

## **Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura**

[Happiness and the dignity of being happy: the highest good as a dialectical ideal of pure practical reason]

Solange Dejeane\*

UNIFRA, Santa Maria

### **I**

O tema da felicidade na ética de Kant parece relegado a um segundo plano, pelo menos nos escritos do período crítico.<sup>1</sup> Com efeito, a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a ética kantiana aparece como uma ética do dever incondicionado, e não como uma ética da busca da felicidade, pessoal ou coletiva. É o caso para Kant que agir moralmente bem é agir *por* dever, e “[u]ma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada”.<sup>2</sup> Na segunda seção da *Fundamentação*, texto no qual o autor se ocupa principalmente com a formulação do princípio supremo da moralidade, a distinção entre o imperativo moral (categórico) e os imperativos da felicidade (hipotéticos) é inequívoca. “O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (FMC, BA 39),

\* Email para contato: soldejeanne@terra.com.br

<sup>1</sup> Sobre o *lugar* da felicidade no pensamento de Kant antes de 1780 ver o interessante capítulo 3 (“Freedom as the Inner Value of the World”) do livro *Kant on Freedom, Law, and Happiness* de Paul Guyer. O autor se vale de inúmeras notas (Reflexões) de Kant da década de 1770 para mostrar que nesta época Kant dificilmente separava moralidade e felicidade, e que defendia a tese de que a moralidade com sua condição essencial, a saber, a liberdade, tinha em vista precisamente a sistematização e maximização da felicidade para todos. Cf. op. cit., p. 100.

<sup>2</sup> Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA 13. Doravante as referências serão feitas no texto com a abreviatura FMC, seguida da paginação do texto original. O mesmo procedimento será adotado com relação às citações da *Crítica da razão prática* (CRPr – tradução de Valerio Rohden) e da *Crítica da razão pura* (CRP). Quando a abreviatura é omitida e a citação aparecer só com a paginação original trata-se do último texto referido em citação anterior.

mesmo que esta finalidade seja a felicidade. De acordo com a perspectiva kantiana, mesmo ações praticadas em conformidade com o dever, especialmente as realizadas com inclinação *imediata*, como pode ser o caso de ações praticadas com vistas à felicidade, embora sob muitos aspectos boas ações, não possuem qualquer valor moral. Não resta dúvida de que toda argumentação que Kant desenvolve na *Fundamentação* no que diz respeito à “busca e fixação do princípio supremo da moralidade”, um princípio que ele julga deva ser necessário e universalmente válido, tem como resultado que a felicidade não serve, pelo menos, como *fundamento* (ou *motivo*) para a moralidade.

Também na Analítica da segunda *Crítica*, reconhecida como um dos dois textos mais importantes da ética kantiana madura, o filósofo ocupa-se, desta vez em detalhes, com a distinção entre a lei moral, princípio *formal* do querer, cuja origem é a razão pura, e todos os preceitos práticos compreendidos sob o princípio da felicidade.<sup>3</sup> Duas passagens no início do texto, com as quais ele inicia os **Teoremas I e II**, são significativas para ilustrar aqui este ponto central da *Crítica da razão prática*. Primeiramente lê-se a seguinte consideração: “Todos os princípios práticos, que pressupõem um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (CRPr, A 38). Em seguida, o **Teorema II** inicia com a seguinte afirmação: “Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (A 40). Ou seja, a partir do “princípio” da felicidade não é possível estabelecer qualquer *lei* moral. Pois, como pondera Kant neste contexto, “[o] princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa usar nele, não compreenderia mesmo assim nenhum outro fundamento determinante da vontade além dos que convêm à faculdade de apetição **inferior**” (A 44). De modo que para se conceber e admitir um princípio moral com força de lei é preciso reconhecer *na razão* uma *faculdade de apetição superior*, de acordo com a qual unicamente é possível pensar uma lei como fundamento determinante suficiente da vontade, ainda que puramente *formal* – com exclusão da felicidade. Conforme

---

<sup>3</sup> No texto sob o título “**Elucidação crítica da analítica da razão prática pura**” Kant confirma a principal tarefa que coube à Analítica na medida em que aí se tratava de verificar a possibilidade da razão prática pura: “Ora, a distinção da **doutrina da felicidade** (cujos princípios empíricos constituem todo o fundamento, sem nada acrescentar a segunda) da **doutrina da moralidade**, é a primeira e mais importante ocupação da Analítica da razão prática pura, na qual ela tem de proceder tão **exatamente** e, por assim dizer, tão **meticulosamente** como o geômetra em seu trabalho” (CRPr, A 165).

ainda consideração kantiana, a razão seria uma verdadeira faculdade de apetição *superior* ao determinar por si mesma a vontade, sem estar no serviço das inclinações – sempre sensíveis (cf. A 45).

Não obstante a tese de que a felicidade, entendida como princípio prático empiricamente condicionado, não serve como princípio moral de determinação da vontade – já que o conceito de felicidade constitui “somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos” (CR-Pr, A 46), enquanto a lei moral configura-se como princípio *objetivo* de determinação da vontade; Kant reconhece no mesmo contexto da Analítica que “[s]er feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição” (A 45). Ora, também na *Fundamentação* ele considera a intenção da felicidade “como certa *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência” (FMC, BA 42). Neste contexto, como vimos anteriormente, ele exclui do fundamento determinante da vontade moral todas as finalidades da faculdade de apetição, mas não deixa de reconhecer que

Há [no entanto] *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*. (FMC, BA 42)

O problema é que mesmo admitindo que a felicidade seja uma finalidade *naturalmente* necessária aos seres racionais finitos Kant afirma que a lei moral, como uma lei da razão *pura*, causa prejuízo à satisfação das inclinações, numa palavra à felicidade. Ou seja, ele não apenas distingue o princípio da moralidade do princípio da felicidade. Além disso, considera também que agir moralmente, isto é, agir de acordo com o único fundamento determinante da vontade moralmente válido para seres racionais finitos, compromete a felicidade destes seres. Como então entender sua consideração de que a felicidade como objeto (*matéria*) da faculdade de desejar é *essencial* a toda gente (a todo ser racional finito)? Pois, nestes termos apresenta-se um *conflito* da razão consigo mesma. Admitindo aqui este conflito da razão como um problema, pode-se pensar sua solução a partir da tese kantiana segundo a qual o homem seria um “cidadão de dois mundos”: o mundo sensível e o  *mundo inteligível*. Como pertencente ao mundo sensível o homem estaria submetido somente a princípios práticos materiais, dentre os quais o da felicidade; como membro do mundo inteligível, uma *perspectiva* aberta pelo princípio

pio supremo da moralidade enquanto princípio da razão pura prática, o homem seria, por assim dizer, gerido pelas *leis morais da liberdade*.

