich. *História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos*. Trad. Guilherme Miranda. São Paulo: Madras, 2010.

JORGE FILHO, E. J. Virtude e fé moral, em Kant. *Síntese – Revista de Filosofia*, v.42, n.133, p.229-250, 2015.

KANT, Immanuel. *Werke in zehn Bänden*. Hers. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, (ed. Especial 1983).

KANT, Immanuel. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KRASSUSKI, Jair A. A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana. *Studia Kantiana*, n. 11, p. 162-177, 2011.

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; org. Ricardo R. Terra. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 69-105.

MURPHY, Jeffrie G. The highest good as content for Kant's Ethical formalism. Beck versus Silber. *Kant-Studien*, v.56, n.1, p.102-110, 1965.

PETERS, Curtis H. *Kant's Philosophy of Hope*. New York: Peter Lang, 1993.

RICOEUR, P. A liberdade segundo a esperança. In: _____. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1978, p. 336-354.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

_____. *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: Editorial EDAF, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SILBER, John R. Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent. *The Philosophical Review*, Vol. 68, n. 4, p. 469-492, 1959a.

_____. The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined. *Kant-Studien* 51, p. 85-101, 1959b.

_____. The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics. *Ethics*, v. 73, n. 3, p. 179-197, 1963.

VIEIRA, L. A. Filosofia prática e incondicionado. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 26, n. 84, 13-30, 1999.

WOOD, A. W. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Kant's Ethical thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Kant's Moral Religion*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1970.

YOVEL, Yirmiahu. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980.