

Ética e Felicidade. Notas para uma revisão reconstrutiva da doutrina kantiana do sumo bem

[Morality and Happiness. Notes for a reconstructive revision of the Kantian doctrine of highest good]

João Carlos Brum Torres*

Universidade de Caxias do Sul (Caxias do Sul, RS, Brasil)

Já a Schleiermacher não escapou que o sumo bem de Kant 'é somente político'. Hermann Cohen¹

I.

Na segunda seção da Fundamentação da metafísica dos costumes lê-se o seguinte:

... o princípio da **felicidade pessoal** é o mais reprovável, não só por ser falso e porque a experiência contradiz a suposição que o bem-estar se regula sempre pelo bom comportamento; não só também porque ele em nada contribui para a fundamentação da moralidade, visto serem coisas inteiramente diferentes tornar um homem feliz e torná-lo bom, torná-lo prudente e atento a seus interesses e torná-lo virtuoso, mas porque ele assenta como base da moralidade impulsos que antes a minam e lhe destroem toda grandeza; com efeito, incluem na mesma classe os impulsos que estimulam a virtude e os que impelem ao vício; ensinam apenas a calcular o melhor, mas suprimem absolutamente a diferença específica existente entre uns e outros.²

* Email: rs013661@via-rs.net

¹ Cohen (1919, p. 369), citado aqui de acordo com a tradução italiana de Giana Gigliotti (1983, p. 330). A passagem segue assim: “Efetivamente Kant dá à realidade subjetivamente prática do sumo bem, por meio de seu tangível elemento regulador, uma imediata energia, ou, como hoje dizemos, um teor político-social e isso com base na realidade praticamente objetiva da lei moral.”

² Ver AA 04:442. Citado de acordo com a tradução de Antônio Pinto de Carvalho, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1964, p. 121. A tradução do Prof. Guido de Almeida, que doravante nos servirá de referência, é a seguinte: “Todavia, o princípio da felicidade própria é o que mais merece ser repudiado, não só porque é falso e a experiência contradiz a alegação de que o bem-estar sempre se regula pelo bom comportamento; não só, tampouco, porque nada contribui para

Há tantas críticas superpostas neste texto que, a despeito de que trate do *princípio*, não do *conceito* de *felicidade*, nos vemos naturalmente inclinados a pensar que, kantianamente considerado, este último estaria inapelavelmente contaminado e irrecuperável, pelo menos para uso em uma discussão filosófica séria sobre a moral.

Com efeito, a passagem dissocia *moralidade* e *felicidade* **triplamente**. Em primeiro lugar ao nos dizer que **no âmbito prático** pretender associá-las é algo vão, em vista da frequência dos casos em que não vemos faltar bem-estar aos viciosos, nem dores e sacrifícios aos virtuosos. Em segundo lugar ao dizer que, **conceitualmente** considerados, os predicados *ser feliz* e *ser virtuoso* se mostram, já à primeira inspeção, como intensionalmente distintos. Em terceiro lugar, enfim, ainda mais decisivamente, porque no **terreno doutrinário**, quando se trata de estabelecer os *princípios* da moralidade, ao colocar como base desta última a *felicidade*, ademais de renunciar ao princípio da autonomia, “sotopõe-[se] à moralidade molas propulsoras que antes a solapam e destroem”, conforme traduz o Professor Guido Antônio de Almeida (p. 291), eis que vão então misturados e indistintos móveis que conduzem à virtude e móveis que nos impulsionam antes ao vício.

No entanto, como sabem os familiarizados com a teoria moral kantiana, esse não é o único e nem é o ponto final da análise mediante a qual o filósofo explora este assunto. Tanto antes da *Fundamentação da metafísica dos costumes* quanto depois de escrito esse texto, Kant dá ao tema da felicidade um tratamento muito mais positivo, e na verdade se pode dizer que tanto no Cânone da *Crítica da razão pura*, quanto na *Crítica da razão prática* o conceito de felicidade ocupa uma posição estratégica na articulação da teoria moral kantiana.

Ora, a questão a ser tratada neste artigo é justamente a de saber por que muito embora Kant – especialmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas também na Analítica da *Crítica da razão prática* – **faça o mais formidável esforço para seccionar e separar radicalmente os conceitos de moralidade e felicidade, ao mesmo tempo não cessa de tentar reuni-los, não desiste de tentar**

fundar a moralidade, na medida em que tornar alguém feliz é coisa inteiramente diversa de torná-lo bom, e torná-lo prudente e atilado para o que lhe é vantajoso bem diverso de torná-lo virtuoso; mas sim porque sotopõe à moralidade molas propulsoras que antes a solapam e destroem toda a sua sublimidade na medida em que ajuntam móveis para a virtude aos móveis para o vício em uma só classe e só ensinam a fazer o melhor cálculo, apagando, porém, a diferença específica de ambos...”. Ver Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes* (trad. por Guido Antônio de Almeida. 2009, pp. 291-293). As demais remissões a essa edição serão feitas pelo emprego das iniciais do nome do tradutor, GAA, e pela indicação da página correspondente.

restabelecer um nexó entre eles, não renuncia à tese expressa no *Cânone* de que “o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade”.³

O ponto é conhecido e tem sido tratado com reconhecida profundidade e pertinência na literatura. Para não ir longe, no colóquio *Ética e meta-ética: Lei moral, reino dos fins e o sumo bem no mundo*, realizado em Santa Maria, no ano de 2011, do qual vários textos foram publicados no número 11 da revista *Studia Kantiana*, os Professores Christian Hamm, André Klaudat, Solange Dejeanne, Jair A. Krassuski voltaram competentemente ao tema. Todavia, como este assunto difícil – difícil tanto exegética quanto doutrinariamente – não parece exaurido, creio que vale a pena voltar a ele para, ainda uma vez, tentar melhor compreendê-lo.

II.

Ao considerar esta questão, o Professor Klaudat, louvado em uma importante contribuição de Eckart Förster, mostrou que, num certo sentido, há uma resposta direta á pergunta que acabamos de destacar e que se encontraria na reação de Kant à crítica que lhe teria sido feita por Garve na célebre resenha da *Crítica da razão pura*, notadamente à incongruência que haveria no apelo a Deus para justificar a articulação de moralidade e felicidade feito na *Cânone*, inobstante o trabalho crítico da *Lógica Transcendental*, crítica que Garve apresentou figurativamente ao apontar a dificuldade de aceitar que “se possa viver no reino da graça depois que o reino da natureza sumiu ante nossos olhos.”⁴

³ Ver Kant, *Crítica da razão pura*, A 808/ B 837. As citações da *Crítica da razão pura* serão feitas segundo à tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), consultada também a tradução de Valerio Rohden e Udo B. Moosburger (São Paulo: Abril Cultural, 1980).

⁴ *Apud* André Klaudat (2011, p. 83). A passagem de Garve diz o seguinte: “É certamente verdadeiro que somente o sentimento moral torna o pensamento de Deus importante para nós, que somente a perfeição daquele implementa nossa teologia. Mas que seja possível agarrar-se a este sentimento e à verdade que nele se baseie depois que se tenha abandonado todas as outras impressões que remetem à existência das coisas e a teoria desenvolvida a partir daí; que se possa viver no reino da graça depois que a natureza desapareceu diante de nossos olhos, isto, eu creio, é algo que poucos de nós terão cabeça e coração para aceitar.” Ver “The Garve Review”, in Sassen (2000, pp. 71-72). A resposta explícita e formal de Kant a Garve foi feita na primeira seção de “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, a qual abre, justamente, tratando de esclarecer que em sua posição “não se exigia ao homem que devia, ao tratar-se do cumprimento do dever, renunciar ao seu fim natural, a felicidade (...) mas devia, quando sobrevém o mandamento do dever abstrair inteiramente de tal consideração...” Ver Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, in Immanuel Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos* (1988, p. 61; AA 08:278).

Essa resposta, no entanto, por plausível que seja, tanto do ponto de vista filológico quanto do ponto de vista biográfico e psicológico, não é o que importa tratar aqui. No presente contexto, o que se pretende examinar são antes as razões filosóficas de fundo que fizeram com que Kant, depois de ter empreendido na *Fundamentação* o já mencionado extraordinário esforço de separação dos conceitos de moralidade e felicidade, se visse teoricamente compelido a restabelecer um vínculo entre eles.

Por certo, sempre se pode tentar atenuar o que há de desconcertante nesse desdobramento sinuoso da filosofia moral kantiana observando que são diferentes as ordens de consideração que levam o filósofo a insistir tanto na separação absoluta dos conceitos de moralidade e felicidade, quanto na necessidade de integrá-los. No primeiro caso – notadamente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas também na *Analítica da Crítica da razão prática* – sua preocupação é a de estabelecer os princípios que *fundamentam* o universo moral e, com relação a essa tarefa fundacional, o conceito de felicidade é a seus olhos, mais do que imprestável, nocivo, como é patente na passagem que com que começamos estas notas. Já quando nos fala da necessidade de integrar os dois conceitos na ideia do *sumo bem* – notadamente no *Cânone da crítica da razão pura* e na *Dialética da Crítica da razão prática* – o que está a importar a Kant parece ser outra coisa: a necessidade de reconhecer a natureza finita, sensível e passional dos seres humanos e suas legítimas aspirações, notadamente aquela que lhes é constitutiva, a *aspiração a ser feliz*, a qual o filósofo apresenta como o desejo universal de todo ente racional finito e “portanto” como um “inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição.”⁵

No entanto, o reconhecimento dessa divisão e diferença dos interesses teóricos reitores em uma e outra dessas séries analítico-doutrinárias, ou, se se quiser, de cada uma dessas partes da filosofia moral kantiana, não pode ocultar a dificuldade que há em conciliá-las, ainda mais levando em conta a dificuldade e a complexidade do modo como o próprio Kant tratou de mostrar como fazer tal conciliação: justamente a introdução sistemática da ideia do *sumo bem*, ideia cuja função expressa, como se sabe, é mostrar por que e como essas duas ordens de consideração devem ser articuladas.