Todavia, esta não pode ser a última palavra de Kant com relação ao problema de que se trata aqui. Ele não pode dar-se por satisfeita simplesmente com o pressuposto da “dupla cidadania” do homem, embora esta consideração tenha sido decisiva na questão da fundamentação do princípio supremo da moralidade.<sup>4</sup> Mesmo solucionado o problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade, ou antes, justamente pelo caráter da solução da fundamentação de um princípio moral objetivo, necessário e universalmente válido, o conflito entre razão prática empiricamente condicionada e razão prática pura (entre sensibilidade e razão) parece inevitável.

Ainda que possamos aqui apontar o que seria um conflito da razão consigo mesma, e isso já desde as considerações sobre felicidade e moralidade expostas na *Fundamentação*, é o caso que na Analítica da *Crítica da razão prática* Kant aparentemente ignora qualquer problema referente a este tipo de conflito da razão prática com a sensibilidade. Ele está concentrado apenas na questão da natureza de um princípio prático objetivo e universalmente válido. Assim, considera, não por acaso, que o contentamento de um ser racional finito com a sua existência inteira – o que ele designa como “ser feliz” – é “[...] um problema imposto a ele por sua própria natureza finita, porque ele é carente e esta carência concerne à matéria de sua faculdade de apetição [...]” (CRPr, A 45). Ora, considerando “o contentamento com toda a sua existência” um problema, e não “uma posse originária e uma bem-aventurança, que pressuporia uma consciência de sua auto-suficiência independente [...]” (A 45); (considerando) que o princípio da felicidade só pode ser conhecido empiricamente, posto que princípio material de determinação da vontade; e ainda, que um princípio com valor de *lei* só pode ser concebido como um princípio totalmente *a priori*, e por isso independente da matéria da faculdade de apetição; Kant simplesmente enfatiza o problema prático de definir uma *lei* moral, e observa que para isto a felicidade não serve. E, enfim, pondera que “o conceito de felicidade [...] é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente” (A 46), já uma lei moral, “enquanto objetiva teria de conter, em todos

---

<sup>4</sup> Uma consideração importante sobre este tema é justamente notar que o imperativo categórico sinaliza que no homem (ser racional finito) o “mundo sensível” e o “mundo inteligível” se encontram relacionados no *limite da razão*. Cf. a respeito a tese de doutorado “A fundamentação da moral no limite da razão em Kant” (S. Dejeanne, 2008).

os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade” (A 45/46).

Ora, neste contexto da Analítica há sim referência a um conflito da razão prática (pura) (*Escólio II* do **Teorema IV**), só que esta (referência) não diz respeito a um conflito de “interesses” da razão (ora na moralidade, ora na felicidade), mas surgiria mesmo de tomarmos a felicidade, que é uma finalidade *naturalmente necessária* a todo ser racional finito, como fundamento do dever moral. O raciocínio kantiano aí é intrincado e trata do absurdo que seria tomarmos o princípio da felicidade como fundamento determinante da vontade moral. De acordo com Kant, fazer do princípio da *própria* felicidade o fundamento determinante da vontade é o reverso (“exato oposto”) do princípio da moralidade. A consequência seria a ruína da moralidade, uma vez comprometido o princípio da *autonomia* da vontade, o qual é concebível tão somente a partir da abstração de toda e qualquer matéria da faculdade de apetição, isto é, como *forma* legisladora da razão pura. Ele se refere a esta situação como um *conflito prático* que “se a voz da razão em relação à vontade não fosse tão clara, tão intransferível, tão perceptível mesmo ao homem mais comum, [ele] arruinaria completamente a moralidade” (CRPr, A 62). Por fim, pode-se dizer que o filósofo quase incansavelmente lembra seu leitor de que “[o] princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas mas jamais aquelas que se prestassem para leis da vontade, mesmo que se tomasse a felicidade **geral** como objeto” (A 63).

## II

Não há dúvida de que a partir da *Fundamentação*, texto no qual Kant apresenta a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade, a felicidade não se constitui mais em um princípio para a moralidade. Ou seja, a “descoberta” do princípio da autonomia lhe permite sustentar que a validade do imperativo categórico enquanto princípio obrigante para a vontade já não está vinculada à (realização da) felicidade, mas tão somente à própria lei da moralidade, uma lei cuja *ratio essendi* é a liberdade. Não obstante, ele continua mantendo a mesma tese já conhecida da primeira *Crítica*, a saber, que a própria moralidade constitui-se, pelo menos, na condição da dignidade de ser feliz.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Paul Guyer (*Kant on Freedom, Law, and Happiness*) trata a caracterização da virtude como dignidade de ser feliz em termos de um “profundo mistério na ética de Kant”: “[...] the other profound mystery in Kant's ethics is his frequently reiterated characterization of virtue as the worthiness to be happy” (p. 117). Parece que ele não deixa de ter razão, pois, se virtude e felicidade reposam em princípios heterogêneos, com entender a virtude como condição de merecimento de ser feliz? E, não obstante isso, talvez se possa indagar se não é essa mesma caracterização da virtude como dignidade

