

O sumo bem imanente e transcendente na filosofia de Kant

[The highest good as immanent and transcendent in Kant's philosophy]

Bruno Cunha¹

Universidade Federal de São João Del-Rei (São João del-Rei, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.96500

Abstract

The doctrine of the highest good has given rise to numerous controversies. Indeed, several divergent interpretations have emerged in the more recent literature. Among these interpretations, one school of thought—which I will call the *transcendent interpretation* — holds that the highest good should be understood from an individual, transcendent, and religious perspective that emphasizes the immortality of the soul and the existence of God. A competing interpretation — which I will call the *immanent interpretation* — maintains that the doctrine of the highest good should be interpreted from a collective and immanent perspective, attributing a central role to the historical and political dimension. According to this line of interpretation, the emphasis placed on the concept of the “highest good in the world” in Kant’s writings of the 1790s marks a shift in perspective, in which the transcendent position of the previous decade would have been abandoned by Kant in favor of an immanent outlook. My aim is to present, in general terms, the state of the debate. I argue that, in the 1790s, Kant adopts an immanent perspective on the highest good, but does not abandon its transcendent dimension. I maintain that, from a systematic point of view, the immanent perspective is problematic and, therefore, the transcendent perspective must continue to be considered the foundation of the doctrine of the highest good.

Keywords: virtue; happiness; immortality; God; highest good.

¹ Professor adjunto na Universidade Federal de São João Del-Rei. E-mail: brunocunha@ufsj.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7051-5582>

Considerações iniciais

Dentro da literatura secundária, a doutrina do sumo bem tem levantado inúmeras controvérsias. Alguns intérpretes² apontaram a dificuldade de se assumir a doutrina do sumo bem como consistente com a doutrina do imperativo categórico ou mesmo com o próprio sistema da filosofia crítico-transcendental³. Outros intérpretes se concentraram em discutir os desdobramentos intrínsecos e o caráter dessa doutrina. Nessa discussão, duas linhas de interpretação concorrentes têm se destacado. Uma delas defende que o sumo bem deve ser compreendido a partir de uma perspectiva individual, transcendente e religiosa, na qual a conexão entre virtude e felicidade é concebida como totalmente dependente das condições conjuntas da imortalidade da alma e da existência de Deus. Em contrapartida, uma outra linha de interpretação acredita que a doutrina só pode ser considerada coerente se concebida de uma perspectiva coletiva e imanente⁴, na qual se atribui um papel central à dimensão histórica e política⁵. Entre essas duas linhas de interpretações, no entanto, há ainda aquela corrente que defende que a doutrina do sumo bem só pode ser coerentemente entendida a partir da sobreposição dessas duas dimensões, a saber, as dimensões transcendente e imanente. Enquanto

2 Cohen, 1910; Paulsen, 1924; Beck 1960.

3 Algumas dessas leituras interpretam negativamente a doutrina do sumo bem, relegando-a a um papel secundário ou mesmo contraditório em relação à filosofia moral de Kant. Alguns, como Paulsen (1924, p. 326) e Cohen (1910, p. 344-336), por exemplo, identificaram o problema da noção de autonomia ser ameaçada pela concepção kantiana de felicidade. Para Cohen, o formalismo kantiano admite apenas um tipo de conteúdo, que é a ideia de humanidade. Para ele, a felicidade assumida como conteúdo coloca em risco a fundamentação da moral. Outros, como Lewis Beck (1960, p. 244-245), observam que o conceito de sumo bem não pode ser considerado um conceito estritamente prático e necessário. A promoção do sumo bem não pode ser um dever imposto ao sujeito moral distinto das prescrições formais do imperativo categórico, uma vez que o dever de promover o sumo não pode significar mais do que realizar aquilo que está em nosso poder, a saber, o dever moral. Por outro lado, há também aqueles que tentaram atestar tanto a consistência quanto a sistematicidade da doutrina só sumo bem. Klaus Dusing (1971, p. 28-29) acredita, por exemplo, que a doutrina do sumo bem, em sua apresentação na *Crítica da razão prática*, é um desdobramento da doutrina da consciência moral. Kant funda a ideia do sumo bem, portanto, de maneira consistente, na estrutura da moral. Como Dusing observa, no entanto, para uma correta interpretação dessa doutrina, é preciso considerar adequadamente a relação entre os aspectos formais e materiais da moralidade, levando em conta, para tanto, impreterivelmente as contribuições da *Crítica da faculdade de julgar* e de outros escritos. Por último, é válido ainda destacar a leitura de Yovel (1980, p. 8-30) que interpreta a doutrina do sumo bem em estrita relação com a sua filosofia da história, concebendo o sumo bem como uma ideia regulativa por meio da qual se pensa o desenvolvimento histórico enquanto progresso moral.

4 O termo foi utilizado pela primeira vez por John Silber em seu influente artigo, *A concepção do Sumo Bem de Kant como imanente e transcendente*. De acordo com Silber (1959, p. 478), o sentido imanente baseia-se naquele aspecto do sumo bem que está em nosso poder. Ou seja, o sentido imanente relaciona-se à nossa capacidade de promovê-lo neste mundo mediante a colaboração com outros agentes livres. O sentido transcendente é, por sua vez, aquele adotado para o aspecto do sumo bem que está além da capacidade humana, a saber, a capacidade de distribuição da felicidade proporcionalmente à dignidade de ser feliz.

5 Especialmente relevante para a disseminação dessa perspectiva foi outro influente artigo: *Dois concepções do Sumo Bem em Kant*, de Andrews Reath publicado em 1988. Reath defende a existência de duas concepções distintas de sumo bem na obra kantiana, uma secular e a outra teológica. Enquanto a concepção teológica ou transcendente do sumo bem leva em consideração a existência de um estado de coisas “que ocorre em outro mundo através da atividade de Deus”, a concepção secular ou imanente afirma a existência de um estado de coisas que pode ser alcançado neste mundo mediante nossas ações (Reath, 1988, p. 601, tradução nossa). Uma diferença importante das duas perspectivas é que, enquanto a primeira leva em conta um “princípio de proporcionalidade” que deve distribuir felicidade em conformidade com a virtude individual, a última abandona a exigência desse princípio para compreender o sumo bem meramente como uma união coletiva entre virtude e felicidade (Reath, 1988, p. 605). Por conseguinte, Reath aceita a interpretação secular em detrimento da teológica, baseado na premissa de que as exigências do princípio de proporcionalidade não encontram um fundamento bem estabelecido na filosofia de Kant. Para Reath, a concepção teológica não pode ser justificada internamente a partir da filosofia de Kant e, portanto, “representa um afastamento dos princípios básicos de Kant” (Reath, 1988, p. 613, tradução nossa). Por sua vez, a concepção imanente enfatiza a necessidade da fundação de instituições sociais mais justas, que sejam capazes de garantir a extensão da felicidade (Reath, 1988, p. 603). Reath argumenta que, uma vez percebendo a tensão entre a concepção teológica e os princípios de sua filosofia prática, Kant teria mudado de posição – um movimento observado em seus textos – de modo que a posição secular representaria a posição madura e definitiva de Kant. Na mesma linha, John Rawls (2000, p. 317, tradução nossa) também acredita que a teologia filosófica de Kant não pode ser “reelaborada de modo a torná-la concordante com a sua filosofia moral”. Por conseguinte, ele defende que é mais adequado excluir a doutrina dos postulados, tornando o sumo bem como “um ideal secular de um possível reino de fins” que pode ser realizado no mundo natural.

as duas primeiras linhas de interpretação são respectivamente chamadas de interpretações transcendente e imanente do sumo bem, chamamos essa última linha de interpretação de compatibilista. Tanto a *Crítica da razão pura*, quanto a *Crítica da razão prática*, são geralmente usadas como base de sustentação da primeira linha de interpretação, uma vez que nelas o conceito de imortalidade da alma assume uma posição central. Por outro lado, os escritos dos anos 90, a saber, a *Crítica da faculdade de julgar*, o *Escrito sobre Teoria e Prática* e *A religião nos limites da simples razão* são tomados como base da segunda linha de interpretação, levando em conta a ênfase dada em tais escritos ao conceito de “sumo bem no mundo”. Meu objetivo nesse artigo é apresentar a posição madura de Kant, desenvolvida na década de 1790, como base de uma leitura que adota a terceira via, a interpretação compatibilista⁶. Aceito, portanto, a dimensão imanente-coletiva do sumo bem, mas defendo, ao mesmo tempo, a importância de sua dimensão individual-transcendente. Para tanto, meu ponto de chegada será o conceito de uma “comunidade ética”, concebido enquanto “uma ligação de seres humanos sob meras leis da virtude”, como é apresentando no escrito de 1793, *A Religião nos limites das simples razão*. Defendo que, sob o conceito de uma comunidade ética, Kant pensa a realização imanente do sumo bem, mas sem excluir a sua dimensão transcendente. Do conceito de comunidade ética, Kant retira conclusões que se articulam com a dimensão natural, histórica e política, mas que não se fecham para uma dimensão religiosa, de caráter estritamente individual, ligada aos conceitos de Deus e imortalidade.