⁵ Ver Kant, *Crítica da razão prática*, AA 05:25. Na tradução de Valerio Rohden, 2002, p. 42. As remissões a esta edição serão feitas mediante o uso das iniciais do nome do tradutor, seguido do número da página. Em outras palavras este é, de resto, o sentido das considerações com que Kant abre sua resposta a Garve no texto de *Sobre a expressão corrente* citado na nota anterior.

É a complexidade e, permitam dizer, a obscuridade desse movimento analítico-conceitual que agora importa examinar.

III.

Na versão dessa articulação apresentada no Cânone, há duas declarações de Kant, na verdade conexas, que creio caber desde logo destacar: a primeira é a de que a lei moral “não tem outro móbil do que o de indicar **como podemos tornar-nos dignos da felicidade**” (A 806/ B 834); a segunda a que nos diz que ou a razão admite a existência de um *sábio criador* e de uma *vida futura*, ou terá que considerar as leis morais como vãs quimeras (A 811/ B 839).

Ambas as declarações – que, para tomar de empréstimo uma frase da Professora Solange Dejeanne (2011, p. 63), expressam “a concepção de que o vínculo **necessário** entre o ‘sistema da moralidade’ e a felicidade se dá de modo a que a felicidade sirva como princípio motivacional para a moralidade” – são problemáticas e sofrerão alterações no período em que Kant passa a construir sistematicamente a sua filosofia prática.

A primeira – a ideia de que a única *lei a qual cabe qualificar como moral* é aquela que só toma *por motivação* “o merecimento de ser feliz” (A 806/ B 834) e que nos “ordena como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade” (*ibid.*) – muito embora seja introduzida em contraste com a *lei pragmática*, cuja razão de ser é orientar-nos a como proceder para sermos felizes, manifestamente vincula subordinativamente a moralidade à felicidade, pois não tem outro propósito senão o de estabelecer que a moralidade seja uma condição normativa necessária para o acesso legítimo à felicidade. Por certo, a satisfação dessa condição é vista como totalmente independente da felicidade, mas a razão de ser da moralidade lhe é, não obstante, pelo menos indiretamente, subordinadamente vinculada como um meio em vista de um fim.

A manter-se essa ideia, poder-se-ia dizer que quem determinasse e desse conteúdo ao conceito de felicidade tomando como fim um dos fins autônomos de que nos fala Aristóteles, digamos o da vida prazerosa, teria como condição para realizá-lo de proceder de modo a tornar-se merecedor de tal vida, o que, em vista das condições da moralidade colocadas pela ética kantiana, implicaria: (i) adotar sempre como máximas de suas ações somente as passíveis de serem tomadas como leis universais, (ii) sempre tratar aos outros como sendo fins em si mesmos, jamais somente como meios e, por fim, (iii) escolher como máximas

somente aquelas que pudessem ser tomadas como expressões de *uma vontade universalmente legisladora*.

No entanto não parece que uma vida dedicada ao conforto e ao prazer, mesmo que procurada mediante ações respeitadas do imperativo categórico, e, assim, transformada em um **hedonismo intencionalmente universalizado** pudesse ser aceita por Kant como uma escolha eticamente justificada.⁶

Já a segunda das teses do *Cânone* que destacamos acima, a da disjunção exclusiva entre ou (i) a admissão da existência de um *sábio criador* e de uma *vida futura*, ou (ii) a desqualificação e rebaixamento das leis morais à condição de quimeras, portanto, à condição de prescrições imaginárias e vãs, parece ainda menos compatível com a autonomia e absoluta incondicionalidade da lei moral tal como apresentada na *Fundamentação* e na *Analítica da Crítica da razão prática*, pois nestes últimos textos a força motivacional própria da lei moral é introduzida sem restrições nem condicionantes. É verdade que, nestes dois textos, a incondicionalidade da lei moral é apresentada no curso da exposição daquilo a que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* chama de **extremo limite de toda filosofia prática** (AA 04:455; APC 121; GAA, 379), nas duas obras nos sendo dito que ela é enigmática e na verdade inexplicável.⁷

Contudo, a despeito **desse caráter insondável da força motivadora da lei moral**, nem na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, nem na *Analítica da Crítica da razão prática*, é sugerido que

⁶ Na *Crítica da razão prática* Kant pronuncia-se sobre este ponto dizendo: “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. Pois visto que o conhecimento desta assenta sobre meros dados de experiência, uma vez que cada juízo a respeito depende muito da opinião de cada um, que, além disso, é ainda muito mutável, assim pode bem haver regras gerais mas jamais universais, isto é, regras que na média são muito frequentemente certas mas não que sempre e necessariamente têm que ser válidas; por conseguinte, nenhuma lei prática pode fundar-se sobre elas.” (AA 05:26; VR 60). No entanto, creio que a objeção mais séria seria antes a observação contrafactual que mesmo se houvesse meio de determinar e especificar leis que conduzissem necessariamente à felicidade, isto implicaria determinar a vontade heteronomamente.

⁷ Na *Fundamentação* o texto diz: “A razão ultrapassaria todos os seus limites, se pretendesse explicar como é que uma razão pura pode ser prática, o [459] que equivaleria exatamente a explicar de que maneira a liberdade é possível. (...) por isso a nós homens é absolutamente impossível explicar como e por que a universalidade da máxima como lei, e, por conseguinte, a moralidade nos interessa. Certo é apenas isso: que a moralidade não possui valor para nós pelo fato de interessar (...); mas a moralidade apresenta interesse, porque tem valor para nós enquanto homens, porque deriva de nossa vontade, concebida como inteligência, portanto do nosso verdadeiro eu...” (*id.* 460; citado de acordo com APC, p. 127; cf. GAA, p. 399). A *Crítica da razão prática* não é nem menos enfática, nem menos clara sobre esse ponto e diz: “... o modo como uma lei pode por si e imediatamente ser fundamento determinante da vontade (o que, com efeito, é o essencial de toda moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à questão: como é possível uma vontade livre.” (AA 05:72; VR 116-117).

essa obscuridade constitutiva deva ser complementada, supletiva e proteticamente, talvez se pudesse dizer, por elementos motivacionais de outra ordem, tal como, muito diferentemente, nos é sugerido na passagem do *Cânone* onde se lê que:

É necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isso 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 objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado a priori e necessário. (A 812-813/ B 840-841)

A fórmula desse suplemento motivacional é, como se sabe, composta pelas ideias do *sumo bem* e pelos *postulados da razão prática pura*.

No contexto da *Crítica da razão pura*, a ideia do sumo bem é especificada como a conjunção necessária de moralidade e felicidade *na proporção do merecimento de cada um*, esta proporção sendo determinada segundo a medida, a cada caso, de quanto tiver sido observada a lei moral. Na *Crítica da razão prática* o mesmo ponto é feito, porém, de maneira mais nuançada, pois ali Kant já não diz que a ideia do sumo bem é necessariamente uma *mola propulsora de intenção e de ação*, como afirmado no texto do *Cânone* que acabamos de citar.

De fato, bem diferentemente, quando este ponto é retomado no início da *Dialética da razão prática pura*, o que Kant diz é que o *sumo bem é o objeto* da razão prática pura, o que, adverte-nos o texto, significa que, por mais que seja ele:

o **objeto** (Gegenstand) total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso deve ser tomado como seu **fundamento determinante** e a lei moral, e só a lei moral, deve ser considerada como o fundamento que a determina fazer daquele o seu objeto (Objekt) e também a sua realização ou fomento. (AA 05:109-110; VR 179)

Esta distinção é retomada com grande ênfase e clareza em uma nota apostada às respostas às objeções de Garve na primeira seção de *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, onde é apresentada, aliás, em termos que contrariam

formalmente a afirmação que fizemos acima de que o apelo ao sumo bem se daria pela necessidade de complementar, supletiva e proteticamente, a fraqueza motivacional da lei moral. Com efeito, lê-se nesse texto:

A necessidade de admitir como fim último de todas as coisas um **soberano bem** no mundo, possível também mediante a nossa colaboração, não é proveniente de uma falta de motivos morais, mas da carência de condições exteriores, nas quais apenas se pode produzir, em conformidade com esses motivos, um objeto como fim em si mesmo (como **fim último moral**). Com efeito, sem algum fim, não pode haver **vontade** alguma...⁸

No entanto, logo adiante, Kant volta ao tema e relativiza essa negação, relativização que me permite argumentar que propriamente não falseei sua posição ao dizer que na doutrina do sumo bem há, mesmo no contexto da *Crítica da razão prática*, um expediente para suplementar a força motivacional da lei moral. Com efeito, na passagem a que acabei de aludir Kant diz:

Mas é evidente que, se no conceito do sumo bem a lei moral já está compreendida, como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente **objeto** (Objekt), mas também que o seu conceito e a representação de sua existência, possível mediante a nossa razão prática, é, ao mesmo tempo, o **fundamento determinante** da vontade pura; porque então a lei moral – efetivamente já incluída nesse conceito – e com ele pensada, e nenhum outro objeto (Gegenstand), é que determina a vontade segundo o princípio da autonomia. (AA 05:109; VR 179)

É verdade que, segundo este texto, o sumo bem só é fundamento determinante da vontade pura na medida em que nele está contida a lei moral; mas, de outra parte, não é menos verdade que é o sumo bem que é dito fundamentá-la e o sumo bem se define como a síntese unificadora da lei moral com a felicidade. Em vista disso, à luz da leitura conjunta destes textos, creio que se pode concluir que mesmo no contexto da *Crítica da razão prática* a esperança de sermos felizes continua a ser, ademais de um componente do **objeto** da vontade pura, também um fundamento determinante da vontade, vale dizer um componente motivacional determinante de nossas ações.⁹

⁸ AA 08:279-280. Ver Kant, “Sobre a expressão corrente: isto pode ser corrente na teoira mas nada vale na prática”, in Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, tradução por Artur Morão, p. 63.