Na **Doutrina do Método** da *Crítica da razão pura*, especificamente no capítulo sobre O Cânone da razão pura, Kant explicita sua concepção da moralidade como dignidade de ser feliz. Neste contexto já se pode observar que ele concebe as “leis morais” nos termos de regras práticas necessárias, objetiva e universalmente válidas, as quais teriam sua origem *a priori*, na própria razão, e nunca em quaisquer *objetos* da vontade. Ou seja, já no texto de 1781 nota-se a distinção entre a lei moral, ou lei dos costumes, e a regra da prudência, ou “lei” pragmática, isto é, “a lei prática que tem por motivo a felicidade” (CRP, A 806/B 834). *Uma* lei moral é aí definida como “a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos como *podemos tornar-nos dignos da felicidade*” (A 806/B 834). Mas, esta distinção entre a lei dos costumes e a lei pragmática, ainda que aquela tenha sido concebida de modo a reconhecer-lhe como o único móbil o “tornar-nos dignos da felicidade”, não foi suficiente para explicar o caráter normativo da moralidade. Pois, a moralidade *em si* não oferece (ainda) uma condição que garanta o caráter obrigante de suas leis que não a busca da felicidade. Isso explica porque no texto da primeira *Crítica* ainda encontra-se a ideia de que a moralidade só tem força normativa quando associada às “condições de possibilidade” de realização da felicidade. Pois, Kant julga que às prescrições morais da razão está inseparável e necessariamente associada a *esperança* da felicidade, ainda que a felicidade mesma já não seja considerada como fundamento *imediato* para a moralidade. Nisso observa-se já na primeira *Crítica* traços da ética kantiana madura.

Contudo, diferentemente do que vai defender a partir de 1785 – que a própria autonomia da vontade serve como fundamento do imperativo categórico, na primeira *Crítica* Kant (ainda) concebe um nexo entre moralidade e felicidade que indica a *participação na felicidade* o motivo das leis morais. De fato, o peculiar neste texto da primeira *Crítica* é justamente o reconhecimento de que a lei moral “[...] considera unicamente a liberdade de um ente racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade [...]” (CRP, A 806/B 834). Ora, por mais que Kant aí distinga os princípios da moralidade e os da felicidade, e que talvez

---

de ser feliz que nos permite compreender a reivindicação de Kant acerca da conexão necessária entre virtude e felicidade. Ainda de acordo com P. Guyer, uma das ideias que apoiam a equação da virtude com a dignidade de ser feliz “is the general claim that worthiness to enjoy a good, whether natural or otherwise, presupposes that one *merits* it, or has earned the right to it by *one's own actions*, and that as the product of our only genuine *free* actions, or, in other words, as one of the two possible outcomes of our only genuine *actions* at all, virtue is the only ground for any merit at all” (p. 119).

ele reconheça já que a felicidade não resulta, pelo menos não *neste mundo*, necessariamente de um comportamento moral irrepreensível, e que, por isso, a felicidade já não pode servir como princípio determinante *imediato* da vontade moralmente boa, porque a realização ou alcance da felicidade não depende exclusivamente da razão humana, ele acaba por esboçar não uma filosofia moral propriamente dita, mas antes uma teologia moral. Pois, considera que

[...] sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão, determinado *a priori* e necessário (CRP, A 813/B 841).<sup>6</sup>

Este “fim integral” considerado necessário para todo o ser racional seria justamente a felicidade, na proporção da moralidade de nossas ações.

Eis o quadro no qual Kant situa a questão do *sumo bem* na **Doutrina do Método** da primeira *Crítica*: o ser racional finito pode *esperar*, para uma vida futura, a felicidade na exata medida da sua virtude, o que lhe é garantido pelo *sumo bem originário* (Deus) – parece que este aspecto de sua teoria do sumo bem não vai mudar quando trata da questão na segunda *Crítica*. Notável com relação à primeira *Crítica* é que esta *esperança* parece ser o que de fato o filósofo considera que impulsiona o agir moral de entes racionais finitos. Pois, temos elementos textuais significativos para considerar que, mesmo distinguindo os princípios da moralidade e da felicidade, em 1781 Kant ainda pensa a felicidade como vinculada, de algum modo, aos fundamentos da moralidade. Ou seja, mesmo tendo identificado as leis morais com leis da razão pura, abstraindo de todo e qualquer elemento empírico do querer, ele não consegue desvincular a *validade* destas leis, entenda-se sua força normativa, da *esperança da felicidade* (cf. CRP, A 805/B 834).

De acordo com a perspectiva então assumida por Kant não parece difícil compreender o vínculo entre felicidade, entendida como “a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua

---

<sup>6</sup> Parece que nesta época Kant está num período de transição no que diz respeito à sua concepção acerca da relação entre felicidade e moralidade. A julgarmos pela leitura de Paul Guyer, durante toda a década de 1770 Kant está pensando a lei moral como o lugar da sistematização e maximização da felicidade (de todos). Na **Doutrina do Método**, Kant distingue felicidade e moralidade, e concebe como móbil da moralidade não a felicidade, mas a “dignidade de ser feliz”. Ora, a distinção entre os princípios da moralidade e da felicidade Kant mantém em todos seus escritos posteriores, mas o que ele não consegue ainda em 1781 é desvincular a força normativa da moralidade da *esperança* de ser feliz, o que é o tema central do pensamento ético kantiano pós 1785.

multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração” (A 806/B 834), e virtude, definida como dignidade de ser feliz – *não obstante a distinção entre a lei prática (moral) e as leis pragmáticas* (da felicidade). Pois, embora tenha afirmado que o único móbil da lei moral é o “indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*”, o filósofo conta claramente ao menos com a *esperança* da própria felicidade, a qual nos seria distribuída na exata proporção de nosso comportamento virtuoso, como *mola propulsora* para a observação das leis morais. E assim a esperança na felicidade acaba ainda por servir de *motivo* para a moralidade, pelo que a conexão aí reivindicada entre ambas não aparece como problemática, pelo menos não tão problemática. Problemática é, sem dúvida, neste contexto, pelo menos para as pretensões de uma filosofia crítica, a definição kantiana das leis ou imperativos morais a partir da liberdade prática e, ao mesmo tempo, sua afirmação de que sem um Deus e uma vida futura as leis morais seriam completamente vazias, porque isso seria o mesmo que anular completamente a liberdade como princípio prático.

Seja como for, no contexto da **Doutrina do Método** da primeira *Crítica* pode-se encontrar tanto traços da ética madura-crítica de Kant – como a distinção dos princípios da felicidade e da moralidade, quanto um elemento que caracterizaria seu pensamento moral pré-crítico, e problemático a partir da *Fundamentação*, a saber, a concepção de que o vínculo *necessário* entre o “sistema da moralidade” e a felicidade se dá de tal modo que a felicidade, ou antes, a esperança da felicidade, sirva ainda como princípio motivacional para a moralidade – e daí sua teologia moral. O argumento de Kant?

É necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isto aconteça, se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente, que determine, conforme a nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos. Portanto, sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objectos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação [...] (CRP, A 812-13/B 840-41).

Ora, a teologia moral exposta na primeira *Crítica* é estranha ao sistema da moralidade tal como Kant o apresenta na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na segunda *Crítica*, notadamente no que diz respeito à força obrigante da lei moral, agora reconhecida como intrínseca ao princípio da autonomia da vontade.

Na *Fundamentação* nota-se claramente a ruptura com a teologia moral exposta na **Doutrina do Método** da primeira *Crítica*. Agora ele já não fala mais de “leis morais” (no plural), e sim de *um princípio supremo da moralidade*, qual seja o princípio da *autonomia da vontade*. Já aí fica estabelecida a relação de reciprocidade entre lei moral e liberdade da vontade, e excluído do fundamento determinante da vontade moral qualquer elemento estranho à própria lei da liberdade. Como vimos acima, todo esforço de Kant no texto de 1985, esforço que se repete na Analítica da *Crítica da razão prática*, é justamente separar o princípio prático puro de todos os princípios empiricamente condicionados que a razão prática pode se representar, especialmente dos *preceitos* da felicidade. Tanto esforço faz pensar que ele queria mesmo mostrar seu distanciamento em relação à teologia moral exposta na *Crítica*, onde ainda a felicidade aparece, pelo menos *indiretamente*, como “mola propulsora” para a moralidade.

Mas, ainda conforme nota-se acima, se neste aspecto Kant muda substancialmente sua filosofia moral a partir de 1785, num outro aspecto ele continua afirmando a mesma tese, qual seja a definição da moralidade como “dignidade de ser feliz”. Certo é que ele não abandona a tese da moralidade como dignidade de ser feliz. Na *Fundamentação* esta é uma de suas primeiras afirmações: “[...] um espectador razoável e imparcial em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade” (FMC, BA 2). Logo mais adiante ele concebe a *boa vontade* como a condição mesma “de toda aspiração de felicidade” (FMC, BA 7).

Todavia, como entender a tese kantiana da moralidade como dignidade de ser feliz à luz de considerações que não apenas apontam que moralidade e felicidade reposam em princípios diferentes, mas que aquela pode mesmo causar prejuízo à consecução desta? Como a mesma lei pode causar dano à satisfação das inclinações de um ser racional finito e, ainda assim, torná-lo digno da felicidade, entendida como a soma da satisfação das nossas inclinações? Por mais que esta concepção de Kant possa parecer problemática em vista da distinção entre moralidade e felicidade, ela não é mais problemática do que foi na primeira *Crítica*, quando então ainda faltava ao pensamento kantiano aquilo que a partir de 1785 aparece como princípio que confere efetivamente aos seres racionais a dignidade de qualquer bem, inclusive da felicidade, a saber, o

princípio da autonomia da vontade.<sup>7</sup> Parece, assim, que o entendimento da concepção kantiana da virtude como “dignidade de ser feliz” pode lançar luz à leitura sobre a questão do *sumo bem* tal como Kant o apresenta na Dialética da segunda *Crítica*. Pois, se na Dialética da *Crítica da razão prática* o tema da felicidade assume ares de problema, justamente pela tese kantiana da conexão *necessária* entre virtude e felicidade no conceito de *sumo bem*, lembramos aqui o princípio norteador da filosofia crítica: a razão tem que poder resolver todos os seus problemas!

Com relação ao problema do *sumo bem* se trata aqui, então, de rever a questão desde uma ótica mais abrangente, de uma interpretação que não contrapõe simplesmente a lei pura do dever à satisfação das inclinações sensíveis sob o nome de felicidade; de defender que a contraposição pura e simples entre dever moral e felicidade, como se fossem incompatíveis, parece não fazer jus ao pensamento de Kant; trata-se também de precisar a dialética da razão prática pura, e de enfatizar a tese kantiana de que o único incondicionado prático pode ser concebido na *forma* legisladora da razão, nunca em um objeto/máteria do querer, e, por conseguinte, que o dever moral não pode repousar na busca da felicidade sob pena da razão cair em um conflito consigo mesma. Pois, embora não haja dúvida quanto ao fato de a felicidade não poder servir como fundamento da moralidade a relação desta tese com a *natureza* dialética da razão prática não aparece claramente.

Algumas considerações de Kant parecem, de fato, conduzir seu leitor à conclusão de que virtude e felicidade são incompatíveis, que o dever moral em nada precisa considerar a felicidade dos entes racionais finitos, que promover a felicidade própria não é um dever. Com efeito, ao considerarmos tão somente a solução da questão da fundamentação de um princípio moral com valor de lei, como é o caso na *Fundamentação* e na Analítica da *Crítica da razão prática*, é forçoso admitir a heterogeneidade das máximas da virtude e da felicidade. Todavia, não se pode ignorar que embora considerando a *boa vontade* o “bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade” (FMC, BA 7), em nenhum momento Kant a considera “o único bem nem

<sup>7</sup> Este é um tema bem interessante que Kant sugere no Escolio II, **Teorema IV** da Analítica da segunda *Crítica*. Neste texto em que Kant está excluindo todo e qualquer princípio material de determinação da vontade do âmbito da fundamentação da metafísica dos costumes, ao tratar da *punibilidade* que acompanha a transgressão de uma lei moral (cf. CRPr, A 65ss), ele faz uma alusão ao tema do *sumo bem* tal como ele é concebido na primeira *Crítica*: “Querer, porém, depois disso considerar toda a punição e recompensa somente como uma engrenagem mecânica na mão de um poder superior, que desse modo devesse servir unicamente para pôr em ação os entes racionais com vistas a seu objetivo final (a felicidade), é um mecanismo demasiado visivelmente supressor de toda a liberdade de sua vontade [...]” (A 67).

o bem total”; que mesmo tendo definido o princípio supremo da moralidade como um *princípio do querer* que abstrai dos fins que possam ser alcançados com uma determinada ação (cf. FMC, BA 13-14), em nenhum lugar ele afirma que a vontade humana pode ser destituída de seu móbil *a posteriori*; pelo contrário, considera “que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada” (FMC, BA 14); e, por fim, por toda parte ele reitera que a felicidade, enquanto *objeto* (materia) do querer, é o *fim natural* de todo ser racional finito. De modo que o tema da *síntese* entre virtude e felicidade no conceito de sumo bem consiste num problema para a filosofia moral crítica não simplesmente pela incompatibilidade entre ambas, mas resulta antes da descoberta (crítica) do caráter heterogêneo entre as máximas da felicidade e da moralidade. Esta descoberta resultaria do conflito da razão prática quando *pensa* encontrar na felicidade o princípio *incondicionado* da moralidade<sup>8</sup> – pena Kant não ter sido mais claro quanto a este aspecto que parece importante para compreender a Analítica e a Dialética da segunda *Crítica* como partes de um todo articulado e não como se fossem separadas por um abismo.