Antes de abordar a concepção apresentada na *Religião nos limites das simples razão*, pretendo apresentar, na primeira seção, em linhas gerais, as posições iniciais de Kant na *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*, apontando alguns elementos textuais que mostram que, embora as abordagens aí apresentadas certamente apoiem a interpretação convencional, ao menos a *Crítica da razão prática* não se mostra incompatível com a concepção de um sumo bem de caráter imanente e mundano. Na segunda seção, pretendo destacar como o discurso kantiano se desenvolve nos escritos da década de 1790, de modo a mostrar a possibilidade de um “sumo bem no mundo”. No entanto, embora essa ênfase seja bastante evidente, também pretendo argumentar que a ideia de um sumo bem imanente de modo algum representa, como tem sido defendido na literatura, uma drástica mudança de perspectiva⁷, na qual Kant teria amadurecido seu conceito de sumo bem, abandonando, por conseguinte, a ideia convencional de um sumo bem legitimado pela existência de Deus e a imortalidade da alma. O que quero mostrar, com essa análise, é que o sumo bem possui uma dimensão imanente, segundo a qual devemos acreditar que parte de sua realização acontece nesse mundo, seja em nível individual ou coletivo, mas que sua conclusão só é possível, em última instância, na dimensão religiosa ou transcendente. Diante da magnitude do desafio, contudo, limitar-me-ei aqui a apenas apresentar alguns argumentos a favor de tal abordagem compatibilista. Em primeiro instância, apresento evidências textuais de que não há o abandono da concepção transcendente. Em segundo instância, mostro que a interpretação imanente é problemática do ponto de vista sistemático. Por ultimo, sugiro que ambas as interpretações devem ser pensadas como perspectivas diferentes que se complementam, na tentativa de conceber uma visão abrangente e racional do mundo.

1. O problema do sumo bem na década de 1780

Na *Crítica da razão pura*, Kant aborda o sumo bem no capítulo intitulado “O Cânone da Razão Pura”. A questão é introduzida a partir das três perguntas fundamentais da filosofia crítica: o que posso conhecer; o que devo fazer; o que me é permitido esperar. A respeito da

6 Vários são os intérpretes que, ao menos, apontam para essa interpretação, ao afirmarem que não há uma mudança substantiva na posição de Kant entre as décadas de 1780 e 1790. Dentro eles, cito Mariña (2009), Hamm (2011), Klein (2016), Pasternack (2017), Vatansever (2020).

7 Essa hipótese é defendida, em diferentes medidas, por intérpretes tais como Reath (1988), Kleingeld (1995), Rawls (2000), Guyer (2016) e Moran (2012).

segunda, Kant observa que “eu realmente suponho que há leis morais puras determinando inteiramente *a priori* [...] o fazer e o deixar de fazer, i.e, o uso da liberdade de um ser racional” (KrV, B 835)⁸. A segunda pergunta leva à terceira, pois se devemos fazer o que a lei moral manda e, por conseguinte, nos tornamos dignos de felicidade, resta saber se os princípios da razão pura, que prescrevem a lei moral *a priori*, também conectam à moral a esperança de felicidade. A ideia de que há uma legislação moral *a priori*, derivada da segunda pergunta, leva Kant a pensar em um “mundo moral”, abstraído de todas as “condições” particulares e de todos os “obstáculos” à realização moral, que ele identifica com um “mundo inteligível” ou “*corpus mysticum*”. Trata-se de uma “ideia prática” da razão, que, como ele assevera, tem “realidade objetiva” na medida em que deve ter “influência” no “mundo sensível” (KrV, B 836). Dessa ideia, derivada do uso prático da razão, segue-se a ideia, de caráter teórico, de que “o sistema de moralidade é inseparável do sistema da felicidade” (KrV, B 836). Primeiramente, Kant pressupõe, em relação a tal sistema, um modelo autocompensador de caráter aparentemente imanente, no qual a felicidade está proporcionalmente e necessariamente ligada à moralidade, de modo que o próprio comportamento livre seria a causa da felicidade e, conseqüentemente, o ser racional seria o criador de sua própria felicidade, bem como da dos demais. Contudo, logo se impõe a questão de que não há uma determinação na natureza e nem nas ações que permita inferir uma conexão necessária entre o esforço e a felicidade e que isso é, inclusive, inconcebível para a razão se apenas a natureza for pensada como fundamento. Isto só é concebível segundo a pressuposição de uma causa da natureza ou razão suprema que opera de acordo com leis morais. Após introduzir o problema, Kant apresenta a sua definição para o “ideal do sumo bem”:

Eu denomino *ideal do bem supremo* às ideias de tal inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema bem-aventurança, é a causa de toda felicidade no mundo, na medida em que se apresenta em uma relação precisa com a moralidade (como a dignidade de ser feliz) (KrV, B838).

Em primeira instância, portanto, isso significa que apenas pressupondo “um sumo bem originário”, a saber, a existência de Deus, que a razão pura “pode encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do bem supremo derivado” (KrV, B 839). Essa conexão é pensada segundo o rigoroso padrão do que eu chamarei de “princípio de proporcionalidade”⁹, pois a felicidade só pode ser pensada, sistematicamente, “na medida em que seja repartida em proporções iguais com a moralidade”. Em segunda instância, Kant observa que, uma vez que o mundo sensível não oferece qualquer fundamento para essa conexão, o sumo bem só poderá ser devidamente concebido “em uma vida futura”. Portanto, como Kant conclui, “Deus e uma vida futura são, portanto, segundo princípios da razão pura, duas pressuposições inseparáveis da obrigatoriedade que essa mesma razão nos impõe” (KrV, B 839).

A hipótese do sumo bem apresentada na primeira *Crítica* é profundamente ambígua. Apesar de Kant fazer inicialmente algumas afirmações que parecem se direcionar a uma posição coletiva e talvez imanente do sumo bem¹⁰, como, por exemplo, ao supor um “mundo moral”,

⁸ As referências às obras de Kant seguem o padrão da *Kantsforschung* de acordo com a *Akademieausgabe*, com exceção da *Crítica da razão pura* que segue a referência da edição original (B).

⁹ Em especial, encontramos referências ao princípio de proporcionalidade em: A 809/B 837; KpV AA 05: 110; KpV AA 05: 145; KU AA 05: 471; Rel AA, 06: 8n; 06: 99; TP, AA 08: 281.

¹⁰ Guyer (2016, p. 283) destaca que já existe uma dimensão coletiva do sumo bem na formulação inicial da *Crítica da razão pura*. Para ele, Kant compreende que o que devemos esperar em uma vida futura é um “mundo moral” e não simplesmente a nossa felicidade individual. Ao apresentar a analogia entre a vida futura e “o reino da graça” de Leibniz, Guyer acredita que Kant estaria sugerindo a consumação de um mundo no qual todos os indivíduos gozarão tanto da virtude, quanto da felicidade. Devemos acreditar, dessa forma, na possibilidade de um mundo no qual todos os seres racionais dignos de felicidade são recompensados e não apenas na possibilidade da nossa própria felicidade. De acordo com Guyer, ao se referir ao sumo bem como “unidade sistemática de fins neste mundo de inteligências” (KrV, B 843), Kant estaria fortalecendo a impressão de que “um agente genuinamente moral deve visar à moralidade e à felicidade de todos, e que seu compromisso com a moralidade será enfraquecido se ele não puder acreditar na possibilidade da realização integral deste objeto da moralidade” Guyer (2016, p. 283, tradução nossa). Tal como Guyer, Vatansever (p. 278, 2020) também percebe esse aspecto coletivo no argumento da primeira *Crítica*, destacando que tanto a concepção secular quanto a teológica são concebidas, na primeira *Crítica*, como uma consequência lógica da lei moral.

enquanto “sistema autocompensador de distribuição de felicidade” ou ao supor que este mundo moral deve ter “influência” sobre o mundo sensível, a sua conclusão se dirige certamente, em última instância, a uma concepção individualista e transcendente do sumo bem. Isso principalmente devido à ênfase dada ao “princípio de proporcionalidade”, que está de acordo com a “dignidade” do indivíduo e que só se efetiva, mediante a pressuposição da existência de Deus, em uma outra vida. Essa hipótese parece se confirmar, ao fim da apresentação, na analogia que Kant faz entre sua doutrina e a doutrina leibniziana do “reino da graça”, na qual, se é plausível afirmar que Kant conceba um mundo moral situado na bem-aventurança em que a felicidade é coletiva, ele parece enfatizar muito mais a necessidade de uma “princípio de proporcionalidade” individual, como elemento ordenador¹¹ da dimensão moral. Por fim, ainda é importante ressaltar, na exposição da primeira *Crítica*, a alusão ao caráter “teleológico” da doutrina do sumo bem, que se tornará mais evidente nas exposições posteriores, quando Kant afirma que “a teologia moral [...] serve para realizarmos nossa destinação aqui no mundo, adequando-nos ao sistema de todos os fins” (*KrV*, B 847).