⁹ Comentando o problema exegético envolvido no complexo modo como Kant trata desta questão, Beck observa: “É o sumo bem o fundamento determinante da vontade moral? Repetidamente Kant diz que não; mas, mesmo assim, sua resposta não é tão clara e inequívoca como se poderia desejar.

IV.

No artigo citado acima, o Professor Klaudat, apoiando-se em Barbara Herman, pergunta:

‘Por que a razão deveria se importar se somos felizes ou estamos insatisfeitos com relação a nossos desejos?’¹⁰ ‘Parece ser certo, no entanto, que essa tarefa a **razão** não pode negligenciar. Por que exatamente?’¹¹

Ora, creio que a essa interrogação Kant dá pelo menos duas respostas. A primeira, que podemos qualificar como *fracá*, é bem apresentada na passagem seguinte:

Assegurar a própria felicidade é um dever (ao menos indireto), porque o não estar satisfeito com o seu estado, o viver oprimido por inumeráveis preocupações e no meio de necessidade não preenchidas pode muito facilmente converter-se em **grande tentação de infringir seus deveres.**(AA 4, 399. APC, 58; GAA, 121-123)

Considere-se os dois parágrafos que concluem o capítulo I da Dialética. O primeiro nos diz que somente a lei moral é o fundamento determinante da vontade moral, quaisquer outros produzindo heteronomia. O segundo nos diz que ‘o seu conceito [do sumo bem] e a representação de sua existência como possível por meio de nossa razão prática são igualmente o fundamento determinante da vontade pura.’ (1960, pp. 242-243). Em seguida Beck acrescenta: “Mas isto é assim somente na medida em que a lei moral está incluída e pensada nesse conceito.” (*ibid.*). Em nota Beck diz ainda: “Assim, a felicidade incluída no *summum bonum* pode ser o objeto, mas não pode ser o fundamento determinante, embora ainda possa ser dito que o *summum bonum* o seja na medida em que ele contém a lei como sua condição.” (p. 243, nota 12). Beck remete também à passagem de Teoria e Prática citada acima. No entanto, a ideia de fatorar os papéis dos dois componentes do sumo bem e de restringir o papel determinante exclusivamente ao componente lei moral tira todo sentido da declaração de que o sumo bem não é somente objeto, mas também fundamento determinante da vontade, uma vez que, se ele só o pode ser se desconsiderado o conceito de felicidade que o integra e compõe, desaparece o conceito de sumo bem e tem-se a reiteração de que somente a lei moral pode ser fundamento determinante da vontade pura, ponto já estabelecido anteriormente e que não justificaria que Kant, no contexto que estamos considerando, se desse ao trabalho de dizer expressamente que o sumo bem deve também ser considerado como fundamento determinante da vontade pura. Não obstante citar várias outras passagens do corpus kantiano nas quais o papel do sumo bem é reafirmado como também cumprindo um papel determinante, notadamente uma passagem de O que é orientar-se no pensamento? [AA 08:139], a dificuldade de conciliar essas passagens com os resultados da Analítica leva Beck a imprecisar contra Kant e a dizer: “essa é uma maneira inepta de fazer duas vezes um ponto: significa que o sumo bem não é um fundamento determinante da vontade pura independente em acréscimo ou no lugar de um de seus componentes.” (p. 243). Por isso, a leitura que propusemos acima nos parece mais adequada à letra e à dificuldade do texto kantiano e, se assim posso dizer, ao espírito da Dialética da *Crítica da razão prática*, conforme procuraremos mostrar no restante deste artigo.

¹⁰ A frase é uma citação de Barbara Herman, uma citação do capítulo 8 de *Moral Literacy* (Harvard University Press, 2007), intitulado “Rethinking Kant’s Hedonism” (ver Klaudat, 2011, p. 82).

¹¹ *Id. Ibid.*

Neste caso, como se vê imediatamente, a relação da felicidade à moral é **externa**, seu vínculo se reduzindo à observação empírica de que dificuldades e sofrimentos podem induzir à prática de comportamentos moralmente indevidos.

A segunda resposta é a que está contida na doutrina do *sumo bem*, de que nos vimos ocupando até agora sem que, contudo, tenhamos respondido à pergunta que agora temos em vista. Creio que para começar finalmente a fazê-lo um primeiro passo é levar em conta a passagem em que Kant trata diretamente do ponto ao dizer que muito embora

a virtude (como merecimento a ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, (...) portanto, seja o bem supremo (...), nem por isso ela é o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a felicidade... (AA 5, 110. VR, 180)

Ora, a fiar-nos neste texto, a exigência do Professor Klaudat de que se esclareça afinal por que, exatamente, há a **razão** de se interessar com nossa felicidade está respondida pela afirmação de que assim é em virtude do modo de constituição da faculdade de apetição de entes racionais finitos. Mas parece claro que essa resposta não é uma explicação de por que, **normativamente**, a moralidade deve vincular-se à felicidade, mas é antes uma **tese metafísica** a respeito da natureza de nossa faculdade de apetição. No entanto, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, malgrado essa dita natureza de nosso modo de apetecer, o reconhecimento de que os homens integram seus desejos no conceito de felicidade **não era associado à ideia de que se deve reconhecer uma relação interna entre os conceitos de moralidade e felicidade**.

É razoável pensar, porém, que as posições do *Cânone* e da *Dialética da razão prática* examinadas acima dão, cada uma a sua maneira, uma outra, na verdade uma terceira resposta à indagação que nos está a interessar.

Na fina análise a que submeteu os textos do *Cânone*, o Professor Christian Hamm argumenta, com efeito, que ao considerarmos esta problemática não podemos deixar de nos orientar pelas três questões que resumem o interesse completo da razão e, mais especificamente nos diz, que, ao tratarmos das relações entre moralidade e felicidade, é indispensável que prestemos atenção não apenas à pergunta sobre **o que devemos fazer**, mas também a que interroga **sobre o que podemos esperar**. É que ao fazê-lo, ao tomarmos com a seriedade devida esta última interrogação, torna-se crítico para nós, como diz Kant,

saber se os princípios da razão pura que prescrevem a priori a lei, também lhe associam a esperança [de alcançar a felicidade]. (A 809/ B 837)

A resposta de Kant será que na *ideia da razão pura*, tão somente nesta, o uso teórico da razão nos autoriza a pensar que, diz-nos o texto,

cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade. (A 809/ B 837)

Ora, como, segundo diz Kant, a felicidade só pode constituir um sistema na medida em que distribuída proporcionalmente à virtude (A 811/B 839), sua associação com o sistema da moralidade, exigida pelo uso teórico da razão¹², “é apenas possível”, como nos diz o texto, “no mundo inteligível, governado por um sábio criador” (*ibid.*). Ao comentar o ponto, o Professor Hamm (2011, p. 46) acrescenta:

Tal conexão necessária entre virtude e felicidade só será possível – esta é a tese central de Kant – se admitirmos ‘uma **razão suprema** que comanda segundo leis morais’ e que constitui ao mesmo tempo a causa de uma ‘felicidade proporcional ligada à moralidade. (B 837 s.)

Se, neste contexto, voltarmos a nos perguntar o que justifica a tese da associação necessária de virtude e felicidade, a resposta será que, em última análise, a razão teórica nos autoriza a esperar que os dois princípios determinantes de nosso agir possam ser conciliados, cabendo a razão prática mostrar como essa conciliação é possível. Essa, como se sabe, será a tarefa dos postulados, cujo caráter problemático e duvidoso foi, aliás, muito cedo apontado pelos leitores e críticos de Kant.

Seja como for, deixando de lado esta última questão, se agora, dando também por encerrada a leitura do *Cânone*, passarmos à *Crítica da razão prática* para inspecionarmos mais uma vez o mesmo nó problemático com que nos vimos ocupando, o primeiro registro a fazer é que a análise desenvolvida na *Crítica da razão pura* é em grande parte retomada, ainda que com as modificações que logo serão notadas. Reitera-se que não há vontade sem objeto da volição e que este, no caso

¹² É o que se lê em A 809/ B 837: “... é necessário supor, segundo a razão em seu uso teórico, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura.” Texto sobre cuja importância o professor Hamm (2011, p. 44) chamou muito pertinentemente atenção.

da vontade pura, compreende necessariamente dois elementos: (i) a efetivação prática das prescrições da lei moral e (ii) a felicidade, inclusos ambos na ideia de sumo bem, em cujo domínio tem-se como implicada a tese de que a observância da lei gera um merecimento de quem agir em conformidade com ela, merecimento que se traduz na ideia de quem age moralmente faz jus à felicidade – isto é, podemos nós acrescentar, torna-se credor de uma espécie de prêmio ou recompensa.

O pressuposto demonstrativo é aqui um argumento consoante o qual da combinação da tese de que (i) “se o sumo bem for impossível (...) então também a lei moral, que ordena sua promoção tem que ser fantasiosa e (...) falsa” (AA 5, 114. VR, 185) com (ii) a ideia de que “o sumo bem é o fim supremo de uma vontade determinada moralmente” segue-se necessariamente a possibilidade de sua realização pois não há obrigações que nos vinculem ao impossível. Ou, por outra: uma vontade não pode vir a ser *moralmente determinada* se o fim por ela normativamente perseguido, enquanto moralmente determinada, for absolutamente irrealizável.