Parte-se aqui, pois, da constatação de que, se Kant faz repousar a virtude num princípio da razão pura, porquanto as máximas de ação com vistas à felicidade são todas empiricamente condicionadas – do que o leitor da *Fundamentação* e da Analítica da segunda *Crítica* não tem a mínima dúvida –, desde o início da argumentação acerca da *fixação do princípio supremo da moralidade* é claro que ele vem trabalhando com o *fato* de que um ser racional finito não pode abrir mão nem da moralidade nem da felicidade, e que o sumo bem não pode ser reduzido a uma ou outra. De modo que o vínculo entre virtude e felicidade parece *pressuposto* mesmo na argumentação acerca da fundamentação de um princípio moral totalmente *a priori*. Pois, sustentar que a moralidade repousa em um princípio da razão pura não significa afirmar que o ser humano virtuoso possa e queira abrir mão de sua felicidade. E o problema então é como *explicar* o vínculo (desde sempre) *necessário* entre virtude e felicidade uma vez constatada a heterogeneidade de suas máximas. Este o desafio de Kant, uma vez que a felicidade, mesmo sendo o objeto *natural* da vontade dos seres racionais finitos, já não pode ser concebida como móbil para a moralidade, e que a lei da moralidade, pelo seu caráter, não pode ser constatada como *causalidade natural* das ações, “[...] porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como

---

<sup>8</sup> Cf. a respeito CRPr, A 61-65.

resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais [...]” (CRPr, A 204-205).

### III

A questão do *sumo bem*, que aparece de modo explícito apenas na Dialética da segunda *Crítica*, e que implica uma resposta acerca da síntese *a priori*, portanto necessária segundo Kant, entre virtude e felicidade, pode ser vislumbrada já na Analítica. Isto implica especialmente identificar o sumo bem como *objeto* do “querer perfeito de um ente racional finito”. E com relação a este tema do “querer perfeito” de um ser racional finito é também digna de atenção a passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes* na qual Kant fala de uma dupla “intenção da natureza” com relação ao homem enquanto ser racional (finito): a primeira, a partir da razão, produzir uma *vontade boa em si mesma*; a segunda, satisfazer sua inclinação *natural* à felicidade. Pois, observa-se aqui o pressuposto da discussão acerca do sumo bem na Dialética da segunda *Crítica*, qual seja, que se a felicidade não pode ser a finalidade a que se destina *especialmente* a razão, a finalidade a que se destina a razão (pura), a saber, produzir uma *vontade boa em si mesma*, não é a única intenção da natureza com relação ao homem. Considerando que as duas intenções da natureza dizem respeito ao *mesmo* ente, não pode ser razoável supor que a razão prática pura fique indiferente com relação à promoção da felicidade. Ora, mesmo tendo que abstrair aqui de concepções que Kant apresenta e não desenvolve na *Fundamentação*, tais como a “finalidade e intenções da natureza” e “destino da razão”, questões estas que, portanto, não servem como argumento genuíno sobre o tópico aqui tratado, comprehende-se que as considerações de Kant só podem significar que a razão *se destina* a “uma outra e mais digna intenção da existência” que não à felicidade (FMC, BA 6), mas não que a felicidade deixa de ser o *objeto* da vontade humana.

Já na Analítica da *Crítica da razão prática*, depois de se ocupar com a distinção entre o princípio supremo da moralidade e todos os outros preceitos práticos, compreendidos sob o princípio da felicidade, Kant adverte: “Mas essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela **não** seja de modo algum tomada **em consideração**” (CRPr, A 166). E no início da

Dialética faz as seguintes considerações, resumindo a argumentação da Analítica:

Que a **virtude** (como o merecimento de ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem **supremo**, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade** e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. (CRPr, A 198-199).

A questão é que, se a razão prática busca para o condicionado o incondicionado, como parece ser a tese de Kant, com base na natureza do dever moral que é categórico, ela não o encontrará na felicidade. A felicidade entendida como satisfação das inclinações sensíveis não pode constituir o incondicionado propriamente dito para todo condicionado prático. Nesta perspectiva nota-se que a Analítica faz mais do que a *simples* distinção entre o princípio da felicidade e o princípio da moralidade. Kant mostra aí que o único incondicionado que a razão prática pode admitir é um princípio *formal* da razão, não obstante a felicidade constituir “uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (...), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural” (FMC, BA 42). Com efeito, nos textos kantianos encontram-se várias passagens que indicam que o autor não ignora a felicidade como objeto (matéria) da vontade. Mas, considerando que a felicidade não poderia ser o fundamento determinante de uma vontade pura, ou seja, servir como princípio fundamental de toda moralidade, o desafio de Kant é justamente encontrar o *lugar* da felicidade junto ao sistema da moralidade – pois, moralidade e felicidade não podem ser incompatíveis. E é isso o que ele mostra na Dialética. Curiosamente, quando este texto dá toda impressão de ser uma tentativa de resguardar o lugar da felicidade, Kant no fundo parece estar reiterando a tese já defendida na Analítica, qual seja que o único incondicionado da razão prática de um ser racional finito é o princípio formal do querer, único critério que serve como *lei* moral.