Sete anos depois, na *Crítica da razão prática*, Kant desenvolve melhor a sua doutrina, embora ela ainda não esteja isenta de ambiguidades. Pensa-se que a posição de Kant na segunda *Crítica* apenas desenvolve sua posição anterior no sentido de apresentar uma hipótese individualista e transcendente do sumo bem¹². Quero sugerir, no entanto, que alguns aspectos textuais podem ser interpretados de modo a compreendermos, em continuação à exposição da primeira *Crítica*, o sumo bem não apenas em seu tradicional sentido transcendente, mas também em sentido imanente. Na segunda *Crítica*, a doutrina do sumo bem é introduzida com a dialética da razão prática. Assim como a razão teórica, a razão prática também apresenta a sua própria dialética, que consiste em um movimento em direção à totalidade das condições do desejo (*KpV*, AA 05: 107-108). Essa totalidade incondicionada se expressa na ideia do “sumo bem”, compreendido como “a felicidade distribuída em exata proporção com a moralidade (enquanto valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz)” (*KpV*, AA 05: 110-111). Depois de rejeitar a possibilidade de uma conexão analítica dos elementos do sumo bem, Kant também encontra problemas em pensar a possibilidade de uma conexão sintética. A ideia de que a virtude causa a felicidade, embora desejável, parece “impossível”, porque as leis de causa e efeito que determinam os fenômenos da natureza não possuem nenhuma relação com as leis da liberdade, subjacentes à “disposição de ânimo virtuosa”. Na experiência, a felicidade depende da prudência e qualquer conexão com a virtude é meramente acidental. Eis que a dialética da razão prática pura, assim como a dialética da razão teórica, apresenta a sua própria “antinomia”, que surge da oposição entre liberdade e causalidade natural: 1) o sumo bem deve ser possível, porque a lei moral ordena. É um dever fomentar o sumo bem¹³. Para tanto, a virtude deve ser a causa da felicidade; 2) no entanto, o

11 Como exposto acima, Guyer sugere que a referência a Leibniz sugere um sentido coletivo à concepção de sumo bem. Compreendo, ao contrário, que a referência a Leibniz, em específico, destaca muito mais o princípio de proporcionalidade, como um tipo de princípio de justiça retributiva individual, que deve ser o elemento corretor da ordem moral. Concordo com Guyer, no entanto, a respeito do fato de que já existem alguns elementos na exposição kantiana que apontam para uma concepção coletiva. Estes elementos são, no entanto, como parece, sobrepujados pela ênfase dada à tese teológica e individual.

12 A impressão de que a exposição de Kant na segunda *Crítica* sugere “uma concepção individualista do sumo bem ainda mais fortemente do que sua discussão na primeira *Crítica*” também é compartilhada por Guyer (Guyer, 2016, p. 287-286, tradução nossa). No entanto, ele observa que, após algumas páginas de tensão, a exposição parece se dirigir a “uma concepção comunitária” (Guyer, 2016, p. 287-286, tradução nossa). Defendo que uma interpretação imanente parece possível, mas não uma comunitária.

13 Este é o ponto de partida para a maioria das controvérsias de interpretação. A maneira de se interpretar como é possível pensar um “dever para com o sumo bem” e, portanto, a relação entre “dever” e “poder” no nosso dever de promover o sumo bem, levou alguns comentadores, tais como os citados Andrew Reath e John Rawls, à opinião de que a “concepção teológica” da doutrina do sumo bem de Kant é filosoficamente insustentável (Pasternack, 2017, p. 436). Uma interpretação bastante difundida é a segundo a qual o dever para com o sumo bem precisa ser compreendido como um “dever imperfeito”. Ele é, antes de tudo, um dever de “promover” ou “esforçar-se” em direção ao sumo bem, não de “realizá-lo” (Ver, por exemplo, *KpV* AA 05: 125; *KU* AA 05: 471). Nesse sentido, como os deveres éticos imperfeitos, tais como aqueles em vista da caridade ou da promoção de nossos talentos, em relação aos quais não somos obrigados a realizá-los plenamente, o nosso dever para com o sumo bem é apenas um dever em direção ao seu fomento. O problema é que essa hipótese ainda esbarra em dificuldades, pois não é claro o

sumo bem não é possível, porque a máxima da virtude não é causa eficiente da felicidade. Esse conflito precipita a razão em um abismo, ameaçando a sua “autoridade” como faculdade do “incondicionado”, deslegitimando, em última instância, até mesmo a sua capacidade de dar uma lei incondicionada como “fato da razão” (KpV, AA 05: 114).

Depois de admitir que a ideia de que a virtude causa a felicidade “só” é falsa, “quando” se considera “a existência *nesse mundo sensível* como o único modo de existência do ser racional” (KpV, AA 05: 114), e assumir a possibilidade da existência do ser humano enquanto númeno, Kant argumenta que um modo de conexão permanece pensável, embora de modo algum de maneira “imediatamente”. Essa conexão só é concebível pressupondo a “mediação” de um terceiro elemento, a partir do qual pode-se, ao menos, “pensar”, embora não “conhecer” ou “discernir”, “uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade que é proporcional à moralidade” (KpV, AA 05: 119). Ora, é apenas, pois, “postulando” um “autor inteligível da natureza”, que tenha criado a natureza de modo a permitir conexão da causalidade livre com a causalidade natural, que a razão prática pode legitimar as condições de possibilidade do sumo bem.

No entanto, antes de se dirigir propriamente a essa solução, que concerne àquilo que “não está em nosso poder”, a saber, a “exata distribuição da felicidade”, Kant deseja primeiro apresentar os “fundamentos de possibilidade” do sumo bem, “em vista daquilo que está imediatamente em nosso poder” (KpV, AA 05: 119). Ora, a “virtude” é aquilo que está imediatamente em nosso poder. Dessa forma, o sumo bem conduz, em primeira instância, a um problema prático que é prescrito “unicamente pela razão pura”, sem levar em consideração os móveis sensíveis, em vista da “completude necessária” da moralidade. Isto é, no que diz respeito à virtude, o sumo bem exige a “completa adequação da vontade com a lei”, que é chamada “santidade”. No entanto, como Kant observa, esta é “uma perfeição da qual nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em nenhum momento de sua existência” (KpV, AA 05: 122). Uma vez que essa exigência é “praticamente necessária” e, portanto, deve ser possível, a solução do problema só é concebível “postulando” um “progresso que segue ao infinito em direção àquela completa adequação”, sob a pressuposição de uma mesma “existência” e “personalidade”, a saber, sob a pressuposição da “imortalidade da alma” (KpV, AA 05: 122). Esse “resultado” não pode, no entanto, ser igualmente esperado em relação à felicidade. Ora, a felicidade é, pois, o “estado de um ser racional, no mundo, em relação ao qual tudo caminha *segundo sua aspiração e sua vontade*” (KpV, AA 05: 124). Em contrapartida, a virtude repousa sobre os fundamentos da liberdade que são completamente independentes da natureza. Então, diferente da situação com a santidade, o ser racional não pode esperar, a partir de suas “próprias forças”, tornar a natureza concordante com sua disposição de ânimo virtuosa. A situação só é solúvel, então, postulando “a existência de uma causa da natureza como um todo, que é distinta da natureza e que contém o fundamento desse nexo, a saber, do acordo exato da felicidade com a moralidade”; portanto, postulando a existência de Deus.