Aqui também, como no *Cânone*, o ponto é logo acompanhado da ideia de que, em vista disso, o merecimento da felicidade, necessariamente integrado no conceito de sumo bem, precisa ser *garantido*, o que exigirá, em face da manifesta contingência do modo em que se distribuem no mundo empírico *virtude e felicidade*, a postulação de garantias extraordinárias: a postulação da existência de Deus e a de uma outra vida.

V.

Estas respostas, no entanto, não me parecem ser o fim da linha da análise que é necessário fazer do modo como Kant combina as relações de moralidade e felicidade, pois, na verdade, nesta altura, parece-me caber bem introduzir ainda um outro questionamento: mas *o que mesmo fundamenta o merecimento externo da virtude? O que justifica a ideia de que o virtuoso merece ser feliz?* Na verdade estou convencido de que é tão somente quando esta pergunta for respondida que se poderá ter mais exatamente esclarecido, como quer justificadamente o Professor Klaudat, porque a razão deve ocupar-se com nossa felicidade.

Pois bem, a esta última e decisiva pergunta não creio que Kant tenha uma resposta direta e clara. Paul Guyer, aliás, considera a ideia de

merecimento da felicidade *um profundo mistério da ética de Kant*¹³ e a Professora Dejeanne corrobora sua impressão dizendo: “Parece que ele não deixa de ter razão, pois, se a virtude e a felicidade repousam em princípios heterogêneos, como entender a virtude como merecimento de ser feliz?” (2011, p. 60, nota 5).

Na verdade, parece-me que é por ter tratado deste ponto elíptica e confusamente que Kant se viu obrigado à laboriosamente associar a ideia do sumo bem à difícil doutrina dos postulados. Mas convém examinar o ponto com mais cuidado.

Voltando aos textos, podemos começar por insistir que no *Cânone* a ideia do merecimento à felicidade é justificada pela constatação de que, sendo a felicidade uma aspiração constitutiva de um ser racional finito, ignorá-la implica retirar da lei moral toda força motivadora, de sorte que, para preservar, para garantir a realidade objetiva da lei moral, é indispensável reconhecer a felicidade como um inevitável elemento mobilizador da vontade. Já na *Dialética da Crítica da razão prática*, embora mantida a necessidade da ideia de *sumo bem* como o objeto da vontade pura e mesmo como parte das condições de efetividade da lei moral, já não se tem a felicidade como um condicionante direto da efetividade da lei moral. O argumento vinculante é ali, como mostrou o Professor Christian Hamm, derivado do modo como é constituída internamente a razão prática, modo de constituição este que é bem retratado pelas ideias de que não há dever com relação ao que não pode ser praticado e de que é “uma exigência incondicional da razão a de realizar ou promover o sumo bem” (Hamm, 2011, p. 50). Mas porque o seja, por que não basta ser simplesmente virtuoso e ter a obediência da lei moral como única obrigação e como único fundamento determinante do agir, não é algo que esteja respondido, a não ser pelo apelo aos fatos contidos na remissão às peculiaridades do modo de apetição de um ser natural finito, para o qual a felicidade é um anelo naturalmente necessário.

No entanto, a justificativa filosoficamente mais profunda e consistente para o estabelecimento da relação interna entre a moral e a felicidade parece-me encontrar-se em outro ponto, em uma linha de considerações que embora presente nestes textos de referência, não foi devidamente posta em relevo, não foi devidamente reconhecida como

¹³ Guyer (2000, p. 117) comenta a propósito: “Como eu disse desde o princípio, além da tese de que a liberdade é um valor interno do mundo, outro profundo mistério da ética de Kant é sua frequentemente reiterada caracterização da virtude como merecimento de ser feliz. Se virtude e felicidade não têm absolutamente nenhuma conexão, sua ligação por meio da ideia de merecimento pareceria literalmente inexplicável.”

constituindo a verdadeira solução para o enigma contido em tal relação nem por Kant, nem, tanto quanto sei, por seus intérpretes.

O que quero dizer é que se quisermos verdadeiramente entender porque a razão prática ao fazer-se moral tem que, enquanto razão pura prática, comprometer-se com a ideia da felicidade é preciso atentar para a declaração feita pelo filósofo na abertura do segundo capítulo da *Dialética da razão prática pura*, à passagem em que Kant diz:

Demonstrou-se, na Analítica, que a **virtude** (enquanto mérito de ser feliz) é a **condição suprema** de tudo o que nos possa aparecer como sequer desejável, por conseguinte, também de toda a nossa busca da felicidade; que é pois o bem **supremo**. No entanto, ela nem por isso é ainda o bem total perfeito enquanto objeto da faculdade de julgar de seres racionais finitos; efetivamente, para o ser exige-se dela também a felicidade e, claro está, não somente aos olhos facciosos da pessoa que a si mesma se toma como fim, mas mesmo no juízo de uma razão imparcial que considera a felicidade em geral no mundo como fim em si. Com efeito, ter necessidade da felicidade, ser também dela digno e, apesar, de tudo, dela mesma não participar, **eis o que não pode conciliar-se com o querer de um ser racional que possuiria ao mesmo tempo todo o poder, se apenas imaginativamente imaginarmos um tal ser.**[ênfase acrescentada, JCBT].¹⁴

Ora, o que isso quer dizer é que se fizermos um exercício de nos colocarmos, contrafactualmente, em uma posição de imparcialidade, se fizermos um exercício de pensamento análogo aquele que Rawls perfaz ao introduzir a ideia do véu da ignorância, ou análogo também ao papel que Rousseau atribui ao Legislador no Contrato Social, nos daremos conta que a imparcialidade da razão não pode tolerar a infelicidade do justo e a felicidade do virtuoso.

Mas por que não?

Quero crer, que porque aceitar esse modo de distribuição da felicidade entre justos e injustos é admitir a insuperabilidade dos azares da vida e, portanto, **admitir a insuperabilidade da sorte moral**, para tomar de empréstimo não propriamente o conceito, mas a expressão de Bernard Williams. Como é bem sabido, esta não seria uma conclusão que o *estoico* tiraria, antes este veria nela uma espécie de escandaloso *non sequitur* prático, pois para quem tem a virtude como sendo sua

¹⁴ AA 05:110; AM, 129-130; VR, 180. Paul Guyer, é certo, não ignora esta passagem, mas a alusão que a ela faz não extrai do texto as consequências decisivas que ela me parece implicar e que serão explicitadas a seguir. A remissão de Guyer a este texto é a seguinte: "... sua ideia parece ser que embora não haja nenhuma conexão interna entre o bem moral da virtude e o bem natural da felicidade, para um observador imparcial seria penoso, não obstante, ver alguém exitoso na busca do bem moral da virtude ser, contudo, frustrado em seu independente mas aceitável desejo natural de felicidade." (Guyer, 2000, p. 118).

própria recompensa, os bens que constituem a felicidade – saúde, vida longa, alegrias, reconhecimento, riquezas, poder – seriam não só bens alheios à moralidade, normativamente nulos, mas também, para o verdadeiramente virtuoso, motivacionalmente inertes, pois frente a eles aquele manter-se-ia em posição de tranquila indiferença. Kant, no entanto, se distancia e recusa expressamente a posição estoica, alegando que ela está fundada em um erro conceitual, na assunção, errônea e indevida, de que a relação entre os conceitos de virtude e felicidade tem ao segundo como contido no primeiro, de sorte que de quem se predicasse verdadeiramente a virtude predicar-se-ia, não menos verdadeiramente, ainda que implicitamente, também a felicidade. O que é dizer que a relação entre os dois conceitos seria indevidamente tomada como analítica. Em reação a e em contraste com esse erro, impõe-se, segundo Kant, reconhecer a contingência das relações efetivas entre felicidade e virtude, impõe-se admitir que a distribuição dos *quanta* de virtude e felicidade entre os indivíduos humanos está inelutavelmente sujeita à imprevisibilidade da sorte moral.

Ora, para Kant isto é inaceitável. Mas por quê? Por que exatamente, para colocar a esta nova pergunta a mesma exigência do Professor Klaudat?

Ora, parece-me que a resposta a ser dada aqui – de por que, mais *exatamente*, a razão pura prática tem que se ocupar positivamente com a felicidade – requer que se reconheça que *no ponto mais íntimo da filosofia prática de Kant está instalada*, como acabamos de insinuar, *a ideia de justiça*. O requerimento de que haja uma *distribuição* da felicidade e que essa distribuição seja feita, como diz o texto, “exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e de seu merecimento de ser feliz)” (AA 5, 110-111. AM, 130; VR, 181), constituindo-se, assim, “no sumo bem de um mundo possível”, é evidentemente uma confirmação, ainda que não proclamada, de que é *a exigência de justiça que constitui a pedra fundamental da doutrina do sumo bem* e, nesse sentido, por extensão, de todo o edifício da moral kantiana.

Convém, no entanto, acrescentar ainda uma precisão. O que tem exatamente lugar quando se introduz a ideia de um observador *racional e onipotente*?

Bem, consegue-se com isto fazer com que a aspiração à felicidade deixe de ser entendida de maneira dogmaticamente metafísica, como uma característica ou propriedade essencial de todo ser racional finito, e passa-se a visualizá-la e entendê-la – *bottom up*, por assim dizer – como o exercício de uma avaliação prática que a *razão* se vê

necessariamente compelida *a fazer*. Um cálculo, por assim dizer, no curso do qual a razão não pode deixar de considerar as posições de *cada* sujeito – intersubjetivamente, portanto – tanto com relação à virtude quanto com relação à felicidade. O que é dizer que o procedimento varre avaliativamente as proporções em que, caso a caso, se relacionam moralidade e felicidade e assim universaliza distributivamente a avaliação das ligações de moralidade e felicidade. Ou, por outra: o expediente de propor ao leitor que se coloque do ponto de vista de um ser *racional* permite universalizar o nexos entre moralidade e felicidade sem fazê-lo depender da tese metafísica relativa à natureza da apetição de um ser racional finito.