Se a felicidade é objeto do “querer perfeito” de um ente racional finito, ela só pode ser na medida em que se mostra que não é impossível conceber a conexão entre virtude e felicidade, aquela como *causa* inteligível, esta como seu efeito (no mundo sensível?). A conexão entre virtu-

de e felicidade só se deixa pensar como necessária no “querer perfeito” de um ente racional finito, pois, este, de acordo com Kant, não pode abrir mão da virtude – cujo princípio supremo só pode ser concebido como um princípio da razão pura que causa prejuízo à felicidade, mas tampouco pode lançar mão da felicidade – por ser-lhe uma *finalidade natural necessária*. Assim configura-se o sumo bem como *ideal* da razão, um ideal dialético, *aparentemente* impossível neste mundo em vista mesmo da natureza heterogênea das máximas da virtude e da felicidade, mas, pelo menos, concebível como *conceito da razão prática pura* na medida em que a lei da liberdade é sua condição suprema, e em que esta mesma lei (da liberdade) pode ser admitida como real (mediante a lei moral), pela dupla perspectiva em que um ser racional finito pode ser considerado, como ser sensível e como ser inteligível.

Mas, ainda não está claro como podemos conceber uma vontade (um querer) que está, por assim dizer, entre a razão que não é apta para guiá-la no que respeita aos seus objetos, mas que pode fornecer o único critério genuinamente moral para o agir humano, e os próprios objetos (matéria) da mesma (vontade), que podem ser reunidos sob o conceito de felicidade, à qual a vontade de um ser racional finito não pode renunciar. Considerando que a lei moral é “o único princípio determinante da vontade pura” (CRPr, A 196), como entendermos o conceito da síntese *necessária* entre virtude e felicidade, se o princípio da virtude é absolutamente *a priori* enquanto a felicidade tem como fundamento *preceitos* práticos, isto é, imperativos empíricos? Que “querer perfeito” pode resultar de elementos tão heterogêneos quanto são virtude e felicidade? Pois, em várias passagens dos textos kantianos parece claro que a razão mesma ao determinar a vontade pura mediante a lei moral não promove *por si* a felicidade, pelo contrário, causa prejuízo às nossas inclinações! E, contudo, Kant afirma que a razão não quer que se renuncie à felicidade! Ora, como entender que o cultivo da razão possa causar dano à nossa felicidade e que a razão pura prática não quer que se renuncie à pretensão de felicidade? Como querer com a *mesma* vontade que prejudica a felicidade esta *mesma* felicidade? Que a moralidade seja a condição da dignidade da felicidade é compreensível, mas como considerá-la *causa* mesma da felicidade? Ora, trata-se aqui exatamente disto, na medida em que Kant insiste em uma síntese necessária entre virtude e felicidade. E então o problema é responder se e como a moralidade, entendida como condição da dignidade da felicidade, pode ser também condição da própria felicidade.

A isto se pode responder, por ora, que para Kant o sumo bem é um conceito da razão prática pura, e como tal representa um “objeto

como um efeito possível pela liberdade” (CRPr, A 100). Nota-se aqui que a questão do ponto de vista do uso prático da razão *pura* não parece ser o da realização efetiva do sumo bem, mas *antes* se “nos é permitido querer uma ação que é dirigida à existência de um objeto, no caso em que este estivesse em nosso poder” (A 101). Nesse caso a resposta é positiva, porque nos é permitido querer uma ação com vistas à existência do sumo bem, já que o bom (*Gute*) é “um objeto necessário da faculdade de apetição” (A 101), e como tal é derivado exclusivamente da lei da razão prática, isto é, da própria lei moral.

Todavia, é preciso, ainda, esclarecer em que medida a felicidade é ou pode ser objeto da razão prática pura, tendo em vista que a lei da razão pura causa prejuízo à satisfação de nossas inclinações, em suma, à nossa felicidade. Que o fomento da felicidade não constitui o princípio de todo dever já não resta dúvida. E é certo também que para Kant o fomento da própria felicidade não constitui imediatamente um dever (cf., CRPr, A 167). Nem por isso ele deixa de considerar que, “[s]ob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever” (A 166-167). Ou seja, a felicidade própria não justifica imediatamente nenhum dever moral, e o dever de preocupar-se com a felicidade é só um aspecto que favorece o cumprimento do dever *em si*. Com isso Kant pretende ter determinado nitidamente os limites da moralidade e do amor de si, de tal modo que “[...] mesmo o olho mais comum não pode deixar de distinguir se algo pertence a um ou a outro” (CRPr, A 63).

Mas, então, como entender que a lei da razão determina a vontade a fazer do sumo bem, que tem na felicidade um elemento constitutivo, seu objeto? O argumento que Kant resumidamente apresenta no início da Dialética é de que “ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio” (CRPr, A 199). O tema agora então é a definição da própria felicidade como o objeto/máteria da razão pura, a qual constitui junto com a virtude o sumo bem, já que o princípio da moralidade é o incondicionado puramente formal da razão prática. Ora, como pensar a felicidade como objeto da razão prática pura, se antes se define a felicidade a partir da empiria, da satisfação de nossas inclinações? Sim, a felicidade é sempre empiricamente condicionada!

Uma saída aqui é reconhecer no uso que Kant faz do conceito de felicidade, pelo menos, certa ambiguidade. O conceito de felicidade considerado como elemento constituinte do sumo bem, o qual deve ser promovido pela virtude, não pode ser tomado na mesma perspectiva que a felicidade que sofre dano na medida em que a lei da moralidade serve de fundamento determinante da vontade. É isto o que sugerem as considerações sobre a felicidade na segunda *Crítica*. Ele só pode estar falando de “felicidades diferentes”, ou de vontades diferentes (vontade pura e vontade empiricamente condicionada) e que a felicidade que junto com a moralidade constitui o *sumo bem* não é a mesma felicidade que resulta da mera satisfação das inclinações e necessidades da sensibilidade, embora seja a mesma do ponto de vista da *manifestação fenomênica da sua realização*. Neste sentido o sumo bem é apenas um ideal, e tão somente neste sentido pode ser considerado objeto da razão pura prática, porque ao mesmo tempo *exigência* desta razão (prática pura). A este respeito podemos refletir nas seguintes considerações. O homem

[...] certamente precisa da razão para tomar sempre em consideração o seu bem e mal, mas ele, além disso, a possui ainda para um fim superior, a saber, não **somente para refletir também sobre o que** é em si bom ou mau e sobre o que unicamente a razão pura, de modo algum interessada sensivelmente, pode julgar, mas para distinguir este ajuizamento totalmente do ajuizamento sensível e torná-lo condição suprema do último. (CRPr, A 108-109).