A hipótese do sumo bem aí exposta parece ser expressão de uma concepção individualista e transcendente do sumo bem, na qual o sumo bem deve ser alcançado, de acordo com o

que significa “fomentar” o sumo bem. Se fomentar o sumo bem significa apenas agir moralmente, então o dever de fomentar o sumo bem não é diferente, como Beck sugere, do dever para com a virtude. Se, no entanto, ele significa mais: que devemos ser distribuidores da felicidade, ele não está em nosso poder. Em outras palavras, como Pasternack (2017, p. 439, tradução nossa) observa, conceber o dever de fomentar o sumo bem como equivalente ao princípio de proporcionalidade, como se o nosso dever a este respeito “exigisse que distribuíssemos a felicidade de acordo com o valor moral”, é incompatível com o “dever implica poder”. A respeito disso, é válida a objeção de Beck segundo a qual “não posso fazer absolutamente nada em vista da distribuição da felicidade de acordo com o mérito — isto é a tarefa do governador moral do universo [...] não é *minha* tarefa” (Beck, 1984, p. 244-45, tradução nossa). Apesar da insistência de autores como O’Connell (2015) e Denis (2006) em relação ao fato de que é possível reconhecer certos indicadores empíricos do caráter de uma pessoa, estes indicadores não podem ser usados seguramente para reconhecer o valor moral de alguém. Acreditar que seria possível reconhecer o valor moral de alguém mediante estas pistas empíricas e distribuir felicidade de acordo com isso seria, como penso, colocar em risco a sistemática da doutrina kantiana.

“princípio da proporcionalidade”, como resultado da virtude individual. Essa posição é, devo dizer, a posição fundamental de Kant sobre o sumo bem e, diferente do que a literatura tem sugerido, não será abandonada em um período tardio, mas conciliada com uma posição imanente e coletiva. Aqui, no entanto, quero mostrar que, dentro da perspectiva transcendente da segunda *Crítica*, já podemos pensar uma perspectiva imanente. A hipótese de Kant nas duas primeiras *Críticas* nos leva a acreditar que o sumo bem só é alcançado em uma outra vida e que, portanto, nada temos a esperar da felicidade na vida mundana. No entanto, ao aprofundarmos mais a leitura, podemos compreender que o sumo bem que será alcançado em outra vida é o sumo bem que Kant expressa como “bem-aventurança”, a saber, a conexão da máxima virtude com a máxima felicidade. Como Kant nos diz: “A *santidade* da moral já lhes é instruída nessa vida como norma, mas o bem-estar que lhe é proporcional, a *bem-aventurança*, sob o nome felicidade, é representada como alcançável apenas na eternidade” (*KpV*, AA 05: 128-129). Se, contudo, é para se levar a sério a lógica do “princípio de proporcionalidade”, temos de admitir, com efeito, que a felicidade deve ser distribuída em exata proporção com nosso grau de virtude, de modo que essa distribuição não possa ser pensada como simplesmente postergada para outra vida, em um momento indefinido da eternidade, no qual atingimos o grau de santidade. De acordo com a lógica de um “princípio de proporcionalidade”, essa distribuição precisa ser pensada como já acontecendo no domínio da natureza, mesmo que a natureza, segundo suas leis específicas, não possa ser diretamente considerada como produtora dessa felicidade. Além disso, se aceitamos que a distribuição só acontece no mundo inteligível fica incoerente a premissa fundamental do argumento de Kant de que é preciso postular um autor da natureza que seja o nexos da felicidade com a virtude, da natureza com a liberdade. Que sentido tem pensar um autor inteligível que liga os dois domínios se não pertencemos mais a um deles? Ora, é preciso admitir que a dualidade é evidente sobretudo em nossa existência mundana. É aqui que somos tanto agentes livres – visto que a lei moral, como um fundamento de determinação puramente intelectual, determina nossa existência enquanto númenos no mundo do entendimento – quanto seres dependentes da natureza. A definição de felicidade, que Kant apresenta nas duas *Críticas*, atribui um sentido à felicidade estritamente ligado ao conceito de natureza. Na primeira *Crítica*, “a felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive* quanto à sua diversidade, como *intensive* quanto ao seu grau, como ainda *protensive* quanto à sua duração)” (*KrV*, B 834). Na segunda, a felicidade é o “estado de um ser racional, no mundo, em relação ao qual tudo caminha *segundo sua aspiração e sua vontade* em toda sua existência e repousa, portanto, sobre o acordo da natureza com todo o seu fim” (*KpV*, AA 05: 124). Em vista disso, pode-se afirmar que o argumento da existência de Deus é tanto mais importante para legitimar a possibilidade desse nexos “no mundo”, mesmo que parcialmente, uma vez que é bastante incerto que tenhamos inclinações, desejos e aspirações depois da morte e, mesmo que os tenhamos, tais inclinações e desejos não poderiam ter mais como referência a natureza¹⁴. Portanto, se assumimos essas considerações, precisamos admitir que, mesmo no texto no qual Kant apresenta de maneira elaborada sua hipótese “transcendente” do sumo bem, há espaço para se pensar uma “dimensão imanente”.

14 Guyer (2016, p. 285) percebe que essa incoerência já se encontra na primeira *Crítica*, na medida em que Kant insiste que devemos postular Deus, como o autor da natureza (*KpV*, B 839), para garantir que nossos esforços virtuosos sejam conectados com a felicidade, mas apenas em um mundo futuro, ou seja, em uma vida não natural. Na segunda *Crítica*, Kant aprofunda o seu argumento e, por conseguinte, parece também aprofundar a incoerência, ao defender que Deus é postulado como um autor ou “causa suprema” da natureza, que torna a felicidade proporcional à moralidade, embora a necessidade disso não seja clara caso o sumo bem só puder ser alcançado em uma vida após a morte, que não é natural. Como Guyer (2016, p. 290, tradução nossa) observa, “é incoerente exigir Deus como autor de leis que fazem da felicidade a consequência da virtude na natureza quando se postula a perfeição da virtude apenas além da natureza”. Por conseguinte, para Guyer, essa incoerência deixa espaço para interpretar o argumento da segunda *Crítica* de acordo com seu sentido coletivo e imanente: a exigência da existência de Deus, como o fundamento da conexão de virtude e felicidade, é estabelecida em “uma concepção segundo a qual ambos devem ser alcançados pela e para a comunidade humana dentro da natureza” (Guyer, 2016, p. 290, tradução nossa). No entanto, não creio que as evidências sejam claras o suficiente para sustentar tal hipótese. Devido a posição fundamental do argumento da imortalidade, acredito que as implicações dessa inconsistência apontam, mais claramente, na direção de uma perspectiva imanente-individual, segundo a qual o sumo bem já deve ser pensado, de alguma forma, como possível neste mundo para o indivíduo.

2. O problema do sumo bem na década de 1790

A *Crítica da faculdade de julgar* desenvolve a doutrina do sumo bem como hipótese teleológica, tornando, por este meio, mais evidente a exigência de se conceber o sumo bem como realização no mundo. No entanto, desejo argumentar que isso não significa um abandono por parte de Kant de sua posição anterior. A hipótese do sumo bem é apresentada na terceira *Crítica* junto à teleologia e a teologia moral. Kant argumenta que a razão humana tem de pressupor um “fim término”, que não pode ser outro, segundo condições objetivas, senão o “ser humano sob leis morais”. Por outro lado, a “condição subjetiva sob a qual o ser humano [...] pode, sob a lei acima, colocar-se um fim término, é a felicidade” (KU, AA 5: 450). A “felicidade” é, portanto, o “sumo bem físico possível no mundo” exigível como “fim término”, que deve ser concebido “sob a condição objetiva da concordância do ser humano com a lei da *moralidade*, como a dignidade de ser feliz” (KU, AA 05: 450). Depois de apresentar tal definição, Kant faz uma rápida exposição do “problema teleológico” que fora retratado, antes, na segunda *Crítica* na figura de uma “antinomia da razão prática”: diz ele, “é impossível, dadas todas as capacidades de nossa razão, representarmos essas duas exigências do fim término, que nos é dado pela lei moral, como conectadas por causas meramente naturais”. Por conseguinte, uma vez que “o conceito da *necessidade prática* desse fim [...] não é compatível com o conceito teórico da *possibilidade física* de sua efetivação” é preciso conectar “à nossa liberdade uma outra causalidade (um meio) que não a da natureza”. Isto é, “temos de assumir uma causa moral para [...] colocarmos-nos um fim término” (KU, AA 05: 450). O fato de Kant não citar o argumento da “imortalidade” e nem enfatizar “o princípio da proporcionalidade”¹⁵ nessa exposição, levou alguns intérpretes¹⁶ a levantarem a hipótese de que Kant teria abandonado sua concepção individual-transcendente de sumo bem. Além disso, esses intérpretes acreditaram encontrar apoio a sua tese secular também em outros textos da década de 1790 nos quais Kant enfatiza o conceito de “um sumo bem no mundo”. Por exemplo, no opúsculo sobre *Teoria e Prática*, Kant cita o “sumo bem possível no mundo” como “a felicidade geral no universo, associada a mais pura moralidade e conforme a ela” (TP, AA 08: 279). Ora, talvez uma explicação sobre a ausência desses elementos na terceira *Crítica* possa ser encontrada no fato de um dos propósitos da *Crítica da faculdade de julgar* ser justamente o de estabelecer a possibilidade de se pensar, reflexivamente, a natureza segundo fins e, portanto, uma conexão imanente entre os fins da natureza e da liberdade¹⁷. No entanto, tanto o princípio da proporcionalidade quanto o argumento da imortalidade não estão totalmente ausentes na *Crítica da faculdade de julgar*. O primeiro está implícito no exemplo do “ateu honesto” (KU, AA 05: 452), que espera “justiça em um mundo futuro”, e mais ainda na “observação” de que a “prova moral” é um argumento congênito à razão desde tempos antigos, desde os tempos em que o ser humano passou a observar que do mérito e demérito não seguem naturalmente a recompensa e a punição (KU, AA 05: 458-459). Este último argumento é especialmente importante porque mostra a correspondência entre o “princípio da proporcionalidade” e o “princípio de justiça retributiva”, que dá sustentação para a hipótese, que tenho defendido, de que a doutrina do sumo bem é análoga a uma teodiceia¹⁸. No que diz respeito à definição

15 Eis algumas passagens da década de 1790 nas quais Kant faz referência ao princípio da proporcionalidade (Rel, AA 06: 5; 06: 99; 06: 161; TP, AA 08: 28 n; VNAEF, AA 08: 419).