É fundamental entender, porém, que a avaliação que então é feita *não pressupõe* a validade da regra segundo a qual a felicidade distribuída deve ser proporcional à virtude, mas *antes a constrói* – embora não no sentido que Rawls dá em geral a esta palavra, inclusive quando a emprega em sua interpretação de Kant¹⁵, que inclui no procedimento construtivo necessariamente acordos e envolvimento e aceitação mútuos entre aqueles que efetuarem o procedimento construtivo – mas, em termos mais abstratos e restritos, simplesmente como o procedimento racional de tomar distância de quaisquer interesses parciais e de, a partir dessa perspectiva isenta, avaliar as posições relativas em que se encontram os indivíduos com relação à proporção em que, em cada caso, estão distribuídas virtude e felicidade. O que é dizer que o convite feito ao leitor para que se coloque contrafactualmente na posição de um observador que raciocine desinteressadamente, um observador colocado fora dos antagonismos e disputas, fora dos pontos de vista subjetivos – livre *dos olhos facciosos da pessoa que faz a si mesma fim*, como diz o texto da *Dialética*¹⁶ – *abre, instaura* uma posição de imparcialidade que o habilita a apreender racionalmente o que há de errado na aleatória distribuição empírica de virtude e felicidade entre os indivíduos.

É verdade que se poderia ainda perguntar: mas se não há nenhuma conexão entre os conceitos de felicidade e virtude por que, diabos, haveria erro em que o mais facinoroso dos homens fosse o mais feliz e o mais justo, digamos, Jó, o mais infeliz? Bem, creio que *o erro deriva da conexão sintética que a inconformidade e a revolta do justo estabelecem entre virtude e felicidade*, uma vez que muito embora, se

¹⁵ Notadamente a partir das *Dewey Lectures*. Cf. “Kantian constructivism in moral theory”, in Rawls, *Collected Papers* (1999, pp. 303 s.). Ver também, na mesma coletânea, “Themes in Kant’s moral philosophy”, especialmente pp. 510 s.

¹⁶ Referimo-nos, é claro, a passagem de AA 05:110; AM 129-130; VR 180, há pouco citada.

endereçada ao injusto sua reclamação seja vista simplesmente como o desprezível choro do perdedor, aos olhos de observador imparcial a desigualdade da distribuição dos dois bens não tem *justificativa* e, portanto, em vista de seu caráter *casual*, dá razão – no duplo sentido de *faz racional e legítima* – a quem reivindica que haja uma justificativa para a distribuição da felicidade.¹⁷ É fundamental entender, porém, que uma distribuição desigual de bem-estar e conforto entre os membros de uma espécie animal não ensinaria o mesmo juízo por parte de um observador imparcial, uma vez que *é tão somente quando instaurado o espaço ou domínio da exigência de fundamentação e justificação da distribuição da felicidade que a desigualdade nas quotas distribuídas desse bem pode passar a ser considerada como normativamente relevante e, por assim dizer, ativa*. Sendo assim, é evidente que o expediente de passagem à posição do observador imparcial torna racional e legítimo que qualquer um que se autoadjudique a condição de virtuoso erga sua pretensão a ser feliz com base simplesmente na alegação de que quem considerar o assunto de maneira racional reconhecerá a validade normativa dessa alegação de direito, muito embora o reconhecimento efetivo do bom fundamento de sua pretensão deva ficar condicionado ao exame e medição de sua virtude. Isto é também dizer que uma máxima que nos recomendasse: *Permaneça indiferente ao modo como virtude e felicidade são correlacionados no mundo* não passaria no teste da universalizabilidade não só porque a excepcionalizariam os justos infelizes, mas também porque *um observador imparcial reconheceria que a distribuição da felicidade de modo indiferente à virtude dos aquinhoados legitima racionalmente a exceção e torna impossível que se possa tomar tal máxima como expressão de uma vontade universalmente legisladora*.

Isto, contudo, ainda não é tudo, pois ainda não está esclarecido porque Kant não apenas nos propõe que pensemos contrafactualmente no modo como um ser racional posicionado externamente se colocaria avaliativamente com relação ao modo como está distribuída a felicidade entre virtuosos e viciosos, mas exige também que se tenha a este avaliador racional como sendo *onipotente*. Cabe então perguntar: mas

¹⁷ Na *Crítica da faculdade de julgar* apresenta esta avaliação como tendo sido feita desde quando os homens começaram primeiramente a refletir sobre o justo e o injusto. Diz o texto: “Assim que os homens começaram a refletir sobre o justo e o injusto (...) era inevitável que surgisse (...) o seguinte juízo: não pode ser indiferente que um homem se comporte ou não honradamente, com justiça ou com violência, ainda que até ao fim da sua vida, ao menos aparentemente, não tenha encontrado, seja qualquer felicidade para suas virtudes, seja castigo para seus crimes. E como se eles percebessem em si-mesmos uma voz lhes dizendo: tem que ocorrer de outro modo.” (§ 88, Observação; AA 05:458; na tradução de Valerio Rohden e António Marques (1993), p. 298.

por que, por que introduzir no experimento de pensamento a exigência de ***onipotência do observador-avaliador imparcial?***

Bem creio que isso se deve ao fato de que Kant tem como verdadeiro não só o requisito lógico expresso na fórmula da língua inglesa que diz que *ought* implica *can*, mas também o dado de fato de que, dadas as condições próprias do mundo finito e sensível em que vivemos, aqui, para nós, tal implicação não se verifica, de modo que o caráter necessário do vínculo entre virtude e felicidade – que se mostra evidente para um observador racional e imparcial – estaria irremediavelmente rompido neste mundo, sua verdade entre nós ficando suspensa e condicionada à admissão de uma efetividade futura, ainda que certa, vale dizer, de um outro mundo no qual a justiça será efetivamente reconhecida e no qual a obrigação de distribuição da felicidade na proporção do merecimento fundado na virtude será não só plenamente possível, mas efetiva, necessariamente realizada. O que é também dizer que, segundo a linha de raciocínio da solução da *antinomia da razão prática*, ***não há modo de superar a aleatoriedade da sorte moral senão postulando a existência de Deus e uma vida posterior à vida terrena***, na qual será enfim efetivamente estabelecida a correspondência entre merecimento à felicidade e, enfim, feita a alocação e adjudicação desta última de acordo com as quotas devidas.

É isso, com efeito, que parece estar contido na exigência kantiana de que, para que o argumento se aperfeiçoe, é necessário tomar o observador a que se faz contrafactualmente apelo, como sendo, além de imparcial, também ***onipotente***. Somente nesta hipótese, com efeito, estaria satisfeito o requisito que faz depender (i) a obrigação de distribuição da felicidade em proporção à virtude (ii) não só da ***praticabilidade*** e conseqüente efetividade do vínculo normativo contido em (i), mas da garantia de pleno e completo êxito nesse ajuste da felicidade à virtude – o que então leva à necessidade de postular uma vida após à morte e a existência de um Deus todo poderoso.

Todavia, o requisito de que ***ought* implica *can***, implícito no argumento que acabamos de expor, pode ser compreendido de mais de uma maneira e é discutível que se possa mantê-lo quando estão em jogo não atos discricionários, mas direitos e deveres considerados em termos estritamente normativos.

Uma análise desenvolvida por Gerald Allan Cohen num outro contexto, no curso de sua análise do tema da justiça, pode aqui nos ajudar a esclarecer o que estamos querendo dizer. A passagem de *Rescuing justice* que nos importa presentemente começa sustentando o seguinte:

Embora haja, sem dúvida, alguma verdade na tese de que ‘deve’ implica ‘pode’, a verdade em questão carece das implicações significativas que tipicamente se pretende que tenha com relação à natureza da normatividade; em uma palavra, como agora argumentarei, o que é verdade em ‘deve’ implica ‘pode’ não mostra que a verdade do que é fundamentalmente normativo seja restringida pelo que é possível para as pessoas virem a fazer. (2008, p. 250)

Admitido o contrário, nos veríamos a braços com uma versão da dita falácia naturalista, porque se estaria a sustentar que há fatos que condicionam e abolem normas, não apenas facticamente, mas normativamente. Cohen, sem aludir à falácia, como acabamos de fazer, apresenta o ponto mediante o seguinte argumento:

O fato de que não se deva adotar uma regra que **não pode ser seguida** não mostra mais que o princípio que ‘deve’ implica ‘pode’ controla o que é normativamente último do que o fato de que não se deva adotar uma regra que **não será seguida** mostra, o que seria absurdo, que o que é normativamente último seja regulado por ‘deve’ implica ‘será seguido’ (o que significaria que ninguém falharia em fazer o que deve fazer). (p. 253)

Ora, uma vez reconhecido este argumento – isto é, uma vez admitido, como diz Cohen, que “fatos sobre a nossa capacidade não desqualificam os princípios aqui em questão, os princípios fundamentais” (p. 254) – segue-se que a integração da felicidade no conceito do sumo bem não deve ser entendida como uma *concessão* feita pela razão às expectativas naturais de um ser racional finito – erroneamente convertidas em normativas, segundo nosso parecer, como logo se explicará – de sorte que se devesse nela ver, como dissemos acima, uma espécie de promessa de infalível quitação, por ora inefetivável, mas, em outra vida, retorno absolutamente assegurado do bom comportamento. De outra parte, tampouco se deve ver na disposição subjetiva com relação à felicidade simplesmente a espera de uma justa recompensa, cuja efetivação, face à aleatoriedade de sua distribuição no mundo, esperamos nos seja deferida *post mortem*.