À pergunta, então, como Kant insere em sua filosofia prática o conceito de bem, de sumo bem, sem colocar em risco o princípio da autonomia responde-se: a partir do próprio princípio da autonomia! Com efeito, o bom é definido à luz do princípio fundamental da moralidade, que é, contudo, *formal*, e cuja *matéria* pode ser antecipada *a priori* pela razão sob o título de felicidade, desde que esta seja entendida não como *mera* satisfação de nossas inclinações, mas como um “produto” de ações moralmente boas. E é de se notar aqui que tampouco se trata do auto-contentamento que, segundo Kant, acompanha a consciência de ter agido de modo virtuoso. A felicidade entendida como o conceito do que é *bom* só pode ser definida à luz da própria lei moral. É preciso, então, considerar que o filósofo concebe um fundamento moral para a própria felicidade e não a felicidade, invertendo, de certo modo, a ética clássica que encontra na felicidade o fundamento da moralidade.

## IV

Tendo em vista tratar-se de uma síntese *a priori*, Kant considera que a “possibilidade do sumo bem não depende de nenhum princípio empírico, assim a **dedução** desse conceito terá de ser **transcendental**” (CRP, A 203). Sem entrarmos aqui nos problemas já tratados pela literatura com respeito a uma dedução transcendental que não seja a das categorias do entendimento, isto é, a dedução (*stricto sensu*) das condições de possibilidade *a priori* do conhecimento, a resposta à possibilidade do sumo bem (satisfatória ou não) encontra-se na “Supressão crítica da antinomia da razão prática” (CRPr, A 205 ss.). Para Kant a razão prática, assim como a razão teórica, também tem a sua dialética. De acordo com sua perspectiva, assim como a razão especulativa, a razão prática pura procura o incondicionado para o praticamente condicionado. Até aqui nenhuma novidade. Pelo contrário! A esta altura o leitor familiarizado com a concepção kantiana da lei moral já dá por resolvido o problema. Pois, considerando que o praticamente condicionado se baseia em inclinações e na necessidade natural, como Kant ensina já na *Fundamentação*, o praticamente incondicionado é dado na própria lei moral, entendida como autonomia da vontade, uma lei da razão pura. Mas, de acordo com o texto, o incondicionado que a razão pura prática procura para o praticamente condicionado não se esgota no princípio determinante da vontade que é *formal*, mas diz respeito à “totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura sob o nome de **sumo bem**” (CRPr, A 194).

A questão é que a felicidade não pode ser tida como princípio da moralidade, e tampouco a moralidade parece poder produzir a felicidade *neste mundo*. Ou seja, de acordo com a perspectiva assumida por Kant, é absolutamente impossível que a felicidade seja o *motivo* da moralidade, e tampouco parece possível que a máxima da virtude seja a causa *material* e *eficiente* da felicidade. Porque “toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos [...]” (CRPr, A 204-205). Então, que tipo de vínculo a razão prática estaria autorizada a estabelecer entre virtude e felicidade no conceito de sumo bem? Conquanto tal unidade não pode ser considerada como analítica, pois se trata de determinações completamente heterogêneas, Kant aposta em uma “conexão da causa com o efeito” (A 204). Como a lei da moralidade é, por definição, o único fundamento determinante incondicionado da vontade é ela que deve ser considerada a causa da felicidade. Ele explicita esta possibilidade mediante a supressão do que

ele denomina de antinomia da razão prática, antinomia esta que o filósofo parece não formular de modo adequado.

Não obstante a constatada *impossibilidade* de que a máxima da virtude seja a causa *imediata* da felicidade, e isto porque, como já repetimos incontáveis vezes, virtude e felicidade reposam em princípios muito diferentes (heterogêneos), Kant assume que a proposição segundo a qual “a disposição à virtude produz(a) necessariamente a felicidade, **não é falsa de modo absoluto** mas só na medida em que ela for considerada a forma da causalidade no mundo sensorial e, por conseguinte, se eu admito o existir nele como a única espécie de existência do ente racional, portanto é só **condicionalmente falsa**” (A 206). Pressupondo a lei moral como “fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos)”, Kant pondera que “não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexo, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial [...]” (A 207). E, finalmente, situa a possibilidade do sumo bem “na conexão com um mundo inteligível”, cuja perspectiva é aberta pela própria lei moral.

Isto significa que o sumo bem não é, de fato, uma realidade efetiva e *dada* no mundo sensível (e talvez nunca seja). Contudo, Kant insiste que o sumo bem é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade. Mais do que isso, que é a própria lei moral que “ordena a promoção do mesmo” (A 205). Entende-se, com isso, que o sumo bem é necessário como uma *tarefa* a ser permanentemente cumprida pelos entes racionais finitos; que é possível, e mesmo necessário, *esperá-lo*, não para que sirva de motivo para a moralidade, mas, antes, porque é uma exigência da própria razão prática pura, que opera mediante o princípio (moral) da autonomia da vontade, e com isso nos torna dignos da felicidade. Mas, se consideramos a felicidade como algo a ser realizado de acordo com a virtude, sem ser confundida com ela em seus respectivos princípios, só podemos contar mesmo com outro *poder*, que não o de nossa própria razão, que possa distribuir a felicidade proporcionalmente a nossa virtude. Assim, podemos *esperar* a felicidade! É-nos permitido esperar a felicidade! Mais do que isso, devemos agir de modo a merecê-la, para que a distribuição da felicidade como recompensa por nossas ações virtuosas não seja reduzida a “uma engrenagem mecânica na mão de um poder superior, que desse modo devesse servir unicamente para pôr em ação os entes racionais com vistas a seu objetivo final (a felicidade) [...]” (CRPr, A 67). Mas, *realizar* necessariamente a felicidade como

consequência do agir virtuoso, eis do que o ser humano não pode estar absolutamente seguro.