16 Os mencionados intérpretes da abordagem coletiva-imanente, como Reath (1988) e Rawls (2000).

17 Na *Crítica da faculdade julgar*, Kant abre espaço para o pensamento teleológico, mediante os juízos reflexionantes, concebendo a natureza como se fosse orientada segundo fins. Trata-se de admitir a necessidade de pensarmos a natureza “de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade” (KU, AA 05: 176). Eu argumento, no entanto, que o juízo reflexionante encontra seus limites diante da questão do sumo bem, de modo que tal só pode ser resolvida, em última instância, pela doutrina dos postulados. Discuto alguns aspectos dessa hipótese em Kant e a defesa da causa de Deus (2018, p. 12-13) e Kant e Leibniz sobre o problema da Teodiceia (2024, p. 200-202).

18 Guyer (2016, p. 287-288) posiciona-se contra essa hipótese. Ele argumenta que não há nada nos argumentos de Kant na doutrina do sumo bem que justifique que postulemos a existência de Deus, a fim de garantir a provisão de punições divinas em estrita proporção ao vício humano. Para ele, o argumento segundo o qual os virtuosos seriam recompensados com a felicidade na proporção exata ao grau de sua virtude e os viciosos punidos na proporção exata de seu vício, de acordo com a pressuposição de um juiz divino, não encontra base nas exposições de Kant.

de sumo bem apresentada em *Teoria e Prática* parece igualmente incorreto dizer que os citados aspectos estão ausentes, pois, acompanhando sua suposta definição imanente, Kant não deixa de enfatizar a necessidade da razão de impor, no sumo bem, “a fé num Senhor moral do universo e numa vida futura” (TP, AA 08: 279). Além disso, em uma nota de rodapé próxima à mesma definição, Kant cita o princípio da proporcionalidade como elemento de conexão entre a mérito e a felicidade. Em suas palavras: “De facto, ela [a ideia do sumo bem] não contém pura e simplesmente a perspectiva de felicidade, mas tão só a de uma proporção entre tal felicidade e o mérito do sujeito” (TP, AA 08: 279).

Na década de 1790, especialmente envolto em polêmica está o conceito de uma “comunidade ética”, que é interpretado por alguns como sendo a comprovação mais concreta da mudança de perspectiva de Kant sobre o conceito de sumo bem nesse contexto. O conceito de comunidade ética é, de fato, cercado de ambiguidades, principalmente devido ao tratamento incipiente que Kant dedica a ele em *A religião nos limites da simples razão*. Mas se, realmente, é verdadeiro o fato de que a ideia de comunidade ética nos conduz a uma concepção imanente de sumo bem, que reclama sua realização nesse mundo, nem por isso — como pretendemos mostrar — há um abandono dos aspectos da perspectiva transcendente.

A comunidade ética é definida como “uma ligação de seres humanos sob meras leis da virtude” (Rel, AA 06: 94). Diferente de uma comunidade política, de cuja possibilidade depende da coerção, a comunidade ética é uma condição baseada no livre-arbítrio, na qual os indivíduos se reúnem em vista de um fim comum. Embora essa ideia seja objetivamente fundada na razão, Kant admite que, do ponto de vista subjetivo, não se pode “esperar, a partir da boa vontade do ser humano, que eles se decidissem a trabalhar em concordância para este fim” (Rel, AA 06: 95). Portanto, a comunidade ética, uma vez fundada objetivamente na ideia da razão, mas contrastada com nossos fins subjetivos, se baseia em um “dever”. Este dever é um dever de sair do estado de natureza ético e entrar em uma comunidade ética. A função específica desse dever é, como Kant explica, resguardar, mediante a união dos seres humanos sob um fim comum, a moralidade individual das “impugnações” do princípio mal inerente à sociabilidade dos indivíduos. Esse dever não é, em si mesmo, no entanto, um “dever individual”, pois “[u]ma vez que os deveres de virtude dizem respeito ao gênero humano como um todo, então o conceito de uma comunidade ética sempre se refere ao ideal de um todo de seres humanos” (Rel, AA 06: 96). Por conseguinte, como Kant observa, “temos aqui um dever — de tipo próprio — não do ser humano para com o ser humano, mas do gênero humano para consigo mesmo”. Esse dever se dirige a “um fim comum, a saber, ao fomento do sumo bem como bem comum” (Rel, AA 06: 97). Ao nos remetermos às considerações apresentadas anteriormente no prefácio, observamos que Kant compreende o sumo bem como “o que resulta” de “nosso agir correto” e “para o que poderíamos dirigir nosso fazer e deixar de fazer quanto a um fim” (Rel, AA 06: 5). Trata-se da “ideia de um objeto, que contém reunido em si a condição formal de todos os fins [...], isto é, a ideia de um sumo bem no mundo para cuja possibilidade devemos assumir um ser supremo, moral, mas santo e onipotente, único que pode unir ambos os elementos desse sumo bem” (Rel, AA 06: 5). Este conceito é, segundo Kant, “um ponto de referência particular da união de todos os fins”, meio pelo qual unicamente se pode dar “realidade prática objetiva à ligação da conformidade a fins da liberdade com a conformidade a fins da natureza” (Rel, AA 06: 5). Como

Yovel (1980, p. 63 n) observa, em contrapartida, que a doutrina kantiana parece se orientar por um vago senso de justiça e que a posição de Kant é derivada provavelmente de uma fonte antiga que, historicamente, se remete à Bíblia e que se manifesta, subjetivamente, no zelo de Kant pelo problema da recompensa e da punição e por sua profunda sensibilidade ao fenômeno do sofrimento do justo e da prosperidade do injusto. Nesse argumento, Yovel parece perceber a questão nuclear da teodiceia que sustenta a doutrina do sumo bem. Contudo, Yovel não consegue apreender a importância sistemática de tal questão. Nesse sentido, ele afirma: “pathos kantiano deve ser visto como externo ao seu sistema” (Yovel, 1980, p. 63 n, tradução nossa). No que diz respeito aos textos de Kant, a passagem aludida da *Crítica da faculdade de julgar* pode ser considerada, em especial, uma evidência contra a perspectiva de Guyer. Além disso, podemos encontrar outras importantes evidências a favor da minha hipótese em outros textos de Kant, tais como as *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* de meados de 1780 e o opúsculo sobre o *Fracasso das tentativas filosóficas na Teodiceia* de 1791. Apresento alguns elementos dessa interpretação em *A gênese da ética de Kant* (2017), *Kant e a defesa da causa de Deus* (2018) e *Kant e Leibniz sobre o problema da Teodiceia* (2024).

dever, portanto, a lei moral quer que “o sumo bem possível no mundo seja realizado por meio de nós” (*Rel*, AA 06: 5).

Ao apresentar o sumo bem nesses termos, Kant admite claramente, em contraste com a perspectiva individual antes defendida, o “caráter coletivo” do conceito de sumo bem. Ele afirma:

Uma vez que o sumo bem ético não é levado a cabo apenas por meio do esforço da pessoa particular para sua própria perfeição moral, mas exige uma união de tais pessoas em um todo para exatamente o mesmo fim, para um sistema de seres humanos dotados de boa disposição, no qual e por meio de cuja unidade o sumo bem pode se realizar (*Rel*, AA 06: 97-98).