Na verdade, se, contrafactualmente, ou se se quiser, do ponto de vista de uma avaliação imparcial e, portanto, justa do estado do mundo, é intolerável e escandalosa a felicidade dos maus e a infelicidade dos virtuosos, vale dizer, se repugna à razão a indiferença da distribuição real da felicidade ao grau maior ou menor de virtude de que sejam portadores os que são com ela aquinhoados, então segue-se que se deve entender a felicidade não como uma *recompensa*, nem como uma *quitação*, por ora

diferida, mas *antecipadamente* caucionada e de *execução posteriormente absolutamente garantida*, mas antes como um *direito* cuja reivindicação deve ser *processualmente* concedida ao virtuoso em juízo feito sob a égide da imparcialidade inerente ao conceito de justiça.

A reivindicação desse direito, não é, no entanto, um título para justificar uma obsessão ressentida contra os azares da distribuição real da felicidade no mundo. Ela é antes a base para uma ação comprometida com a realização do sumo bem neste mundo, a qual deve ser entendida como uma decorrência de que *se o sumo bem é o objeto necessário da vontade pura, a dificuldade de realizá-lo plenamente neste mundo não a torna normativamente inerte, devendo-se assumir antes que a reivindicação de nosso direito à felicidade corresponde a obrigação de buscar a implementação do sumo bem no mundo, por parciais e defectivos que sejam os resultados desse esforço.*¹⁸

VI

Antes de darmos por concluída a análise das relações entre os conceitos de virtude e felicidade, convém examinar tais relações à luz da distinção entre os dois modos em que de acordo com Kant se pode conceber a vinculação de duas determinações conceituais, a saber: ou como conexão por meio do princípio de identidade, caso em que se terá um conceito como contido em outro e o juízo que lhes explicitar a relação como um *juízo analítico*, ou como o que se verifica quando um conceito, muito embora se encontre inteiramente fora do outro, tem com este uma conexão, a qual, ao ser explicitada, o é por meio de um *juízo sintético*.¹⁹ Neste segundo caso, segundo a lição kantiana, a conexão dos dois conceitos pode ser fundamentada de mais de uma maneira, mas, em todas as variantes, precisa ser sustentada por um *terceiro termo*²⁰, o qual,

¹⁸ Comentando este ponto em um livro recentemente dedicado ao exame da concepção kantiana do sumo bem, Laurent Gallois observa o seguinte: “Que a dedução transcendental do conceito de sumo bem tenha sido concluída, isso, contudo, não responde ao requerimento do Canon da razão pura, retomado pela Analítica da segunda Crítica, a saber, a do sumo bem como união da felicidade e da moralidade em uma ideia prática, a de um mundo inteligível capaz de ter influência sobre o mundo sensível; a partir de lá é que a lei moral determina à vontade transformar o mundo sensível, dando-lhe a forma de um Todo de seres racionais. Se quisermos reconhecer a influência do sumo bem no mundo, é preciso voltar-se para a maneira como ele pode vir a ter realidade no mundo sensível, voltar-se para os efeitos do sumo bem sobre o mundo sensível quando o homem se põe de acordo com sua própria determinação moral para colocá-lo em ação.” (2008, p. 136).

¹⁹ Essa distinção, como consabido, é apresentada canonicamente na Seção IV da Introdução à *Crítica da razão pura* e introduzida em A 6/ B 10.

²⁰ A expressão *terceiro termo* ocorre na *Crítica da razão pura*, em A 157/ B 196, mas a explicação mais clara creio que se encontra na Introdução à primeira edição do livro, em A 8, onde se lê “... nos juízos sintéticos devo ter, além do conceito do sujeito, alguma coisa de diferente, X, sobre a

se nos ativermos aos juízos teóricos, variará, tanto segundo a divisão maior dos juízos sintéticos em *a posteriori* e *a priori*, quanto segundo as modalidades ou espécies destes últimos, isto é, segundo sejam *matemáticos* ou *metafísicos*. Se, primeiramente, se tratar de juízos sintéticos *a posteriori* o terceiro termo será o que for demonstrado pela experiência; se, em segundo lugar, considerarmos os juízos sintéticos *a priori* da matemática a mediação terá lugar pela construção do conceito nas formas da intuição e o que for aí construído cumprirá o papel fundamentador do terceiro termo; por fim, no caso dos juízos sintéticos *a priori* metafísicos, caberá à própria *possibilidade da experiência* garantir a realidade objetiva do juízo (ver A 156/ B 195).

Passando para o domínio prático, a distinção em questão, embora mantida, assume características diferentes. Ao examinar como o caráter analítico ou sintético dos conceitos se coloca no terreno prático, Lewis White Beck comenta:

Não é inteiramente claro em que sentido um imperativo é a espécie de juízo que pode ser analítico ou sintético. Imperativos não são juízos com sujeito e predicado, a assim eles não caem sob a divisão kantiana explícita dos tipos de juízos. (p. 86)

Para esclarecer de que modo os predicados *analítico* e *sintético* se aplicam no terreno prático é preciso ver em que contexto e em que termos Kant os emprega. E é isso que precisamos agora fazer, ainda que brevemente.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, depois de propor a distinção e classificação dos *imperativos* em *técnicos*, *pragmáticos* e *morais*, Kant pergunta: “Surge agora a questão: como são possíveis todos esses imperativos?” (AA 04:417; GAA 199). O alcance dessa interrogação é imediatamente esclarecido pela observação seguinte: “Com esta questão não se quer saber como pode ser pensada a execução da ação que o imperativo comanda, mas apenas como se pode pensar a necessitação da vontade que o imperativo exprime no problema.” (*ibid.*).

O que interessa, portanto, à investigação sobre as condições de possibilidade dos imperativos e dos diferentes modos em que se os pode determinar concerne unicamente ao modo como a vontade é determinada, ou, como se pode também dizer, ao modo como são fundamentadas pela e para a vontade as máximas orientadoras das ações.

qual se apóia o entendimento para conhecer que o predicado, que não está contido nesse conceito, todavia lhe pertence.”

Ora, este foco no *modo como se pode pensar a necessitação da vontade* delimita o contexto no qual o desdobramento da análise kantiana volta a empregar os predicados *analítico* e *sintético*. Com efeito, é ao analisar comparativamente como nos diferentes imperativos tem lugar *a necessitação da vontade* que Kant recorre a esse par conceitual para mostrar a diferença entre os imperativos técnicos e pragmáticos e os imperativos morais. Assim, ao examinar a estrutura interna dos imperativos técnicos, Kant mostra como sua forma é o de uma *proposição analítica no que concerne ao querer* (AA 04:417; GAA 201), afirmação que permite entender – não sem alguma dificuldade, é verdade – o sentido em que a estrutura lógica desses imperativos envolve uma relação conceitual de caráter analítico. Kant trata de demonstrar este ponto por meio da seguinte argumentação:

Quem quer o fim também quer (na medida em que a razão tem influência decisiva sobre suas ações) o meio indispensavelmente necessário para isso (...). **Essa proposição é analítica no que concerne ao querer** [ênfase acrescentada]; pois, no querer de um objeto como efeito meu, já se pensa minha causalidade enquanto causalidade de uma causa que age, isto é, o uso de meios, e **o imperativo tira o conceito de ações necessárias para esse fim já do conceito de um querer desse fim** [ênfase acrescentada] (para determinar os meios mesmos para um objetivo proposto, é preciso, com certeza, de proposições sintéticas, mas que não concernem à razão para realizar o actus da vontade, mas sim para realizar o objeto). (*ibid.*)

Desse texto complexo, aqui importa ressaltar a explicação do sentido em que nos imperativos técnicos há um nexu analítico, vale dizer: a explicitação de que *querer um fim*, segundo Kant, *implica, por si só, querer também o necessário para sua consecução*, supondo-se, como diz o texto, de que quem quer um fim tem a si próprio como uma causa capaz de, direta ou indiretamente, poder vir a produzi-lo.²¹ O que há de analítico nesta estrutura é que **o conceito de fim, na medida em que é um conceito prático, contém o conceito de meios de consecução**, pois eu não posso seriamente querer a realização de um objetivo, sem, já *somente por isso*, querer o que permite realizá-lo.²² O que é dizer que se, por exemplo, o fim perseguido por meu querer for o de saciar a minha sede, então este querer quererá necessariamente também os meios

²¹ O que, contudo, não quer dizer, que quem quer o fim saiba, só por quere-lo, quais meios são os adequados para levar a bom termo o seu querer.