Ora, se prático é aquilo que é imediatamente possível mediante uma ação, então Beck tem razão ao definir o sumo bem *simplesmente* como ideal dialético da razão pura prática, e não como *conceito prático*, como parecer sustentar Kant. Porque, embora o sumo bem seja o objeto completo da razão prática pura, a esta só está facultado realizar de *imediato* a própria lei moral. Ou seja, a razão pura pode *assegurar-nos* tão somente a condição de nos tornarmos dignos da felicidade, não a própria felicidade, se esta deve ser entendida como a satisfação total de nossas inclinações. Com efeito, em seu importante texto sobre a filosofia prática kantiana, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Beck trata de responder duas questões básicas que a seu juízo se impõem acerca do sumo bem (*summum bonum*), tal como Kant desenvolve o tema na Dialética da razão prática pura: (1) É o sumo bem o fundamento determinante da vontade moral? (2) Existe uma necessidade (dever) moral de promover o sumo bem? De acordo com o autor a resposta para ambas as questões é negativa.

A resposta a primeira questão, à luz dos textos kantianos, só pode ser negativa. Aliás, a questão só se coloca mesmo para efeito de análise do próprio texto de Kant, uma vez que em toda a *Fundamentação* e na Analítica da segunda *Crítica*, ele não faz outra coisa senão argumentar que o único fundamento determinante da vontade genuinamente moral é o princípio da razão pura. Uma vez mais nota-se aqui que todo esforço da Analítica da Razão Prática é para mostrar que uma lei moral só pode ser concebida como lei da razão pura, fazendo abstração de toda matéria da faculdade de desejar, e que só uma lei da razão pode ser tida como fundamento determinante legítimo da vontade moral. Quanto a isso Kant não deixa dúvida. De modo que o sumo bem enquanto tal não pode ser coerentemente admitido como fundamento determinante da vontade moral. E Kant não o faz! O sumo bem não é necessário como motivo para a moralidade genuína. Se há um contexto em que cabe a pergunta sobre se o sumo bem é fundamento determinante da vontade (moral), este (contexto), como vimos acima, só pode ser o da **Doutrina do Método** da primeira *Crítica*.

No que diz respeito à questão se há uma necessidade moral (dever) de promover o sumo bem, a resposta de Beck é de que o *único* dever moral é o de agir de modo a nos tornarmos dignos da felicidade, ou seja, de realizar a condição do sumo bem, a saber, a virtude, já que só esta está ao nosso alcance. Respondendo negativamente a esta questão, que não há nenhum dever de promover o sumo bem, Beck considera que Kant

engana-se ao defender a possibilidade de uma conexão *a priori*, necessária, entre virtude e felicidade, e simplesmente observa que nem na natureza nem na lei moral pode-se encontrar algo mais do que uma conexão contingente entre virtude e felicidade. E que por isso o conceito de sumo bem não é um conceito prático, mas sim um ideal dialético da razão. Beck parece reduzir a importância do sumo bem ao “propósito arquitetônico da razão em unir sob uma ideia as duas legislações da razão, a teórica e a prática, em uma metafísica prática-dogmática totalmente diferente da metafísica dos costumes” (p. 245). Kant, contudo, assume claramente a posição da impossibilidade do sumo bem no mundo sensível, e nem por isso abre mão de uma conexão necessária entre virtude e felicidade. Não parece ser o caso que sua única preocupação em sua teoria do sumo bem seja a arquitetônica da razão, isto é, a articulação em uma ideia das legislações teórica e prática da razão.

É curioso nesta discussão, por exemplo, que mais do que resolver *positivamente* o problema da *realizabilidade* do sumo bem, Kant parece ocupar-se, uma vez mais, com a validade da lei moral, que pode ser tida, segundo ele, como fantasiosa, como falsa, na medida em que o sumo bem não é possível no mundo, mesmo sob “a mais estrita observância das leis morais”. A questão é que se a lei moral não pode promover ela mesma a felicidade, ela não só não exclui qualquer possibilidade da mesma, como também a *legitima*. Por isso, embora uma resposta *positiva* à questão do *sumo bem*, se ela é possível, se deixe encontrar apenas na religião, ou na história – Kant se refere à religião como o *lugar* da resposta à pergunta “Que me é permitido esperar?”, do ponto de vista sistemático importa compreender como a questão se deixa pensar integrada ao princípio fundamental da moralidade entendido como uma lei da razão pura.

O sumo bem é uma exigência da razão. Há um *interesse* da razão nesse objeto, não obstante a dimensão sensível do ser humano constituir um obstáculo constante e permanente à realização do mesmo. Aqui uma vez mais nota-se toda a profundez da filosofia moral de Kant. Pois, a própria concepção do princípio moral como imperativo categórico mostra que a moral não exige simplesmente a renúncia à sensibilidade, e sim que a moralidade tem outro princípio que não o princípio segundo o qual as inclinações sensíveis são imediatamente satisfeitas; que o princípio moral do dever justamente indica e integra a resistência do sujeito, enquanto ser racional finito, a um princípio que é uma lei da razão pura.

## Referências

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

KANT. I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

GUYER, P. *Kant on freedom, law, and happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.

**Resumo:** Na análise (no seu *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*) da questão se existe uma necessidade moral de promover o sumo bem, L.W. Beck considera que Kant engana-se ao defender a possibilidade de uma conexão *a priori*, necessária, entre virtude e felicidade, e simplesmente observa que nem na natureza nem na lei moral Kant pode encontrar algo mais do que uma conexão contingente entre virtude e felicidade. E assim ele apresenta sua tese em relação ao conceito de sumo bem: não constitui um conceito prático, mas um ideal dialético da razão. – À luz da interpretação de Beck e, principalmente, da releitura dos textos kantianos, especialmente da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*, neste ensaio trata-se de analisar em que medida Kant está autorizado a defender uma conexão entre felicidade e dignidade de ser feliz (virtude) no conceito do sumo bem.

**Palavras-chave:** lei moral, sumo bem, felicidade, dignidade

**Abstract:** In his analysis (in *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*) of the question whether there is a moral necessity of promoting the highest good, L.W. Beck says that Kant makes a mistake in defending the possibility of an *a priori* connection between virtue and happiness, and remarks that neither in nature nor in the moral law Kant can find anything other than a contingent link between the two. He thus presents his thesis that the highest good is not a practical concept, but a dialectical ideal of reason – In the light of Beck's interpretation and Kant's works, especially the *Groundwork* and the second *Critique*, this essay analyses the degree in which Kant is authorized to

defend a connection between happiness and the dignity of being happy (virtue) in the concept of the highest good.

**Keywords:** moral law, highest good, happiness, dignity