Assim como no prefácio da obra, Kant complementa sua argumentação, afirmando que “esse dever”, visto não sermos “capazes de saber se, como tal, ele está em nosso poder”, precisará “da pressuposição de uma outra ideia, a saber, a de um ser moral no mundo, mediante cujo arranjo das forças dos indivíduos, por si insuficientes, são unidas para um efeito comum” (*Rel*, AA 06: 98). No entanto, a despeito da necessidade da postulação da existência de Deus, Kant ressalta que o dever de se esforçar para o fomento do sumo bem como bem coletivo é um dever do ser humano, de modo que a instituição de um “povo moral de Deus” deva “proceder de tal modo como se tudo dependesse dele” (*Rel*, AA 06: 101).

A essa dimensão coletiva do sumo bem Kant ainda acrescenta uma dimensão histórica e imanente, sobretudo baseada na ideia de que a comunidade ética, compreendida como “um povo de Deus”, é estabelecida na forma de uma “igreja invisível”, que, por sua vez, se substancializa na forma de uma “igreja visível”. Como ele explica, a igreja invisível é a “mera ideia da união de todos os dotados de retidão sob um governo divino [...] moral [...] do mundo, tal como serve de arquétipo a todas as Igrejas”. A igreja visível é, por sua vez, aquela representada pela “união efetiva dos seres humanos” de acordo com aquele ideal. Então para que uma igreja visível seja uma representação genuína da igreja invisível, ela precisa apresentar quatro características que estão de acordo com a razão: universalidade, pureza, liberdade e imutabilidade (*Rel*, AA 06: 101-102). Se essa igreja visível apresenta estes traços, ela representa, para Kant, “o reino (moral) de Deus sobre a terra, tanto quanto ele pode acontecer através dos seres humanos” (*Rel*, AA 06: 101). A representação histórica mais genuína desta igreja é a igreja cristã, que, apesar de sujeita a todas as vicissitudes de uma organização contingente e humana, deve servir de “veículo” para a “fé racional pura”. Kant acredita então em uma transição, dentro do progresso histórico, da fé eclesial, baseada nos estatutos e na revelação, para uma fé racional pura (*Rel*, AA 06: 121-123), de modo que se conceba a possibilidade da superação da religião histórica um dia (*Rel*, AA 06: 136 n). Disso decorre que também o sumo bem, como um dever coletivo dos membros da comunidade ética, precisa ser admitido como uma realização histórica, na medida em que essa comunidade progride como comunidade puramente moral.

Como tem sido observado na literatura, a hipótese da imanência do sumo bem na comunidade ética é fortalecida pelo fato de Kant não fazer nela nenhuma menção à “imortalidade da alma” e ao “princípio de proporcionalidade”, mas apenas à “existência de Deus”. Em relação ao último aspecto, Kant observa que “[i]nstituir um povo moral de Deus é, portanto, uma obra cuja execução não pode ser esperada dos seres humanos, mas apenas do Deus mesmo” (*Rel*, AA 06: 100-101), muito embora, como ele assevera, não seja

Permitido ao ser humano, por esta razão, ser inativo em relação a esse assunto e deixar a providência governar [...]. Ao contrário, ele deve proceder de tal modo como se tudo dependesse dele e, apenas sob esta condição, lhe é permitido esperar que a sabedoria suprema conceda compleição ao seu esforço bem-intencionado (*Rel*, AA 06: 100-101).

No entanto, uma leitura mais cuidadosa, logo mostra que há, ao longo do texto, algumas referências que apontam para o princípio de proporcionalidade e para a imortalidade. Kant aponta para o primeiro aspecto, por exemplo, em sua discussão sobre o caráter do “legislador

ético”, que apenas pode ser pensado como “alguém, em relação a quem todos os *deveres verdadeiros* — por conseguinte também os deveres éticos — devam ser representados, *ao mesmo tempo*, como mandamentos seus”. Kant aponta claramente para o princípio de proporcionalidade, ao esclarecer que esse “legislador” só pode ser “alguém que, por isso, deve ser também um conhecedor de corações, a fim de perscrutar o mais íntimo das disposições de ânimo de cada um e, como deve ser em qualquer comunidade, proporcionar a cada um o que seus atos merecem”. Ele conclui, ao final, que “este é o conceito de Deus como um governante moral do mundo” (*Rel*, AA 06: 99). No mesmo sentido, em uma nota de rodapé da introdução que explica o “sumo bem” como “proposição sintética *a priori*”, Kant afirma a premissa de que apenas Deus pode proporcionar a felicidade em concordância com a dignidade. Ele afirma, mais particularmente, que, “uma vez que a capacidade do ser humano para provocar a felicidade no mundo em concordância com a dignidade de ser feliz não é suficiente, tem de ser assumido um ser moral onipotente como soberano do mundo sob cuja provisão isso acontece” (*Rel*, AA 06: 7). De maneira indireta, Kant também acaba por se remeter ao princípio de proporcionalidade em sua discussão sobre o sentido do mérito diante da justiça de Deus (*Rel*, AA 06: 146) e, ainda, no decorrer de sua discussão sobre o mérito, em sua rejeição da “satisfação vicária” (*Rel*, AA 06: 117-118).

Sobre a imortalidade, embora Kant não a mencione diretamente na sua exposição da comunidade ética, ele não deixa de fazer referências a ela, ao longo do texto, que se conformam diretamente com sua doutrina do sumo bem. Para citar um exemplo, chamo a atenção para a discussão sobre as dificuldades em torno da relação entre a disposição de ânimo e o arquétipo da lei moral, na qual Kant resolve a dificuldade em vista da “santidade” com base na ideia de “imortalidade da alma”:

Seu progresso ao infinito em direção à adequação com essa lei devido à *disposição de ânimo* a partir do qual ele é derivado, que é suprassensível, nós podemos pensar como sendo julgado — enquanto um todo completo também segundo o ato (a conduta de vida) — por um perscrutador de corações em sua intuição intelectual pura (*Rel*, AA 06: 67).

Embora Deus, como perscrutador de corações, seja capaz de perceber a conversão de nossa disposição de ânimo não como partes no tempo, mas como um todo inteligível, ainda assim essa conversão deve ser concebida, da perspectiva do sujeito, como um tipo de progresso. Essa discussão se estende para a segunda dificuldade, relacionada à “felicidade”, na qual a imortalidade é pensada em termos de bem-aventurança e desaventurança, algo que traz de volta também a pressuposição do princípio da proporcionalidade (*Rel*, AA 06: 68-70). Kant argumenta que a “persistência” da disposição de ânimo moral exige uma certa “confiança” em nossa capacidade de conservá-la; e esta confiança, baseada na comparação de nossa conduta atual com a anterior, aponta para um “progresso” que pode se estender para outra vida em direção à “meta da perfeição” (*Rel*, AA 06: 68). Ao mesmo tempo em que Kant sugere esse progresso como bem-aventurança, ele observa que a disposição de ânimo corrompida nos conduz ao reconhecimento de um regresso, que pode ser compreendido, enquanto tal, como desaventurança. Nas palavras de Kant, “o primeiro é um vislumbre de um futuro *imensurável*, mas desejado e feliz; o segundo, em contrapartida, de uma *miséria* igualmente *imensurável* [...], vislumbres de uma *eternidade* bem-aventurada e desaventurada” (*Rel*, AA 06: 69). Nessa resposta, é interessante observar que Kant compreende o princípio de proporcionalidade como “inerente” à disposição de ânimo, de modo tal que recompensa e punição são concebidas como implicações necessárias decorrentes da própria disposição. A terceira dificuldade continua a apontar para o “princípio da proporcionalidade”, ao discutir a justiça de Deus diante do problema do mal radical. Nessa resposta, Kant destaca, em particular, o problema da necessidade “da satisfação da justiça suprema”, diante da qual ninguém pode ficar impune, frente a “mudança de coração” ou da conversão da disposição de ânimo. Trata-se, nesse ponto, de pensar como é possível justificar o coração mau, algo considerado punível, na disposição de ânimo daquele que já se converteu moralmente e que, portanto, não é mais, aos olhos da razão, passível de punição.

3. Elementos para uma interpretação compatibilista: algumas considerações

O argumento principal contra essas passagens da *Religião*, tanto quanto as passagens da *Crítica da faculdade de julgar*, é que elas são passagens acessórias que não são importantes para a compreensão da hipótese do sumo bem de Kant nesse contexto. Uma vez que Kant não menciona a imortalidade e o princípio de proporcionalidade em sua exposição principal, isso significou para alguns comentadores (Reath, 1988) que Kant os teria abandonado devido à percepção de suas inconsistências. Ao meu ver, contudo, essas passagens mostram, ao contrário, o comprometimento de Kant com esses aspectos, mostrando como essas posições não foram simplesmente abandonadas. Penso que, ao discutir a moralidade individual, em sua ligação com o mérito e o demérito segundo o princípio da proporcionalidade e o postulado da imortalidade, Kant está sustentando uma perspectiva sistemática da razão prática, segundo a qual a unidade de todos os fins só é possível quando se dissipa todas as contrariedades da Teodiceia.