²² E isso, como diz o texto, a despeito de que a identificação e seleção de quais meios sejam os adequados possa depender de juízos sintéticos.

requeridos para tanto, muito embora, contextualmente e, portanto, sinteticamente, seja ainda necessário identificar que líquidos estão disponíveis para a ingestão, cabendo, por exemplo, excluir a água salgada, ou escolher entre diferentes hidratadores

No caso dos imperativos pragmáticos é preservada a relação analítica entre querer o fim e querer os meios, mas ela é preservada de maneira por assim dizer vácuca. Com efeito, neste caso, diz-nos Kant, a relação analítica entre fim e meio se esvazia não só porque, rigorosamente, não se sabe que meios são adequados para alcançar o fim ali colimado – a felicidade – (ver AA 05:26-27), mas também e principalmente porque: “O conceito da felicidade é um conceito tão indeterminado que, muito embora todo homem deseje alcançá-la, ele jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo, o que ele deseja e quer.”²³

Sendo assim, para avançar na análise do caráter analítico e sintético dos imperativos, o que cumpre fazer é considerar o caso mais difícil, o dos imperativos morais e notadamente do imperativo categórico que a todos estes resume e que é, diz-nos Kant, **uma proposição sintético-prática a priori** (AA 04:420), em cuja estruturação, conforme a nota apensa à passagem que se acaba de citar, o querer uma dada ação não pressupõe um querer antecedente – o querer de um fim, como nos casos anteriores –, mas, muito diversamente, conecta a volição de tal ação com o conceito de vontade enquanto “vontade de um ser racional”, sem que, contudo, *o querer da ação em questão* seja tomado como algo já contido no conceito de *vontade de um ser racional (ibid.)* – ao modo como o conceito de *querer os meios* está contido no conceito de *querer o fim*. Isto quer dizer, por exemplo, que recusar-se a mentir, se for uma ação resultante de uma decisão de caráter efetivamente moral, não é nem um querer que esteja implicado na volição anterior de qualquer fim, nem algo contido no conceito de uma vontade racional, mas é algo que **necessita a vontade sinteticamente**.

Ora, neste caso – por analogia como o que se viu resumidamente acima sobre o modo como se estruturam no domínio teórico os juízos sintéticos – cabe bem perguntar: mas que **terceiro termo** vincula o querer racional, por exemplo, à recusa da mentira? O que torna essa síntese possível? Ao tratar de esclarecer e de responder a estas questões, o comentário de Beck diz o seguinte:

²³ AA 04:418. Por esta razão Kant dirá que os imperativos pragmáticos, não devem ser tidos como verdadeiro imperativos, mas antes como recomendações ou conselhos de prudência, baseados simplesmente nas lições que experiência empírica nos pode contingentemente dar a respeito do que parece em geral mais favorecer o bem-estar.

Conceitos teóricos só podem ser sintetizados graças à intuição, que é algo totalmente diferente e independente do pensamento formulado nas categorias. Conceitos práticos, por outro lado, são justificados pelo fato da razão pura, sem necessidade de apelo algum a intuições puras ou empíricas ou ao sentimento do prazer. (pp. 140-141)

O texto de Kant é menos direto, mas certamente Beck não o mal interpreta. Kant diz:

... a regra prática é incondicionada, por conseguinte representada a priori como proposição categoricamente prática, pela qual a vontade é absoluta e imediatamente determinada. (...) A vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada pela simples forma da lei (...). Pode-se denominar a consciência dessa lei fundamental um **factum** da razão (...) porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica... (AA 05:31; VR 51-52)

Um pouco adiante, ao reafirmar que a investigação empreendida na *Crítica da razão prática* tem por objeto esclarecer *como a razão pura pode ser prática* (AA 05:46 ; VR 73), Kant, retomando o ponto que já fizera ao final da Introdução²⁴, reafirma que neste terreno é preciso *partir de leis práticas puras* (*ibid.*), de modo que para demonstração do **caráter sintético a priori** da proposição que liga o conceito de vontade racional com o conceito de vontade moral coloca-se: “... em vez da intuição (...) o conceito de sua existência no mundo inteligível, ou seja da liberdade” (AA 05:46; VR 73-74), o qual conceito de liberdade expressa o *fato da razão*: a **autonomia da determinação de nosso querer** com relação a *todo o empírico*, como diz Kant (AA 05:42; VR 67).

Agora bem, se – à luz desta lição sobre o modo como, no coração da filosofia prática kantiana, devem ser empregados os predicados *analítico* e *sintético* – nos perguntarmos como deve ser entendida a relação dos conceitos de moralidade e felicidade a resposta deverá ser, como Kant diz expressamente, **sintética** (AA 05:112-113; VR 184). Isso implica que não há identidade intensional entre esses conceitos, o que quer dizer que não se pode admitir, conseqüentemente, nem que quem seja virtuoso seja *ipso facto* feliz, nem que quem seja feliz seja, recíproca e necessariamente, virtuoso. O mesmo ponto se pode

²⁴ Ao final da Introdução, Kant dissera, com efeito: “... a ordem na subdivisão da Analítica será, por sua vez, a inversa da que se encontra na crítica da razão especulativa pura. Pois na presente, partindo de proposições fundamentais, passaremos a conceitos e apenas desses, se possível, aos sentidos...” (AA 05:16; VR, 27).

fazer, raciocinando prática e personalizadamente, dizendo que tampouco quem queira ser feliz necessariamente quererá também ser virtuoso, assim como também não quererá ser feliz o virtuoso somente por ser virtuoso.

Se, no entanto, examinarmos mais de perto o modo como Kant emprega os predicados *analítico* e *sintético* ao tratar das relações entre os conceitos de *virtude* e *felicidade* ao tratar da doutrina do *sumo bem*, veremos que neste contexto Kant muda inteiramente o plano em que emprega esses conceitos. Aqui eles já não são usados para diferenciar os modos como o *querer* é determinado, ignorada *questão de saber como pode ser pensada a execução da ação*²⁵, mas antes para examinar como os *efeitos* ou *consequências* das ações praticadas – seja por quem determina sua vontade pela lei moral, seja por quem tem na busca da felicidade o fundamento de suas ações – determinam as relações entre virtude e felicidade.

À primeira vista isto não é inteiramente claro, pois no início da análise, ao tratar de mostrar que a ligação de *virtude* e *felicidade* não pode ser admitida como analítica, Kant foca sua atenção na circunscrição intensional dos conceitos de *virtude* e *felicidade* e o faz a partir da evocação das posições em que diferenciadamente se encontram os agentes, assinalando, assim, que *aquele que busca a felicidade não se descobrirá virtuoso pela simples análise dos conceitos que estruturam sua ação*, assim como tampouco se reconhecerá feliz aquele que tomar consciência do caráter virtuoso de suas ações (AA 05:113; VR 184). No entanto, ao tratar de mostrar como a vinculação de tais conceitos é sintética, Kant imediatamente determina o sentido possível dessa síntese em termos causais, como uma averiguação da possibilidade de que a felicidade seja *causa* da virtude, ou esta última *causa* da primeira.

No entanto, o nexa causal não é o único modo pelo qual pode ser estabelecida a vinculação sintética entre dois conceitos e isso assim mesmo no terreno prático. Assim, quando trata de estabelecer o caráter sintético *a priori* da lei moral, Kant diz expressamente que “não se trata de (...) de um preceito segundo o qual deve ocorrer uma ação pelo qual um efeito apetecido é possível”, mas sim “de uma regra que determina a priori meramente a vontade, com respeito à forma de suas máximas” (AA 05:31; VR 52). Naquela primeira análise, portanto, ***tanto o caráter analítico, quanto o caráter sintético das proposições práticas era considerado unicamente com relação à determinação do querer, a***

²⁵ Cf. a passagem de AA 04:417, GAA 199, citada acima.

possibilidade ou impossibilidade de realização das ações correspondentes sendo deixada expressamente de lado.

No entanto, parece evidente que quando consideramos a relação entre os conceitos de virtude e felicidade levando na devida conta o conceito de *merecimento* recorremos implicitamente, como mostrado acima, ao conceito de *justiça, o qual funciona como o terceiro termo que nos permite vincular sinteticamente virtude e felicidade*. Neste plano a síntese que liga os dois conceitos não está fundada em relações causais, não está associada à produção real de ações virtuosas ou de estados de felicidade, mas considera-se apenas a *relação normativa* entre esses termos *cuja síntese é feita então dependente do conceito de justiça do mesmo modo que o caráter moral do querer é determinado pela evidência imediata do princípio da autonomia e da lei moral*.

Ou, por outra: se, como dissemos acima, o vínculo sintético dos conceitos de moralidade e felicidade se encontra na exigência de justiça a que a razão recorre e cujo nexos prova ao submetê-la ao teste contrafactual da dissociação de virtude e felicidade ante um observador imparcial e todo-poderoso, *então tal nexos, antes de ser causal e, portanto, submetido a um princípio dinâmico, é sintético de maneira análoga aquela em que o é o próprio imperativo categórico enquanto proposição sintético-prática a priori*. Repare-se que o reconhecimento deste ponto está implícito na declaração com que Kant abre a seção dedicada à apresentação da *Antinomia da razão prática*, notadamente na declaração de que: “virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas, de sorte que uma não pode ser admitida pela razão prática pura sem que a outra também lhe pertença” (AA 05:113; VR 184).