Esta sistematicidade encontra dificuldades quando o sumo bem é pensado apenas sob sua perspectiva imanente. Uma das principais dificuldades reside, sobretudo, na questão de como pensar, de acordo com as demandas da doutrina do sumo bem, a união entre virtude e felicidade. Geralmente, uma das estratégias é assumir a doutrina dos deveres de aperfeiçoamento apresentada na *Metafísica dos costumes* como análoga ao dever de fomentar o sumo bem, destacando que a moralidade nos exige a promoção não apenas de nossa própria perfeição e felicidade, mas da perfeição e da felicidade dos outros (MS, AA 06: 385-386). Poder-se-ia concluir daí que a meta moral coletiva de aperfeiçoamento moral do ser humano, bem como da promoção de sua felicidade, é uma tarefa imanente, a ser realizada no mundo, por meio dos próprios esforços humanos. Em outras palavras, nosso objetivo deve ser o de alcançar tanto a virtude de todos quanto a felicidade de todos, na medida em que essa demanda possa concordar com a moralidade. Mas logo se percebe que as exigências mais estritas do sumo bem não podem ser atendidas dessa forma. Em primeiro lugar, Kant é bem claro que não está em “nosso poder” promover a felicidade dos outros em consonância com a sua virtude. Mesmo que seja possível identificarmos certos traços empíricos do caráter virtuoso em uma pessoa¹⁹, não é possível inferirmos seu caráter inteligível propriamente dito, de modo que qualquer tentativa humana de distribuir a felicidade segundo a dignidade seria equivocada. A consequência disso é que, diante da incapacidade humana de inferir a qualidade moral das disposições²⁰, a tentativa de distribuir a felicidade de acordo com a virtude culminaria em uma situação na qual a felicidade poderia ser concedida ao injusto e a infelicidade ao justo, o que para Kant se traduz em um “absurdo prático”²¹. É claro que é possível ao ser humano promover a perfeição moral e a felicidade dos outros, mas nunca de acordo e em proporção com a sua dignidade. O princípio de proporcionalidade não está em nosso poder, mas apenas no poder de Deus. Conceber o dever de fomentar o sumo bem como equivalente ao princípio proporcional de distribuição, como se o nosso dever a este respeito “exigisse que distribuíssemos a felicidade de acordo com o valor moral”, é incompatível com o “dever implica poder” (Pasternack, 2017, p. 439, tradução nossa). Nesse sentido, como Beck (1984, p. 244-245, tradução nossa) salienta, “não posso fazer

19 Em suas interpretações, Villarán (2013) e O’Connell (2012) argumentam no sentido de mostrar que o dever de fomentar o sumo bem consiste no dever de fomentar a distribuição da felicidade segundo o julgamento da dignidade moral. Villarán (2013, p. 33-34) argumenta que, a despeito de nossa falibilidade em julgar a dignidade moral de forma confiável, ainda temos de nos empenhar nessa tarefa. O’Connell (2012, p. 273-74) observa, por sua vez, que a dignidade pode, em alguma medida, ser avaliada segundo alguns indicadores empíricos do caráter.

20 Considerando a teoria kantiana da punição, Pasternack (2017, p. 440 n, tradução nossa) salienta que até poderíamos ser “capazes de fazer julgamentos negativos sobre um agente. O problema em questão aqui diz respeito à nossa capacidade de fazer julgamentos positivos e, assim, determinar quem merece a felicidade. Em outras palavras, na medida em que somos incapazes de determinar se um agente está agindo por dever e/ou passou por uma ‘mudança de coração’, então não temos os recursos cognitivos necessários para participar” da realização do princípio de proporcionalidade”.

21 Sobre o absurdo prático, ver *Lições de metafísica* (VMet-L1/Pölitiz, AA 28: 318-319) e *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* (VPhil-Th/Pölitiz, AA 28: 1083-1084).

absolutamente nada em vista da distribuição da felicidade de acordo com o mérito — isto é a tarefa do governador moral do universo [...] não é *minha* tarefa”. No melhor dos casos, nossos próprios esforços e, sobretudo, aos esforços coletivos das instituições, alcançariam a promoção geral da moralidade e do bem-estar coletivo, em referência ao progresso do gênero humano. Nesse sentido, não é incoerente pensar que o progresso da virtude e do direito deveria conduzir, apoiado na assistência divina, a um estado de maior bem-estar social, no qual haveria menos desigualdade, injustiça, guerras e, em geral, maior respeito ao ser humano. Mas isso nunca poderia ser pensado sob uma perspectiva sistemática, como aquela que o sumo bem parece exigir, segundo a qual da virtude deve resultar necessariamente a felicidade. Nesse caso, pois, estaríamos diante de um “agregado” e não de um “sistema”.

Esta dificuldade não se impõe apenas à interpretação imanente-secular, sugerida por Reath e Rawls, mas também à interpretação imanente-teológica, tal como apresentada por Paul Guyer. Guyer (2016, p. 285) compreende que o aspecto teológico do sumo bem nunca é abandonado, pois Kant sempre discute o problema do sumo bem junto ao postulado da existência de Deus. No entanto, para Guyer, Kant abandona tanto o princípio de proporcionalidade, quanto o postulado da imortalidade da alma na década de 1790, apresentando uma concepção segundo a qual o sumo bem requer uma união num todo com o propósito de formar “um sistema de seres humanos dotados de boa disposição no qual, e somente sob cuja unidade, o sumo bem pode acontecer” (Guyer, 2016, p. 298, tradução nossa). Guyer conclui, com efeito, que “o sumo bem não é um bem individual que pode ser realizado pela virtude de um indivíduo, mas um bem de toda a espécie humana, que só pode ser produzido pela virtude de todos”. Portanto, continua Guyer, o sumo bem é “uma condição que deve ser realizada pela espécie humana e não individualmente”. Ao se referir à espécie humana como aspecto biológico, Guyer sugere que, além disso, o sumo bem deve ser realizado na natureza, “embora devamos acreditar que a sua realização depende da existência de um ‘ser moral supremo’” (Guyer, 2016, p. 298, tradução nossa). Não obstante, Guyer parece encontrar dificuldades em explicar o papel estrito deste ser moral supremo na realização do sumo bem. O papel desse ser moral supremo é, em sua explicação, o de “organizar as forças dos indivíduos singulares” de modo “a explicar a possibilidade do desenvolvimento coletivo da virtude”. Assim, “se os seres humanos com essa assistência organizarem coletivamente o exercício de sua virtude, a felicidade ao menos em algum momento — *na vida da espécie* — se resolverá por si mesma” (Guyer, 2016, p. 298-299). Se este é exatamente o caso, nada nos impede de pensar que se a felicidade é realizada apenas na vida da espécie, isso significa que um conjunto de indivíduos virtuosos deverão abdicar de sua felicidade no decorrer de seu trabalho de promoção da moralidade, enquanto outros gozarão de uma felicidade que não fora conquistada por seus próprios esforços, mas pelos esforços de outros. Mais uma vez estamos diante de uma explicação que pressupõe um “agregado” e não um “sistema” capaz de, mediante um princípio, conectar virtude e felicidade.

Pode-se dizer, portanto, que a exigência de uma “conexão necessária” entre os elementos do sumo bem impõe dificuldades às interpretações imanentes, que acabam por tornar, em última instância, a realização do sumo bem algo “acidental e contingente”. Nesse sentido, o sumo bem é pensado, como no caso da interpretação imanente-secular, como resultado da realização de certos deveres de caráter social e de sua implementação por meio das instituições políticas que devem tornar possível uma situação, na qual felicidade e a virtude são coletivamente distribuídas no decorrer do progresso histórico. No caso da interpretação imanente-teológica, o sumo bem é pensado como resultado dos esforços humanos coletivos em direção a efetivação da virtude, sob cuja condição a felicidade é distribuída em relação à espécie humana, mas não em relação ao indivíduo virtuoso. Como se observa, isso dificilmente satisfaz a exigência sistemática do sumo bem, que requer não apenas que a felicidade seja distribuída de acordo com a virtude, mas que essa distribuição esteja fundada em uma “conexão necessária”. Em outras palavras, pode-se dizer que

O que é necessário para que o sumo bem seja realizado não é meramente uma relação externa em que a distribuição do componente da felicidade seja proporcional

ao componente da virtude, mas sim que os componentes estejam internamente relacionados (Bader, 2015, p. 187, tradução nossa).

Portanto, como salienta Bader, “[q]ualquer conexão acidental e contingente entre felicidade e virtude que simplesmente aconteça de concordar com o que é exigido pelo sumo bem é, conseqüentemente, insuficiente e não dá origem a um sistema racional e necessário de fins” (Bader, 2015, p. 187, tradução nossa).

Considerando essa dificuldade, meu argumento não se constitui como uma recusa à dimensão imanente e coletiva do sumo bem, pois ela é certamente encontrada na doutrina de Kant dos anos de 1790. Em vez disso, ele se dirige no sentido de mostrar que a perspectiva imanente dificilmente pode ser sustentada sozinha, como se Kant tivesse abandonado a perspectiva teológica transcendente assumida na década anterior. Uma proposta interessante, diante dessa controvérsia, é pensar que o objeto supremo da razão prática pode ser concebido sob duas perspectivas diferentes, que precisam ser igualmente consideradas. Essas duas concepções não são incoerentes entre si e consiste em considerar o sumo bem sob a perspectiva do indivíduo ou da espécie. Com efeito, como sugere Vatansever (2020, p. 281), a pergunta de Kant sobre o sentido da esperança na primeira *Crítica* (*KrV*, B 833-834) poderia ser interpretada de duas maneiras: “(1) O que eu – como indivíduo – posso esperar, se eu agir como devo e me tornar digno de felicidade? e (2) O que nós – como espécie humana – podemos esperar, se todos nós agirmos como devemos e nos tornarmos dignos de felicidade?”. A resposta à primeira pergunta leva em conta a disposição de ânimo individual em sua relação com Deus e a imortalidade. Nesse ponto, é de fundamental importância a consideração do “princípio de proporcionalidade” que deve garantir, sob a perspectiva de um juiz imparcial supremo, a distribuição precisa e sistemática da felicidade de acordo com a dignidade do sujeito, realização que só pode ser plenamente consumada na eternidade, como bem-aventurança. Nesse caso, leva-se em conta o substrato da vontade humana como condição necessária da distribuição da felicidade que será mediada por Deus²². A resposta à segunda pergunta se dirige no sentido de admitir uma concepção teleológica da história humana, segundo a qual se torna possível um progresso contínuo da liberdade, mediante a existência de um autor inteligível da natureza, responsável por conciliar os dois aspectos do sumo bem. Este esforço contínuo da espécie humana em direção a liberdade deve ser visto como acompanhado do aumento de seu bem-estar, culminando em uma perspectiva ideal de sociedade, na qual imperam os princípios do direito tanto na esfera interna, quanto na externa, o que deve resultar na condição perene da paz perpétua. É claro, no entanto, que não deve se tratar apenas de progresso jurídico, mas também e, sobretudo, de progresso moral. Em relação a isso, Kant acredita que o progresso do direito abre espaço para o progresso da virtude. Ou seja, dentro da comunidade política deve se desenvolver a comunidade ética. Isto é, é dentro de um Estado justo que os seres humanos podem melhor desenvolver suas predisposições naturais, sobretudo aquelas ligadas à sua personalidade moral (*ZeF*, AA 08: 366). Sob essa perspectiva, é dispensável o apelo ao princípio de proporcionalidade e a pressuposição da imortalidade, uma vez que o sumo bem é pensado como progresso histórico coletivo no mundo e, em sua plenitude, como realização para as gerações posteriores da espécie humana.

Considerações finais

Tentei mostrar, nesse texto, como há, no pensamento de Kant, uma dinâmica entre as dimensões imanentes e transcendentais do sumo bem. Especialmente, meu objetivo foi sublinhar que, mesmo que Kant tenha se dirigido a enfatizar uma dimensão imanente e coletiva do sumo bem na década de 1790, isso não resultou em uma drástica reformulação ou no abandono de sua

²² Apresento alguns elementos dessa hipótese em *Kant e Leibniz sobre o problema da Teodiceia* (Cunha, 2024, p. 204-206) e em *A gênese da ética de Kant* (Cunha, 2017, p. 230-233).

doutrina anterior. Como demonstrei, a análise das obras de 1790 proporciona suporte textual para uma interpretação compatibilista do sumo bem, na medida em que nos permite identificar tanto aspectos de uma interpretação imanente, quanto de uma interpretação transcendente. A favor da interpretação compatibilista, demonstro também as dificuldades de se pensar a doutrina do sumo bem, de um ponto de vista sistemático, apenas com base na interpretação imanente. Em consideração à objeção que poderia ser levantada a respeito da compatibilidade interna das duas abordagens dentro do próprio sistema kantiano, sugiro que, do mesmo modo que se pode defender de maneira bem-sucedida a compatibilidade entre a filosofia da história de Kant e sua ética e filosofia da religião, isto também pode ser feito em relação às abordagens imanente e transcendente do sumo bem. Pode-se sugerir que ambas representam postos de vista distintos, que se sobrepõem, e que destacam diferentes etapas na resolução de um mesmo problema, a saber, o problema da unidade da razão. Se, por um lado, a história é pensada como o palco sobre o qual se desenvolve coletivamente a liberdade humana em conexão com natureza, seja mediante ações éticas, ou o desenvolvimento do ordenamento jurídico e das instituições políticas, essa conexão só pode ser pensada sistematicamente, segundo um fio condutor ou princípio ordenador, sob a perspectiva da filosofia da religião²³. Nesse sentido, o princípio de proporcionalidade assume a função sistemática de conectar os fins da liberdade aos da natureza, mediante os postulados da razão prática, proporcionando, sob a perspectiva de um sistema de justiça retributiva, a unidade de todos os fins. É exatamente, nesse sentido, que se pode interpretar que sumo bem e teodiceia são coincidentes enquanto a mesma questão da razão.

Referências

BADER, R. M.. Kant's theory of the highest good. In: AUFDERHEIDE, J. e BADER, R. (Eds.). *The highest good in Aristotle and Kant*. Oxford: Oxford University Press, p. 183-213, 2015.

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

COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlim, 1910.

CUNHA, B. *A gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.

CUNHA, B. A Teodiceia de Kant em À Paz Perpétua. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 30, n. 2, 2025 (no prelo).

CUNHA, B. Kant e a defesa da causa de Deus: algumas considerações acerca do opúsculo kantiano sobre a teodiceia. *Ética e Filosofia Política* v. 1, n. 21, p. 5-21, 2018.

CUNHA, B. Kant e Leibniz sobre o problema da teodiceia. In: CUNHA, B. e FELDHAUS, C. (Eds.). *Kant Em Diálogo*. Londrina: Engenho das Letras, p. 164-209, 2024.

DENIS, L. Autonomy and the Highest Good. *Kantian Review*, v. 10, p. 33-59, 2006.

²³ Como demonstro em outro lugar, elementos para uma interpretação compatibilista podem ser encontrados na exigência de consumação do fim da natureza e do fim da criação. Ver Cunha, *A Teodiceia de Kant em À Paz Perpétua* (Cunha, 2025).

DUSING, K. Das problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. *Kant-Studien*, v. 62, p. 5-42, 1971.

GUYER, P. *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

HAMM, C. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. *Studia Kantiana*, v. 9, n. 11, p. 41-55, 2011.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2024.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Traduzido por Fernando C. Matos. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Traduzido por Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Fernando C. Matos. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2012.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXI, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.

KANT, I. *Lições de metafísica*. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2022.

KANT, I. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Traduzido por Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2019.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KLEIN, J. *Kant e a Ideia de uma História Universal*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

KLEINGELD, P. What do the virtuous hope for? Re-Reading Kant's doctrine of the highest good. In: ROBINSON, H. (Ed.). *The proceedings of the eight international Kant congress*. 1995, p. 91-113.

MARIÑA, J. Making sense of Kant's highest good. *Kant-Studien*, v. 91 n. 3, p. 329-355, 2009.

MORAN, K. *Community and progress in Kant's moral philosophy*. Washington: The Catholic University of America Press, 2012.

O'CONNELL, E. Happiness proportioned to virtue: Kant and the highest good. *Kantian Review*, v. 17, n. 2, p. 257-279, 2012.

PASTERNAK, L. Restoring Kant's Conception of the Highest Good. *Journal of the History of Philosophy*, v. 55, n. 3, p. 435-468, 2017.

PAULSEN, F. Immanuel Kant. *Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart, 1924.

RAWLS, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 2000.

REATH, A. Two Conceptions of the Highest Good in Kant. *Journal of the History of Philosophy*, v. 26, p. 593-619, 1988.

SILBER, J. R. Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. *Philosophical Review*, v. 68, n. 4, p. 469-492, 1959.

VATANSEVER, S. Kant's coherent theory of the highest good. *International Journal for Philosophy of Religion*, n. 89 v. 3, p. 263-283, 2020.

VILLARÁN, A. Overcoming the Problem of Impossibility in Kant's Idea of the Highest Good. *Journal of Philosophical Research*, v. 38, p. 27-41, 2013.

YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press, 1980.