A razão pela qual no caso da vinculação dos conceitos de *virtude e felicidade* o vínculo sintético entre esses conceitos passa a ser pensado por Kant como devendo ser de natureza causal e, portanto, para usar a terminologia da *Crítica da razão pura*, de caráter dinâmico, parece ser a de que uma vez que “o sumo bem (...) para nós é prático” ele tem que ser “efetivamente realizável pela vontade” (*ibid.*). No entanto, *mutatis mutandis*, o imperativo categórico também é prático e também implica que ações virtuosas possam ser praticadas, mas nem por isso se exige para admissão do caráter sintético da lei moral que a vontade moralmente boa seja invariavelmente seguida. A *síntese* neste caso é *normativa* e simplesmente exige que *mesmo o pior vilão* (AA 04:454; GAA 377), ainda que não a siga, reconheça sua validade, muito embora motivações sensíveis possam vir a prevalecer, determinando seu querer heterônoma e transgressivamente. Do mesmo modo, *a conexão sintética*

*primária entre virtude e felicidade parece-nos ter que ser entendida do mesmo modo: como um nexu normativo, que, como todo vínculo normativo, embora exija a *possibilidade* de sua execução prática, não exige a *necessidade*.*²⁶

Como visto acima, o que o conceito de justiça faz ao fundamentar normativamente a relação sintética entre os conceitos de *virtude* e *felicidade* é fundar não apenas o *dever de buscar prática e efetivamente a vinculação de tais conceitos, mas também o direito das pessoas humanas a reclamarem a efetivação desse vínculo*. Aliás esse ponto foi reconhecido historicamente de maneira esplêndida em quatro de julho de 1776, quando na Declaração de Independência dos Estados Unidos se disse: “Nós sustentamos serem verdades autoevidentes que todos os homens são criados iguais, que eles são dotados por seu Criador de certos Direitos inalienáveis, entre eles a Vida, a Liberdade e **a busca (pursuit) da felicidade.**”²⁷

O que estamos procurando sustentar aqui é, pois, que se, do ponto de vista causal e, portanto, dinâmico, a modificação do mundo sensível operada mediante nossas ações pelo poder causal de nossa liberdade estará sempre submetida às contingências, do ponto de vista dos *nexos normativos* que estruturam o uso prático da razão, não há dúvida possível de que eles nos imporão imediatamente a obrigação de emprendermos a modificação do inevitavelmente defectivo modo em que estão *de facto* correlacionadas *virtude* e *felicidade* e isso de modo a fazê-lo, é claro, cada vez mais congruente com a ideia do sumo bem.²⁸

²⁶ Tomar a esta última como imprescindível, exigir que as prescrições morais, para que se convalidem como prescritivas, tenham que ter garantia de plena e completa observância é, no plano normativo, um *non sequitur* de *numbing grossness*, para tomar de empréstimo a famosa expressão de Strawson (1966, p. 137; ver também p. 28).

²⁷ Pauline Meyer informa que essa passagem da *Declaração de Independência* faz eco ao texto proposto por George Mason para a Declaração de Direitos da Virgínia onde se lia: “... todos os homens são nascidos igualmente livres e independentes e têm inerentemente certos direitos de que não se podem privar por nenhum pacto, nem privar ou desapossar sua posteridade, dentre os quais estão o de desfrutarem a vida e a liberdade com os meios para adquirirem e possuírem propriedade e buscarem e obterem felicidade (ênfase acrescentada) e segurança.” (*apud* Pauline Meyer, 1997, pp. 126-127).

²⁸ Este ponto é, de resto referendado com clareza no § 88 da *Crítica da faculdade de julgar*, onde se lê: “A razão pura, enquanto faculdade prática, isto é, enquanto faculdade de determinar o uso livre da nossa causalidade mediante ideias (...) não contém unicamente na lei moral um princípio regulativo das nossas ações, mas igualmente também fornece, desse modo, um princípio subjetivo-constitutivo no conceito de um objeto que só a razão pode pensar e que deve tornar efetivo mediante a nossa ação no mundo, segundo aquela lei. A ideia de um fim terminal no uso da liberdade, segundo leis morais, tem por isso uma realidade prático-subjetiva. Somos determinados a priori pela razão, no sentido de promover com todas as nossas forças o maior bem do mundo, o qual consiste na ligação do maior bem dos seres racionais do mundo com a suprema condição do bem nos mesmos, isto é, da felicidade universal, com a moralidade maximamente conforme a leis.” (AA 05:429; na tradução Valerio Rohden e Antônio Marques, citada anteriormente, p. 293).

Nesse sentido, o diagnóstico de que a contingência dos resultados de nossos esforços não basta para salvaguardar a ideia do *sumo bem* e de que, para garanti-la, precisamos apelar para a intermediação de *um autor inteligível da natureza*, parece ser, não uma exigência da razão pura prática, mas antes uma concessão indevida ao risco da fraqueza da vontade e às incertezas e casualidades do mundo sensível e finito.

Apesar disso, desde que admitida a interpretação da doutrina *sumo bem* proposta e apresentada acima, não creio seja preciso endossar a recusa expressa e radical que Hermann Cohen lhe endereça ao dizer:

As nossas forças humanas não têm de fato importância; não importam as condições culturais; não importa absolutamente a natureza inteira: todo o nosso saber (...) queria encontrar seus limites e já os encontrou no reino dos fins. (...) Por isso, trata-se somente de uma reafirmação e de uma reconfirmação da ideia fundamental de Kant quando aqui **recusamos decididamente acolher a ideia do sumo bem como consequência de sua ética**. (Cohen, 1919, p. 352; na tradução citada, p. 315)

Referências

- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- COHEN, G. A. *Rescuing justice and equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- COHEN, Hermann. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Bruno Cassirer, 1919. [Trad. italiana por Gianna Gigliotti: *La fondazione kantiana dell'etica*. Lecce: Milella, 1983.]
- DEJEANNE, Solange. “Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura”, *Studia Kantiana* 11 (2011): 56-77.
- GALLOIS, Laurent. *Le souverain bien chez Kant*. Paris: Vrin, 2008.

É verdade que o texto prossegue tratando de mostrar que “é exigido para a realidade objetiva do conceito de fim terminal de seres racionais do mundo que não tenhamos unicamente um fim terminal proposto a priori, mas também que a criação, isto é, o próprio mundo, possua um fim terminal segundo sua existência. No caso de isso poder ser demonstrado a priori, acrescentaria à realidade subjetiva do fim terminal a realidade objetiva.” O exame dessa lição complexa não pode ser feito no presente texto, mas, salvo melhor juízo, não parece que o argumento de Kant para sustentar que, no terreno prático, a admissão da realidade objetiva de um fim terminal, ademais de ter um caráter regulativo – por vincular nossas ações a algo meramente possível –, adquira ainda um caráter constitutivo, isto é, praticamente determinante, seja uma pré-condição para o reconhecimento do caráter subjetivamente constitutivo da ideia de um fim terminal.

- GUYER, Paul. *Kant on freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HAMM, Christian: “O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant”, *Studia Kantiana* 11 (2011): 41-55.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão Pura*. Trad. por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. por Valerio Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. por Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Edição bilingue, trad. por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla-Discursos Editorial, 2009.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KLAUDAT, André. “Hedonismo e sumo bem em Kant”, *Studia Kantiana* 11 (2001): 78-95.
- MEYER, Pauline. *American scripture: making the Declaration of Independence*. New York: Alfred A. Knopf, 1997.
- RAWLS, John. *Collected papers*. Ed. by Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SASSEN, Brigitte (ed.). *Kant's early critics: the empiricist critique of the theoretical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- STRAWSON, P. F. *The bounds of sense*. London: Methuen, 1966.

Resumo: Este artigo trata de retomar a discussão recente sobre o conceito kantiano de *sumo bem* e do complexo doutrinário que lhe é conexo. O interesse que o motiva é o desejo de compreender por que Kant, não obstante tenha feito — na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Analítica da crítica da razão prática* — o mais radical esforço para seccionar os conceitos de *moralidade* e *felicidade*, não renuncia a esse nexos conceitual, mas trata de restabelecê-lo ao introduzir o conceito de *sumo bem*. Do ponto de vista exegético, a aposta feita aqui é que não se compreenderá verdadeiramente a posição de Kant sem dar a devida importância à introdução do conceito de *justiça* na abertura do segundo capítulo da *Dialética da razão prática pura*. A análise assume caráter reconstrutivo ao sustentar que *o requisito de que deve implicar pode* — **implícito** no argumento que faz depender a obrigação de distribuição da felicidade em proporção à virtude, não só da *praticabilidade* da ligação contida em tal obrigação, mas da *garantia* de pleno e completo êxito

nesse ajuste da felicidade à virtude —, contém um *non sequitur*, eis que o vínculo sintético entre virtude e felicidade é de caráter **normativo** — o que é dizer que, como todo princípio normativo, embora exija a **possibilidade** de sua execução prática, não exige nem a **necessidade**, nem a **segurança de pleno êxito** para esse intento realizador. A conclusão do texto é que se deve ter a felicidade ao mesmo tempo como um **direito**, cuja efetivação o justo reclama legitimamente, e como um fim, com cuja realização estamos todos, universal e normativamente, comprometidos.

Palavras-chave: conceito de sumo bem, moralidade e felicidade, justiça, direito de felicidade

Abstract: This article tries to resume recent discussions on the Kantian concept of the highest good and the doctrinal complex which is associated with it. The motivating interest of the analytical work pursued here is to elucidate why Kant, notwithstanding having made the most radical effort to separate the concepts of *morality* and *happiness* — namely in the *Groundwork of the metaphysics of moral* and in *The analytic of pure practical reason* — did not, in fact, abandon that conceptual link, but rather, quite surprisingly, sought to recuperate it by means of the concept of *highest good*. At the exegetical level, the wager we have made here is that the only way to understand this conceptual move by Kant bear on recognizing the critical role assumed by the introduction of the concept of **justice** at the beginning of the second chapter of the *Dialectic of pure practical reason*. The reconstructive character of our analysis points out when we state that the *dictum* that **ought** implies **can** — which is implicit in the argument that makes the obligation of keeping the distribution of happiness proportioned to virtue dependent not only on the possibility of putting this requirement into practice, but also on the **guarantee** of the most complete and successful fulfillment of this commitment — must be seen as a normative *non sequitur*. Point which simply means that the exigency of proportionate happiness to virtue, being a normative principle, requires, as do all principles of such a kind, the **possibility** of its enforcement, but neither the **necessity** nor the **security** of full success in the efforts to be made in view of such accomplishment. The main conclusion of the article is that we have to conceive happiness at the same time as a **right**, whose respect and observance is vindicated by the just man, and as an **end** to the achievement of which we are all, universal and normatively, obligated.

Keywords: concept of highest good, morality and happiness, justice, right of happiness

Recebido em 12/09/2012; aprovado em 12/10/2012.